



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERĐİŐİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 1-19.
|| Geliş Tarihi-Received: 23.01.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 09.02.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1062027

Türk ve Slav Halk İnanışlarında Tuz Simgeçiliği

The Symbolism of Salt in Turkic and Slavic Folk Beliefs

Mariia TALİANOVA EREN*

Öz

Eski yıllardan beri tuz, çok önemli ve değerli bir madde olmakla birlikte arındırma, koruma ve yardımcı bir araç olarak kullanılmaktadır. Slavlarda pagan dönemde tuz, kurban merasimlerinde yaygın bir şekilde yer almaktaydı. Pagan tanrılarınun gözüne girmek için kurban olarak sunulacak hayvanlar üzerine tuz atılırdı. Türk kültüründe ise tuzun, şamanlar ve farklı iyelere yönelik saçı yapıp saçanlar arasında kullanıldığı görülmektedir. Farklı tarihi süreçlere, kabul edilmiş dinlere rağmen Türk ile Slav halklarının mitik anlayışları açısından büyük sayıda benzerlikler mevcuttur. Hem Türk hem Slavlarda tuzun doğum, evlenme, misafir ağırlama geleneklerinde ve hayvancılıkla, hava, aşk ile ilişkin büyüsel ritüellerde yaygın bir şekilde kullanıldığını söylemek mümkündür. Nazar değmesin diye özellikle lohusalar, hamile kadınlar, bebekler, yolcu ve avcılarının bir çimdik tuzu yanında bulundurmaları gerekirdi. Bunun dışında iki kültürde ekmek ile tuz olmak üzere iki değerli unsurun birleşmesi çeşitli ritüel ve geleneklerin temelini oluşturmaktadır. Tuz-ekmek sözsel kompleks olduğu gibi, nesnel kompleks olarak da yer almaktadır. Türk kültüründe tuz-ekmek hakkı şeklinde bilinen ifade bahsi geçen bu iki unsurun önemini ve değerini vurgulamaktadır. Slav kültüründe de "хлеб-соль"(ekmek-tuz) ifadesi genel olarak yemek anlamına gelirken misafirperverliğin de en önemli sembollerinden biridir. Bunun yanı sıra çalışmada Türk halkbiliminde önceden kullanılmayan "etimolojik büyü" (этимологическая магия) terimine değinilecektir. Tuz kavramı, Türk ve Slav halkları arasında bilinen çeşitli ritüellerde ve uygulamalarda kullanımı, edindiği yer ve fonksiyonları açısından ele alınıp işlenecektir.

Anahtar Kelimeler: Tuz, Türk, Rus, ritüel.

Abstract

Since ancient times, salt, being a very important and valuable substance, has been used as a purification, protection and auxiliary tool. Salt was widely used in sacrificial ceremonies in the pagan period of the Slavs. Salt was sprinkled on the animals to be offered as sacrifices to hurt the pagan gods. In Turkish (Turkic) culture, on the other hand, it is seen that salt is used among shamans and those who make and shed offerings for different spirits (iye). Despite the different historical processes and accepted religions, there are many similarities in terms of the mythical understanding of the Turkic and Slavic peoples. It is possible to say that salt is widely used in birth, marriage, hospitality traditions and magical rituals related to animal husbandry, meteorology and love in both Turks and Slavs. In order to avoid the evil eye, people should have a pinch of salt with them, especially puerperant women, pregnant women, babies, travelers and hunters. Apart from this, there is no doubt that the combination of two valuable elements, bread and salt, forms the basis of various rituals and traditions in both cultures. Salt-bread is a verbal complex as well as an objective complex. The expression

* Yab. Uzm. Dr., Ankara Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Ankara/Türkiye, e-posta: erenmariia@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4834-450X.

known as the right to salt and bread in Turkish culture emphasizes the importance and value of these two elements. In Slavic culture, the expression "хлеб-соль" (bread-salt) generally means food, and it is one of the most important symbols of hospitality. In addition, the concept of "etymological magic" (этимологическая магия), which was not used before in Turkish (Turkic) folklore, will be mentioned in the study. The concept of salt will be discussed in terms of its use, place and functions in various rituals and practices known among the Turkic and Slavic peoples.

Keywords: Salt, Turkish, Slavic, ritual.

Giriş

Hem Türk hem de Slav kültüründe yemekle birlikte ilave olarak kullanılan tuz; bolluk ve refah sembolü olmasının yanı sıra, güçlü koruma-arındırma ve hatta zarar verici büyü aleti olarak da sayılmaktadır. Tuzun, yemeği bozulmaktan koruma, keskin tat, beyaz renk, dökülebilme, ateşin içinde çatırdama olmak üzere karakteristik nitelikleri sayesinde çeşitli sembolik anlamlar ve zengin ritüel pratikleri ortaya çıkmıştır (Pyankova ve Sedakova, 2012, s. 113). Tuzla ilgili olarak Aça'nın (2013) "*Türk halk inanışında, taş, ağaç, su gibi, tek başına kült mertebesine ulaşamamış olmakla birlikte daha çok büyüye, berekete, uğura yönelik bir anlam yüklenmiştir. Türk halk inanışında uğur, bereket, nazar kaoramlarıyla iç içe girmiş bir nesnedir.*" (s. 94) şeklindeki değerlendirmesini Slav halk inanışları için de söylemek mümkündür.

Eski zamanlardan beri tuzun, insan hayatında önemli bir rol oynadığı, değerli ve vazgeçilmez unsurlardan biri olduğu anlaşılmaktadır. M.Ö. 146 yılında Romalıların Kartaca şehrini mağlup ettikten sonra toprağı verimsiz olsun diye şehrin çevresine tuz atmaları, eski zamanlardan beri tuzun gücünü vurgulamaktadır. Orta Çağ dönemine bakıldığında S. Herberstein (1988,) tarafından derlenmiş bilgilere göre Rus çarların gelen yabancı elçilere ya da yüksek mevkili misafirlere ekmek ile tuz gönderdiği kaydedilmiştir. Ancak ekmeğe kıyasla tuz her misafire iletilmezdi. Çardan tuzluk almak en büyük lütuf sayılırdı. Bu sebeplerden tuzluk çar masası hariç herhangi bir masada bulunmazdı. XVII. yüzyılda Rusya'da tuz, köylülerin satın alması gereken nadir malzemelerden biri olurken tuz fiyatına zam gelmesinin sonucunda 1648 yılında Moskova'da "Tuz İsyanı" (Соляной бунт) olarak bilinen bir ayaklanma olmuştur (217).

Osmanlı İmparatorluğu zamanında ise tuz, kaçakçılığı en fazla yapılan mallardan olmuştur. Bu durum, tuzun elde edilmesi, işlenmesi, taşınması, vergilendirilmesi, satılması, tuzluların korunması ve denetlenmesi sürecini daha işler bir hale getirmiş ve devletler ticari, kültürel, dini, askeri ilişkiler, düşünceler ve düzenlemeler geliştirmek zorunda kalmışlardır (Beyoğlu, 2004, s. 201). Tuzluların öneminden dolayı tuzcular bazı vergilerden muaf tutulmuşlardı (İnalçık, 1996, s. 53).

1. Kutsal Kitaplarda Tuz

Tuzla ilgili kutsal anlayışa bakıldığında halk inanışlarının yanı sıra, kutsal kitapların etkisi altında da geliştiği görülmektedir. İslam peygamberi "*Ashabımla ümmetimin misali yemekte tuzun misali gibidir. Yemek ancak tuzla salih olur*"¹ demektedir. İslam peygamberinin eşi ise tuzu hayatta en önemli unsurlardan ateş ve suyla aynı konuma getirerek şöyle demektedir: "*Kim (isteyene) ateş verirse, bu ateşin pişirdiği her şeyi tasadduk etmiş gibi sevap kazanır! Kim de tuz verirse, o da bu tuzun tatlandıracağı her şeyi tasadduk etmiş gibi olur*"².

¹ Ramuz el e-hadis, 390. sayfa, 3. Hadis. <https://www.hadisarabul.com/hadis/11920-Ashabimla-ummetimin-misali-yemekte-tuzun-ile-baslayan-hadis> [Erişim tarihi 25.12.2021].

² Müslümanlar Üç Şeyde Ortak Hadisi. <http://www.kuranikerim.com/kutubi-sitte/6730.html> [Erişim Tarihi: 14.11.20219].

İncil’de tuz, sembolik olarak Tanrı ile halkı bağlamaktadır. Bununla ilintili şöyle ifadeler yer almaktadır: “Bütün tahıl sunularını tuzlayacaksınız. Tanrı’nın sizinle yaptığı antlaşmayı simgeleyen tuzu tahıl sunularından hiç eksik etmeyeceksiniz. Bütün sunulara tuz katacaksınız³. Hz. İlyas’ın öğrencisi Hz. Elişa (Elyesa) tuz atarak pınarı arındırır ve “Yeni bir kabın içine tuz koyup bana getirin” der. Kap getirilince, Elişa suyun kaynağına çıkar, tuzu suya atıp “RAB diyor ki, ‘Bu suyu paklıyorum, artık onda ölüm ve verimsizlik olmayacak” der. Elişa’nın söylediği gibi, su bugüne dek temiz kaldı.⁴ Hz. İsa öğrencilerine “Yeryüzünün tuzu sizsiniz”⁵ demektedir.

İslami kültürde ve İncil’de tuzla ilintili örnekler sıkça rastlanmaktadır. Karşılaştırma yapılarak Müslüman dininde tuz kavramının önem ve işlevlerine ilişkin Musa Çetin’in (2016, s. 2395) yaptığı tasnife dayanılmıştır. İncil’de yer alan örnekler eklenip tablo olarak şu şekilde verilebilir:

Tablo 1:

Ayetlerde ve hadislerde tuz	İncil’de tuz
1.Tuz, yaşamın denge unsurudur	1.Arındırıcı bir unsur (Çıkış Kitabı)
2.Dinde şükür vesilesi bir nimettir	2.Kurban sunma gibi dini ayinlerde kullanılan madde (Levililer Kitabı 2:13)
3.Gıda maddesidir	4.Konuşmanın makul ve dikkatli olduğunu vurgulayan bir unsur (Koloselilere Mektup 4:6)
4.Koruyucu özellik taşıır	5.Dostluk sembolü (Mark İncili 9:50)
5.Ticari bir metadır	6.Kimi zaman ise tuza metaforik şekilde sadakat, uzun ömürlülük, arındırma ve değer anlamlarında rastlanmaktadır.
6.İnsan sağlığı açısından önemlidir	
7.Toplumsal olaylar için örnek olarak kullanılmıştır	
8.Bazı süs eşyalarının oluşumu için zaruridir ⁶ .	

Yukarıda verilmiş örnekler göre dünya kültürlerinde tuzun uzun süredir önemini sürdürdüğü ve ona çeşitli işlevlerinin atfedildiği görülmektedir.

2. Türk ile Slav Dil Merasimlerinde Tuz ve Etimolojik Büyü Kavramı

Köken açısından bakılacak olursa Rusçada “соль”, Ukraynada “сі́ль”, Bulgarcada “сол”, Sırp-Hırvatçada “сò”, Slovence “sól”, Çekçede “suľ”, Slovakçada “sol”, Lehçede “sól”, Yukarı Sorbcada “sól” ve Aşağı Sorbcada “sol” olarak geçen tuz kelimesinin Hint-Avrupa *sal kökünden geldiği görülmektedir⁷. Türk grubu dillerinde ise *tuz kökünden türemiş sözcükler kullanılmaktadır. Söz gelimi Türkçe, Karaçay-Balkarca, Kazakça, Kırgızca ve Özbekçe “tuz”; Altay, Şor ve Teleüt Türkçesinde “tus”, Yakutçada “туус”, Azeri Türkçesinde “duz”, Tatarca “тоз”, Türkmence “дууз”, Başkurtça “тоз”, Tuvaca “дус”, Hakasça “тус”, Çuvaşça “тăвар” (etimolojik olarak туз > туйр > туйур > тăвар) (Yegorov, 1964, s. 234) kelimeleri mevcuttur.

³ Levililer 2:13 TCL02. <https://www.bible.com/tr/bible/170/LEV.2.13.TCL02> [Erişim Tarihi 14.11.2021].

⁴ 2. Krallar 2: 21. <https://kutsalkitap.info.tr/?q=2.+Krallar+2%3A+21&x=0&y=0> [Erişim Tarihi: 14.11.2021].

⁵ Matta: 5. Tuz ve Işık. <https://incil.info/kitap/Matta/5> [Erişim Tarihi: 14.11.2021].

⁶ Daha detaylı bilgi için bkz.: M. Çetin “Hadislerde Tuzun Yeri ve Yaşamsal Dengedeki Rolü”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 9(43). S. 2394-2400.

⁷ “Tuz” Maddesi (Соль). Elektronik M. Fasmer’in Etimolojik Sözlüğü <https://lexicography.online/etymology/vasmer/%D1%81/%D1%81%D0%BE%D0%BB%D1%8C> [Erişim Tarihi: 03.03.2021].

Söz konusu malzemenin önemi, dili de etkileyip çeşitli atasözlerinin ve deyimlerin oluşmasını sağlamıştır. Rus dilinde “Özgürlük olmadan yaşam olmazsa, tuz olmadan da yaşam olmaz” (Без соли – что без воли: жизнь не проживешь), “Tuz olmadan ekmek de bir yemek sayılmaz” (Без соли – хлеб не еда), “Tuz olmadan masa da olmaz” (masa eğridir) (Без соли и стол кривой), “Ekmek ile tuz her şeyin başındadır” (Хлеб да соль – всему голова), “Ekmek ile tuz varsa uyku da iyi olur” (Хлеб-соль и во сне хорошо) (Anikin, 1988, s. 18, 316) gibi ifadeler mevcuttur.

Türk kültüründe de tuz; Seçere-i Terakime, Manas Destanı, Köroğlu Destanı gibi eserlerde, âşıklık geleneğinde yer almakla beraber çeşitli deyim ve atasözlerinde de yaygın bir şekilde görülmektedir. Örneğin, Tatar Türkçesinde bilinen ve tuzun ekmek kadar hayatın ayrılmaz bir parçasını vurgulayan atasözleri “Ини белән тоз дару” (Ekmek ile tuz ilaçtır), “Ини-тоз – якты йөз” (Ekmek ile tuz - güler yüz) şeklindedir (K1). Çuvaş Türkçesinde ise ekmek (çăккăр) ile tuz (тăвар) sözcükleri leksik olarak birbirine bağlı olup dilde genel “aş, yemek” anlamını oluşturmuşlardı. Bu bağlamda yine insanın hayatında tuzun önemli konumunun altı çizilerek “Çăккăр-тăвар хире-хирĕç” (Ekmek ile tuz beraberdir) denmektedir. Bununla birlikte “Чорĕш те хорăн мĕнле йывăç мар, çоккăр та тăвар лелле апат мар” (Nasıl çam ile akağaç ağaç sayılmazsa ekmek ile tuz da o zaman yemek sayılmaz) (Meszaros Gyula, 2000, s. 147) atasözü ekmekle tuzun tartışılmaz önemli ürünler olduğunu işaretlemektedir. Hem Rusçada, hem Türk dillerinde tuz, “sözün özü/ anlamı” manasında da kullanılmaktadır. Tatar Türkçesinde “сүзеңнең тозы юк” (senin sözlerinin tuzu /anlamı yoktur), “мәсьәләнең тозы”⁸ (meselenin tuzu) denmektedir. Başkurt Türkçesinde hoş, ilgi çekici bir şey için “тоз һипкән тиерһең” (üzerine tuz dökülmüş gibi), tam tersi boş, ilgi çekmeyen, hatta anlamsız bir şey için “тозһоҙ” (tuzsuz, sade) denmektedir (Migranova, 2017, s. 146). Rusçada “вся соль в ...”, Belaruscada “уся соль у тым, што...”⁹, Ukrayncada “у цьому весь смак”¹⁰ (bütün tuz / anlam ... bundadır) gibi ifadeler bilinmektedir.

Tuzun, şeker kelimesi anlamında kullanıldığını da söylemek mümkündür. Eski Türkçede “Söze şeker katma” ifadesinin eş anlamlısı “sözünge tuz kattı” (Ögel, 1991, s. 317) ifadesi idi. Slav dillerinde de etimolojik olarak “tuz (lu)” sözcüğü “tatlı, şekerli” sözcüğü ile bağlantılıdır. M. Fasmer’in Etimolojik Sözlüğüne¹¹ göre tatlı anlamına gelen “сладкий” (Ukr. солодкий, Belarus. солóдки, Eski Slav. сладъкъ, Bulg. слáдък, Sırp.-Hırv. сла́дак, сла́тка, сла́тко, Slov.sládak, sládka, Çek., Sloven. sladký, Leh. słodki, Proto-Slav. *soldъ-къ) *sol, yani tuz kelimesinden gelmekteyken ilk olarak “tadı olan, baharatlı” anlamını taşımaktaydı.

Tarihte tuz ve zenginlik arasında da ilişki kurulmuş ve tuzla zenginlik özdeşleştirilmiştir. Eskiden tuz sahibi olanlar varlıklı kabul edilip saygı görürken tuzu olmayan kişiler ise fakir olarak görülmüştür. Bu durumun etkisiyle tarihte sosyal hayatta tuzun varlığı zenginliği sembolize ederken yokluğu ise fakirliği sembolize etmiştir (Gedik, 2019, s. 71). Slav kültüründe söz konusu durumu işaret eden “Tuz teknesine düşmek gibi” [bolluk içinde yaşamak] (Rus. Как в солено корыто провалиться); “Kâh tuz eksikken, kâh yemek eksikken yaşamak” [yarı aç yaşamak] (Rus. Жить то невдосол, то в недоед), “Bir

⁸ “Tuz” Maddesi (соль). Elektronik Rusça-Tatarca Sözlük [Erişim Tarihi 19.12.2021].

<https://russko-tatarskij-slovar.slovaronline.com/29810-%D1%81%D0%BE%D0%BB%D1%8C>

⁹ “Tuz” Maddesi (соль). Elektronik Rusça-Belaruscça Sözlük [Erişim Tarihi 19.12.2021].

<https://ru-be-dict.slovaronline.com/88833-%D1%81%D0%BE%D0%BB%D1%8C>

¹⁰ “Tuz” Maddesi (соль). Büyük Rusça-Ukraynaca Sözlük [Erişim Tarihi 19.12.2021]

<https://1547.slovaronline.com/112325-%D1%81%D0%BE%D0%BB%D1%8C>

¹¹ “Slodkiy” Maddesi (солóдки). Elektronik M.Fasmer’in Etimolojik Sözlüğü <https://gufo.me/dict/vasmer/%D1%81%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B4%D0%BA%D0%B8%D0%B9> [Erişim Tarihi 19.12.2021].

libre tuz alınacak para yok” (Slovak. Nemá si za čo funt soli kúpiť) gibi deyimler yer almaktadır. Türk kültüründeki ise tuz-zenginlik-fakirlik paradigmasını gösteren ve geçim sıkıntısı çekmek anlamında kullanılan “*Tuz ekmek doymamak*” (yerel Türkçe) ya da pahalı olan şeyler için “*tuzlu, tuzluya mal olmak*” ifadeleri mevcuttur.

Tuz ile yara, acı veren bir şeyi tekrar hatırla(t)ma, ağırlığını artırma arasındaki bağlantı ve onunla ilgili ifadeler hem Türk hem Slav dillerinde mevcuttur. Türkiye Türkçesinde “*tuz biber ekmek*”, “*yaraya tuz basmak*”; Altay Türkçesinde “*ачунын үстүнө тус урар*” (acının üstüne tuz dökmek) (Oynotkinova, 2012, s. 98), Başkurt Türkçesinde “*бәҗергә тоз һалыу*” (yüreğe tuz dökmek) (Hisamitdinova, 2011, s. 489) denmektedir. Slav dillerinin arasında yer alan Rusçada aynı anlamına gelen “*сыпать соль на раны*”, Belarusçada “*сыпаць соль на раны*”¹² deyimleri bulunmaktadır.

“Kızıl tuzu almaya gitmek” manasına gelen Hakas Türkçesinde “*Хызыл туге тартарга парыбыстыр*”, Tuva Türkçesinde ise “*Кызыл дустай берген*” örtmece deyimlerinin kullanılması ilgi çekmektedir. Örneğin, kaynak kişilerden biri Tuva Türkçesinde “*...эрте күзүн ачам база кызыл дустаан*” (Benim babam da geçen güz öldü) diye dile getirmektedir¹³ (Seren, 2018, s. 122). Tuva’da söz konusu deyim kökenini açıklayan hikâyeler muhafaza edilmiştir. Moğol döneminde Tuva’nın Moğolistan sınırında bulunan Sayan-Altay Bölgesinde Dus-Dağ’ında kaya tuzu elde edilirdi. Kaya tuzu yataklarının konumu çok uzaklarda bulunur, elde edilişi ise zor ve tehlikeliydi. Hakas ve Tuva Cumhuriyetlerinde bahsi geçen uzak ve riskli yola çıkan insana *дусчу* (dusçu) denilmekteydi. Maalesef *dusçu*’ların çoğu geri dönemediklerinden Tuvalılar ve Hakaslar “vefat etti / öldü” ifadesinden kaçınmak amacıyla “kızıl tuzu almaya gitti” ifadesini kullanmaya başlamışlardı (Monguş, 2005, s. 24).

Doğu Slav inanışlarında tuz ile kavga kavramları arasında da sabit bir bağlantı mevcuttur. “*Tuz dökülmüşse kavga (tartışma) olacak*” diye inanılmaktadır. Söz konusu bağlantıda tuzun dökülmesi ilk olarak nesnelere arasında düzenin bozulmasını, dolayısıyla insanların ilişkilerinde de düzensizliği sembolize etmektedir. İkincisi, bahsi geçen kelimelerin bağlantısında fonetik benzerlik de önemli bir yere sahiptir: Rusçada *tuz* (*sol’ // соль*) – *çöp*¹⁴ (*sor // сор*) – *kavga* (*ssora //ссора*) kelimeleri arasında bir paralellik görülmektedir. İnsanın fonetik olarak yakın olan ve çoğu zaman farklı köklerden türemiş sözcükler arasında kurduğu halk etimolojisi Slav kültürünü ve inanışlarını da büyük derecede etkilemiştir. Araştırmacı T.S. Sadova’ya göre (2016, s. 50) “*halk dilbiliminin (folk linguistics) parçası olan halk etimolojisi; maddi, kültür olaylarının kaynağı olmuştur, diğer bir deyişle dilsel olay da maddi dünyanın parçası haline gelmeye başlamıştır*”. N.İ. Tolstoy ve S.M. Tolstaya (2013, s. 182) halk etimolojisinin temelinde yatan tesadüfen yakın olan kelimelerin semantik olarak benzetilmesini araştırdığında adı geçen ilkenin eski folklor ve ritüel-büyük metinlerinin özelliklerinden birini oluşturduğunu ileri sürmekte ve bu süreci “*etimolojik büyü*” olarak adlandırmaktadırlar. Halk inanışlarında, rüya yorumlamasında, isim koyma geleneğinde (x) ---- (y)’ye yol açabilir düşüncesi yaygın bir şekilde yer almaktadır¹⁵. Bunun yanı sıra tuz birbirine verilirken gülmek gerektiğine, aksi takdirde

¹² “Tuz” Maddesi (Соль). Elektronik Rusça-Belarusça Sözlük [Erişim Tarihi 19.12.2021].

<https://classes.ru/all-byelorussian/dictionary-russian-byelorussian1-term-89517.htm>

¹³ Tuva Cumhuriyeti dışında yaşayan Tuvalılar “*дустаар, дус куду чой баар, дустай бээ*” (Hovd Tuvalıları), “*дустаар, кызыл-дустаар*” (Tsengel Tuvalıları), “*кызыл дустай берген*” (Çin’de yaşayan Tuvalılar) demektedirler. Söz konusu ifade, sadece Moğolistan’da bulunan Tsagaan-Nuur’daki Hubsugul aймаğında yaşayan Tuvalılar arasında kullanılmamaktadır (Seren, 2018, s. 122).

¹⁴ Rusçada “sen evdeki problemleri, tartışmaları, dedikoduları yabancılara anlatma” manasına gelen “çöpü evden çıkarma” olarak çevrilebilen bir deyim de bilinmektedir (Rus. “*Не выноси сор из избы*”).

¹⁵ Örneğin Rus rüya tabirlerine göre “armut” (*груши*) → “hüzün” (*грусть*); “şarap” (*вино*) → “suçlanmak” (*быть обвиненным*); “çit” (*плетень*) → “dedikodu” (*сплетни*) sembolüdür (Kolosov, 1879, s. 166-167, 169).

kavganın olacağına inanılmaktadır. Burada gülme, gelecekte olabilecek kavganın, tartışmanın sembolik çözülmesini ifade etmektedir (Bayburin, 2001, s. 6). Aynı amaçla Arhangelsk şehrinin civarında dökülmüş tuz kafanın üzerine dökülür ya da tuzun üzerine şeker atılır (Pyankova ve Sedakova, 2012, s. 113).

Türk dillerinde ve buna bağlı halk inanışlarında tuz ile kavga arasında bağlantı tespit edilmemiştir ama bizce Türk halkbiliminde önceden kullanılmayan “etimolojik büyü” kavramı değerlendirilebilir.

3. Türk ve Slav Kültürlerinde “Tuz-Ekmek” Kavramı

İki önemli ve kutsal unsur olmak üzere tuz ile ekmek, Çuvaş Türkçesinde olduğu gibi genel olarak “aş, yemek” (çăккăр-тăвар) anlamına gelebilmekle birlikte birçok Türk dilinde ve kültüründe “tuz-ekmek hakkı” olarak da karşımıza çıkmaktadır. Slav kültüründe aynı şekilde “хлеб-соль” olarak söylenen “ekmek-tuz” geleneği; ikram ve insanın ana yemeği anlamını barındıran nesnel ve sözel (verbal) bir komplekstir.

Türk kültüründen söz etmek gerekirse Şükrü Elçin (1977) adı geçen ifadeyi “Türklerin tarihine, edebiyatına ve folkloruna giren tuz ekmek hakkı dostluk, vefa, arkadaşlık, sadakat, insanlık, samimiyet, mertlik, dürüstlük gibi kavramları içine alan zengin bir klişedir” (s. 74) şeklinde tanımlamaktadır.

Türkiye Türkçesinde iyiliğini gördüğü, ekmeğini yediği kimseye karşı saygısızlık ve hainlik eden kişiyi Tanrı'nın cezalandıracağına inanılırken “tuz ekmek hakkını bilmeyen kör olur” denir. Bunun yanı sıra, Kıpçak Türkçesindeki “it turur kim tuz itmek hakkını bilür ol ademiden yahşırak kim bilmes”; Başkurt Türkçesinde “toz ikmek közirin bilmegen közirhiz bulır”, Hakas Türkçesinde “çahsaa homay nandırğan çahsaa uçurabas”, Kırım Türkçesinde “eski tuz-ekmek unutulmas”, Uygur Türkçesinde “tuz hekki huda hekki” (Çobanoğlu, 2004, s. 450) yer alan bu ifadeler yukarıda verilmiş anlayışın yaygın olduğunu göstermektedirler.

Köken Bilgisi Sözlüğü'ne göre Türk dillerinde mevcut olan “tuz ekmek dostu” deyimini iyi arkadaş manasında kullanılmaktadır (Gülensoy, 2007, s. 940). Kırgız Türkçesinde “tuzdaş” kelimesi “sofradaş, bölük veya mektep arkadaşı” demektir (Yudahin, 1998, s. 768). Altay Türkçesinde de “Үйүңниң жақызын көрбөс, / Ажы-музыңды көрөр” (Senin evinin zenginliğine değil, ekmek-tuz'a bakarlar) ifadesi bilinmektedir (Oynotkinova, 2012, s. 215).

Gerek Türk, gerek ise Slav kültüründe tuz-ekmek kavramı hem sözel hem de nesnel olarak karşımıza çıkmaktadır. Anlam bilimsel açıdan bakılacak olursa her unsurun (ekmeğin kutsallığı ve tuzun koruma özelliği) ayrı olarak getirdiği değer ve artık birlikte algılanan bu iki nesnenin kullanılması sonucunda ortaya çıkan anlamlar da görülecektir.

Sözel kompleks olarak “ekmek-tuz” sadece Doğu Slav folklorunda ve dillerinde bulunmaktadır. Rusça ve Belarusçada “хлеб-соль”, Ukrayınca “хліб-сіть” denmekte ve herhangi bir yemek anlamına gelebilmektedir. Kursk şehrinde derlenmiş lirik türküde “tuz-ekmek” ifadesi söz konusu manada kullanılmıştır: “Şarkı (türkü) söylenmediğinde yemek de (ekmek-tuz) yenilmez” (Rus. Когда песни не петъ – хлеба-соли не есть...) (Sobolevskiy, 1898, № 599). Geçindirme anlamında bahsi geçen ifade bir Rus gelin ağıtında şu şekilde görülmektedir: “Ekmek ile tuz için siz ebeveynlerimize teşekkür ederim! Ama sizleri biktırdım mı, usandırdım mı acaba? Ekmeğinizden, tuzunuzdan yiyerek yük mü oldum?” (За хлеб, за соль – вам, родители! Али я вам надоела, наскучила, Хлебом-солью вам обкушала...) (Baranov ve Konovalov, 2004, s. 20). Rusçada “Tuz olmadan ekmek de yenilmez” (Без соли и хлеб не естся), “Ekmek verilsin diye tuzu da an” (Помяни соль, чтоб дали хлеба) denilmektedir. Türk dillerinde de adı geçen kavramlar sözel bütünlük olarak görülmektedir. Örneğin Tatar Türkçesinde “unu-моз”, Kazak Türkçesinde “дам-

мыз” (ekmek ve tuz = ikram), Başkurt Türkçesinde “икмәк – тоҙған баһи тартма” (Ekmek ve tuzdan vazgeçme) gibi ifadeler ve önceki alt başlıkta verilmiş örnekler dilde bu iki unsurun ayrılmazlığını göstermektedir.

Nesnel olarak ise “ekmek-tuz” kavramı bütün Slavlarda görülmektedir. Genelde ritüelik buluşmalarda ve düğünde üstünde tuzluk olan yuvarlak ekmek (karavay) yer almaktadır; hayvancılık, doğum ritüellerinde ve falda ise üzerine tuz serpilmiş ya da tuzlu suyun içinde ıslatılmış sadece bir dilim ekmek (hatta ekmek kırıntıları) kullanabilirdi (Berezoviç ve Pyankova, 2009, s. 52).

Orta Asya ve Tibet bölgeleri üzerinde uzmanlaşan Fransız araştırmacı Gabriel Bonvalot’un *Eski Yurt Orta Asya’dan* eserinde (1884/1970, s. 23, 137) verdiği bilgilere dayanarak Türk kültüründe de tuz ile ekmeğin nesnel olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Bonvalot Türkmenistan’daki izlenimlerini şu şekilde aktarmaktadır: “Bir tümseğin üzerinde toplanmış otuz kadar Türkmen gördük; hepsinin elinde tahtadan bir kürek vardı, içlerinden biri topluluktan ayrıldı, küreğinin üzerinde **bir parça ekmek ve bir tutam tuzla**, selâm vererek bizim birliğin kumandanına yaklaştı; saygı göstermenin bir başka türü de böyleydi”. Araştırmacı ayrıca: “Hemen bize **ekmek, tuz ve tahta çanak içinde kaymaklı süt ikram ettiler**” şeklinde de aktarmaktadır. Yaşar Kalafat (2008) Türk kültürlü halklardan söz ederken *sınır kutsallığı* kavramını kullanmaktadır: “Derinliklerinde bize göre yer-sup vardır. Otağın giderek ocağın eşiği kutsaldır. Misafir eşikte veya kasabanın girişinde tuz ekmekle karşılanır. Eşik içeriye girilince düşünmanlık bitmiştir” diye dile getirmektedir (s. 442).

Verilmiş örneğe göre tuz ve ekmeğin misafirperverlik ve saygı sembolü olduğu da anlaşılmaktadır. Türkçe “Tuz ekmek olsun; bizim yediklerimizden size de sunuyorum, yiğün de aramızda yakın dostluk oluşsun.” (Özcan, 2001, s. 102) denmektedir. Çağdaş Rus dilinde de bilinen “ekmek-tuzlu bir insan” (хлебосольный человек) ifadesi hâlâ “misafirperver” manasında kullanılmaktadır (Ojegov, 1986, s. 750). “Davetli konuğa ekmek ile tuz verilir, davetsiz olana ise yer verilmez” (Званому гостю хлеб да соль, незваному места нет) atasözü yer almaktadır. Bununla beraber Slav kültüründe ekmek-tuz; uyum, ev huzuru, bolluk, kutsallık ve temizliği de sembolize etmektedir. Ondandır dolayı mum, ikona, kutsal su, soba gibi mitolojik simgeler grubuna girmektedir. Ekmeğin tuzla birlikte kullanılmasında ekmek bolluğu ve zenginliği, tuz ise kötü etkilerden korumasını temsil etmektedir. Türk kültürü çerçevesinde örnek olarak verilmiş deyimlerde Elçin’in tuz-ekmek kompleksi ile ilintili sıraladığı tüm anlamlar yer almaktadır.

4. Doğum-Vaftiz Kompleksi Bağlamında Tuz

Türk ile Slav halkları dâhil Avrasya halklarının tuzla ilintili ritüeller genelde şu gruplara ayrılmaktadır: 1) çocuklarla ilgili ritüeller [doğum /doğum-vaftiz/, koruma ritüelleri] 2) insanlar arasındaki belli ilişkilerin tespit edilmesine yönelik ritüeller [düğün ritüelleri, aşk büyüsü vs.] 3) insanlar ile öbür dünyaya ait varlıklar, iyelerle-belli ilişkilerin tespit edilmesine yönelik ritüeller. İlk olarak Türk ve Slavlarda doğuma ilişkin ritüeller ve bu ritüellerde tuzun rolü ele alınacaktır.

Doğum ve doğumdan sonra yapılan ritüellerde Türk ve Slavlar arasında tuzun kullanımı çok yaygındır. Doğum kompleksi bağlamında dikkat çeken hususlardan biri bebeği tuzlama geleneğidir. Adı geçen ritüelin kökeni Antik Roma’ya kadar gitmektedir. Kötülükten ve hastalıklardan korumak amacıyla yeni doğan çocuğun ağzına ebe tarafından bir tutam tuz atıldığı bilinmektedir. Bebeğin tuzlanması İncil’de de Peygamber Hazeziel Kitabının 16. bölümünde söz edilmektedir¹⁶.

¹⁶ Hezekiel Kitabı. https://www.bible-center.ru/ru/bibletext/kulakov_ru/eze/16#fnbody *%D0%B1 [Erişim Tarihi: 13.10.2021].

Türk toplumunda bebeğin tuzlaması, Acıpayamlı'ya (1974) göre ya çocuk doğar doğmaz ya göbeği kesildikten sonra ya da yıkandıktan ve kurban kesildikten sonra gerçekleştirilmektedir. Tuzlama, yeni doğan bebeğin vücuduna tek başına ince tuz ya da bal, şeker ve tuz karışımının sürülmesi veya suya tuz karıştırılarak tuzlu suyla yıkanması şeklinde yapılmaktadır (s. 56). M. Bulut'un (2021) verdiği bilgilere göre Anadolu'da bazı köylerde bebek doğar doğmaz tuzlama yapılmaz, zeytinyağı ile eli, ayağı, karnı ovulur. Tuzlama güzel koksun diye mersin ile karıştırılır (s. 129). Yerliler "Çocuğa tuzlama yapılırken "mersin" diye bilinen bir ağaç vardır, onun kurusu kullanılır" derler. Tuzla birlikte ezerek çocuğun her tarafına sürerler. Anadolu'da eğer bir çocuk çok terler ve teri, özellikle de ayakları çok kokarsa çocuğun doğduktan sonra tuzlanmamış olduğuna hükmedilmektedir (Aça, 2013, s. 99). Doğum geleneklerinde tuzun konumuna bakılacak olursa hamilenin başına veya vücudunun başka bir kısmına haberi olmadan tuz koyma ritüelinin yer aldığı görülecektir. Hamile ilk olarak elini burnuna (Kastamonu, Ordu, Antep, İstanbul, Denizli) götürürse çocuk oğlan, ağzına (Ordu) yahut vücudunun başka tarafına (Antep, Kastamonu) götürürse kız olacaktır (Acıpayamli, 1973, s. 32.)

Slav kültüründe bebeğin komple tuzlanması, etnograf ve halkbilimci N.İ. Tolstoy tarafından sadece Bulgaristan'da Ortodoks Bulgarlar arasında, kısmen Doğu Sırplarında ve Makedonyalılarda tespit edilmiştir. Araştırmacı, yer olarak Bulgaristan'ın güneyi Trakya bölgesinden, Razgrad şehrine yakın kuzey-doğudan, ülkenin batısı Panagürişt şehrinin civarından ve batıda bulunan Boboşevo bölgesinden söz etmektedir (Tolstoy, 1991, s. 45). Trakya Bulgarları çocuk doğduktan ikinci ya da üçüncü günden sonra üzerine tuz döküp yirmi dört saat beklerlerdi. Bunun dışında çocuk doğar doğmaz annesine vermeden önce ebe kadınlar yere yorgan serip üstüne bebeği koyarlar ve bebeğin etrafında yuvarlak bir şekilde kendileri de yatarlardı. Ondan sonra jiletle bebeğin vücuduna birkaç kesik yapıp tuz dökerlerdi. Bu adet "Tuzlu Bulgar" olarak adlandırılmaktaydı. Tolstoy, söz konusu ritüelin 1991 yılında yazılan makalesinde günümüzde artık kullanılmadığından da söz etmektedir. Türk toplumunda mevcut olan bebeği tuzlama geleneğine ilişkin bilgi veren M. Aça gibi, Tolstoy da Bulgarlar arasında söz konusu ritüelin kötü kokudan kurtulmak amacıyla yapıldığından bahsetmektedir. Ancak büyüsel-koruma işlevine kıyasla bu pragmatik amaç arka plandadır. Hamilelerin başına gizlice konulan tuzla ilgili de Tolstoy tamamen aynı örneği vermektedir (Dobruca ve Boboştitsa bölgeleri). Diğer Slav halklarında ve bölgelerinde ritüeller açısından o kadar benzerlik bulunmadığı için adı geçen adetlerin Türk toplumunun sınırında yaşayan, Türk kültürünün etkisi altında kalan ve kendi toplumunun içinde de Türkleri barındıran bölgede geliştiğini söylemek mümkündür.

Diğer Slavlarda doğum ve vaftizle ilgili çeşitli ritüellerde tuz, bağımsız bir unsur olarak kullanılmakta ve bebeği "öbür dünyaya" ait olanlardan koruma maksadıyla yapılmaktadır. Örneğin Kirov Bölgesinde bebek yeni doğduğunda bingüldağı üzerine tuz atılır ve "Bu tuza hiç bir şey olmaz; işte sana da hiçbir şey olmasın" (Rus. "Соль это - (ей) ничего не делается, так и тебе ничего не делается") (Anikin, 1998, s. 80) denir. Karelya Cumhuriyetinde¹⁷ yaşayan Ruslar bebeği ilk olarak tuzlu suda yıkarlardı (Loginov, 1993, s. 51). Doğum yaptıktan sonra ise lohusaya herhangi tuzlu bir yiyecek yedirilirdi. XIX. yüzyılda derlenen bilgilere göre Harkov Vilayetinde kadının daha çabuk iyileşmesi ve sütünün bol bol gelmesi için her sabah aç karnına tuz yemelidir (İvanov, 1898, s. 210-211). Doğu Slavlarında dünyaya henüz gelmeyen bebeğin doğması daha rahat olsun diye kapı eşikleri üzerine tuz dökülür (Rudnev, 1854, s. 103). Aynı amaçla doğum yapacak kadın,

¹⁷ Karelya Cumhuriyeti, Rusya Federasyonu'na giren 22 cumhuriyetten biridir. Rusya'nın Karelya Cumhuriyeti ile Leningrad eyaleti ve Finlandiya'nın Kuzey Karelya ile Güney Karelya bölgelerine bölünmüştür.

köşelerine tuz bırakılmış masa etrafında dolaştırılırdı. Kadın etrafında geçerken her köşedeki tuzdan yemelidir (Çubinskiy, 1877, s. 3). Belarus'taki Minsk şehrinde lohusanın plasentası hemen çıkmadığında da aynı ritüel gerçekleşirdi (Redko, 1899, s. 93).

Slav kültüründe doğumla ilgili geleneklerde bebeği tuzlama ritüelinden ziyade "fazla tuzlanmış olan bir şey" anlamına gelen "peresol" adlı bir uygulama bilinmektedir. "Peresol" yeni doğan bebeğin babasına verilen tuz karışımıdır. Onun en önemli anlamlarından biri, doğum yapan annenin çektiği işkence ve zorlukları babanın da hissetmesidir. Nijniy Novgorod Vilayetinde tuz ile mama verildiğinde "Suratını çevirme! İşte karın daha çok acı hissetmiş, ama her şeye rağmen doğurdu" (Rus. "Нечева рыла отворачивать: вон куме-то пративне и горчее была радить, да вить делать нечего – радила") denirdi (Zelenin, 1916, s. 777). D.K. Zelenin (1916, s. 976) tarafından Penza şehrinde tespit edilmiş vaftiz lapası ritüeli sırasında çocukların ömrü uzun olsun diye çocuğun vaftiz babası; kaşığa mama, ekmek, tuz, şarap ve braga¹⁸ koyup öz babasına yedirirdi. Tver Vilayetinde de çocuğun babasına bir kaşık tuzlu lapa verildikten sonra o yerinden fırlar ve "Tanrı vere yeni doğan bebek de böyle fırlasın" (Rus. "Дай Бог, чтобы так новорожденный вспрыгивал") der (Lebedev, 1853, s. 184-185). Slav mitik anlayışında ve halk dilinde "durmak (fırlamak, zıplamak)" ile "yaşamak" fiilleri arasındaki sıkı bir bağlantı mevcuttur. Çocukları ölen aile için "Çocukları durmuyorlar" denirdi. Türk kültürüne ve dillerine bakıldığında ise çok benzer mito-semantik bağlantı görülmektedir. Büyüsel- ritüel formların bir parçası olan verbal (sözel) büyü burada önemli bir yere sahiptir. Söz gelimi, Türk kültüründeki ad verme geleneğinde Dursun isminin ayakta dursun, sağlam olsun ve uzun ömürlü yaşasın anlamları görülmektedir.

Özbek Türklerinde doğumun daha rahat geçmesi için bala (çocuk) doğarken annenin başucuna konulan nan (ekmek), tuz, bıçak, ısırık (üzerlik), sarımsaktan ekmek anneye ısırtılır, üzerlik koklatılır (Muratoğlu vd., 1996, s. 16). Samsun yöresinde iki kırklı (lohusa) kadın karşılaşır ise çocuklarının basık olacağına inanılır. Böyle çocuklar yürümeye geç başlarlar. Basıktan kurtulmak için oğlu olan kadın ekmek ve tuzu kızı olan anneye verir (Kalafat, 2005, s. 160). Bolşoy Uvat gölü civarında yaşayan Sibirya Tatarları yeni doğan bebeği nazardan korumak amacıyla mavi kumaştan yapılmış ve içinde tuzu olan yedi tane küçük düğüm bağlarlar. Her düğümü bebeğin tepesinden ayağına kadar gezdirip "Bismillahirrahmanirrahim" derler. Ondan sonra "Benim çocuğuma nazar değdiren kişinin gözleri tuz gibi sağa sola saçılın" (Минем паламны күслэгэн кешенең күсе тос пулып төрле якка цацрап китсен) diyerek yanan sobanın içine atarlar (Bakiyeva, 2015, s. 130). Tatarlarda yeni doğan çocuğun dudaklarına dili tatlı, kendisi rızıklı ve mutlu olsun diye bal ve yağ sürülürmüş. Bu, çocuğun rızıklı bol, hayatı bereketli, tatlı olması için yapılan ayinlerden sayılır. "Ekmekli, tuzlu, tatlı dilli ol, analı babalı büyü, iki kanatlı ol" dileğinde bulunurlar. Bazı bölgelerde çocuğun dudaklarına tuz değdirirler. Bu ayinin temelinde çocuğun bu hayatta güçlü ve cesur olma dileği yatmaktadır (Zakirova, 2018, s. 384). Anadolu Türkleri arasında, Adana civarında doğduktan sonra çocuğun ve annesinin al basmasından korunması için bir torbaya çivi, tuz ve ekmek konarak evden dışarı çıkılırken yanlarına alınır. Bu taşınan şeylerden korkup çekinen al karısının anneyi de bebeği de rahatsız etmeyeceğine inanılmaktadır (Çağınlar, 2004, s. 75-76).

5. Düğün Ritüellerinde Tuz

Düğüne ilişkin ritüellerinde tuz aşkı sembolize ederek yeni evlenenleri korumaktadır. Sırbistan'da aile hayatında anlaşmazlık olmasın diye gelin, kocasının evine girince tencereye biraz tuz dökerdi. Bulgaristan'da ise nikâhtan sonra gençlerin dizlerine

¹⁸ Braga; arpa, mısır, çavdar veya buğday gibi tahıllarla ya da patates, şeker, pancarla su ile birleştirilip karışımın mayalanmasının sonucunda üretilen alkollü bir içecektir.

tuz dökülür, ardından “aşk için” bu tuz birbirinin dizlerinden yalarlardı. Aynı zamanda düğünde kullanılan tuz nazardan koruyan bir araç olarak da algılanırdı. Söz gelimi, Doğu-Slovak bölgesinde gelin nikâh için kiliseye gitmeden önce annesi ona kül ve tuz dolu ufak bir torba verirdi. Rusya’nın bazı bölgelerinde de damada nazar değdirmek amacıyla kapı eşiğinin altına tuz konulurdu (Pyankova ve Sedakova, 2012, s. 116). Rusya’nın Kostroma Vilayetinde eskiden damadın arkadaşı ve düğün sorumlusu (drujka) gelinin ekmeğinin kabuklu dilimini kesip iyice tuzlar ve damadının kine bağlardı (Lavrentyeva, 1992, s. 50). Söz konusu düğün ritüelindeki tuz vasıtasıyla gerçekleşen gençlerin birleştirilmesi, bağlama ile de pekiştirilir. Düğünde birbirinin sevmeleri için gelin ile damada tuzlu yemek ikram edilir (Bayburin, 2004, s. 8).

Tuz, düğün öncesi merasimlerinde “tuzlu olma” özelliğine dayanılarak insanın teriyle özdeşleştirilirdi. Novgorod Vilayetinde gelin Rus hamamına girip uzanır ve iyice terlerdi. Vaftiz annesi, içine tuz konulmuş havlunun ucunu düğümleyip bu havluyla genç kızın vücudundan teri toplar ve içindeki tuzu ıslatırdı. Sonra hamama önceden getirilmiş böreğin üzerine düğümü sıkarak biriken terini dökerdi. Düğün sırasında da bu börek karısını sevsin diye damada yedirilirdi. Ritüelde kullanılmış tuz ise, damadın ailesinin yediği ekşi lahana çorbasına (щцi) gelin tarafından konulurdu ve bunun sayesinde kocasının akrabalarının genç kızı seveceklerine inanılırdı¹⁹.

Doğu Slavları arasında “ekmek-tuz” düğün geleneklerinden en yaygınlarından biridir. Ekmek ve tuzun ikram edilmesi, gelen misafirler ile ev sahipleri arasındaki güvenli ilişkilerin kurulmasını sağlamaktadır. Derlenmiş materyallere göre Rusya’da bulunan Lipovka adlı köyde söz konusu gelenek esnasında şöyle denmektedir: “İşte gelinin (damadın) anne babaları gelmiş, selam verip gece kalmaları için izin istiyorlar. Onlar: “Bizim yolculuğumuz uzundu, tarlardan, ormanlardan, dağlardan geçerek nihayet geldik. Evinizden gelen bir ışık gördük de gece burada kalalım dedik” derler. Onlara da “İçeri girin buyurun değerli misafirlerimiz, soframıza ekme-tuz olsun” diye cevap verilir.”²⁰ (Vorobyova, 2012, s. 144).

Kız isteme aşamasında damadın ebeveynleri, kız ebeveynlerinden getirdikleri ikramı sofraya koymaları için izin isterken “ekmek-tuz masaya koymak” ifadesi kullanır ve “ekmek-tuz almalarını” beklerlerdi. Kızın anne babası “ekmek-tuz almayı” kabul ettiğinde düğün için de kabul verdikleri anlamına gelirdi (Grevtsova, 2012, s. 223).

Orazbay Orayev (1993, s. 23) Türkmen gelenekleri ve halk inançlarıyla ilgili bilgi verirken benzer bir ritüelden söz etmektedir: “<...> Hısım olunacak veya akraba olunacak eve tuz, çörek götürmek Türkmen ırımlarında, halk inanışlarında vardır. Ayrıca kendi evlerine dönerken kız evinden tuz ve ekme götürürler, böylece onların tuz ve çöreğinden yiyorlar. Bunun manası biz size guda (hısım) olmaya geldik, akraba olmak istiyoruz demektir. Oğlanın annesi savcılarla kız evine gittiği zaman yağlık (eşarp) ile evin eşiğini, girişini süpürür. Bunun anlamı biz size akraba olmak, kızınızı nişanlamak istiyoruz demektir. Savcılar yani dünürçüler kız evine ikinci gittiklerinde tatlı yiyecek maddeleri götürürler, tatlı yiyelim, tatlı konuşalım, birbirimizi kırmayalım diyorlar. Son gittikleri zaman pişmiş et götürürler. Ekmek rızkın bol olmasına, zenginlik ve varlıklı

¹⁹Toporkov, A.L. Elektronik “Russkaya tcivilizatsiya” Ansiklopedisi <http://history.niv.ru/doc/encyclopedia/russian-civilization/articles/262/sol.htm> [Erişim Tarihi: 03.03.2021].

²⁰ “Ну вот приехали сваты, здароўкаюцца и просяцца на начлех. Гэворуть: «Мы ехали долга па палям, па лясам, па гарам. Нашли свитялэк у гэтай хати и рьяшыли папрасицца на начлех». А им атвичают: «Захадитя, гости дарагия. Хлеба-соли к нашаму сталу”. Bu parçada bölgenin şivesi kullanılmıştır.

yaşamaya, tuz samimiyete, dostluğa, şeker tatlı uyumlu olmaya, et de bu işin pişirilerek bittiğine işaretir”.

Uygur Türklerinde yeni evlenenlere su, tuz, ekme ve şekerin içinde bulundurulmuş bir kaptan içirilir. Tuz duyguların sağlamlığını, şeker tatlı hayatı, ekme ise saadeti sembolize etmektedir (Halipayeva, 2015, s. 4).

Bunun yanı sıra, Anadolu Türklerinde kız isteme aşamasında tuzlu kahvenin ikram edilmesi de yaygındır. Eskiden kız isteme töreni sırasında damadı alıcı gözüyle inceleyen ve kahve pişirmeye giden kız damadı beğenirse kahvesini şekerli yapar, beğenmediği zaman da tuzlu olarak ikram eder. Kahvesine tuz koyarak damada gereken mesajı iletmış sayılmaktadır. İkram edilen kahveyi içen oğlan ise tuzlu kahve gelmesi halinde bu işin olmayacağını anlar. Günümüzde gelin adayının damat adayına tuzlu kahve yapması ve damat adayının tuzlu kahveyi içmesi her şartta hastalıkta sağlıkta onunla yaşamaya razı olduğunun bir göstergesi kabul edilmektedir (Esen, 2019, s. 27).

6. Kötü Ruhlardan Korunma Olarak Kullanılan ve İyelere Yönelik Tuz

Slav inanışlarına göre kötü ruhlar tuzu sevmez. Yemek masasına ilk olarak tuz konulur aksi takdirde masada tuz yoksa şeytanın oynayacağına ve masadan atlayıp her şeyi alt üst edeceğine inanılır. Ruslar tuzu olmayan masaya “eğri / çarpık masa” derlerdi. Bulgarlarda tuz yoksa evde de bereketin ve bolluğun olmayacağı düşünülür. 9 Aralık’ta kutlanan Azize Anna Günü’nden önce Bulgaristan’da cadılardan korunmak amacıyla ev eşliğine ve avlusuna tuz atılır. Polonya’da ev iyesine ikram olarak tuzsuz lapa hazırlanır ve cadıların yemeği tuzsuz yaptıklarına inanılır. Söz konusu inanışlardan dolayı tuzsuz yemek; kötü, şeytani yemek olarak algılanırdı (Valentseva, 2014, s. 444). Bazı ritüellere ilişkin yemek hazırlandığında yemeğin tuzlanması/tuzlanmaması belirli kurallara bağlanırdı. Söz gelimi, definden sonra verilen anma yemeğinde yenilen ve Rusçada “kutya” olarak adlandırılan yemeğe, mezarlığa götürülen yemeğe ve Paskalya’da kutsallaştırılacak yağa tuz eklenmezdi (Pyankova ve Sedakova, 2012, s. 114-15).

Rusya’da ise ev iyesi yaramazlık yapıp sığırlara zarar verdiyse tuz ile su üzerine sihirli sözler söylenir ve hayvanların üzerine serpilirdi (Valentseva, 2014, s. 444). Rusya’daki Vladimir şehrinin civarında orman iyesinin (leşiy) tuzdan korktuğu ve tuz atılmış ateşe hiç bir zaman yaklaşmayacağına inanılmaktadır. Evi kötü ruhlardan korumak için sobanın altına ve evin her dört köşesine tuz atılır, kapı eşliğine ve tavanına da tuzlu su serpilirdi. Çoğu Slav halkında Kikimora olarak bilinen, genelde dişi olarak algılanan ve iplik eğirmeyi sevdiğine inanılan kötü ev cininin geceleri ipliği karıştırmaması ve yırtmaması için çıkırık üzerine tuz dökülürdü. Çeşitli iyelere yönelik kullanılan sihirli sözlerde ve alkışlarda (заговор) “tuz-ekmek” ifadesiyle herhangi kurban yemeği adlandırılmaktadır. Örneğin Ural Bölgesinde şöyle denir: “*Su iyesi karısı, su iyesi karısı ben sana ekme-tuz (yemek) vereceğim, sen ise bana sağlığı ver*” (Водяная, водяная, я тебя дарю хлебом-солью, а ты меня здоровьем) (Petkeviç, 2006, s. 16).

Türk halk inanışlarına da bakılacak olursa benzer bir durum yer almaktadır. İ. Dilek’in (2014) verdiği bilgilere göre Altaylarda “töğü”, Yakutlarda ise “keries ahılık” olarak adlandırılan cenaze yemeği için kullanılan etler üç parçaya ayrılıp tuzlamadan “köçö” adı verilen çorbası yapılır (s. 491, 814). Tatar Türklerinde ise bir kişi yere düşüp bir yerini incitirse Yer iyesinden merhamet dilemek için düştüğü yere yağ, tuz, yumurta gibi yiyecekler atarlardı (Zaripova Çetin, 2007, s. 6). Kuzey Altay boylarından olan Kumandılar, ava çıktıklarında Şalıg’a dua ederlerdi. Ona içki ya da kavuttan yapılan şalıg veya şilig adı verilen yiyecekler sunarlardı. Kumandı avcıları ona tuz katmadan kaynattıkları şiligden saç yapıp saçarlar. Arjan suuna giden insanlar yanlarında

kavrulmuş tahıl unu, tereyağı, çay ve kurutulmuş peynir götürürler; tuz, et, tütün ve alkollü içecekler götürmezlerdi (Dilek, 2014, s. 26, 167).

Burada hem Slav, hem Türk halk inanışlarında ve uygulamalarında dikkatimizi çeken hususlardan biri cenaze yemeğinin ve mekân iyelerine yönelik sunulan ikram/kurbanın tuzsuz olmasıdır. Buradan hareketle şunu söylemek mümkündür:

1. Kötü ruhlardan / varlıklardan korunmak ve onları uzaklaştırmak amacıyla tuzun kullanıldığı görülmektedir.

2. Ev, su, toprak iyeleri gibi saygı gösterilen mekân iyelerine ikram olarak verilen malzemelerin ve cenaze yemeği arasında tam tersi tuzun kullanılmadığı tespit edilmiştir.

Karşılaştırmalı çalışma sayesinde Rus materyallere dayanarak tuzun yemekte kullanıp kullanılmamasına ilişkin iki kültür için geçerli olan A.K. Bayburin'in (2001, 2004) görüşü değerlendirilebilmektedir. Araştırmacıya göre tuz Slav kültüründe sadece canlı / yaşayan insanlara ait bir yiyecektir. Ölüler, hastalıklar ve şeytani varlıklar tuz vasıtasıyla korkutulup uzaklaştırılır. Mekân iyelerine sunulan saçı, ruhları korkutmamak için tuzsuz yapılır. Önceki bölümde ele alınmış doğum ritüelleri ve bebeği tuzlama geleneği tekrar ele alınırsa söz konusu uygulamaların koruma maksadının yanı sıra, çocuğun bizim dünyamıza aitliğini göstermek için de gerçekleştiği söylenebilir.

7. Halk Büyüsünde ve Falda Kullanılan Tuz

Aşk, meteoroloji, kara, ziraat vs. büyü olmak üzere çeşitli büyü ritüellerinde tuzun kullanılması çok yaygındır. Söz gelimi, tuz suyu çekme özelliğinden dolayı sıkça yağmur yağdırma ritüellerinde kullanılırdı. Sırlar kuraklık döneminde üç kuyuya biraz tuz koyarlardı. Bulgarlar ise "Peperuga" ritüeli²¹ zamanında tuz üzerinde dua ederlerdi. Nehrin kıyısında toplanan kadınlar yerin üzerinde tuzdan haç şekli yapıyorlar veya papaz, tuz bulunan masa üzerinde dua okurdu. Polesye Bölgesinde yağmur yağdırmak için Paskalya örtüsü suyun içinde ıslatılınca üzerine bol bol tuz dökülürdü. Yine aynı amaçla tuz, kavşağa ve kuyuya atılırdı (Pyankova ve Sedakova, 2012, s. 118).

Türk kültüründe yağmur yağarken anne ve babanın ilki olan bir çocuk eline bir avuç tuz ve ekmek alıp yağmurun önüne bırakır, şöyle der: "Bu duz eriyene geder yağış sen de kes." Bardaktan boşanırcasına devamlı yağmur yağdığında evin penceresinden dışarıya tuz serpilirse yağmur kesilir (Kobyas, 2014, s. 66). Konya'da yağmur duası sırasında çocuklar kapı kapı dolaşırken içerde evin kızı, gelini veya kadını bir tasa su doldurur ve en öndeki çocuğun elinde bulunan korkuluğa suyu serper. Korkuluğa suyu serpen kimse, oradaki çocuklara hitaben "Yağmurunuz bu su gibi bol olsun" der ve arkasından yardımını verir. Bu yardımlar genellikle bulgur, yağ, soğan, tuz, yoğurt, yufka, ekmek vb gibi yardımlardır (Gündoğdu, 1976, s. 26).

Hayvancılıkla ilgili büyüde de tuz kullanıldığı görülmektedir. Karpat Dağları Bölgesinde koyunların dağılmaması için çoban ilk sütü sağdıktan sonra tuzu halka bir şekilde atar ve tüfekte ateş eder. Bulgaristan'da sığırlar hastalanmasın, onlara nazar değmesin ve yabani hayvanlar saldırmamasın diye Azize Anna Günü'nde, Noel'de, Aziz Vlasiy Günü'nde, Yüce Perşembe'de ve Paskalya'da sığırlara kutsallaştırılmış tuz

²¹ Sırlarda bu ritüel şöyle gerçekleşmektedir: yaz kuraklığı zamanında birkaç genç kız köyde dolaşır, şarkı söyleyip yağmurun yağmasını dilerler ("da udari kişa"). Kızlardan biri, elbisesini çıkarır ve çıplaklığını örtmek amacıyla vücuduna çeşitli otları ve çiçekleri takar. Bu kızın adı Dodola ya da Dütül olur. Bulgarlarda ona "Peperuga" ("Пеперуга"); Romenlerde "Papaluga" derler. Benzer ritüeller Türkiye'de de tespit edilmiştir. Çocuk tarafından gerçekleştirilen uygulamalar arasında Dedule (Tekirdağ), Dodi (Çıldır), Dodo Dodo, Dodu (Mersin'in Kuzucubelen köyü) vs. isimler bilinmektedir. Daha detaylı bilgi için bak. Kobya E.Ş. (2014) "Türkiye'de Yağmur Törenleri ve Yağmur İlgili İnanışlar".

verilirdi. Polesye Bölgesinde tuz bir tılsım olarak ineğin kulağına bağlanır ya da at koşumuna dikilir (Pyankova ve Sedakova, 2012, s. 117).

Aça (2018, s. 30, 33, 34) Doğu Karadeniz hayvancıları ve çobanlarının geleneksel veterinerlik uygulamaları üzerinde yaptığı araştırmada Karadeniz Bölgesinde halsizlik ve ağızda sert sivilce çıkması gibi belirtileri olan hayvan hastalığına “fena şey” denildiğini dile getirmektedir. Hastalığın tedavi edilmesi amacıyla hayvanın ağızındaki sivilceler kesilmek suretiyle kanatıldığından ve üzerine tuz ve nişadır²² basılarak yara dağlandığından söz etmektedir. Araştırmacının verdiği bilgilere göre Rize çevresinde ineklerin sütü başkasına verilecekse, ineğe nazar değmesin diye sütün içine az miktarda tuz atılır. Nazarın önüne geçmek için hayvanlara nazar boncukları da takılır ve tuz okutulur. O duaları bilen ve nefesinin kuvvetli olduğuna inanılan birisine birkaç avuç tuz verilir ve o kişi tuzu okur. Bu okunmuş tuz hayvanın malezine²³ karıştırılır (Aça, 2018, s. 34).

Aşk büyüünde de tuz önemli bir yere sahiptir. Erkeği bağlamak ve âşık ettirmek için yemeğine gizlice tuz koymak gerekirdi. Sırbistan’da kadın kocasının gömleğini giyip içine biraz tuz saklardı. Kadın, bu gömleğin içinde bir gece geçirdikten ve kocasına bu tuzu yedirdikten sonra ona hâkim olacağına inanırdı. Rusya’da Vyatka şehrinde ise genç kız bir kaba gümüş para ile tuz koyup su döker ve bu suyla yüzünü yıkarken: “Susuz, ekmeksiz, tuzsuz nasıl yaşanamazsa, aynı şekilde bensiz de yaşanamasın” (Как без воды, без хлеба, без соли не могут жить, так бы и без меня не могли жить). Belarus inanışlarına göre bir kişinin etrafında bir çimdik tuzla beraber gizli bir şekilde dolaşılırsa bu kişi âşık ettirilir (İvanova, 1994, s. 39).

Tuzun kötü ruhlardan koruyabilmesi niteliğinin yanı sıra, gizemli ve olağanüstü dünyaya girmeye yardımcı olduğu da düşünülür. Bu sebepten tuzun sık sık fallarda kullanıldığı da görülmektedir. Rus kültüründeki bilinen aşk falında bir yüksük tuz bir yüksük suyla karıştırılıp yutulur. Uyumadan önce genç kız “Kaderim kimse, gelecekteki kocam kimse, o bana bir bardak su verir” (Кто мой суженой, кто мой ряженой, тот мне пить “подаст”) der. İnanışa göre kız rüyasında ona su uzatan gelecekteki kocasını görür (Snegiryov, 1837, s. 52). Benzer bir fal Kostroma Bölgesinde V.İ. Smirnov (1927, s. 41, № 260) tarafından derlenmiştir. Genç kızlar akşam yemeğinde bilerek çok tuzlu bir şey yerler. Uyumaya hazırlandıklarında “Gelecekteki kocam gel, bana su içir” diyerek haç takmaz ve dua etmezler, başka hiçbir şey de yemez, içmezler. Aynı zamanda Rus halk inanışlarında yemekte tuzun fazla olması aşk ile tutku gibi kavramlarına bağlanmaktadır. Doğu Slavlarında yemek çok tuzlu olduğunda onu yapan kişinin âşık olduğuna inanılmaktadır.

Türk kültüründe benzer bir inanış yer almaktadır. Kalafat’a göre (2005) “Kız hazırladığı tuzlu ekmeğin bir parçasını kendisi yiyip, su içmeden ve kimseyle konuşmadan yatarsa rüyasında evleneceği erkeği göreceğine inanır. Kız gördüğü rüyayı sadece annesine anlatmış” (s. 173-74). Aynı pratiği küçük farklarla Kars, Erzurum coğrafyasında da görülmektedir. Muş civarındaki bir inanışa göre tuzlu ekmeğin yiyen kızlar Hidrellez gecesi su içmeden uyursa o gece kaderindeki genci görür. Kırsal kesimlerde bu gibi inanışların varlığına çokça rastlanmaktadır (Göktaş, 2011, s. 38).

Slav ve Türk halk uygulamalarında yer alan bu fal türünün merkezinde daha çok nesne olarak karşımıza çıkan tuz değil, tuzdan kaynaklanan susuzluk – aşka susamışlık bulunmaktadır.

²² Farsça neşâdur’dan nişâdır > nişadır). Amonyak tuzu, amonyum klorür.

²³ Rize ve çevresinde "ineğe verilen yem" anlamına gelen bir kelime.

Sonuç

Netice itibariyle hem Türk hem de Slav kültürlerindeki çeşitli ritüellerde ve halk inanışlarında tuzun yer aldığını ve konunun önemli bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür. İki kültürde tuza atfedilen anlamlar Kur'an-ı Kerim ve İncil gibi Kutsal Kitaplarda tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra, Slav ve Türk dil grubuna giren çeşitli dillerde tuzla ilgili deyimler büyük sayıda bulunmaktadır. İki dil grubu arasındaki benzerlikler açısından tuzun, geçim ile ilişkin deyimleri oluşturup fakirlik-zenginlik kavramlarıyla özdeşleştirildiği görülmektedir. Tuz ile yara arasında da bir bağlantı ve onunla ilintili ifadeler mevcuttur. Rus dilinde tuz ve tuzlu olma özelliği olumsuz şekilde de nitelendirilebilmektedir. Söz gelimi, Rusçada "tuzlu" (солено) "hoş olmayan bir şey", "tuz oturmak /düşmek" (сесть в соль) ise "çok dert ve acı çekmiş olmak" anlamına da gelmektedir. Aynı zamanda Rusçada "birine tuz eklemek, hayatını tuzlamak" (насолить кому-нибудь) deyimini "birine zarar vermek" demektir. Etimolojik açıdan bu ifadenin kökeni, tuz vasıtasıyla gerçekleşen büyü ve nazar değdirme ritüellerinden kaynaklanmaktadır.

Farklılıklar açısından bakılacak olursa Tuva ve Hakas Türkçesinde "vefat etmek" anlamına gelen ve örtmece işlevinde kullanılan "kırmızı tuzu almaya gitmek" ifadesinin yer aldığı görülmektedir. Bu coğrafik bölgelerde tuz zor şartlarda elde edildiği için söz konusu deyim ortaya çıkmıştır ve Slav dillerinde bulunmamaktadır. Aynı zamanda sadece Slav halk anlayışında dökülmüş tuz kavga ile özdeşleşmektedir. Türk kültüründe bahsi geçen bağlantı tespit edilmemiştir. Rus halkbilimcilere dayanarak "etimolojik büyü" (этимологическая магия) kavramı ortaya konulmuştur.

Halk uygulamalarında ve çeşitli ritüellerinde tuz, arındırma ve koruma niteliklerine sahip olurken büyüü bozmak, nazar değmesini engellemek için de kullanılır. Bu bağlamda tuza doğum (vaftiz) ve nikâh ritüellerinde, halk hekimliğinde sıkça başvurulur. Türk ve Slav doğum ritüellerinde tuz yeni doğan bebeği koruduğuna ve doğum yapmakta olan kadına da yardımcı olduğuna inanılır. Bebek ve doğumla ilgili farklı uygulamalarda tuzun, tuzlu suyun kullanılması benzer bir şekilde gerçekleşmektedir. Ancak Türk kültüründe mevcut olan bebeği tuzlama ritüeli, Slavlarda araştırmacı Tolstoy'un derlediği bilgilere göre sadece Bulgarlar, Makedonyalılar ve Sırp'larda saptanmıştır. Diğer Slav bölgelerinde yer almadığı için Türk kültürüyle yan yana buldukları ve etkilendiklerinden söz etmek mümkündür. Ruslar arasında bilinen "peresol" adlı ritüele de değinilmiştir. Slavlarda "peresol" yeni doğan bebek vaftiz merasiminde babasına verilen bir kaşık tuz ile mamaya denmektedir. Kimi zaman bu karışıma sirke ve biber de ilave edilebilmektedir. Bahsi geçen ritüelin anlamı kadının tuttuğu doğum sancılarının erkeğin de yaşaması, hissetmesidir.

Zamanla tuz, bolluk sembolüne dönüşüp sıkı bir şekilde zenginlik anlamını taşıyan ekmekle birleşip "ekmek-tuz" diye kültürel bir durum oluşturmuştur. Adı geçen iki değerli unsurun birleşmesi çeşitli ritüel ve geleneklerin temelini oluşturmaktadır. Türk ve Slav geleneklerinde tuzun bir yandan misafirperverlik, diğer yandan ise koruma nesnesi olarak algılandığı görülmektedir.

Türklerde ve Slavlarda dikkat çeken özelliklerden biri kimi zaman yemeğin tuzlanması, kimi zaman ise tuzlanmamasıdır. Araştırma sırasında daha çok cenaze yemeğine ve mekân iyelere verilen ikramın tuzsuz yapıldığı görülmüştür. Bizce söz konusu eylemin anlamı saygı gösterilen iyeleri korkutup uzaklaştırmamaktır. Cenaze yemeğine tuzun konulmaması, tuzun sadece canlıların dünyasına ait olduğundan kaynaklanabilir. Tuz koruma amacıyla atılabilir fakat yemeğe eklenmezdi.

Türk ve Slavlardaki halk büyüünde ve falda tuzun kullanılması benzer öğeleri taşımaktadır. Yağmur yağdırmak, durdurmak için, sığırları korumak ve halk veterinerliğindeki mevcut olan bazı uygulamalar için kullanılmaktadır. Aşk büyüü kategorisine giren falda gelecekteki kocayı görmek için neredeyse aynı eylemler yapılmaktadır. Buradaki tuzun daha çok aşka susamışlığı sembolize ettiği söylenebilir.

Kaynakça

- Acıpayamlı, O. (1974). *Türkiye’de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Aça, M. (2013). Türk Halk Geleneğindeki Doğum Sonrası Uygulamalara Bir Örnek: Tuzlama. *Milli Folklor*, 53, 93-100.
- Aça, M. (2018). Doğu Karadeniz Hayvancıları ve Çobanlarının Geleneksel Veterinerlik Uygulamalarına Dönük Tespit ve Değerlendirmeler. 9. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi. Gelenek, Görenek ve İnançlar*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 25-43.
- Adonyeva, S. B. ve Ovçinnikova O. A. (1993). *Traditsionnaya Russkaya Magiya v Zapisyah Kontsa XX Veka*. Sankt-Peterburg: Frenlih-Taf.
- Anikin, V. P. (1988). *Russkiye Poslovitsı i Pogovorki*. Moskova: Hudojestvennaya literatura.
- Anikin, V. P. (1998). *Russkiye Zagovori i Zaklinaniya*. Materialı folklornıh ekspeditsiy 1953-1993 gg. Moskova: İzdatelstvo Moskovskogo Universiteta.
- Bakiyeva, G.T. (2015). Obryadı i Ritualı, Svyazanniye s Rojdeniyem Rebenka u Sibirskih tatar yuga Tümenskoy oblasti. *Vestnik Arheologii, Antropologii i Atnografii*. №1 (28), 125-132.
- Baranov, D.A. ve Konovalov A. V. (2004). *Russkiye Krestyane*. Jizn. Bit. Nravı. Materialı “Etnografiçeskogo büro” Knyazyia V.N. Tenişçeva. T.1. Kostromskaya guberniya. Sankt-Peterburg: Delovaya poligrafiya.
- Bayburin, A. K. (2001). “Nelzya... no eşli oçen nujno”. Kinterpritatsii Sposobov Naruşeniya Pravil i Zapretov. *Trudı Fakulteta Etnologii*. Vıp. 1. Sankt-Petersburg: İzdatelstvo Evropeyskogo Universiteta v Sankt-Peterburge, 4-11.
- Bayburin, A. K. (2004). Zametki o Kulinarney Simvolike: “peresol”. *Studia Ethnologica: Trudı Fakulteta Etnolgi*. Vıp. 2. Sankt-Petersburg: İzdatelstvo Evropeyskogo Universiteta v Sankt-Peterburge, 4-13.
- Berezoviç, Y. L. ve Pyankova, K. V. (2009). İz Slovaryia “Slavyanskiye Srevnosti”. *Slavyanovedeniye*, № 6. 52. Rossiyskaya Akademiya Nauk, 52-56.
- Beyoğlu, S. (2004). Osmanlı Devletinde Tuza Dair Bazı Problemler (1914-1923). *Tuz Kitabı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 201-207.
- Bonvalot, G. (1884/1970). *Eski Yurt*. (çev. M. Reşat Uzmen). İstanbul: Tercüman Yayınevi.
- Bulut, M. (2021). Geçiş Ritüellerinden Doğum: Sağaltım Yolları? *Turkish Studies*, 12, 121-132.
- Çağımlar, Z. (2004). Adana’da Tuzla İlgili İnançlar ve Uygulamalar. *Tuz Kitabı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 75-76.
- Çetin, M. (2016). Hadislerde “Tuz”un Yeri ve Yaşamsal Dengedeki Rolü. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(43), 2394-2400.

- Çobanoğlu, Ö. (2004). *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Çubinskiy, P. P. (1877). *Trudı Etnografo-statistiçeskoj Ekspeditsii v Zapadno-Russkiy kray*. T. 4. Sankt-Petersburg.
- Dilek, İ. (2014). *Resimli Türk Mitoloji Sözlüğü (Altay-Yakut)*. Eskişehir: Eskişehir Valiliği-Grafiker Yayını.
- Elçin, Ş. (1977). Tuz Ekmek Hakkı Deyimi Üzerine. *Halk Edebiyatı Araştırmaları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 74-81.
- Esen, R. (2019). *Türkiye’de Evlilik Ritüelleri: Niğde Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi.
- Gedik, S. (2019). Türk Dünyası Atasözlerinde Tuz. *Uluslararası Folklor Akademi Dergisi*, 2(1), 69-88.
- Herberstein, S. (1988). *Zapiski o Moskovii*. Moskova: İzdatelstvo Moskovskogo universiteta.
- Grevtsova, T.Ye. (2012). Kulturniy termin “hleb-sol” v Vostočnoslavyanskoy Svadbe. Problematika Bitovaniya Russkogo Yazıka i Russkoy Kulturu na Yuge Rossii: İstoriya, Sovremennost i Perspektivi. *Materialı Vserossiyskogo Nauçno-praktiçeskogo Seminara*. Stavropol.
- Göktaş, Ö. (2011). *Türk Kültüründe Ekmekle İlgili İnanışlar*. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi.
- Gülensoy, T. (2007). *Köken Bilgisi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gündoğdu, H. (1976). *Yunak (Konya) Folklorundan Örnekler*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Halipayeva, İ.A. (2015). Svadbı Kumıkov i Uygurov: Ritualno-mifolgiçeskiy Aspekt. *Vestnik türkskogo mira*. № 1 (8). 10-15.
- Hisamitdinova, F. (2011). *Башкорт теленең академик һүзлеге*. 10 томда. Т.2 (Б). Ufa: Kitap.
- İnalçık, H. (1996). *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi*. İstanbul: Eren Yayınları.
- İvanov, P. V. (1898). *Jizn i Tvorçestvo Krestyan Harkovskoy Gubernii*. T. I. Harkov: İzdaniye Harkovskogo Gubernskogo Statistiçeskg Komiteta.
- İvanova, A. A. (1994). *Vyatskiy Folklor. Zagovornoye İskusstvo*. Kotelnıç: Kotelnıçeskaya Tipografiya.
- Kalafat, Y. (2005). *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Babil Yayınları.
- Kalafat, Y. (2008). Kosova ve Dünya Türk Gençlik Kurultayı Gözlemleri. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 437- 476.
- Kobyay, E. Ş. (2014). *Türkiye’de Yağmur Törenleri ve Yağmurla İlgili İnanışlar*. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Kolosov, M. (1879). Arhivniye material po narodnomu russkomu yazıku i narodnoy slovesnosti. *Russkiy filologiçeskiy vestnik*. T. II. 150-173.
- Lavrentyeva, L. S. (1992). Sol’ v Obryadah i Verovaniyah Vostoçnih Slavyan. *Sbornik MAE*. T. 45. Sankt-Petersburg.

- Lebedev, N. (1853). Bit krestyan Tverskoy Guberni Tverskogo Uyezda. *Etnografiçeskiy Sbornik*. Vıp. 1. Sankt-Petersburg.
- Loginov, K. K. (1993). *Semeyniye Obryadı i Verovaniya Russkih Zaonejya*. Petrozavodsk: KNTS RAN.
- Migranova, E. V. (2017). Ne jivi, çtobı est, a eş, çtobı jit. Otrajeniye Traditsiy Pitaniya Başkir v Folklore. *Uralskiy İstoriçeskiy Vestnik*. № 2 (55), 139-147.
- Monguş, Ç. (2005). Obryadı Kak Otrajeniye Traditsionnih Verovaniy Tuvintsev i Hakasov v XIX-XX vv. *Avtoreferat dissertatsii*. Tomsk.
- Muratoğlu, M.-vd. (1996). *Özbekistan-Anadolu Karşılaştırmalı Türk Halk İnançları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Ojegov, S. İ. (1986). *Slovar Russkogo Yazıka*. Moskova: Russkiy Yazık.
- Orayev, O. (1993). *İrımlar*. Aşgabat: Ruh Yayınları.
- Oynotkinova, N .R. (2012). *Altayskiye Poslovitsı i Pogovorki: Poetika i Pragmatika Janrov*. Monografiya. Novosibirsk. İnstitut filologii SO RAN.
- Ögel, B. (1991). *Türk Kültür Tarihine Giriş*. 4. Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özcan H. (2001). Halk Şairlerinin Dilinde Tuz. *Milli Folklor*, 52, 101-109.
- Petkeviç, A. V. (2006). "Vodnaya Jertva" v Kulturnoy Traditsii. *Jivaya Starina*. № 3, 15-17.
- Pyankova, K. V. ve Sedakova, İ.A. (2012). Sol'. *Slavyanskiye Drevnsti*. T.V. Moskova: Mejdunarodniye Otnoşeniya, 113-119.
- Redko, A. (1899). Neçistaya Sila v Sudbah Jenşçini-Materi. *Etnografiçeskoye obozreniye*. № 1, 54-131.
- Rudnev, A. (1854). Selo Golun i Novo-Mihaylovskoye Tulskey Gub. Novosilskogo Uyezda. *Etnografiçeskiy Sbornik İRGO*. Vıp. 2. Sankt-Petersburg.
- Sadova, T. S. (2016). Etimologiçeskaya Magiya v Russkih Snotolkovaniyah. *Uçyonıye Zapiski Petrozavodskogo Gosudarstvennogo Universiteta*. № 5 (158). C. 46-50.
- Seren, P.S. (2018). Evfemizmi So Znaçeniyem Mori v Tuvinskom Yazıke. Sravnitelno-Sopostavitelnoye İzuçeniye Türkskih i Mongolskih Yazıkov. *Materialı konferentsii*. Yakutsk, 118-123.
- Smirnov, V. İ. (1927). Narodniye gadaniya Kostromskogo Kraya. Trudı Kostromskogo Nauçnogo Obşçestva po İzuçeniyu Mestnogo Kraya. II. *Etnografiçeskiy sbornik*. Kostroma.
- Snegiryov, İ. (1837). *Russkiye Prostonarodniye Prazdniki i Suyeverniye Obryadı*. Vıp. 2. Moskova: Universitetskaya tipografiya.
- Tolstoy N. V. (1991). Soleniy Bolgarin. *Studia Slavica*. Moskova: İnstitut Slavyanovedeniya i Balkanistiki, 38-46.
- Tolstoy, N. İ. ve Tolstava, S.M. (2013). Narodnaya Etimologiya i Etimologiçeskaya Magiya. *Slavyanskaya etnolingvistik. Voprosı Teorii*. Moskova: İnstitut slavyanovedeniya RAN. 182-196.
- Valentseva, M. M. (2014). Sol. *Slavyanskaya Mifologiya. Enstiklopedieskiy Slovar*. Moskova: Mejdunarodniy Otnoşeniya, 444.

- Vorobyova, T. S. (2012). Rol Obryadovogo Hleba v Svadebnoy Traditsii (Na Primere Mogilyovo-Smolenskogo Regiona). *Romanovskiye Çteniya-8: Sbornik Statey Mejdunarodnoy Nauçnoy Konferentsii*. Mogilyov, 143-144.
- Yegorov, V.G. (1964). *Etimologiçeskiy Slovar Çuvaşskogo Yazıka*. Çeboksarı: Çuvaşskoye Knijnoye İzdatelstvo.
- Yudahin, K. K. (1998). *Kırgız Sözlüğü*. (çev. Abdullah Taymas). Ankara: TDK Yayınları.
- Zakirova, (2018). Halk Hayatında Ebeler. 9. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 381-89.
- Zaripova Çetin, Ç. (2007). Tatar Türklerinde Mitolojik Varlıklarla İlgili Mitler ve İnanışlar (İyeler ve Yaratıklar). *Bilig*, 1-32.
- Zelenin, D. K. (1916). *Opisaniye Rukopisey Uçyonogo Arhiva Russkogo Geografiçeskogo Obşçestva*. Vıp. 2. Petrograd: İzdatelstvo İmperatorskogo Geografiçeskogo Obşçestva.

Elektronik kaynaklar

- Hezekiel *Kitabı*. https://www.bible-center.ru/ru/bibletext/kulakov_ru/eze/16#fnbody_*/D0%B1 [Erişim Tarihi: 13.10.2021].
2. Krallar 2: 21. <https://kutsalkitap.info.tr/?q=2.+Krallar+2%3A+21&x=0&y=0> [Erişim Tarihi: 14.11.2021].
- Levililer 2:13 TCL02. <https://www.bible.com/tr/bible/170/LEV.2.13.TCL02> [Erişim Tarihi 14.11.2021].
- Matta: 5. Tuz ve Işık. <https://incil.info/kitap/Matta/5> [Erişim Tarihi: 14.11.2021].
- Müslümanlar Üç Şeyde Ortak Hadisi. <http://www.kuranikerim.com/kutubisitte/6730.html> [Erişim Tarihi: 14.11.20219].
- Ramuz el e-hadis, 390. sayfa, 3. Hadis. <https://www.hadisarabul.com/hadis/11920-Ashabimla-ummetimin-misali-yemekte-tuzun-ile-baslayan-hadis> [Erişim tarihi 25.12.2021].
- “Slodkiy” Maddesi (солодкий). *Elektronik M.Fasmer’in Etimolojik Sözlüğü* <https://gufo.me/dict/vasmer/%D1%81%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B4%D0%BA%D0%B8%D0%B9> [Erişim Tarihi 19.12.2021].
- “Tuz” Maddesi (соль). *Elektronik M. Fasmer’in Etimolojik Sözlüğü*, <https://lexicography.online/etymology/vasmer/%D1%81/%D1%81%D0%BE%D0%BB%D1%8C>, [Erişim Tarihi: 03.03.2021].
- “Tuz” Maddesi (Соль). *Elektronik Rusça-Belarusça Sözlük*, <https://classes.ru/allbyelorussian/dictionary-russian-byelorussian1-term-89517.htm>, [Erişim Tarihi 19.12.2021].
- “Tuz” Maddesi (соль). *Elektronik Rusça-Belarusça Sözlük*, <https://ru-be-dict.slovaronline.com/88833-%D1%81%D0%BE%D0%BB%D1%8C>, [Erişim Tarihi 19.12.2021].
- “Tuz” Maddesi (соль). *Elektronik Rusça-Tatarca Sözlük*, <https://russko-tatarskijslovar.slovaronline.com/29810-D1%81%D0%BE%D0%BB%D1%8C>, [Erişim Tarihi 19.12.2021].

Toporkov, A.L. *Elektronik "Russkaya tcivilizatsiya" Ansiklopedisi*
<http://history.niv.ru/doc/encyclopedia/russiancivilization/articles/262/sol.htm>
[Erişim Tarihi: 03.03.2021].

"Tuz" Maddesi (соль). *Büyük Rusça-Ukraynaca Sözlük*,
<https://1547.slovaronline.com/112325-%D1%81%D0%BE%D0%BB%D1%8C>,
[Erişim Tarihi 19.12.2021].

Kaynak Kişi

K1. Farid İslamoviç Pozdnyakov, 57 yaşında, Rusya, Sankt-Petersburg.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/ Issue 7 (Nisan/ April 2022), s. 20-35.
Geliş Tarihi-Received: 29.03.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 18.04.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1095293

Sığıtçılık Geleneğinden Cenaze Ağlama Derneğine Bir Değişimin Anatomisi

Anatomy of a Change from the Tradition of Lamenting to Funeral Weeping Association

Ömer SARAÇ*

Öz

Ölüm, her canlının hayatının sonunda karşılaşacağı kaçınılmaz bir olgudur. İnsanoğlu için değişmez bir gerçek olan ölüm ve ölümden sonraki hayatın varlığı, bu hayatın nasıl olacağı yüzyıllardır toplumların zihnini meşgul etmiştir. Elbette bu zihin meşguliyeti insanın öte dünyasının nasıl olacağını tasavvur ederken bu dünya hayatının şekillenmesinde de son derece etkili olmuştur. Geçiş dönemleri olarak adlandırdığımız evrelerin sonuncusu olan ölüm konusunda pek çok toplumun farklı farklı uygulama ve ritüelleri vardır. Cenaze törenleri her toplumun, her kültürün ayrılmaz bir parçası konumundadır. Ölümden sonraki hayatın varlığına inanış cenaze törenlerine de yansımıştır. Eski Türk inanç sistemlerinden günümüze kadar ulaşan pek çok uygulama ve pratik farklı biçimlerde varlığını devam ettirmektedir. Bu uygulamalardan biri de sığıtçılık/ağıt yakma geleneğidir. Hem söz hem de davranışa dayalı olarak ölüm karşısında nasıl bir tavır takınıldığını tespit etmek kültürün nasıl evrildiğini ortaya koyma noktasında önemli ipuçları vermektedir.

Anadolu'nun pek çok yöresinde cenaze törenlerinde ağıt yakanların/söyleyenlerin genellikle kadınlardan olduğu bilinmektedir. Bu ağıtçı kadınlar, tanıdığı veya tanımadığı kimselerin cenazesi olduğunda ölü evine gelir ve ölen kişi için ağıt yakar. Yakılan ağıtlar, ölen kişinin kişisel özelliklerinden yapmış olduğu iyiliklere kadar çok geniş yelpazede söze dökülür. Bünyesinde Türk kültür kodlarını taşıyan, bu kodların anlaşılmasında önemli veriler sunan ölüm pratiklerinden biri olan sığıtçılığın günümüzde nasıl bir değişim ve dönüşüm yaşadığını gözler önüne sermek bu çalışmanın özünü oluşturmaktadır. Ağıt yakmadaki temel amaç ölen kişinin yaptığı iyilik ve güzellikleri sayıp dökmenin yanında ölü evinde bulunanların ağlaması ve burada bir yas havasının oluşturulmasıdır. Ağlama eyleminin yaşanmadığı bir ölü evi ile ilgili olumsuz düşüncelerin ortaya çıkacağı aşikârdır. Günümüzde özellikle büyükşehirlerde toplum içinde tasvip edilmeyen işler yaptığı için pek sevilmeyen kişilerin cenazelerinde ağlamak üzere kurulmuş olan Cenaze Ağlama Derneği, belli bir ücret karşılığında ağlama ritüelini icra etmektedir. Böyle bir derneğin kurulmuş olması, eski Türk toplumundan günümüze ölüm âdet ve uygulamalarındaki değişimi ortaya koyması noktasında son derece dikkat çekicidir.

Anahtar Kelimeler: Türk kültürü, ölüm, sığıtçılık, Cenaze Ağlama Derneği, değişim.

Abstract

Death is a phenomenon that every living being will face at the end of their lives. The existence of death and life after death, which is an unchangeable reality for human beings, and how this

* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Samsun/Türkiye, e-posta: omer.sarac@omu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8005-7370>.

life after death will be have occupied the minds of societies for centuries. Of course, while this preoccupation has envisioned how the other world will be like, it has also been very effective in shaping the life in this world. Many societies have different practices and rituals for death, which is the last of stages we call as transition periods. Funerals are an integral part of every society and culture. The belief in life after death is also reflected in funeral ceremonies. Many practices which have survived from old Turkish belief systems to the present continue to exist in different forms. One of these practices is the tradition of lamenting. Determining what kind of attitude is taken against death based on both words and behaviors gives important clues in showing how culture has evolved.

It is a known fact that usually women lament in funerals in many part of Anatolia. These lamenting women come to the house of the deceased person and lament, whether the deceased is a relative or someone they do not know at all. These laments are expressed in a wide range from personal characteristics of the deceased to the good deeds of the deceased. Revealing what kind of changes and transformations has taken place in lamenting, which is a death practice with Turkish cultural codes and which provides important data in understanding these codes, is the essence of the present study. The main purpose of lamentation is telling the good deeds of the deceased, in addition to motivating the people in the house of the deceased to cry and creating an atmosphere of mourning here. It is obvious that there will be negative thoughts about a house with a deceased person in which no crying act takes place. Funeral Weeping Association, which was established for crying at the funerals of individuals who are not liked due to things they do which are not approved by the society especially in big cities, performs the ritual of crying for a certain fee. The fact that such an association has been established is extremely remarkable in terms of revealing the change in death traditions and practices from the old Turkish society to our day.

Keywords: Turkish culture, death, lamenting, Funeral Weeping Association, change.

Giriş

Eski Türklerden Günümüze Ölüm

İnsanoğlunun yaratılışından günümüze kadar insan zihnini meşgul eden en önemli konuların başında belki de ölüm gelmektedir. Her ne kadar insan ölüm karşısında aciz olsa da zaman zaman ölümü bir kurtuluş vesilesi olarak da görmüştür. Ölümü anlama ve anlamlandırma noktasındaki çağrışımlar insanları birtakım tören ve ritüelleri uygulamaya yöneltmiştir. Bu uygulamalardan bazıları ölümü uzaklaştırma, ölümden kaçınma ya da ölümü kolaylaştırma biçiminde kendini göstermiştir.

Bozkır kültürüne sahip Türkler, tarih boyunca Hun, Göktürk, Uygur gibi büyük devletler kurmuştur. Temelde Gök Tanrı inancına sahip tek tanrılı din anlayışı görülen Türklerde Şamanist unsurların dinle harmanlandığını belirtmekte yarar vardır. Genel anlamda Türkler arasında ölüm bir son olmayıp yeni bir hayatın başlangıcı olarak telakki edilmiştir. Ruhun ölümsüz olduğuna inanan Türkler, ölümlerini yeni hayatına hazırlanması bağlamında birtakım geleneksel icraları yerine getirmektedir.

“Geleneksel inançtaki Türkler ölümü, ruh veya canı ifade eden ‘tın’ın bedenden çıkması biçiminde anlamlandırmışlardır. Altay ve Yakut Türkleri ruh-can kavramını tın¹, süne (ya da sür) ve kut kelimeleri ile ifade etmişlerdir. Tın, bütün canlılarda; süne, sadece insanlarda; kut ise, canlı cansız her şeyde bulunur ve bulunduğu şeye kutsallık kazandırır”dı (Ersoy, 2002, s. 87). Nitekim Kaşgarlı Mahmud’un (2006) ölümden bahsederken “*Anıng tını kesildi / onun ruhu çıktı*” (s. 339) ifadesinde geçen tın kelimesinin ruh kavramını tamamıyla karşıladığını ifade edebiliriz. “Tın vücuttan ayrılırsa ölüm vukua gelir, fakat kut ayrılırsa ölüm olmaz. Sür-insan enerji, irade ve umumiyetle ruhi hallerini meydana getiren unsurlardır. İnsan uyurken sür’ü vücuttan çıkıp her tarafta dolaşabilir.” (İnan, 2015, s. 177). Roux (1999) Yudahin’den alıntılarla kut kelimesine karşılık olarak şunları söyler: “1. Çadırın açıklığından düşen jelatinimsi madde. 2. Hayatı

¹ Bu konu hakkında detaylı bilgi için bk. (Gömeç, 2014, s. 281-283).

güç, zihin, ruh. 3. Şans. 4. Sürüleri koruyan bir muska ya da nazarlık.” (s. 36). “Beltir Türklerinde ölü çıkarılırken yaşlı kadın eline bir kap süt alarak at üzerine konulmuş ölüyü üç defa dolaştıktan sonra ‘kutumuz gitmesin, kuruy!’ diyerek ölüye karşı süt serpmektedir.” (Küçük, 2010, s. 287). Beltir Türklerinde yapılan bu uygulamada geçen “kut” kelimesinin şans anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Roux (1999), yukarıda sayılan dört maddeden dördüncüsünü çıkararak diğer üç maddenin açıklamasını şöyle yapar: “Bu jelatinimsi madde, hayat gücünün, zihnin, ruhun ve hatta şansın ifadesidir. (...) Bir nesnenin gökten gelen ya da göğe gidenlerin normal giriş ve çıkış yollarından, ailevi mekâna düşmesidir. Aslında söz konusu olan hem bir duman deliği hem de havalandırma penceresi olan çadırın tepesindeki açıklıktır.” (s. 37). Ölüne üzerine süt serpilmesini ise onun masum ve günahsız bir biçimde öte dünyaya gönderilmesi ile açıklanabilir. Roux (1999), sütle mutluluk arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: “Beltirlerde, bir akrabanın ölümü üzerine, mutluluğun evden uzaklaşmaması için evde süt dağıtılır ve süt dolu bir kap ev içinde bir yere saklanırdı.” (s. 41).

Öldükten sonra ruhun ne olduğu ya da nereye gittiğine dair herhangi bir bilgi mevcut olmamasına karşın eski Türklerde genel olarak göğe doğru bir yükselmeden bahsedilir. Özellikle Orhun Abidelerinde geçen şu ifade dikkat çekicidir: “Bunca yazıyı yazan Kül-Tigin’in yeğeni Yollug Tigin yazdı. Değerli oğlundan, evladınızdakinden çok daha iyi beslerdiniz. Uçup gittiniz. Gökte hayattaki gibi” (Ergin, 2006, s. 31). Yine aynı yazıtlarda devlet büyüklerinden birinin ölümü neticesinde “Şunkar kuşu” ile onun ruhunun birleşerek göğe yükseldiğinden bahsedilir (Caferoğlu, 1970, s. 171). Roux (2002), *bar-* kelimesine *uçabar-* “uçarak gitmek” deyiminde de rastlandığını belirterek ruhun göğe yükselmesine ilişkin ifadelerini şu şekilde dile getirir: “Ruhun doğal olarak veya özü bakımından kuş biçimli olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla ruhun bedenden bir kuş biçiminde uçarak gitmesi de mantıklıdır. Ne var ki, Tu-kiu ve Uygur yazıtlarında bu deyim ancak son derece önemli kişiler olan kağan ve kağanın kardeşi Köl Tegin’in söz konusu olduğu durumlarda rastlanmaktadır. ‘Bilge Kağan uçtu’, ‘Babam kağan uçarak gitti’, ‘Köl Tegin uçtu’ vs.” (s. 267-268).

İnsanoğlu için kaçınılmaz bir son olan ölüm² tarihsel süreçte farklı adlandırmalar yapıldığı bilinen bir gerçektir. *Kamus-i Türkî*’de ölüm kavramı şu şekilde tanımlanır: “Yaşamaz olmak, can vermek, terk-i hayat etmek, vefat, irtihal etmek, fevt olmak, solmak, yumuşamak, pejmurde olmak, kıvamu gaib edip düşmek, pek ziyade sıkılmak, pek şiddetli korku veya dehşet ve ızdırap ve zahmet çekmek, hükmü kalmamak” (Şemsettin Samî, 2009, s. 223). Bu anlamların yanında “ruhun bedenden ayrılması sonucu vücudun canlılığını kaybetmesi”, “vadenin dolması”, “ruhun vücuttan ayrılması” biçiminde açıklamalar da yapılmıştır (Campbell, 1992, s. 132; Tokyürek, 2009, s. 178-181; Kafesoğlu, 1980, s. 47). Eski Türkçe döneminde *öl-* fiili ve türevleri ile karşılanan ölüm kavramı için 61 sözcük bulunmaktadır (Kocasavaş, 2000, s. 77-115). Bu kadar çok kelimenin kullanılmasını insanların ölüm ve ötesi ile ilgili düşüncelerinin zengin bir tezahürü olarak değerlendirmek yerinde olacaktır (Saraç, 2021, s. 239). Eski Türk yazıtlarında ölümle ilgili kavramlar verilirken bunun çeşitli metaforlarla ifade edildiğini görmekteyiz. “Her şeyden önce eski Türk yazıtlarında oldukça ender olarak ve yalnızca çok yüksek düzeydeki yetişkinler için *kergek* kelimesi kullanılmaktadır.” (Roux, 2002, s. 262).

Türklerin İslam’ı kabul etmesinden önce de bu dünyanın bir durak yeri ve gelip geçici bir yer olduğuna dair tasavvurları vardı. İslam’ın kabulünden sonra da aynı düşünce biçimi sürdürülmüş, ölüm karşısındaki acziyetten kaynaklı tam teslimiyet sergilemişlerdir. *Dede Korkut Hikâyeleri*’nin altı tanesinin sonunda yer alan manzum

² Tarihi Türk şivelerinde ölüm kavramının nasıl ve ne tür kelimelerle ele alındığıyla ilgili bk. (Usta Ayaz, 2009)

bölümler ölümün kaçınılmaz bir gerçek olduğunun altını çizer: “Anlar dahi bu dünyaya geldi geçti / Kervan gibi kondu göçtü / İndi kanı didiğim big erenler / Dünya benim diyenler / Ecel aldı yir gizledi / Fani dünya kime kaldı / Gelimli gidimli dünya / Sonu ucu ölümlü dünya / Ecel geldiğinde arı imandan ayırmasın / Kâdir seni namerde muhtaç etmesin” (Ergin, 1989, s. 94). Edip Ahmet Yükneki (2006) de *Atabetü-l Hakâyık* adlı eserinde bu dünyanın bir kervansaray olduğundan bahsederek gelip geçici olduğuna vurgu yapar (s. 54).

Eski Türk kültüründe önemli bir inanç sistemi olan Şamanizm ve onun temsilcisi konumunda olan şamanların/kamların ölüm ritüellerindeki görevlerine de değinmekte yarar vardır. Türklerde şaman, toplum içerisinde çok önemli ve prestijli bir konuma sahiptir. Kafesoğlu (1997), şamanların bazı görevlerini şöyle dile getirir: “Şaman her şeyden önce, kendi hususi usulleri vasıtası ile kazandığı ‘extase’ hali içinde ruhunun, göklere yükselmek veya yer altına inmek ve oralarda gezip dolaşmak üzere, bedeninden ayrıldığını hisseden bir trans (aşkın) ustasıdır. (...) Hastalanan (ruhları çalınan) kimselere şifa vermesi, ölümlerin isteklerini yerine getirerek zararlarını önlemesi, insanların dert ve dileklerini arz etmek üzere gökteki ve yer altındaki tanrıların yanına giderek aracılık yapabilmesi böyle mümkün olmaktadır.” (s. 288) “Şamanlığı/kamlığı elde eden bir kam/şaman, temsili olarak yeraltına inebilme ve orada gezebilme özelliğinden dolayı ölüm töreninde görev yapmaktadır. Bu törene göre şaman ilk olarak davulunu çalarak ve “yurt”un etrafında dönerek içeriye girmektedir. Ateşe yaklaşarak ölüyü adı ile çağırılmaktadır. Bu esnada aniden şamanın sesi değişmekte, tiz bir sesle sembolik olarak ölü ile konuşmaktadır. Ölü yolları bilmediği, yakınlarını bırakıp gitmekten korktuğu hususunda yakınmakta ve konuşma neticesinde şaman tarafından götürülmeye razı olmaktadır. Şamanla ölü birlikte yola çıkmakta ve yeraltı dünyasına varıldığında ölümlerin ruhları yeni geleni içeri almamaktadır. Devreye şaman girerek rica ve dua etmekte, ancak bunda başarısız olunca ruhlara içki servisi yapılmaktadır. Sarhoş olan ruhlar yeni gelen ölünün ruhunu içeri almaya razı olmaktadır. Daha sonra şaman sembolik olarak geri dönmekte ve kendinden geçinceye kadar dans etmekte ve bağırıp çağırılmaktadır.” (Eliade, 1999, s. 241-42).

Eski Türklerde ölümlerin çok çeşitli şekillerde defnedildiklerini ifade edebiliriz³. Şamanist unsurları barındıran bu gömme şekillerinin hemen her boyda aynı biçimde yapıldığını söylemek mümkün değildir. Abdülkadir İnan (2015), Çin kaynaklarına dayandığı açıklamalarında *yakma*, *ağaca asma*, *toprağa gömme* biçiminde definlerden bahseder. Şaman unsurların yoğun bir şekilde görüldüğü Manas destanında Han Köketey’in halkına vasiyeti şöyle anlatılır: “Halkım, ilim! Gözlerim yumulduğu zaman vücudumu kımızla yıkayınız, (etimi) keskin bıçakla sıyrınız, zırhımı giydiriniz, deriye sarıp beyaz kefenimi başımın altına koyunuz. Başımı doğuya yöneltiniz! Kızıl buğralara kızıl çuha (kumaşlar), kara buğalara kara kadifeler yükletiniz. Kırk buğradan (erkek deve) kurulmuş bir kervan ile benim çatma haneme (kütüklerden yapılan evime) böyle geliniz! Küme küme kadınlar gelir; onlara kumaşları dağıtınız. Kervanbaşı kara sart seksen kecinin yağıyla karıştırıp tuğla hazırlasın. Büyük ve küçük yolların kavşaklarında aya benzer ak saray, göğe benzer gök saray yapınız... İlim, halkım! Bana hizmette kusur etmeyiniz.” (s. 180-81).

Han Köketey’in vasiyetinde ifade ettiği pek çok unsurun İslam geleneğinde yerinin olmadığını dile getirebiliriz. Zira vücudun kımızla yıkanması, etin kemikten bıçakla sıyrılması ya da ölüye zırh giydirilmesi şamanist unsurla bezenmiş uygulamalardan başka bir şey değildir. Türklerde ölüyü yakma ya da ağaca asma gibi uygulamalardan ziyade toprağa göme biçiminde definin daha yaygın olduğunu ifade

³ Eski Türklerde ölü gömme törenleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Eyuboğlu, 2007, s. 84-88).

etmekte yarar vardır. Ölülerin yakıldığı topluluklarda cesedin yakılmasının sebebinin - Türklerin ateşe duydukları saygı gereği- ölen kişinin günahlarından arındırılması olarak açıklamak mümkün olacaktır. Ateşin temizleme gücü ve ateşe atfedilen kutsallığın bir sonucudur, denilebilir. Bir diğer düşünce de, ölen kişinin ruhunun kolay bir biçimde bu dünyayı terk etmeyeceğine, sevdiği kişileri de peşinden götürmek isteyebileceği için bu tür bir defin şekli de gerçekleştirilmiş olabilir. Günümüzde Anadolu'nun pek çok yöresinde ölünün ardından kıyafetlerinin yakılmasının temel nedeni bu olsa gerektir. Ancak Türklerin İslamiyet'i kabul etmesiyle birlikte ölü yakma âdetinin tamamen sona erdiğini ifade edebiliriz. Ölüyü -tabutun içine koyarak- ağaca asma konusuna gelince, bunun tamamen ölünün yeni hayatına çabucak alışması ile alakalı olduğu söylenebilir. Ölü tabutla birlikte ağaca asıldıktan sonra oradan hemen uzaklaşılır. Ölünün ruhunun kimseyi rahatsız etmemesi, yeni duruma adapte olması amacıyla böyle bir uygulamanın yapıldığı kanaatindeyiz. Anadolu'da cenaze defnedildikten sonra geriye bakmadan mezarlıktan ayrılmak veya mezarlık dönüşü farklı yollardan eve gelmek gibi pek çok farklı davranışın altında yatan neden bu olabilir.

İnan, İbn Fadlan'ın verdiği bilgilere dayanarak Oğuz boylarının defin töreni ile ilgili şunları söyler: "Onlardan biri hastalanırsa köleler ve cariyeleri bakar; ev adamlarından hiç kimse hastaya yaklaşmaz. Haneden uzak bir çadır dikip hastayı oraya korlar; iyileşinceye yahut ölüncüye kadar çadırda kalır. Yoksul ve köle hastalanırsa onu kırlara bırakıp giderler. Onlardan biri ölürse ev gibi büyük bir çukur hazırlarlar. Ölüye ceket giydirirler, kuşağını kuşandırır, yayını yanına korlar; eline nebiz dolu bir kadeh tutturup önüne de nebiz dolu bir tahta kap korlar. Bütün mal ve eşyasını bu eve/çukura doldurup ölüyü buraya oturturlar. Sonra çukurun üzerine topraktan kubbe gibi döşeme yaparlar. Atlarından, servetine göre, yüz yahut iki yüz at yahut bir baş at keserler, etlerini yerler. Başını, derisini, ayaklarını ve kuyruğunu sııklara asıp 'bu onun atıdır. Bununla cennete gider' derler. Bu ölü hayatında adam öldürmüş ve cesur bir kişi ise öldürdüğü adamlar sayısı kadar ağaçtan suret yontarlar ve mezarın üzerine korlar. Derler ki 'bunlar uşaklarıdır, cennette ona hizmet edecekler.'" (İnan, 2015, s. 178; Sümer, 1972, s. 171-172).

Eski Türklerde kurban verilen adlar bölgeden bölgeye farklılık arz etmektedir. "Yakut Türklerinde kurban 'ıdık/ıduk' denirken, Sagayca 'ızık', Altayca'da 'ıyık', Çuvaşça'da 'irih' denmiştir." (İnan, 2015, s. 98). *Divânü Lügâti't-Türk'te* "yağış" (Atalay, 1998, s. 10) olarak verilen kurban; ıdhuk, ıduk şeklinde de geçmektedir.

Ölünün ardından kurban kesme ritüeli Eski Türklerden günümüze değişmeyen unsurların başında gelmektedir. Aslında bu uygulamanın yapılmasındaki temel amaç, ölünün ruhunun rahat ettirilmesi ve öbür dünya hayatında bu hayvanlardan yararlanması olarak ifade edilebilir. "Hayvanlar, ölenlere yapılan başlıca sungular arasında yer alır. Ölenlere eşlik etmek için kurban edilen hayvanlar ile cenaze yemeği için kurban edilen ve ölenin huzurunda yenen hayvanların, uygulamaların çoğunda birbirinden ayırt edilmesi gerekir. Birinciler, yalnızca kendilerine uygun görülen kullanımlara, yani ya 'ruhu Kızıl Dağ'a gidişinde kendisine yardımcı olmak, ya köpekleri kurban eden Vuhuanlar gibi ölene öteki dünyanın yollarında eşlik etmek için ya da ölene öbür dünyada binek hayvanı sağlamak ve sürülerinin varlığını oluşturmak için verilmektedir. Diğer yerlerde de olduğu gibi burada da at, ölülerin ruhlarının başlıca yol göstericisi rolünde görülmektedir." (Roux, 2002, s. 284). İslam dünyasında görülmeyen, Türklerle has bir uygulama olan ölünün arkasından kurban âdeti eski Türklerden günümüze kadar devam etmiş uygulamalardan biridir.

Ölünün gömülme yeri olarak, birçok kaynakta belirtildiği üzere, yüksek dağ ya da akarsu kenarlarının tercih edildiğini ifade edebiliriz. Bu seçimin dağ ve su kültüyle

yakından ilgili olduğunu belirtmekte yarar vardır. Özellikle yüksek dağların göğe/Tanrı'ya yakın olduğu düşünülürken tercih sebebi anlaşılmış olacaktır.

Türklerde yasın rengi genel olarak kara ve mavidir. *Dede Korkut Hikâyeleri'*nde (2015) Oğuzların ölüm hadisesi gerçekleştiğinde “akları çıkarıp karalar giymeleri” bu görüşü destekler niteliktedir (s. 196). Ayrıca ölü çadırının üzerine bayrak asma âdeti de görülmektedir. İnan'ın ifade ettiği şekli ile Kırgızlarda ölen kişi eğer şehit ise beyaz bayrak asılmaktadır. Ayrıca ölen kişinin dul kalan karısının saçlarının kesilmesi de başka bir âdet olarak görülmektedir.

Selçuklular devrinde de yas törenlerinin varlığı bilinmektedir: Selçuklu hükümdarı Melikşah'ın oğlu Davut'un ölümü üzerine memleketin dört bir yanından İsfahan'a toplanıp yas tutan Türklerin atlarının eğerlerini ters çevirdiklerinden bahsedilir (Sümer, 1972, s. 416). Ögel (2014), Kumanlarda da yas töreni olduğunu ve ağıt yakıldığını Risch'ten alıntılıyarak şöyle ifade eder: “Henüz ölmüş birinin mezarının etrafını dikilmiş yüksek sırıkların üzerine on altı at derisi asılmıştı. Mezara ölünün içmesi için kırmızı ve yemesi için de et koymuşlardı. Bundan başka hatırasını yâd etmek için de bir şeyler söylüyorlardı.” (s. 310). Kumanların ölünün arkasından onun anmak adına söyledikleri şeyler aslında ağıttan başka bir şey olmasa gerektir.

1. Sığıtçılık ve Ağıt Yakma/Söyleme Geleneği

Nerdeyse insanlık tarihi kadar eski olan ağıt ve ağıt söyleme/ağıt yakma geleneği toplumların yaşamlarında her zaman önemli bir ritüel olmuştur. “Ağıt, Türk kültürünün takip edebildiğimiz en eski dönemlerinden günümüze kadar sürdürülen yas geleneğinin bir ürünüdür. Ağıtlar, Türk edebiyatının en eski türlerinden biridir.” (Yakıcı, 2007, s. 214). Türk kültüründe doğal afetlerden savaş ve göçlere kadar pek çok konuda ağıtlar söylenmiştir. Her ne kadar bazen türkü formunda ya da oyun havası biçiminde söylenirse söylensin içerisinde hep bir hüznü barındırmıştır.

Firdevsî'nin *Şehnâme* adlı eserinde “Afrasiyab” adıyla bilinen Türk kahramanı Alp Er Tunga için söylenmiş olan sagu, bilinen en eski sagu örneğidir (Gözaydın, 1989, s. 30). Bahse konu sagu, günümüze ulaşmış en eski Türk destanının bir parçası olarak değerlendirilmektedir (Köprülü, 1980, s. 47).

Eski Türklerin tarih boyunca belki de en önemli dinî ayinlerinden birisi “yoğ”⁴ törenleri olmuştur. Hemen hemen tüm Türk toplulukları ölüler için bu kutsal töreni düzenlemiş ve büyük bir ciddiyetle son görevlerini yerine getirmişlerdir. Ölen yakınları için ağıt yakmak/söylemek bu törenlerin önemli bir kısmını teşkil etmektedir. İslamiyet öncesi dönemde “sagu” olarak adlandırılan ağıtlar, geçmişten günümüze ölüm törenlerinin değişmez olgusu olmuştur. Bu törenlerde ağıt söyleyen kimselere “ağıtçı/sığıtçı”⁵ denilmektedir.

⁴ “Yoğ kelimesiyle birlikte yakınmalarda bulunmak anlamına gelen *sigta* kelimesi de kullanılmaktadır. Bu fiilin kökü, Kaşgarlı'nın yakınmalar şeklinde çevirdiği *sigit* kelimesini oluşturan sig-dir. Sig- kökü, *yakınmalarda bulunan kimse* anlamına gelen *sigitçi* kelimesiyle birlikte Orhun Yazıtlarında da kullanılmıştır.” (Roux, 1999, s. 264). Banarlı (1997), Orta Asya Türkçesinde, yığlamak kelimesini ağlamak ve yığlagur'un ağlayıcı anlamlarına geldiğini söyledikten sonra yuğ ya da yog töreninin de matem töreni manasında kullanıldığını ifade eder. Kül Tigin için düzenlenen yuğ töreninde sığıtçı ve yuğcu adı verilen kişilerin bulunduğu bahseder (s. 44-45).

⁵ Muhan Bali (1997), 13. Yüzyıl eserlerinden İbnü Mühenna Lugatı'nda sagu kelimesi yerine 'sığıt', sagucu yerine 'sığıtacı', birisinin ölümü münasebetiyle verilen ziyafet yerine 'yoğ aşı' denildiğinden bahseder ve o yüzyıllarda para karşılığı ağıt yakan sığıtçılar için bu işin haram olduğunu şöyle örnekler: “XIV-XV. asır ürünlerinden olan İznikli Hacı Hüseyin oğlu Musa tarafından bir eserde “... sagu sağar ücret alır, işbu küllisi haramdır” denilmekte, hatta bu sagu sağmak'ın günah olduğu bildirilmektedir.” (s. 15). Günümüzde Anadolu'nun pek çok yerinde ağıt söyleyen kişilere para ya da hediye verildiği bilinen bir gerçektir. Boratav (2015) da bu görüşü destekler nitelikte açıklamalar yapar: “Ağıtçı, yaşlı ailenin bir yakını, ölünün kızı, kız

“İnsanoğlunun ölüm karşısında veya canlı-cansız bir varlığını kaybetme, üzüntü, telaş, korku ve heyecan anındaki feryatlarını, isyanlarını, talihsizliklerini, düzenli-düzensiz söz ve ezgilerle ifade eden türkülere Batı Türkçesinde umumiyetle ‘ağıt’⁶ adı verilir. Ağıt söyleyen için ‘ağıtçı’ sözü yaygınlaşmış ve ‘ağıt yakmak’ deyimini türemiştir.” (Elçin, 1992, s. 310). “Ağıtın kelime manası ‘ağlamadır; bu manasından dolayı yas törenine katılanları ağlatmak amacıyla ölünün arkasından ağlanarak söylenen sözlere ve bu sözleri söyleme fiiline ağıt denilmiştir.” (Uludağ, 1988, s. 470). “Türk dilinin bütün lehçe ve şivelerinde ölüm merasimini ve ister bu merasim sırasında olsun ister merasimden sonra söylensin ölüm hadisesini hikâye eden bir kelime vardır. Bu durum daha çok ‘yuğ’ ve ‘sagu’ kelimeleri ile karşılanmaktadır. Sagu kelimesi giderek yerini ‘mersiye’ ve ‘ağıt’ kelimelerine bırakmıştır.” (Bali, 1997, s. 14). Pertev Naili Boratav (2015), şiir düzenine uygun olsun ya da olmasın ölüm durumunda söylenen sözlerin ağıt kavramıyla ifade edildiğini belirttikten sonra kendilerine özgü ve yerden yere, bölgeden bölgeye değişik ezgileri ile türkülerin de katıldığı ‘ölüye ağlama’ törenlerini sadece kadınların düzenlediği ve yürüttüklerini dile getirir (s. 224). Öcal Oğuz (2001), *Halk Şiirinde Tür, Şekil ve Makam* adlı çalışmada ağıtın bir ezgi çeşidi olduğunu belirtir ve onu “ezgi ve konu ağırlığı aynı olan” başlığı altında değerlendirmeyi uygun bulur (s. 20).

Yoğ kelimesinin “ölü aşısı” anlamında kullanıldığını *Orhun Abideleri’nde* de görürüz. Abidenin Kül-Tigin’e ait olduğu cephede “*Kül Tigin koyun yılka yiti yigirmike ucdı. Tokuzunç ay yiti otuzka yog ertürtünüz. (Kül Tigin koyun yılında on yedinci günde uçtu. Dokuzuncu ay, yirmi yedinci günde yas töreni tertip ettik.)*” (Ergin, 2006, s. 30-31) yazılıdır. Bilge Kağan’a ait olan cephede ise yoğ ile ilgili şu ifadeler geçer: “*Bunca kazganıp kangım kağan, it yılı onunç ay altı otuzka uca bardı. Lazgın yıl bişinç ay yittiotuzka yog ertürdüm. (Bu kadar kazanıp baban kağan köpek yılı onuncu ay, yirmi altıda uçup gitti. Domuz yılı beşinci ay yirmi yedide yas töreni yaptırtdım.)*” (Ergin, 2006, s. 45).

Kutadgu Bilig’de “yoğ aşısı/ölü aşısı” ile ilgili şu ifadeler geçer: “*Bu Ay Toldımın kıldı oğlu yağı / Çıgayka üledi kümüş hem ağı (Oğlu Ay-Toldı için ölüm aşısı yaptı/ Fakirlere gümüş ve ipekli kumaşlar dağıttı)*” (Arat, 1991, s. 173); “*Yog aşısı bolur ya ölüg atinga / Ya ol at bulup aş birür yatınga (Yahut bir ölü için yapılan yog aşısı olur / Yahut biri bir rütbe alınca, başkalarına ziyafet çeker)*” (Arat, 1991, s. 459).

İnan (2015), ölüye kurban sunmanın en eski şeklini şöyle anlatır: “Defin töreniyle ve ölüler kültürle bağlı en eski ve iptidaî törenlerden biri ‘ölü aşısı’ denilen törendir. Ölü aşısı töreninin en ilkel şekli Tayga ormanlarında kalmış olan Şamanist boylarda müşahade edilmiştir. Bunlar arasında öyle koca karılar vardır ki koyunlarına yahut çocuklarına bir hastalık geldiği zaman yemek ve içki alıp kocasının mezarına koyarlar ve ‘ye, iç! bize dokunma! hain seni! hâlâ doymadın!’ diye bağırlar. Demek oluyor ki iptidaî devirlerde aş-yemek doğrudan doğruya ölüye sunulmuş kurbanlardır ki bununla onların zararlarından kurtulmak istenilirdi.” (s. 189).

Roux (2002), yoğ törenleri ile ilgili şunları söyler: “(...) Şölen cenaze töreninin en yüksek noktasını oluşturmaktadır. Her dönemde temel olarak varlığı kanıtlanan şölenin, gözlemcilerin de her zaman dikkatini çektiği gibi belirgin bir toplumsal değeri vardır ve şölen bazen çılgın bir müzik eşliğinde dansla birlikte gerçek bir zevk ve sefahat âlemine

kardeşi, anası vb. olabilir. Hatta ağıtçılığı iş edinmiş, emeğini para ya da başka hediyelerle ödetenler de görülüyor kimi yerlerde.” “Gömme zamanı ölünün ününe göre başka oba ve boylardan da dostları ve yakınları toplanır, bu gelenlere ‘yuğcu’ denirdi. Ölüm töreni bu kez de yuğcuların katılımıyla yinelenirdi (s. 225).

⁶ Türkiye’de genelde ağıt olarak bilinen bu ifadenin Anadolu’nun bazı yörelerinde farklı adlandırmalarla kullanıldığı görülmektedir: “Bayatı (Kars), deme (Sivas), deşet (Adana), deyiş (Malatya), deyişet (Samsun), dil (Doğuşar-Sivas), lâvik (Kırşehir), ölgülü (Burdur), sau (Muş), sızılama (Doğu Anadolu), şin (Elazığ), şivan (Diyarbakır), yakım (İçel-Isparta), yas (Antalya, Balıkesir, Burdur, Karaman, Muğla) (Kaya, 1999, s. 245).

de dönüşebilmektedir. Arkeologların bazı gözlemlerine göre bu şölen üzeri kapatılmadan önce mezarın olduğu yerde sona ermektedir; ancak Kaşgarlı şölenin cenazeyi izleyen üçüncü ve yedinci günü yapıldığını belirtmektedir." (s. 283).

*Dede Korkut Hikâyeleri'*nde -Bamsı Beyrek Hikayesi- Oğuzların ölüm karşısında takındıkları tavır çok ayrıntılı bir biçimde tasvir edilir: "Beyregün babası kaba saruk götürüp yere çaldı, tarttı yakasın tırttı, oğul oğul diyüben böğürdi zârlık kıldı. Ağ bürçeklü anası buldur buldur ağladı, gözinün yaşın dökdi, acı tırnak ağ yüzine aldı çaldı, al yanağın tarttı, kargu gibi kara saçını yoldı, ağlayubanı sıklayubanı ivine geldi. Pay Püre bigün dünlüğü altun ban ivine şiven girdi. Kızı gelini kas kas gülmez oldu, kızıl kına ağ eline yakmaz oldu. Yidi kız kardaşı ağ çıkardılar kara tonlar geydiler, vay bigüm kardaş muradına maksudına irmeyen yalunuz kardaş diyüp ağlaşdılar böğrişdiler. Beyregün yavuklusına haber oldu, Banı Çiçek karalar geydi ağ kaftanını çıkardı, güz alması gibi al yanağını tarttı yırttı."

*Vay al duvağum iyesi
Vay alnum başum umudı
Vay şah yigidüm vay şahbaz yigidüm
Toyınça yüzine bakmaduğum hanum yigit
Kanda gitdün beni yalunuz koyup canum yigit
Göz açuban gördüğüm
Könül ile sevdiğüm
Bir yasdukda baş koyduğum
Yolında öldüğüm kurban olduğum
Vay Kazan Bigün inağı
Vay kalın Oğuzun imrençesi
Han Beyrek diyü zarı zarı ağladı.*

Bunu işidüp Kıyan Selçuk oğlu Delü Dunder ağ çıkardı kara geydi. Beyregün yar ve yoldaşları ağ çıkarup kara geydiler. Kalın Oğuz bigleri Beyrek için 'azim yas tuttular, umud üzdiler (Ergin, 1989, s. 130-31). "Ölenin yakınlarının yakalarını yırtmaları, böğürerek ve boncuk boncuk ağlamaları, yüzlerine tırnak çalmaları, yanaklarını yırtmaları ve saçlarını yolmaları ölüm karşısında Oğuzların sergilediği ortak bir tavır olarak belirmektedir." (Şişman, 2015, s. 125). Beyrek hikâyesinde Banı Çiçek'in sevdiğinin ölüm haberini aldığı anda ak kaftanı çıkarıp karalar giymesi, yanağını yırtması ve ağıt yakması Oğuzlarda yas âdetinin tasviri niteliğindedir.⁷

Türk kültür tarihinin hemen her döneminde gördüğümüz ağıt yakma/söyleme ve sığıtçılık geleneği, birçok Türk boyu tarafından geçmişten günümüze -bazı değişiklikler olsa da- aktarılan en eski geleneklerden birisidir. İyigün (2012), *Türklerin Etnik, Kültürel ve Tarihi Kökleri* adlı çalışmasında ölen kişinin şöhretine göre farklı obalardan dostlarının katıldığını, bu kişilere de yuğcu denildiğini ifade eder. Yuğcuların katılımıyla ölüm

⁷ "Türk halklarında matemin başlıca belirtileri arasında yanıp yakılmalar ve üstünü başını yırtma, deride kesikler açma uygulamaları vardır. Birinci türden olanlar zorunludur ve ikinci türden olanlarla ya eşleşir ya da eşleşmez, bu noktayı Çinli kronikçiler de saptamıştır: (Kırgızlarda) yüzler kesilmez, cesedin çevresinde haykırarak dönmekle yetinilir." (Dor, 2007, s. 54) Perrin (2007, s. 54), Kırgızlarda yas ifadesini şöyle anlatır: "Ölen koca ya da oğul ise, kadınlar yüzlerini kanatncaya kadar tırmalarlar. Koca ya da oğulun zamansız ölümünde saçlarını yolarlar ya da keserler; bu durumda, ölünenin kız kardeşleri de yüzlerini tırmalarlar. Bu törenin adı *bet yırtu'*dur: yüzü yırtmak. Öte yandan, bir kadının böyle taşkınlıklar yapması, hele kocası yaşlıysa abartılı bir acı gösterisinde bulunması gülünç sayılmaktadır. Buna karşılık, yüzünü tırmalamakta fazla gayret göstermeyen, hele kanını akıtmayan bir geline bu gönülsüz tutumu pahalıya mal olabilir." Günümüzde Kars yöresinde benzer uygulamalar yapıldığını Kalafat (1999, s. 140), şöyle ifade eder: "Kars çevresinde, ölenin yakınları ardından ağlarken dövünürler; üstlerini başlarını yırtarlar. Göğüslerini dövrer ve elbisenin bir kısmını yırtmaya çalışırlar. Ağlayanlar arasında yüzünü tırmalayan, başını duvara vuran da olur."

törenin tekrarlandığını dile getirir (s. 333). “Yuğ törenlerine özel olarak ağlayıcılar da gelir ya da getirilir ve bunlara ‘sığıtçı’ denirdi. Merasimlerde ölen yiğidin en sevdiği atları dahi gözlerine soğan suyu sıkılmak suretiyle ağlatılır, ters giydirilen eyerleri ile cenazenin arkası sıra yürütülürlerdi⁸. Ölünün defni sırasında kamlar ve baskılar, kopuzları ile yas şiirleri terennüm eder, ozanlar ise sagular söyleyip ağıt yakarlardı.”

Kuşkusuz dünya üzerindeki hemen her toplumda ağıt yakma geleneği vardır. Ancak çok çetin sınavlardan geçmiş, yoksulluğu ve zulmü görmüş Anadolu coğrafyasında yaşayan halkın büyük acılarla yoğrulduğu muhakkaktır. Bu acıların büyük çoğunluğu türkü ve ağıtlara yansımıştır.

Bugün Anadolu’da bazı yörelerde ağıt yakmayı kendine meslek edinmiş kadınlar vardır. Bu kadınlar ölen kişinin yakınları olsun veya olmasın ölü evine gidip ağıt okurlar ve böylece yas evindeki matemi artırır (Irmak, 2016, s. 129). Ağıt, genellikle ölü evinde söylenir. Ağıt yakma sadece kadınların⁹ icra ettiği bir gelenek değildir. Akraba olsun ya da olmasın ölü evine toplanan kadınlar ölünün başında toplanır. Ölü evinde genelde ağıt yakmaya ölünün annesi, kız kardeşi ya da hanımı ile başlanır, sonrasında ağıtçı kadın/lar/ın ağıdıyla mateme devam edilir.

Ağıtların içeriği ölen kişinin meziyetlerine göre çeşitlilik arz eder. Mürüvvetini göremeyenlerden dünyada çektiği sıkıntılara, hastalıklarına; yaptıkları iyiliklerinden cesaretine; sosyal statüsünden nasıl öldüğüne kadar pek çok konu ağıtlarda ele alınır. “Ağıtçı, çağırdığı ağıt metninde, ölü ve ölümden söz edecektir; ölünün vücutça ve huyca övülecek yönlerini sayıp döker. Eğer yaşadığı sürece mutlu olmamış ise ölen, yaşamı boyunca çektiklerini; bahtından gülmüş, varlıklı bir kişi ise malını, mülkünü, etrafına yaptıkları iyilikleri anlatılır. (...) Topluluğun belleğinde derin iz bırakan, en uzun ömürlü, en etken ağıtların yaratılmasına vesile olan ölümler, çok koygun yönleri olanlardır; kaza kurşunu ile veya bir kavga sonunda ya da düşman eliyle gelmiş sırasız ölümler gibi.” (İnan, 2015, s. 225).

Günümüzde özellikle küçük yerleşim birimlerinde ağıt yakma/söyleme geleneğinin canlı bir şekilde devam ettiğini dile getirebiliriz. Genel anlamda ağıtçı olarak adlandırılan kadın/lar, cenaze evine ağlayarak ve ölü için irticalen ağıtlar yakarak girerler. Bu, bir bakıma cenaze evinde bulunanları yas ortamına hazırlamak içindir.

Kendisine gösterilen yere oturan ağıtçının elinde bir mendili vardır. Bu mendili kendi gözyaşını silmek ve ölünün başı ve gövdesi üzerinde sallamak için kullanır. Ağıt

⁸ “Bu gelenek Hunlar, Göktürkler, Uygurlar, Karahanlılar, Gazneliler, Harzemşahlar, Selçuklular ve Osmanlılarda kesintisiz olarak yaşatılmış olup Yavuz Sultan Selim’in yeğeni Süleyman Bey’in genç yaşında Mısır’da vefat edince tabutunun önüne kuyrukları kesilmiş ve eyerleri ters çevrilmiş atlar sıralanıp kırılmış olan yayları ve sarıgının da tabutunun üzerine konulduğu bilinmektedir. Keza IV. Murad’ın İstanbul’da yapılan cenaze merasiminde de tabutun arkası sıra atlar sıralanmış ve eyerleri ters giydirilen bu hayvanlar bilinçli olarak ağlatılmışlardır.” (İyigün, 2012, s. 333). İnan (2015), bu konu ile ilgili benzer bir uygulamanın Kırgız ve Kazaklarda da olduğunu şöyle dile getirir: “Matem alametlerinden biri elbiseyi ters giymektir. Kırgız-Kazakların bazı boylarında kadınlar ağıt söyleyip ağlarken (coktav söylerken) ters oturur (yüzleri duvara bakar) ve elbiselerini ters giyerler.” (s. 199). Yine benzer bir örneği İbn Batuta’dan naklederek şunları söyler: “Umera ve memalik başı açık oldukları halde cenazede bulundular. Lâkin kadı ile hatip ve fukaha libaslarını ters giymekle beraber başlarını açmayıp amame yerine serlerine siyah yünden birer mendil sardılar.” (s. 199). Van’ın Karahan köyünde ölü çıkan evin kadınları, kızları elbiselerini ters giyinirler. Bu durum ölen kişinin geride bıraktıklarından bir başkasını alıp götürmemesi noktasında alınan bir tedbirdir (Kalafat, 1999: 140). İster atın eyerlerinin ters çevrilmesi, isterse de elbiselerin ters giyilmesi olsun, böyle bir uygulamanın yapılmasındaki amaç mevcut durumun tersine dönmesini temennisinden başka bir şey değildir.

⁹ *Dede Korkut Hikâyeleri*’nde hem kadın hem de erkeklerin ağıt yakması dikkate değerdir (Ergin; 1989, s. 131-132-139-142-194-211). Arslan (2010), Türk tarihinin derinliklerinden bugüne sürüp gelen ağıt yakma geleneğinin sürdürülmesinde, en çok kadınların emeği geçtiğini belirterek bu geleneğin yaratıcısı olduğu kadar sürdürücüsünün de yine çoğunlukla kadınlar olduğunu ifade eder (s. 182).

söyleyen kadın ölen kişinin yaşını, gençliğini, mesleğini, iyiliğini, boyunu-endamını, yaptığı güzel işleri, hayır ve hasenatı da mevzu ederek onu yüceltici, iyi bir insan olduğu izlenimini verici söz ve ifadelerde bulunarak ağıt söyleme geleneğini icra eder. Ölen kişinin günlük hayatta kullandığı giysileri -ya da hiç giyemediklerini- orada bulunanlara göstererek ağıt söylemeyi sürdürür. Kimi yerlerde ağıt söyleme, ölünün defnedildiği günün akşamına kadar devam eder. Ağıt yakma bittiğinde ağıtçı kadın cenaze sahibinin verdiği parayı ya da hediye olarak evden ayrılır.

Toplumun her katmanında görülen değişim ve dönüşüm ağıtçılık ve ağıt söyleme geleneğinde de kendini gösterir. Özellikle büyükşehirlerde cenaze törenlerinin adeta sessiz sedasız bir şekilde yapılır hale gelmiş olması ağıt söyleme geleneğinin de zayıflamaya neden olduğunun bir göstergesi niteliğindedir.

2. Kültürel Değişimin Göstergesi: Cenaze Ağlama Derneği

Kültürel değişim, toplumsal grupların kendi kültürel değerlerinin dışında yeni bir ögeyle karşılaşmasıyla başlayan sürecin adıdır. Kültürel değişim halkın kısa süre içinde kabul ettiği bir durum olmayıp toplumun bu süreci özümsemesi ve kabullenmesi gerekir. Geleneksel toplum yapısından modern toplum yapısına geçişle¹⁰ birlikte görülen kültürel değerlerdeki farklılaşma, kişinin kültürü anlama ve anlamlandırma noktasında yeni bir çaba içerisine girdiğini gözler önüne sermektedir.

Son yıllarda yaşanan teknolojik, siyasî, ekonomik ve demografik yapıdaki değişim ve dönüşümler ile göç olgusu, kültürel değişimi tetikleyen unsurlar olarak değerlendirilebilir. Özellikle teknolojik gelişmelerin baş döndürücü bir hızla görüldüğü günümüz dünyasında, kültürel değerlerde bir değişim ve dönüşüm görülmemesi düşünülemez. Çünkü kültür dediğimiz olgu statik değil, dinamiktir. Değişim ve dönüşüm kaçınılmaz bir olgu olarak karşımızda dururken bizlere düşen görev, bunun planlı ve güdümlü bir biçimde gerçekleşmesine imkân vermektir. Aksi halde kültürel dezenformasyonun yaratacağı etki sonucunda toplumun yara alacağı ve onu içinden çıkılmaz bir hale sokacağı aşikârdır. Öcal Oğuz (2008), geleneğin modernite ile olan sentezinin halk bilim çalışmalarının kadrolarından biri olması gerektiğini belirterek şunları söyler: “Gelişen ve değişen dünya düzeni geleneksel olanların kullanım alanları, geleneğin modernlikle oluşturduğu sentez halkbilimcilerin en önemli çalışma konusu olmalıdır. Geçmişten yeniden kurmadan, geçmişten gelenlerle günümüz ve geleceği değerlendiren halkbiliminin, çağın gelişmelerini kendi disiplini çerçevesinde analiz etmesi, eleştirel bakış açısıyla gerekli değişim ve gelişimleri gerçekleştirebilmesi gerekmektedir.” (s. 334). Oğuz’un ifadelerinden hareketle geçmişle gelecek arasında bağ kurmak, çağın gerekliliklerini yerine getirmek ve kültürel değişimleri yakından takip ederek halk kültürü unsurlarının planlı bir şekilde geleceğe taşınması son derece önemlidir.

Geçiş dönemleri arasında kültürel değişim ve dönüşümden en az etkilenen ögelerin başında ölüm ve ölüme ilgili uygulama ve pratikler gelir. Bunun altında yatan nedenlerin başında din faktörü ve toplumsal normlar gelmektedir. Geçmişten günümüze çok farklı din ve inanç sistemlerini benimseyen Türkler, kabul ettikleri dinin ya da inancın içerisine önceki yaşamlarından getirdikleri pratik ve ritüelleri harmanlayarak bir sentez oluşturmuşlardır. Günümüzde hemen hemen tüm Türk topluluklarının gündelik

¹⁰ Çetin (2003), geleneğin modernleşme sürecini şöyle açıklar: “Modernleşme süreci gelenekselden yeni olana doğrudur. Yeni toplumsal değişim kendini kentlere yönelen olağanüstü bir göç, meslek değişimi, aile yapısındaki değişim, gelir düzeyindeki artış, statü geliştirme imkânı, eğitim alanında fırsat eşitliği, erkek-kadın arasındaki ilişkilerde belirgin değişiklikler şeklinde kendini gösterir.” (s. 20).

yaşamlarındaki uygulamaların çoğunda Şamanizm'in izlerini görmek bu görüşümüzü destekler niteliktedir.

Ölüm âdet ve uygulamaları içerisinde önemli bir yer tutan yas geleneği, geçmişten bugüne değişmeyen unsurların başında gelmektedir. Kompleks bir yapı arz eden bu âdet ve uygulamalar içinde yas, belki de ölüm olayının en hüzünlü ve dramatik yanını oluşturur. Bu dünya hayatını tamamlayıp ebedi olarak kalacağı öbür dünyaya geçiş, sonuçta bir ayrılığa neden olduğu için ölen kişinin yakınlarını üzüntüye sevk eder. Yas töreninin en belirgin, en dikkat çekici yanı ölenin yakınlarının ağlaşmaları ve yaktıkları ağıtlardır. Bu ağlaşma ve söylenen ağıtlar ölen kişinin genç ya da yaşlı, bekâr veya evli olmasına göre değişebilmektedir. Ölen, yaşlı ya da ölümcül bir hastalığa yakalanmış kişi ise yasın çok uzun sürmediği, genç birinin ölümü durumunda ise yasın süresinin çok daha uzun bir zamanı aldığını dile getirebiliriz.

Nicelik ve nitelik bakımından farklılık arz etse de hemen hemen bütün kültürlerde yaygın bir biçimde görülen yas tutma, ağıt yakma âdeti insanlık tarihi kadar eskidir. İslamiyet'te ölünün ardından aşırı şekilde ağlamanın yeri olmadığı bilinmektedir.¹¹ Eski Türklerden günümüze cenaze törenlerinde sığıtçıların/ağlayıcıların varlığı bilinmektedir. Bu kişiler ölüm olayının duyulmasından cenazenin defnedilmesine kadar geçen zaman diliminde ölü evinde/çadırında/mezarlıkta ağlamalarını gerçekleştirirler. Bazen tek bazen de grup halinde ağlayan bu kişiler, cenaze evine gelen dost, akraba ya da komşuların da ağlamalarını sağlarlar. Anadolu'nun pek çok yöresinde ağlama ritüelinin görülmediği cenaze törenlerinde, cenaze sahiplerinin kınandığı ve ayıplandığı bilinmektedir. "Cenaze boyunca gözünden bir damla yaş gelmedi", "Cenazede imam helallik almak için kimseyi bulamadı", "Biz de ağlamasak kimse ağlamayacaktı" ya da "Adamın/kadının hiç de seveni yokmuş" mukabilinden sözler, cenaze törenlerinde ağlamanın neredeyse bir zorunluluk arz ettiğini ortaya koyması bakımından son derece önemlidir.

3. Cenaze Ağlama Derneği ve Covid-19 Pandemisi

Ali Öztürk (Ofly Ali) tarafından 1985'te İstanbul'da (Selimiye'de) kurulan Cenaze Ağlama Derneği, başlangıçta 8-10 kişi ile kurulmuş olmasına karşın bugün için 350 üye sayısına ulaşmıştır. Derneğin üyeleri istenilen sayıda ekiple cenazelere gidip ağlama ritüelini yerine getirmektedirler. Hem cenaze evi hem de cami önünde ağlama seansları yapan dernek üyeleri işleri bitince önceden belirlenen ücreti alıp oradan ayrılmaktadır.

Dernek üyelerince cenaze törenlerine katılım iki şekilde olmaktadır: 1. Hem ölü evinde hem de camide ağlama 2. Sadece cami önünde cenazeyi bekleme ve cenaze namazına katılım. İkinci grupta yer alan dernek üyelerine "protokol ekibi" adı verilmektedir. 150 kişi olan bu ekibin görevi cenazenin musallaya getirilmesiyle başlamaktadır. Cami avlusunda cenaze namazının bitimine kadar bekleyen bu ekibin siyah gözlük takıp yine siyah takım elbise giymiş vaziyette ve başları daima öne eğik olarak durdukları ifade edilmiştir. Birinci grupta yer alanların görevi ise hem cenaze evi hem de cami avlusunda ağlamaktır. Bu kişiler ölü evine geldiklerinde kapı ve pencereleri açıp feryat ederek ağlamaktadırlar. Dernek üyelerinin cenaze evinde *Kuran-ı Kerim* okuma ya da ilahi söyleme gibi bir icra yöntemleri yoktur. Dernek başkanı Ali Öztürk cenaze törenlerine katılmamakta, sadece üyeleri yönlendirmektedir. Cenaze sahibinin isteğine göre farklı dilleri -Almanca, İngilizce vs.- bilen dernek üyelerinin de cenaze törenlerine katıldığı ve bu dillerde ağıt yaktıkları ifade edilmiştir. Cenazelerde ağlayıcılığın artık

¹¹ Yahudilikte ölen kişinin ardından yakınlarının üst başlarını yırtmaları, saçlarını yolmaları ve vücuduna zarar verecek davranışlarda bulunmaları yasaklanmıştır (Ateş, 1996, s. 81). "Hristiyanlıkta ise, bazı eski geleneklerin etkisindeki ilk dönem hariç, ağıt mefhumu bulunmamaktadır." (Aşıkutlu, 2006, s. 51)

dünya çapında profesyonel bir meslek haline dönüştüğünü belirten Öztürk, İngiltere’de yaşayan doğu kökenli göçmenler için “Rent a mourner”¹² adlı özel bir şirketin bu tür işler yaptığını dile getirmiştir. Bu şirkette çalışanların yaklaşık 2 saat karşılığında aldığı ücret 70 ile 100 dolar arasında değişmektedir.

Cenaze Ağlama Derneğinin çalışma sistemi şu şekildedir: İhtiyaç duyulduğunda cenaze sahibi kimse derneği arayıp cenazesi olduğunu ve ağlama ekibi istediğini dernek sekreterine bildirir. Daha sonra cenaze evinin nerede olduğu, cenazenin ne zaman kaldırılacağı gibi bilgiler alınır. Telefonları sistemde kayıtlı olan dernek üyelerine cenaze evinin konumu mesajla gönderilir. Belirtilen yer ve saatte dernek üyelerinin hazır olmaları istenir. Cenaze evine yaklaşan üyelerin ağlama ve bağrıışmaları daha eve girmeden başlar. Cenaze, helallik alınması için evinin önüne getirildiğinde de yine tabutun başında hazır bulunurlar. Burada da ağlamalarına devam ederler. Cenaze namazının kılınması amacıyla cami avlusuna götürülen ölü için burada da yana yakıla ağlamaları devam eder. Cenaze namazının kılınması ve dua edilmesiyle birlikte ekibin görevi sona erer.

Derneğin bir amacının da insanlara “Para biriktirmeyin, dost biriktirin” mesajı vermek olduğunu dile getiren Öztürk, bu derneğin kurulma hikâyesinin de oldukça ilginç olduğunu belirtmiştir: “1985 yılında Selimiye’de bir cenazede ağlayan insanlar gördüm. İçlerinden biri çok feryat ediyordu. ‘Kardeş’ dedim ona, ‘kendini bu kadar heder etme, Allah’ın takdiri buymuş.’ Adam bana döndü: ‘Ben cenaze ağlayıcısıyım. İşimi yapıyorum. Fazla meşgul etme, şimdi ölü sahipleri beni gözetliyordur’ dedi. O günden sonra bu derneği kurmaya karar verdim. Derneğimizi ölümlere ağlamak için kurduk. Aslında insanlara ölmeden ağlamak lazım ama biz ölümlerimize ağlıyoruz. Hem de hüngür hüngür ağlıyoruz.”

Cenaze Ağlama Derneği’nin önemli bir misyonu yerine getirdiğini anlatan Öztürk, katıldığı televizyon programlarında derneğin kuruluş amacı ve faaliyetlerinden bahsetmektedir. Öztürk, dernek çalışmalarını ek iş olarak yaptıklarını dile getirdikten sonra, cenazelerde ağlama için ücretlendirmenin şu şekilde yapıldığını belirtmiştir: Birinci grupta yer alan dernek üyeleri bir saat cami avlusundaki tabutun başında, bir saat de ölü evinde ağlamanın karşılığı olarak 2.000 tl ücret almaktadır. Protokol grubu adı verilen ikinci gruptakilerin aldığı ücret ise 1.500 tl’dir. Dernek, genelde cenaze sahibinden ücretin yarısını peşin olarak almaktadır. Derneğin müşteri profilini genellikle zengin ancak çevresinde pek sevilmeyen ya da cenazede ağlama yetisini kaybetmiş kişilerin yakınları oluşturmaktadır. Derneğin bir diğer amacı, cenazeye katılan diğer kişilere ölen kişinin aslında iyi bir insan olduğu izlenimini vermektir.

2019 yılının sonunda Çin’in Hubei eyaleti Wuhan şehrinde ortaya çıkıp oradan da tüm dünyaya yayılan Yeni Tip Koronavirüs (Covid-19), toplumları çeşitli yönlerden - eğitim, teknoloji, sağlık, ticaret, ulaşım vb.- etkilemiştir. 2020 yılı Mart ayında Türkiye’de ilk kez yeni tip koronavirüs vakasının görülmesi ile birlikte cenaze törenlerinin uygulanması ile ilgili birtakım radikal kararlar gündeme gelmiştir. Halk kültürü ile doğrudan ilişkili olan diğer pek çok unsur gibi ölüm âdet ve uygulamaları da bu süreçten etkilenmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığınca cenazenin yıkanmasından kefenlenmesine, defnedilmesinden taziyeye kadar toplumun uyması gereken kuralları içeren önemli kararlar alınmıştır. (URL-1) Pandemi döneminde hastalığın bulaşma riskini en aza indirmek gayesiyle cenazenin evinin önünde helallik alınması uygulamasının kaldırılarak

¹² Şirketin çalışma alanları ve verdiği hizmetler için bk. URL-2
<https://www.envisagepromotions.co.uk/services/crowd-services/rent-a-mourner/> [Erişim Tarihi 15.02.2022]

doğrudan mezarlığa götürülmesi ve cenaze namazının orada kılınarak defnedilmesinin yaygınlaştığını söyleyebiliriz. Yine bu dönemde koronavirüs sebebiyle vefat edenlerin cenaze törenlerine sınırlı sayıda cenaze yakınlarının katılmasına müsaade edilmiştir.

Pandemi döneminde virüsün yayılma hızını azaltmak adına sokağa çıkma kısıtlamaları uygulanmıştır. Bu durum diğer sektörleri etkilediği gibi Cenaze Ağlama Derneği'nin de cenaze törenlerine ve taziye katılmasına engel olmuştur. Dernek başkanı Öztürk, koronavirüs nedeniyle vefat eden zengin kişilerin yakınlarından bu dönemde de cenazelerine katılım noktasında teklifler geldiğini ancak bunu sokağa çıkma yasağı nedeni ile reddettiklerini ifade etmiştir. (Ali Öztürk ile kişisel görüşme (derleme); Ekim 2021).

Bu derneğin dışında ülkemizin çeşitli yörelerinde "cenazede ağlanır, düğünde oynanır" adı altında farklı derneklerin kurulduğu ve toplulukların oluşturulduğu da basında yer almıştır. Bahse konu derneğin başkanı Oğuzhan Arslan, Çorum'da işsiz kalan gençlerle düğün ve cenazelere katıldıklarını ve bu durumu paraya çevirmek istedikleri için 20 kişiyle bu derneği kurduklarını dile getirmiştir. Bir yıl içinde yirmi düğüne ve on defa da cenazelere katıldıklarını ifade eden Arslan, mezar kazma gibi bir hizmeti de derneğin faaliyet alanı içine almak istediklerini dile getirmiştir (URL-3).¹³

Sonuç

Ölüm ve ötesi ile ilgili inanış ve ritüeller, Türk topluluklarında her zaman önemli bir yer tutmuştur. Eski Türklerde icra edilen yuğ törenlerinde ölünün eşyalarıyla gömülmesinden dikilen balballara kadar pek çok uygulamanın yerine getirilmesi bunun en önemli göstergelerinde biridir. Sığıtçılık, eski Türk kültüründen günümüze kadar çeşitli şekillerde devam etmiş bir gelenektir. Türklerin İslamiyet'i kabul etmeleri sonucunda bir nebze zayıflasa da bu geleneğin sürdürülmesine devam edilmiştir; bundan sonra evrilerek de olsa devam edecek gibi gözükmektedir.

Anonim halk edebiyatı ürünleri içerisinde belki de insanları en çok etkileyen ve hüznülendiren ağıt, sözlü kültürde hala varlığını sürdürmektedir. Genelde bir ölünün ardından yakılan ağıtlarda ölen kişinin çeşitli özellikleri dile getirilir. Ağıt yakılmasındaki amaç ölen kişinin övülmesiyle birlikte, asıl hedef ölü evindeki insanların ağlatılmasıdır. Anadolu'nun pek çok yöresinde cenaze evinde ölünün arkasından ağlanır. Ağlamanın olmadığı cenaze evi bir ayıplanma ve kınanma nedenidir. Ağıt yakmayı bilmeyen cenaze sahiplerinin bu işi bilen ağıtçı kadınları ölü evine davet ettikleri bilinmektedir.

1990'lı yılların başından itibaren köyden kente başlayan göçler neticesinde kent nüfusunun ciddi oranda artmaya başladığı, buna karşılık büyükşehirlerde insanların kalabalıklar içinde yalnızlaştığını ifade edebiliriz. Gelişen teknoloji ve değişen toplum yapısına paralel olarak, pek çok konuda olduğu gibi, cenaze törenlerinde de çeşitli değişim ve dönüşümler yaşandığını ifade etmek mümkündür. Bu değişim ve dönüşüm noktasında ilk dikkati çeken husus cenaze ağlama dernekleridir. Yaklaşık yirmi beş yıldır faaliyet gösteren bu dernekler, daha çok çevrelerinde genellikle sevilmeyen, hoş karşılanmayan işler yapan kişilerin cenazelerinde para karşılığı ağlanmasına aracılık etmektedir. Sığıtçılık geleneğinin günümüzde ağıtsız ağlama biçimine dönüştüğünün açık bir göstergesi olan bu dernek, toplum içerisindeki yaşanan değişimi de gözler önüne sermektedir. Burada tartışılması gereken nokta konunun doğruluğu veya yanlışlığından

¹³ Sunay Demircan "Cenaze ağlayıcılığı nasıl bir meslektir" başlıklı yazısında dünya üzerinde -İngiltere, Çin gibi- bu türden organizasyon şirketlerinin örneklerini sunduktan sonra Türkiye'deki gelişimini değerlendirmektedir (URL-4).

ziyade bu tür organizasyon şirketlerinin toplumun bir ihtiyacını karşılaması meselesidir. Toplumun ihtiyacı devam ettiği sürece bu şekilde bu tür etkinlikler devam eder; aksi durumda zaman içerisinde kendiliğinden yok olup gider. Çünkü kültür dediğimiz olgu statik değil, dinamik bir yapıya sahiptir.

Kaynakça

- Arat, R. R. (1991). *Kutadgu Bilig I-Metin*. Ankara: TDK Yayınları.
- Arslan, A. (2010). *Genç Ölümü Üzerine Yakılmış Ağıtlar*, Uçmağa Varmak Kitabı, (ed. Emine Gürsoy Naskali ve Gülden Sağol Yüksekaya). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Aşıkkutlu, E. (2006). "Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir" Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31(2), 33-66.
- Atalay, B. (1998). *Kaşgarlı Mahmud, Divanü Lügat'it Türk Tercümesi*, C. III. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Ateş, A. O. (1996). *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Bali, M. (1997). *Ağıtlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Banarlı, N. S. (1997). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, C. 1. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Boratav, P. N. (2015). *100 Soruda Türk Folkloru*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Caferoğlu, A. (1970). *Türklerde Av Kültü ve Müessesesi*, VII. Türk Tarih Kongresi, 169-175.
- Campbell, J. (1992). *İlkel Mitoloji*, (çev. Kudret Emiroğlu). Ankara: İmge Kitabevi.
- Çetin, H. (2003). Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi. *Doğu Batı Dergisi*, (25), 11-40.
- Dor, R. (2007). Türk Çobanının Ünlemeleri-Ölümlere Ünlemeden Atları Çağırma. *Osmanlılar ve Ölüm* (haz. Gilles Veinstein). İstanbul: İletişim Yayınları, 53-73.
- Edip Ahmet Yükneki (2006). *Atebetü-l Hakayik*, (haz. Reşid Rahmeti Arat). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Elçin, Ş. (1992). *Ağıt. Türk Dünyası El Kitabı*, C. 3. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm*, (çev. İsmet Birkan). Ankara: İmge Kitabevi.
- Ergin, M. (1989). *Dede Korkut Kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergin, M. (2006). *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları. Başkanlığı Yayınları.
- Ersoy, R. (2002). Türklerde Ölüm ve Ölü ile İlgili Rit ve Ritüelleri. *Milli Folklor*, (54), 86-101.
- Eyuboğlu, İ. Z. (2007). *Anadolu Mitolojisi*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Gömeç, S. Y. (2014). *Türk Kültürünün Ana Hatları*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Gözyayın N. (1989). Anonim Halk Şiiri Üzerine. *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı III (Halk Şiiri)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Irmak, Y. (2016). Doğumdan Ölüme Bingöl Geçiş Dönemleri İnanç ve Uygulamaları. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 (11), 113-132.

- İnan, A. (2015). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İyigün, N. C. (2012). *Türklerin Etnik, Kültürel ve Tarihi Kökleri*. İstanbul: Papillon Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (1980). *Eski Türk Dini*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (1997). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kaşgarlı Mahmud (2006). *Divanü Lugat-it-Türk, C. I, (çev. Besim Atalay)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kalafat, Y. (1999). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Kaya, D. (1999). *Anonim Türk Halk Şiiri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kocasavaş, Y. (2000). Türkçe'nin Tarihî Dönemlerinde Ölüm Kavramının İfadesi. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, (29), 77-115.
- Köprülü, M. F. (1980). *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Küçük, M. A. (2010). *Geleneksel Türk Dini İnanışlarında Ölüm ve Sonrası ile İlgili Uygulamalara Genel Bakış*, Prof. Dr. Harun Güngör Armağanı, (haz. Mustafa Argunşah ve Mustafa Ünal). İstanbul: Kesit Yayınları, 283-296.
- Oğuz, M. Ö. (2001). *Halk Şiirinde Tür, Şekil ve Makam*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Oğuz, M. Ö. vd, (2008). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ögel, B. (2014). *İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öztürk, A. (Kişisel Görüşme, Ekim 2021).
- Perrin, H. (2007). *Kazaklarda ve Kırgızlarda Kara Üi Yurdu ve Yas Tutma, Osmanlılar ve Ölüm*, (haz. Gilles Veinstein). İstanbul: İletişim Yayınları, 75-92.
- Roux, J. P. (1999). *Altay Türklerinde Ölüm*, (çev. Aykut Kazancıgil). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Roux, J. P. (2002). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (çev. Aykut Kazancıgil). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Saraç, Ö. (2021). Samsun Folklorunda Ölüm ve Kovid-19 Salgını. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (50), 237-276.
- Sümer, F. (1972). *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri- Boy Teşkilatı-Destanları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Şemseddin S. (2009). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Şişman, B. (2015). Dede Korkut Hikâyeleri'nde Ölüm Karşısında Oğuz'un Tavrı. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 4 (8),121-130.
- Tokyürek, H. (2009). Eski Uygur Türkçesinde "Ölüm" Kavramı ile İlgili İfadeler. *Bilig Dergisi*, (50), 169-198.
- Uludağ, S. (1988). Ağıt Maddesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi, C.1*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 472-73.
- Usta Ayaz, Nazan (2009). *Tarihî Türk Şivelerinde Ölüm Kavramının Anlambilimsel Yönden İncelenmesi*. Doktora Tezi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi.

URL-1 <https://diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/29423/din-isleri-yuksekkurulundan-cenaze-namazi-ve-defin-islemleriyle-ilgili-aciklama> [Erişim Tarihi: 15.10.2021].

URL-2 <https://www.envisagepromotions.co.uk/services/crowd-services/rent-a-mourner/> [Erişim Tarihi: 18.10.2021].

URL-3 <https://www.ensonhaber.com/ic-haber/dugunde-oyunayip-cenazede-aglayan-ekip> [Erişim Tarihi: 01. 11. 2021].

URL-4 <https://www.sunaydemircan.com/single-post/2017/10/01/cenaze-a%C4%9Flay%C4%B1c%C4%B1l%C4%B1%C4%9F%C4%B1-nas%C4%B1-bir-meslektir> [Erişim Tarihi: 01. 11. 2021].

Yakıcı, A. (2007). *Halk Şiirinde Türkü Tanım- Tasnif- İnceleme- Metin*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Ekler



Güler misin, ağlar mısın?

YENİ İŞ ALANI

**CENAZEDE
AĞLAMA EKİBİ**





KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/ Issue 7 (Nisan/ April 2022), s. 36-51.
Geliş Tarihi-Received: 17.02.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 31.03.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1074999

Türk Halk İnanışlarında İstira, Tıbıka ve Ümmü Sübyan*

İstira, Tibika and Ummu Subyan in Turkish Folk Beliefs

Özlem ÜNALAN**

Öz

Halk inanışları halkın ihtiyaçları doğrultusunda ortaya çıkan ve değişen, bireyler ve toplumlar arasında doğruluğuna inanılan inanışlar bütününe verilen isimdir. Halk inanışları insanların karşılaştığı birtakım durum ve olaylar karşısındaki tutumlarını, tepkilerini ve davranışlarını belirler. Doğumdan ölüme kadar insan yaşamının her bir merhalesinde önemli bir yer edinirler ve insanın kültürel hafızası içinde varlıklarını sürdürürler. İstira, tıbıka ve ümmü sübyan çocuğu olmayan, sık sık düşük yapan; anne karnında, doğum esnasında veya doğumdan kısa bir süre sonra çocuğu vefat eden kadınlara yönelik geliştirilmiş bir inanıştır. Özellikle ümmü sübyan ve tıbıka halk arasında korkulması ve sakınılması gereken demonik bir varlık olarak tasavvuf edilmiştir. İstira inancı Alanya, Manavgat, Akseki yörelerinde, tıbıka inancı; Osmaniye, Mersin, Adana, Niğde ve çevresinde, ümmü sübyan ise Sinop, Karaman başta olmak üzere Anadolu'nun büyük bir bölümünde görülür. Kadını ve bebeği istira, tıbıka ve ümmü sübyandan korumak için birtakım ritüeller uygulanır. Hamilelikten önce veya hamilelik esnasında anne ocağa götürülür, doğumdan sonra da çocukla birlikte tekrar ocağa gidilir. Bu çalışmada istira, tıbıka ve ümmü sübyan kavramlarından ve bunlara dair halk inanışlarından söz edilmiştir. İstira, tıbıka ve ümmü sübyan sözcükleri üzerinde literatür taraması yapılmıştır. İstira, tıbıka ve ümmü sübyan inanışları çeşitli kaynaklardan elde edilen bilgilerle örneklendirilmiştir. Ayrıca Alanya'da yapılan saha çalışması neticesinde kaynak kişilerden istira ve ümmü sübyana dair bilgiler elde edilmiştir. Yazılı ve sözlü kaynaklardan elde edilen bilgiler doğrultusunda ıstranın, ümmü sübyanın ve tıbıkanın halk inanışlarındaki yeri üzerinde durulmuştur. İstira, tıbıka ve ümmü sübyan kavramları ayrı ayrı ele alınıp değerlendirilmiştir. Bunların anne ve çocuk üzerindeki etkisinden söz edilmiş ve bunlardan korunma yolları anlatılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Halk inanışları, ümmü sübyan, istira, tıbıka, doğum, gelenek.

Abstract

Folk beliefs are the name given to the whole of beliefs that emerge and change in line with the needs of the people and are believed to be true among individuals and societies. Folk beliefs determine the attitudes, reactions and behaviors of people in the face of a number of situations and events that people face. They have an important part in every stage of human life from birth to death and maintain their existence in the cultural memory of the human being. İstira, tibika and ummu subyan is a belief which is based on women who do not have children, have frequent miscarriages, whose child dies in the womb, during childbirth or shortly after birth. In particular, ummu subyan and tibika were considered as a demonic being

* Bu makale, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Halk Bilimi ABD'de, Prof. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ danışmanlığında hazırlanan "Alanya'da Halk Hekimliği" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör. Dr., Bayburt Üniversitesi, Bayburt/Türkiye, e-posta: ozlemunalan@bayburt.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5345-6499>.

that should be feared and avoided among the people. The belief of ıstira is seen in Alanya, Manavgat and Akseki regions, the belief of tibika is seen in Osmaniye, Mersin, Adana, Niğde and its surroundings, the belief of ummu subyan is seen in a large part of Anatolia, especially in Sinop and Karaman. A number of rituals are performed to protect the woman and the baby from İstira, tibika and ummu subyan. Before or during pregnancy, the mother is taken to the family chamber, and after the birth, she goes back to the family chamber again with the child. In this study, the concepts of suffering, medicine, and ummu-subyan and folk beliefs about them are mentioned. A literature review was conducted on the words ıstira, tibika and ummu subyan. The beliefs of ıstira, tibika and ummu-subyan are exemplified by the information obtained from various sources. In addition, as a result of the fieldwork carried out in Alanya, information about suffering and illiteracy was obtained from the source persons. In line with the information obtained from both written and oral sources, the place of suffering, ummu dwarf and medicine in folk beliefs has been emphasized. The concepts of ıstira, tibika and ummu-subyan were handled and evaluated separately. The effects of these on the mother and the child are mentioned and the ways of protection from them are explained.

Keywords: Folk beliefs, ummu subyan, ıstira, tibika, birth, tradition.

Giriş

Halk inanışları, tabiatüstü bir gücün varlığına, bu varlıklarla ilgili çeşitli yasak ve kaçınımların olduğuna, bunların ihmal edildiğinde çeşitli zararlarının görüleceğine, bunlara riayet edildiğinde ise fayda sağlayacağına yönelik gelişen inanışlardır (Eroğlu, 2017, s. 21). Halk inanışları, geçmişi arkaik dönemlere veya dinlere dayanan tecrübeler neticesinde elde edilen kültürel birikimlerdir (Çınar, 2017, s. XI). Mehmet Sever (2016), halk inanışlarını “toplumların kabul ettikleri dinin dışında, yine toplum tarafından kabul edilmiş, yaygın şekilde yaşayan değer verilen ve nesiller arası etkileşim içerisinde sonraki nesle aktarılan inanışlar” olarak tanımlamıştır (s. 45). Türklerin İslamiyet’i kabul etmeden önceki inanışları (Gök Tanrı, Şamanizm, atalar kültü, dağ kültü, ağaç kültü vb.) Türk halk inanışlarının oluşmasında önemli bir etken olmuştur. İslamiyet’in kabul edilmesiyle birlikte İslami kültürün getirdiği bazı kural ve kaideler, karşılaşılan toplumların gelenek ve görenekleri ve Türklerin yaşayış tarzı Türk halk inanışlarının şekillenmesini sağlamıştır.

Geçmişten günümüze çeşitli hastalıklar, korkuya bağlı gelişen rahatsızlıklar, göz değmeleri ve buna benzer çeşitli olaylar halk inanışları çerçevesinde geliştiği gibi bunlardan korunmak için alınan tedbirler veya bu tür rahatsızlıkların tedavi usulleri de yine inanışlarla sağlanmaktadır (Başar, 1972a, s. 32). Türklerde çiftlerin çocuğunun olmaması, hamilelik esnasında çocuğun düşmesi veya çocuğun doğum sonrasında vefatı, kadına ve çocuğa musallat olan kötü ruhlara bağlanır. Anneyi ve bebeği bu kötü ruhlardan kurtarmak için çeşitli ritüeller uygulanır. Bu uygulamalar, bebek anne rahmine düşmeden başlar ve bebek doğup belli bir yaşa gelene kadar devam eder. Örneğin bebeklerini küçük yaşlarda kaybeden Tuva Türkleri, çocuklarını yaşatmak için “*erenler (uruglar eren)*” adı verilen keçeden bir bebek yaparlar. Bu yapma bebeklerin doğacak çocukların hayatını koruması için şamanın katılımıyla bir ayin düzenlerler. Altaylılar ve Kumandılar arasında Umay’ın anneyi ve bebeği kötü ruhlardan koruduğuna inanılır. Kumandıılara göre bebek anne rahmine düşer düşmez Umay onu koruma altına alır. Altaylılarda ise Umay doğumdan önce hamile kadının kapısının sol tarafına yerleşir. Kuzey Teleütleri bebeğin beşik yaşını geçene kadar Umay’ın onu koruyacağına inanır. Ayrıca çocuk istemek ve doğumun kolay geçmesi için Umay’a başvurulur (Potapov, 2012, s. 343-44). Hakaslarda bebekler yalnız kaldığında kötü ruhların bebeği götürmemesi için bebeklerin beşiklerine demirden sivri bir alet bırakılır. “Ayrıca erkek bebeklerin yatağına ketene sarılmış küçük yay, kız bebeklerin beşiğine ise yalancı sırma ipiyle iğ konulur.” Yine Umay ile ilişkili olan bu muskaların, bebekleri kötü ruhlardan, büyü ve hastalıklardan koruduğuna inanılır (Lvova, vd., 2013, s. 222). Bu ritüellerin benzerleri

Anadolu sahasında da uygulanmaktadır. Anadolu'da da çocuk sahibi olmak isteyen, çocukları sık sık düşen ve doğumdan sonra çocukları vefat eden kadınlar türbelere ve ocaklara başvurur. Anneyi ve bebeği kötü ruhlardan korumak için koruyucu muskalar yapılır. Bu durum eski Türk inanışlarının bir parçasıdır. Eski Türk inanışlarında da kötü ruhlardan ve çeşitli hastalıklardan korunmak için muskalar yapılmıştır. Doğu Türkistan'da yaşamış Budist ve Manihaist Türklere ait muska ve tılsımların arkeolojik kazılarda ortaya çıkması bunun en güzel örneklerinden biridir (İnan, 1976, s. 208-09). Türkler İslamiyet'i kabul ettikten sonra kötü ruhları kovmak için yaptıkları muskalara eski şaman dualarının yanı sıra peygamber ve evliya isimlerini de eklemişlerdir. Böylece şeytani ruhlardan korunmak için hem eski şaman geleneğini devam ettirmişler hem de inanışlarına birtakım İslami unsurlar ekleyerek yeni dine ve hayat şartlarına adapte olmaya çalışmışlardır (İnan, 1986, s. 73). İstira, tıbıka ve ümmü sübyan gibi kötü ruhlara dair inanış ve uygulamaların temelinde de Şamanist unsurlar yatmaktadır. Özellikle ümmü sübyan ve tıbıkanın halk arasında bir tür cin olduğuna inanılmış ve bunlar İslami bir kimliğe büründürülmeye çalışılmıştır. Bu durum ile ilgili olarak Fuzuli Bayat'ın verdiği bilgi dikkat çekicidir:

"...Aslında bu tür hami ruhlar ilkel mitolojinin kapsamında değerlendirildiklerinde anlamları belirsiz kalır. Ancak konargöçer yaşamdan yerleşik hayata geçiş inanç sisteminde de bazı değişikliklere sebep olmuştur. Bu bağlamda ilkel varlıklar kutup değiştirerek olumludan olumsuzuza geçiş yapmıştır. Bazı demonik varlıklar senkretik görünüm alırken bazılarının da işlevleri İslamiyet'ten sonra cinlerin üzerine aktarılmıştır." (Bayat, 2018, s. 340).

Günümüzde bazı kişiler ümmü sübyan ve tıbıka muskaları yazarak anne ve bebeği kötü ruhlardan korumaktadır. Muska dışında anneyi ve bebeği kötü ruhlardan korumak için çok çeşitli inanışlar ortaya çıkmakta ve uygulamalar yapılmaktadır. Anadolu'daki kırklama gelenekleri, aydaş uygulamaları, "al karası" veya "al basması" adı verilen varlıklara yönelik alınan tedbirler bunlardan birkaçıdır. Bu inanışlar ve uygulamalar günümüzde yalnızca Anadolu sahasında görülmez, Türklerin yaşadığı pek çok sahada da görülür. Örneğin Azerbaycan'ın Babek Bölgesi'ndeki Tezekend'de çocukları ölen kişiler, çocukları doğduğunda çocuğun ağzını kurutulmuş kedi etenesi tozu (doğum yapmış kendinin önceden kurutulmuş plasentası) ile açarlar. Şerur Bölgesi'nin bazı köylerinde çocuğu kötü ruhtan korumak için çocuğun ağzı köpek sütü ile açılır. Köpek sütünün çocuğu kötü ruhtan arındıracağına inanılır (Doğan, 2005, s. 27).

Bazı kadınlar hamilelik esnasında düşük yaparak veya ölüm doğum gerçekleştirerek çocuklarını kaybederler. Bunun dışında bazı annelerin çocukları da doğum esnasında veya doğumdan kısa bir süre sonra ölür. Bu durumda anne, tekrar çocuğunun olması ve yaşaması için ilk çocuğun mezarından bir avuç toprak alır. Bu toprak bir bez veya poşetin içine konulur. Çocuğu vefat eden kadın üç yol ayrımına getirilir ve alınan toprak bir elek içine boşaltılır. Elek kadının başına tutulur ve üç defa su dökülür. Bu toprak, kırklama işlemi sona erince tekrar mezara bırakılır (KK.1, KK.2).

Kötü ruhlara verilen isimler her ne kadar değişiklik gösterse de inanışların temeli aynıdır ve yapılan uygulamalar birbirine benzer. "Tıbıka"; Mersin, İçel, Osmaniye, Kayseri, Niğde, Adana şehirlerinde yaygın bir inanıştır. "İstira" Konya ve Antalya'nın bir bölümünde görülür. Ankara, Kırıkkale ve Kırşehir'in bir bölümünde bebeklere musallat olan ruh "büzmecik" olarak adlandırılır. Gaziantep'te "tabe" kavramı kötü ruha bağlı olarak çocuğun sürekli kaybedildiği durumlar için kullanılır. Çocuğu düşen veya çocuğu ölen kadınlar için "tabe var" denilir. "Tabe" olarak adlandırılan varlık kadında korkulu bir rüyaya sebep olur (Yüksel, 2007, s. 66). Anadolu'nun büyük bir bölümünde "al basması" veya "al karası" olarak adlandırılan ve doğumdan sonra kırk gün anne ve bebeğe musallat

olan varlıklar vardır. Al karası; olağanüstü varlıklardan biri olarak görülür ve lohusa kadınlara, bebeklere zarar veren korkunç bir varlık olarak düşünülür (Şimşek, 2017, s. 100). Al karası; tıbıka, ıstıra ve ümmü sübyan gibi anne ve çocuğa musallat olan kötü ruhlara benzetilebilir.

Tıbıkanın, ıstıranın ve ümmü sübyanın al basmasından farkı al basmasında doğumdan sonra gerçekleşen ve kırk gün devam eden bir hassasiyet söz konusudur fakat tıbıka, ıstıra ve ümmü sübyan doğum öncesinden başlayıp doğum ve sonrasına kadar gelişir ve tesirlerini çocuk üzerinde yedi veya on sekiz yaşına kadar gösterir. İstara ile ilgili inanış ve uygulamalara çoğunlukla Antalya'da rastlanılmıştır. Bu konuyla ilgili elde edilen tespitler şu şekildedir:

1. İstıra/İstıraç

İstıra; çocuğun anne karnında, doğduğunda veya doğduktan kısa bir süre sonra ölmesine sebep olan bir hastalıktır. İstıra halk arasında "ıstıraç" ve "ıstırğaç" olarak da isimlendirilir. Dîvânü Lugâ'tit-Türk'te "ıstıra" kelimesi yer almaz fakat ıstıra ile benzer anlam taşıyan "ısrık" kelimesi bulunur. "İsrık": "Cin çarpmasına uğramış çocukları tedavi ederken kullanılan bir kelimedir. Yüzüne duman ve buğu tutularak ısrık ısrık denir; 'ey cin, ısırlmış ol' demektir." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018, s. 48-49). Ayrıca Besim Atalay (1986) bu kelimeyi "çocukları perilere ve göz dokunmasına karşı afsunlamak için ilaç yapıldığı zaman tekrarlanarak söylenir" şeklinde açıklamıştır (s. 219). Bu anlamda "ısrık", yeni doğan bebekleri kötü ruhlardan korumak için birtakım ritüeller uygulandığında söylenen sihrî sözlerdir ve bunlar büyüsel sağaltma yöntemleri içinde yer alır. "İsrık" kelimesi günümüz Uygur Türkleri arasında da kullanılmaktadır. "Tütsülemek", "tütsü" anlamlarında "ısrık", "ısrık salmak", "ısrıklamak" kelimeleri bulunmaktadır (Altın, 2019, s. 120). *Derleme Sözlüğü*'nde "ıstıraç" kelimesi iki anlamda verilmiştir. Birinci anlamı "yazı, bah" , ikinci anlamı da "ısrıran" demektir. Ayrıca ıstıraç olmak "iki kişinin arasının açık veya iyi olması" anlamına gelir (s. 2494). İstıracın *Derleme Sözlüğü*'ndeki anlamı ile Alanya halkı arasında karşılaştığımız ıstıra kavramı arasında bir bağlantı kurulabilir çünkü halk arasında ıstıra yazgı, kader sonucu gelişen bir durumdur. Bir kadının ıstıra olması veya bir bebeğin ıstıradan ölmesi bir bahtsızlıktır ve kadersizliktir. İstıra inancında da ıstıra olarak tabir edilen kötü varlıkların anne karnındaki bebeği yediğine inanılır. İstıraya dair inanışlar Konya'nın bir bölümünde, Antalya'nın Alanya, Manavgat, Gündoğmuş ve Akseki İlçesi'nde görülür. Alanya, Manavgat ve Akseki çevresinde özellikle bebeğin kafatasının, omuriliğinin tamamlanamayıp sırtının delik olması, damağının çekik olması ve yarık dudağın sebebi ıstıracı bağlanır (KK.1, KK.3, KK.4). İstıra Manavgat'ta küçük çocuklarda görülen bir deri hastalığı olarak nitelendirilir. Ayrıca anne karnında engelli olan veya bir uzvu eksik olan bebekleri ıstıracın yediğine inanılır. Altaylar arasında da biri hastalandığı zaman kötü ruhun onu yediği düşünülür "(kormös yep-yat), öldüğünde ise 'kötü ruh onu yedi' (kormös yegen) derler." (Görgeç, 2019, s. 204; Anohin 2006, s. 8). Dolayısıyla kötü ruhların insanoğlunu yiyerek nesli yok etme çabası içinde olduğu ve insanoğluna bu şekilde zarar verdiği söylenebilir.

İstıra annede görülen ve anneden bebeğe geçtiği düşünülen bir hastalıktır. Hamilelik sürecinde herhangi bir sıkıntı olmayıp anne karnında veya sonradan bir ölüm olunca da ıstıranın bebeği boğduğu düşünülür (KK.1, KK.5, KK.6). İstıra olan bebek morarak ölür (Şimşek, 2013, s. 458). İstıra olan annenin doğumu zor olur. İstıra bazen doğum esnasında bebeği boğar ve ölü doğum gerçekleşir. Bu durum tıbben bebeğin oksijensiz kalması olarak tabir edilse de halk bebeği ıstıranın boğduğunu söyler. Aynı şekilde tıbben kordon dolanmasının sebebi de halk arasında yine ıstıraya bağlanır. İstıranın, bebeğin boynuna kordonu birkaç kez dolayarak bebeği boğduğu düşünülür (KK.2). İstıra olan anne bazen ıstıra olduğunu rüyasında görüp anlar. Bu rüyalar

genellikle kötü ve anlamsız rüyalarındır. Bu kişiler, genel olarak rüyalarında birileri tarafından kovalandığını, pislik, çöp, kirli kıyafet veya tabaklar gördüklerini söylerler (KK.3, KK.7). Alanya’da ıstiranın sebebi nazara bağlanır ve ıstira nazarin ilerlemiş hâli olarak görülür (KK.8). Bu manada ıstira nazarin sebep olduğu bir çeşit hastalık olarak düşünülebilir. Özellikle hamile kadınlar nazara karşı tedbirler alarak ve nazardan korunarak ıstiraya karşı da bir çeşit önlem almış olurlar.

İstira ile doğan çocuk gün geçtikçe zayıflar. Bu çocukların yüzündeki kemikler belli olur, bacaklarının arası kırışır. Ayrıca ıstıralı çocuk sürekli ağlar ve huzursuzdur (KK.2, KK.4). İstira olan çocuğun bebeklik dönemi geçtikten sonra zayıflığı ve hastalığı devam ederse çocuk aydaş ocaklarına götürülür ve burada kırklanır (KK.4). Aydaş ebesi içinde makas, kırk taş, kilit, mersin yaprağı, bıçak olan bir süzgeç üstünden su dökerek aydaş çocukları yıkar ve bu işlemi üç kez tekrar. Bu şekilde aydaş çocuğun tedavi edileceğine inanılır.

Konya’nın Derebucak İlçesi’nde hamile kadının düşük yapması veya ölü doğum gerçekleştirmesi ıstiraya bağlanır. Hamileyken ıstira ocağına giden kadınların bebeklerini sağlıklı bir biçimde dünyaya getireceğine inanılır (Gedik, 2008, s. 307). Bu inanış Konya ve Antalya’nın bir bölümünde oldukça yaygındır. Bu şehirlerde geçmişten günümüze ıstira hastalığını tedavi eden ocaklar bulunmaktadır.

İstira rahatsızlığı olan kişiler ıstira ocaklarına ya da ağzı dualı birine giderler. Gidilen yerde hastaya okunmuş ak toprak, kül, tuz, ekmek ve su verilir. Anne ve çocuk toprağı, külü ve tuzu yalar, ekmeğı yer ve suyu da içer (Şimşek, 2013, s. 458). Manavgat İlçesi’nde ıstira şu şekilde tedavi edilir:

“İstira tedavisi için gerekli malzemeler şunlardır: bir bıçak ya da makas (sındı), üç dikiş iğnesi ve yedi nohut. Hasta olan çocuğun kıyafetleri ocağına getirilerek ocaklıdan bıçak koyması istenir. Bıçak koyma yalnızca cuma gecesi yapılır. Bıçağın ya da makasın kesici özelliğinin hastalığı da keserek sona erdireceğine inanılmaktadır” (Görgeç, 2019, s. 204). Bıçak ve makasın kesici özelliğinde yararlanarak hastalıkların kesilip yok olacağı inancı diğer ocaklarda da görülen bir husustur. Yılcık, sarılık, aydaş ocakları başta olmak üzere birçok hastalığın ocağında bıçak, makas, jilet vb. kesici aletler kullanılır.

Antalya’daki ıstira ocakları Gündoğmuş’un Karadere ve Güneyyaka, Akseki’nin Dutluca, İlfas ve Süleymaniye, Manavgat’ın da İlica Mahallesi’nde bulunmaktadır. Alanya halkı ıstira için en çok Antalya’nın Gündoğmuş İlçesi’nde bulunan ve “Karadere” olarak adlandırılan ıstira ocağına ya da Akseki İlçesi’nin Dutluca Mahallesi’ndeki ıstıraç ocağına gider. Alanya’da gencinden yaşlısına pek çok insan bu iki ıstıraç ocağını bilir (KK.8). Gündoğmuş’un Karadere Mahallesi’ndeki ıstira ocağında, çocuğı olmayan veya düşük yapan anneye muska verilir. Anne doğumuna kadar bu muskayı boynundan çıkarmaz. Sadece duşa girdiğinde çıkarır ve duştan çıktıktan hemen sonra muskayı yeniden takar. Bu muska çocuk yedi yaşına gelinceye kadar çocuğun üzerinde taşınır. Yaş döngülerinde ıstıralı çocuğun hastalanacağına ve bu muska sayesinde hastalığını kolay atlatacağına inanılır. Ayrıca bu kötü varlığın zaman zaman çocuğı öldürmek isteyeceğı ve muska ile bu durumun önleneyeğı düşünülür (KK.1, KK.3, KK.5). Şahsa yönelik özel bir muska veya birebir tedavi yoktur. İstıralı kişiye önceden hazırlanmış muskalardan verilir. Buradaki asıl ocak vefat etmiştir ve ocaklığı şuanda oğlu devam ettirmektedir. Muskayı alan kişi ocağına cüzi bir miktar arılık bırakır. Çocuk sağlıklı bir şekilde doğup biraz büyüdüğünde anne ve çocuk bu ocağı ziyaret eder ve imkânı varsa aile ocağına arılık verir (KK.7, KK.8). Arılık türbe ve ziyaret yerlerine bırakılan veya ocaklara verilen para vb. hediyelerdir. Ocağına arılık bırakılarak hastalığın ocakta kalmaması amaçlanır. Para dışında çeşitli yiyecek (şeker, çay, bal, yağ, lokum) ve giyecekler (çorap, gömlek, eşarp, iç

çamaşırı) de ocaklara arılık olarak verilebilir. Arılık bırakma geleneği farklı isimlerle Anadolu'nun birçok yerinde görülen bir âdettir.

Gündoğmuş'taki bir başka ıstıra ocağı Güneykaya Mahallesi'nde bulunur. Bu ocak buradaki Yunus Emre Türbesi'ndeki evliyanın soyundan gelir. Şuan ocaklığı Musa Erdem yürütmektedir. Musa Erdem hasta kadınlara muska yazar, kül ve ekmeğ verir. Kadın külü yalar, ekmeği dökerek yer, muskayı da kalbinin üstünde taşır (Kasapoğlu, 2020, s. 110). Muskanın hem anneyi hem de bebeği kötü ruhlardan koruyacağına inanılır ve doğumdan sonra da çocuğa muska takılmaya devam edilir. Ocağın evinde yenilen ve ocak tarafından ikram edilen her yiyecek şifalı olarak görülür. Kül ve ekmeğ de aynı şekilde şifa verdiği düşünülen yiyeceklerdendir. Ekmeğ Türk kültürü içinde kutsal sayılan ve mübarek olarak nitelendirilen bir yiyecektir. Kül içinse Hz. Muhammed ocağı yaktığında "derdi olanları gez, gör, bu kül ve suyla onlara şifa dağıt" diyen ilahi bir ses duyduğu ve Hz. Muhammed'in bu ocağın külünü alarak hastalara şifa dağıtmaya başladığı rivayet edilir (Kasapoğlu, 2020, s. 88). Ayrıca kül, ocaktan gelen bir unsur olarak düşünüldüğünde ocak kültürü içinde değerlendirilebilir.

Akseki İlçesi'ne yaklaşık üç kilometre uzaklıkta bulunan Dutluca Mahallesi'nde, 1250'li yıllarda yaşadığı rivayet edilen Muallim Hüseyin Efendi ve Müderris Sıddık Efendi'nin soyundan gelen insanların yürüttüğü bir ıstıra ocağıdır. Burada arka arkaya sıralanan iki ev ve evlerin önünde bulunan gövdeden kesilmiş iki dut ağacı yer almaktadır. Halk arasında "ıstıra ocağı" olarak bilinen bu yer, çocuğu olmayan veya sık sık düşük yapan kadınlar için bir şifa merkezidir. Çocuk doğduktan sonra da buraya getirilir, çocuğun hastalısız ve sağlıklı büyümesi için burada dua edilir. Ziyaretçiler yanlarında getirdikleri ekmeği burada bırakırlar ve başkalarının getirdiği ekmeğten alarak bu ekmeği şifa niyetine yerler. Ayrıca ocak olan evin önünden bir avuç toprak alınır, bu toprak ıstıra olan çocuğa ve kadına yedirilir (Merdin, 2016, s. 113-14). Müderris Sadık Efendi'nin evinin önünde "ıstıra suyu" olarak adlandırılan bir su bulunur. İstira olan kadınlar bu sudan içerler. Bazı hastalar da dut ağacının dibinden aldıkları toprağı bu su ile karıştırıp kullanırlar. Ocak olan evin karşısında bulunan caminin imamı gönüllü olarak ocağı bekler, gelenlere kül ve ekmeğ verir. Ayrıca Akseki'nin merkezindeki bir esnaf da Müderris Sadık Efendi'den kaldığı rivayet edilen muskayı çoğaltır ve gelen hastalara maddi bir çıkar beklemeden dağıtır (Kasapoğlu, 2020, s. 110). Akseki'nin İlfas Mahallesi'ndeki ocak da aynı işlevi görür. Buradaki ıstıra ocağına giden kadın; verilen beyaz toprağı, külü ve ekmeği mutlaka almalıdır. Hasta kadın bu toprağı ve külü yalar, ekmeği de yer. Ayrıca ocağın önünde bulunan sudan içer, kırkı çıkana kadar balık ve koyun eti yemez. Çocuğa da yedi yaşına kadar balık, koyun, tavşan eti, yumurta yedirilmez. Bu ocak Mehmet Şahin hocaya aittir. Onun vefatından sonra ocaklığı hanımı ve gelini yürütmüştür (Gönüllü, 2015, s. 23). Bu şekilde ocaklık silsile hâlinde devam etmektedir. Ocaklık anne ve babadan çocuklarına geçerek aile içinde sürdürüldüğü gibi, evin yaşlı bireyleri gelinlerine, damatlarına veya torunlarına el vererek de ocaklık neslini devam ettirebilirler.

Alanya'nın Şıhlar Mahallesi'nde "Kılcı Kadın" olarak tanınan ocaklı kadın zaman zaman ıstıra tedavisi de yapmaktadır. Çocuğu olmayan veya düşük yapan kadınları, hamileleri gözünün içine bakarak muayene eder. Okunmuş külü yalatır ve Gündoğmuş'un Karadere Köyü'ndeki ıstıra ocağından getirdiği muskalardan hasta kadına verir (KK.3). Gündoğmuş'taki ocağı gitme imkânı olmayan kişiler, bu şekilde Kılcı Kadın'dan muska temin ederler.

İstira inancı yalnızca Antalya'nın ve Konya'nın bir bölümde görülür. Bundan dolayı da daha dar bir alanda varlığını sürdürür. İstira halk arasından kötü ruhların sebep olduğu bir hastalık olarak düşünülür. Bu hastalık sebebiyle kadınlar hamile kalamaz,

kalsa bile anne sağlıklı bir hamilelik süreci geçiremez. Anne karnındaki bebek çeşitli sebeplere bağlı olarak ölür. Bu durumu önlemek için de birtakım tedbirler almak gerekir. Bu tedbirler doğrultusunda anne ve bebek genellikle ıstira ocaklarından birine götürülür. Tıbıka inancında da benzer inanışlar ve uygulamalar söz konusudur fakat tıbıka inancı ıstıraya göre daha geniş bir alanda varlığını sürdürür. Tıbıka inancıyla ilgili elde bilgiler şu şekildedir:

2. Tıbıka

Zafer Öztekin (1992), *Halk Dilinde Sağlık Deyişleri Sözlüğü*'nde "tıbıka" kelimesini; "bebeği yaşamayan, hemen ölen, kadında olduğu sanılan tinsel bir hastalık" ve "çocukları güçsüz bırakan bir hastalık" olarak tanımlamıştır (s. 136). Okan Celal Güngör (2016), *Türkçede Çocukla İlgili Söz Varlığı* isimli doktora tezinde tıbıka kelimesinin Ermeniceden geldiğini belirtmiş ve "dıbıka", "taba", "tabu", "tulıka", "tıvga", "tıvğa", "tıkoa" şeklindeki versiyonlarına yer vermiştir (s. 950). Anadolu ağızlarında zengin bir kullanımı olan bu kelimenin *Derleme Sözlüğü*'nde (1993), "tıbıka" ve "tıvga" biçimleri verilmiştir. Buna göre tıbıka; "bebeği yaşamayan kadında olduğu sanılan tinsel bir hastalıktır." Tıvga ise iki anlamda kullanılmıştır: 1. "Çocuğu olmayan kadınlarda görülen hastalık", 2. "Çocuk bedeninde mor lekelerle belirtilen bir çeşit hastalık" (s. 3907, 3927). Sedat Veyis Örnek (1966), "tıbıkali" kelimesinin Arapça tabi'a'dan geldiğini ifade etmiştir. "Tabi'a" ise izleyen takip eden demektir. Bu manada tıbıka, insanları takip eden ruhlar veya varlıklar olarak düşünülebilir (s. 201).

Faruk Çolak (2015a) ise tıbıka kelimesinin izahını şöyle yapmıştır: "Tıbıka kelimesinin kökeninin "tıbbi" kelimesinden gelmesi iki açıdan mümkün görünmektedir. Bunlardan birincisi "tıbık" anlam itibarıyla bir şeyi tutmaya yarayan araç anlamında kullanılmıştır ki bu anlamı çocuğu yaşamayan kadına yapılan uygulamalarla örtüşmektedir. İkincisi ise kelimenin kuş tutma aracı olması anlamıyla kuşun Türk düşünce sistematığındeki ruh karşılığı kullanımı arasındaki ilişkiden kaynaklanmaktadır. Buna göre çocuğun ruhu olarak tasavvur edilen kuşun tıbıkla tutulması eylemini ifade etmektedir." (s. 533-34). Ayrıca tıbıka tedavisi Niğde'de kuş, Osmaniye'de ise kaz ile yapılmaktadır. Bu sebepten kuş ile tıbıka kelimesi arasında dolaylı bir ilişkiden söz edilebilir.

Eski Türkçe'nin Gramiri'nde geçen ve "alıkoymak" manasına gelen bir "tı-" fiili bulunmaktadır (Paçacıoğlu, 2016, s. 625). Hamile kadının bedeninin veya bebeğinin kötü varlıklar tarafından alıkonulduğu düşünülürse bu kelimenin kökü "tı-" fiiline de dayandırılabilir.

Akdeniz bölgesinde sık sık çocuğu düşen, çocuğu doğduktan kısa bir süre sonra vefat eden bayanlara "tıbıkali kadın" adı verilir. Tıbıka; hamile kadınlara musallat olan, çocukların yaşamasını engelleyen kötü bir ruhtur. Tıbıkali kadın hamile kalsa bile bebeği ilk aylarda sebepsiz düşer ve bu durum birkaç kez tekrarlanır (Bayat, 2018, s. 335). Taşeli Yöresi'nde çocuğun morarıp ölmesine tıbıka denir (Kayabaşı, 2013, s. 39). Tıbıka inanışı genellikle Kayseri, Niğde, Kırşehir, Konya, Osmaniye, Adana, Kahramanmaraş, İçel ve Mersin'in bazı bölümlerinde görülür. Tıbıka da ıstira gibi bebeğin anne karnında veya doğduktan kısa süre sonra ölmesine sebep olur. Her ikisinde de kötü ruhlar hamilelik esnasında anneyi, doğumdan sonra ise bebeği korkutur ve rahatsız eder. Ayrıca ıstıralı çocuklar gibi tıbıkali olarak doğan ve bu şekilde yaşayan çocuklar da sık sık ağlarlar, hasta olurlar ve zayıf düşerler. Tıbıkali çocuk soluk almakta güçlük çeker ve boğulur gibi olur (Sever, 2016, s. 216). Niğde'de hamile kadının tıbıkası etli ve kurutucu tıbıka olarak ikiye ayrılır. Kurutucu tıbıkanın çocuğu kurutacağına, bu hastalığın duası ve ilacı olmayacağına inanılır (Çolak, 2015b, s. 82). Tıbıkanın bu şekilde iki çeşit olması yalnızca Niğde'de tespit edilmiştir. Bu şekilde hastalığın çeşidi ile hastalığın yol açtığı sorun

ilişkilendirilmiştir. Ayrıca etli tıbikanın kurutucu tıbıkaya göre tedavi edilebilir ve etkilerinin daha hafif olduğu söylenebilir.

Tıbika aynı adla veya “*tıvga*” adı ile Bulgar Türklerinde de görülür. Çocuk doğduktan sonra göbeği iltihaplanır ve ölür. Buna “*tıbika hastalığı*” adı verilir ve bu durum çocuğun annesinin tıbıklı olmasına bağlanır (Bayat, 2018, s. 33). Sivas Kangal’da “*mekir*” adı verilen kötü cinler doğumun ardından yeni doğan bebeğin ölümüne neden olurlar. Bu cinlere maruz kalan kişilere de “*tıpkı*” adı verilir (Acar, 2017, s. 68). Sivas’ta tıbika bir tür cin olarak algılanmış ve insanlarda korkuya sebep olarak bir varlık olarak düşünölmüştür.

Osmaniye’de tıbika, hamile kadının karnındaki bebeğe musallat olan bir tür cin olarak adlandırılır. Tıbika cini, bebeğin beynine zarar verir ve bebeğin doğmadan ölmesine sebep olur. Kaz tıbikanın düşmanı olarak görülür ve çocuklarına tıbika cininin bulaşmasını engellemek isteyen kişiler evinde kaz besler (URL-1). Kazın çıkardığı sesinin kötü ruhları korkutacağına inanılır. Ayrıca tıbika, Osmaniye’nin bazı bölgelerinde köpek hastalığı olarak nitelendirilir ve köpeklerden geçtiğine inanılır. Köpeğin silkindiği esnada ona değen kadının tıbıklı olacağı düşünölmür ve aynı şekilde kadının tedavisi bir kedi veya köpeğin silkinmesi ile geçer (Karakaş, 2016, s. 349). Bu durumda yine kötü ruhların köpek kılığına girmesinden kaynaklanır. Köpek suretindeki cin vb. varlıklar kadınlara musallat olarak onlara hastalık bulaşmasına sebep olur. Köpekten gelen hastalık verici ruhlar tekrar köpeğe aktarılarak kadının hastalıktan arınacağı düşünölmür.

Tıbika; kadınlara musallat olur, onların hamile kalmalarını ve sağlıklı çocuklar doğurmalarını engeller. Tıbıklı kadının kötü ruh taşıdığına inanılır. Bu sebepten tıbıklı kadın doğum yapan birinin odasına giremez. Odaya girmesi durumunda doğumun zor olacağına hatta bebeğin öleceğine inanılır. Ayrıca tıbıklı kadının anneye ve bebeğe zarar vereceği düşüncesi ile lohusa kadını ve kırkı çıkmayan bebeği ziyaret etmesi makul görülmez (Teke, 2005, s. 30, 64, 99). Bu inanış Kırşehir’in bir bölümünde de görülür. Kırşehir’de zayıf ve yara bere içinde olan çocuk için “*tıbıga*” ve “*tıvıga*” kelimeleri kullanılır. Osmaniye’de olduğu gibi Kırşehir’de de tıbıga olan kişiler hastalık taşıdıkları düşünölmerek lohusa kadının odasına alınmazlar (Saygılı, 2015, s. 46-47). Tıbika kadına karşı geliştirilen bu inanış, Azerbaycan’daki “*şeseli kadın*” inanışa benzer. Çocukları “*şese*” adı verilen kötü varlıktan ölen kadınlara “*şeseli kadın*” adı verilir. Şeseli kadının kırk gün lohusa kadın üzerine gelmesi engellenir (Bayat, 2018, s. 335). İsimleri çeşitlilik gösterse de doğumla ilgili inanış ve uygulamalar Türk dünyasının genelinde birbirine benzer.

Mersin ve çevresinde annesini emmek istemeyen, sürekli ağlayan, huzursuz olan ve uyumayan çocuklara “*tıbıklı*” veya “*dıbıklı*” denilir. Tıbıklı kadının çocuğu anne karnında durmaz ve düşer. Tıbika, anne karnında çocuğu yiyerek çocuğun engelli olmasına sebep olur. Bu hamileliğin ilk haftalarında olabileceği gibi ilerleyen haftalarında veya doğuma yakın gelişebilir. Hatta doğum esnasında bile bebeği öldürür. Bazen tıbika anne karnındaki bebeği yer bitirir. Tıbıklı çocuk vücudu mor ve tırnakları mavi bir şekilde doğar. Bu sebepten “*mavihastalık*” olarak da tabir edilir. Tıbıklı doğan çocuğu yaşatmak için çocuk dünyaya gelmeden Mehmet adlı yedi kişinin gömleğinden bir parça kesilir ve bununla bebeğe bir kıyafet yapılır. Bu mümkün olmadığında ise yedi evden alınan kumaş parçalarından veya yedi evden toplanan para ile alınan kumaştan çocuğa bir elbise dikilir. Bu şekilde çocuğun tıbıkadan kurtulacağına inanılır (Sever, 2016, s. 72, 215). Benzer bir uygulama da Zile’de görülür. Burada tıbıklı kadın “*tıvgalı*” olarak isimlendirilir ve çocuğun yaşaması için yedi evden para toplanır. Toplanan para ile gümüş bir şey alınıp çocuğun ayağına takılır (Bayat, 2018, s. 336). Mersin’de tıbika tedavisi için yapılan diğer bir uygulamada ise bebek doğduğunda önce tıbıklı olup olmadığı tespit edilir. Tıbıklı ise bebeği ve anneyi tıbıkadan kurtarmak için doğurmamış

kara eşeğin kulağı küçük bir şekilde kesilir, çıkan kan yeni doğan bebeğin ağzına verilir ve bebeğin annesi de bu kandan bir çay kaşığı kadar içer (Sever, 2016, s. 72). Ayrıca Mersin'in Mut, Silifke, Anamur, Gülnar ve Bozyazı ilçelerinde "tıbıka sıçraması" inancı vardır. Daha önce düşük yapan veya çocuğu ölen kadının tıbıkasının sıçrayacağı düşülür ve bu tür kadınlar gebe kadınla bir araya getirilmez. Benzer şekilde hamile kadın karayılandan uzak tutulur. Aksi takdirde karayılanın tıbıkasının hamile kadına sıçrayacağı düşünülür (Kayabaşı, 2013, s. 32). Türk halk kültüründe karayılanın cin olarak nitelendirilir ve karayılan görüldüğünde hemen öldürülür. Burada da hamile kadının karayılandan uzak tutulmasının sebebi karayılanın cin yani kötü bir ruh olarak görülmesidir.

Antalya'nın çeşitli bölgelerinde ıstira ocakları olduğu gibi Mersin, Adana ve Osmaniye'nin bazı bölgelerinde de tıbıka ocakları bulunmaktadır. Tıbıkalı olan kadın tıbıka ocağına götürülür; ocak, kadına tıbıka duası yazar ve kadın ocağın verdiği muskayı doğum yapana kadar üzerinde taşır. Muska doğumdan sonra bir müddet çocuğa takılır. Muska takılmadığında çocuk geceleri korkarak uyanır ve çok hırçın olur. Muska takıldığında ise sakinler ve rahat uyur (Karakaş, 2016, s. 349). Mersindeki tıbıka ocağında çocuk tartılır ve çocuğun ağırlığı kadar et alınır. Bu et bir beze sarılır ve herhangi bir mezarlığa gömülür. Bu esnada üç kere "al bizim etimizi, ver bizim bebemizi" denilir ve arkaya bakmadan mezardan dönülür (Sever, 2016, s. 215). Adana'da tıbıkalı kadın, ocağın verdiği külü, su ile karıştırarak içer (Ateş, 2019, s. 77). Osmaniye'de hamile kadınlar tıbıkadan kurtulmak için hocadan tıbıka muskası alırlar. Bu muskaya halk arasında "mutlak" adı verilir. Kadın bu muskayı beline, boynuna veya çamaşırına takar. Kadın, tıbıka çocuğu almasın diye hamileliği boyunca bu muskayı üzerinde taşır. Çocuk bir yaşına gelene kadar muska çocuğa takılır, bir yaşına geldiğinde artık tıbıkanın çocuğu ve anneyi rahatsız etmeyeceğine inanılır. İstira da olduğu gibi tıbıkada da her doğum için ayrı muska alınır. Hamileliğin birinde kullanılan muska diğer gebeliklerde kullanılmaz, her seferinde yenilenmesi icap eder (Bayat, 2018, s. 335). Bunun sebebi her doğumun ayrı bir bireyi temsil etmesinden kaynaklanır. Ayrıca her bir muska kişiye özel olarak hazırlanır ve o kişiye özgüdür.

Adana'da tıbıkalı kadın hamileliği boyunca sırt üstü yatar. Ayrıca Adana'da tıbıkalı kadının yeni doğum yapmış kadının veya hayvanın üzerine silkindiğinde tıbıkasının geçip çocuğunun olacağına inanılır. Aynı şekilde tıbıkalı kadın yeni meyve veren ağaca da aynı uygulamayı yaparsa çocuğu olur ve yaşar. Bu durumda silkindiği lohusanın çocuğu veya hayvanın yavrusu olmaz, ağaç ise bir daha meyve vermez. Tıbıkalı kadın lohusa kadının ayakucunda silkinir ve "benim derdim sana, senin çocuğun bana" der (Artun, 2014, s. 460). Zile'de tıvgalı kadın yeni doğum yapmış kadının yanına giderek silkinir ve "tıvgam dökülsün, çocuğum yaşasın" der (Bayat, 2018, s. 336). Osmaniye'de de çocuğu olmayan kadınlar lohusa kadının odasına girerek kötü ruhların orada kalacağına ve böylece çocukları olacağına inanmaktadırlar. Burada hastalıklı bir durumdan ziyade kötü ruhun vücuttan atılarak başka bir nesneye aktarılması ve böylece o kişinin kötü ruhtan arındırılması söz konusudur. Tıbıkalı çocuk sürekli ağlarsa üst üste üç cuma, ezan vakti babasının ayakkabısı ağzına vurulur (Sever, 2016, s. 216). Ayakkabı ile ilgili yapılan bu uygulama, tıbıka dışında başka hastalıkların tedavisinde de yapılmaktadır. Özellikle huysuz ve hasta çocuklar türbe veya cami bahçesinde gezdirildikten sonra ağızlarına ayakkabı veya terlikle hafif vurulur. Bazı aydaş ocakları da aydaş çocukları yıkadıktan sonra terliklerinin ters tarafını çocuğun ağzına dokundurur. Alanya'da bahçelere nazar değmemesi için bahçe sahibi ayakkabısının birini bahçenin girişine asar. Niğde'de tıbıka tedavisi "tıbıka hocası" olarak adlandırılan bir kişi tarafından yapılmakta ve çocuğu vefat eden kadınlara tıbıka tutma ritüeli uygulanmaktadır. Bu uygulama şu şekilde yapılır:

“Çocuğu yaşamayan kadın avını yakalamış bir yılan görünce üç defa ‘at avımı, al tıbkanı’ der. Bu söz üzerine yılan ağzındaki bırakır. Kurtulan avı, çocuğu yaşamayan kişi alır ve onu besler. Bu beslenen tıbka öldüğü zaman ise içi boşaltılıp temizlenir, kurutulur ve doğan çocuğun yastığının içine konulur. Bu yastıkta yatan çocuk sağlıklı bir şekilde büyür. Kuşun içini boşaltma işi ölü yakalanmışsa hemen, canlı yakalanmışsa beslenip normal bir şekilde ölmesinden sonra gerçekleştirilir.” (Çolak, 2015b, s. 82; Bircan, 2013, s. 47-48). Bu şekilde başka bir canlıya zarar vermeden çocuğun sağlığı ve geleceği güvence altına alınmaya çalışılır. Burada yılanın seçilme nedeni özellikle bazı yılanların cinlerle ve kötü ruhlarla ilişkilendirmesinden kaynaklanır. Kuş ise tıbkaya teslim olmuş kişiyi temsil eder. Bu uygulama ile yılanın ağzından kurtarılıp özgürlüğüne kavuşturulan kuş gibi tıbkaya esir olmuş insanın da tıbkadan kurtarılıp sağlığına kavuşması amaçlanır.

Bazı bölgelerde tıbka taş ile tedavi edilir. Tıbkalı kadın delikli bir taştan geçirilen ipi dokuz ay boyunca boynunda taşır. Çocuk olduğunda taş eski yerine bırakılır, ip de bebeğin boynuna takılır (Çolak, 2015a, s. 535). Bu uygulama Adana’da tıbka taşı ile yapılır. Çocuğu yaşamayan kadınlar tıbka adını verdikleri taşın deliğine ip bağlayıp bunu dokuz ay üzerinde taşırlar. Çocuk olduktan sonra da emanet alınan taş iade edilir, boyunlarına asılan ip de bebeğin üzerine takılır. Erzurum’da da üst üste çocukları ölen ailelerin yeni doğan bebeği yaşatmak için kullandıkları tıbka taşı vardır. Bu taşlar birbirine dokunmayacak şekilde veya herhangi bir nesne içinde hamile kadının boynuna asılır. Doğum zamanı tıbka taşı kadının boynundan çıkarılır, bir suyun içine atılır ve bu su ile yeni doğan bebek yıkanır. Bu işlemin ardından tıbka taşı özel yapılmış bir kaba konulur ve bir sonraki hamileliğe kadar evin giriş kapıda bir yere saklanır. Tıbka taşı erkek ve dişi iki ayrı taştan oluşur. Bu taşlar tek başlarına kullanılmaz, fayda görmek için her iki cinsin bir arada olması gerekir. Halkın inancına göre bu taşları Hz. Süleyman dağıtmıştır. Hz. Süleyman’ın yaşadığı dönemde büyüyle uğraşan bir kadın yeni doğan erkek bebeklere musallat olmuş, onları boğarak öldürmüştür. Bunun üzerine halk Hz. Süleyman’a başvurarak ondan yardım istemiştir. Hz. Süleyman da Allah’a dua etmiştir. Bunun üzerine Allah Cebrail vasıtasıyla Hz. Süleyman’a sihirli bir taş göndermiş Hz. Süleyman da çocukları ölen kişilere taştan kopardığı parçalardan vermiştir (Başar, 1972b, s. 57). Geçmişten günümüze Anadolu’nun birçok yerinde çocuk sahibi olmak için şifa verdiği düşünülen ve kutsal olarak kabul edilen taşlar bulunur. Şifa arayan kişiler bu tür taşları üstlerinde taşırlar, elleri ve yüzlerini bu tür taşlara sürerler. Ayrıca kutsallık atfedilen bu tür taşları sık sık ziyaret edip bu taşların üzerine otururlar ve “delikli taş” olarak isimlendirilen taşların içinden geçerler (Tanyu, 1968, s. 160-61). Taşlarla ilgili gelişen bu inanışların kökeninde İslamiyet öncesi inanç sistemleri vardır. İstira ve tıbkada karşılaşılan durumların benzeri ümmü sübyanda da bulunur. Ümmü sübyan ile ilgili elde edilen tespitler şu şekildedir:

3. Ümmü Sübyan

Ümmü sübyan kötü huylu bir yaratık, mitolojik bir varlıktır. İslami kültürün etkisi ile Müslüman toplumların sözlü ve yazılı edebiyat ürünlerine konu olan bir ifrit çeşididir. Ümmü sübyan dinî kitaplarda bir cin olarak nitelendirilir ve “ümmü sübyan” olarak da isimlendirilir. Ayrıca bazı kaynaklarda çocuklara özgü hastalık olarak da tanımlanmıştır.

“Arap din bilgini Celâleddîn Süyûtî (1445-1505) ünlü eseri *Rahmetü fi’l-Tıbb ve’l-Hikme*’de Ümmü sübyan ile Hz. Süleyman’ın karşılaşmasını anlatmış bu yaratığın özelliklerinden bahsetmiştir. Süyûtî’nin kaydına göre Ümmü sübyanın kesici dişleri fildişi gibidir. Saçları hurma ağacının kuru dallarına benzer. Burnundan duman püskürtmekte, sesi yıldırım sesi gibi dehşetli, gözlerinden şimşek ışığı gibi bir ışık saçmaktadır” (Süyûtî, t.y., s. 199, Rezaei, 2021, s. 116- 117). Süyûtî’nin bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere ümmü

sübyan olağanüstü bir biçimde yaratılmış, görünümüyle bir canavarı andıran şeytani bir varlıktır.

Ümmü sübyan hamilelikten önce veya hamilelik esnasında kadına ve bebeğine musallat olan kötü bir varlık olarak tarif edilir. Halkın inancına göre ümmü sübyan; çocuğu olmayan, çocuğu olmadığı için de çocukları hastalandırıp öldüren bir tür cindir. Ümmü sübyan kadının hamile kalmasını zorlaştırır (KK.2). Geleceği parlak, soyu güzel, doğurgan kadınlara musallat olan kötü varlıklar, özellikle erkek bebeklerin anne karnında veya doğduktan sonra ölümüne neden olur (KK.3). Bazı kadınların sadece kız çocuğunun olması veya kız çocuklarının yaşayıp erkek çocuklarının vefat etmesi yine ümmü sübyana bağlanır (KK.4). Ümmü sübyan olan kadının yedi sene çocuğu olmaz, yedi senenin sonunda kendiliğinden bir çocuğu dünyaya gelir veya bir kadının yedi tane kızı olup sonuncu çocuğu erkek olur. Bu durum da yine ümmü sübyana dayandırılır (KK.1, KK.5). Türk kültüründe yedi sayısı tıpkı bir, üç ve kırk sayısı gibi formel bir sayıdır. Doğumdan ölüme yaşamın her sahasında bu rakamların kullanımına yer verilmiştir. Yedi rakamı Batı Türkleri tarafından kutsal kabul edilmiştir. İstemi Kağan Bizans İmparatoru'na yazdığı mektubunda dünyanın yedi bölümden oluştuğunu belirtmiştir. Doğu Türkleri ve Moğollarda daha çok dokuz sayısı önem taşırken Sibiryalıların geleneklerinde yedi sayısı önem kazanmıştır (Ögel, 2010, s. 179). Kur'an'da da Allah dünyanın ve cennetin yedi katmandan oluştuğunu belirtmiştir. Hac esnasında Kabe'nin etrafında yedi kez tavaf edilir. Safa ile Merve arasında yedi kez gidilip gelinir. Hac sonunda Mina yakınlarında her defasında yedi kez olmaz üzere toplamda üç defa şeytan taşlanır (Schummel, 1991, s. 159). Yedi rakamına yüklenen mana tıbika, ıstira ve ümmü sübyanla ilgili ritüellerde sıklıkla görülür.

Bazı dinî kaynaklarda ümmü sübyan duası yer alır. Bu kaynaklardan biri de Mehdi Rezaei tarafından incelenen 32 sayfalık *Ümmü Sübyan Risalesi*dir. Eser Rezaei'nin tahminine göre 16. ve 17. yüzyılda Oğuz Türkçesi'yle yazılmıştır. Risale üç bölümden oluşur. İlk bölümde ümmü sübyanın Hz. Süleyman ile karşılaşması, ikinci bölümde ümmü sübyandan korunmak için okunacak dualar, üçüncü bölümde de çeşitli çizelge ve resimler bulunmaktadır. Bu risalede ümmü sübyanın hem hamile kadınlara hem de yeni doğmuş çocuklara zarar verdiği bildirilmiştir. Risaleye göre ümmü sübyan "hamile kadınların vücuduna girip rahimlerindeki çocuğa zarar verir, çocuğu kör veya elsiz bırakır. Yeni doğmuş çocuğun kulağına bağırp canını alır. Yeni doğmuş çocukların kemiklerine girip onlara zarar verir. Kimi çocukların kafasına girer ve aklını giderip deli eder. Horoz gibi öter, köşek gibi böğürür, aslan gibi kükrer" (Rezaei, 2021, s. 117). Risaleye göre ümmü sübyan yalnızca hamilelere ve çocuklara musallat olmaz, evlenecek genç kızdan, ahırdaki hayvana kadar evrendeki tüm varlıklara ümmü sübyan zarar verir. Ayrıca risalede ümmü sübyanın özellikleri ve ondan kurtulmanın yolları da anlatılmıştır. Allah'ın isimleri ile birlikte okunacak belirli dualar kişiyi ümmü sübyandan korur (Rezaei, 2021, s. 117-118). Bu risaleden de anlaşılacağı üzere ümmü sübyan inancı Türk kültür tarihi içinde yalnızca sözlü geleneğin içinde yer almamış, İslami kültürün de etkisi ile yazılı hâle gelmiştir.

15. yüzyıl tıp kitabı *Yâdigâr-ı İbn-i Şerîf* te ümmü sübyan habîs ruhların yol açtığı bir hastalık olarak görülmüş, sara hastalığına veya epilepsiye benzetilmiştir. Bundan kurtulmak için çeşitli tedavi yöntemlerinden söz edilmiştir. Buna göre sater, kimnün ve kunduzun cinsel organı dövülüp buğday tanesi kadar hastaya yedirilir. Sırtlan kanı, tavşan ödü ve domuz beyni karıştırılıp buruna damlatılır. Ümmü sübyan olan çocuk kantaron otunun buhurunda bekletilir, buhurun çocuğun ağzına ve burnuna gitmesine özen gösterilir. Ayrıca erkek kaz çocuğun başucuna bağlanır, erkek kazın çıkardığı ses ümmü sübyandan kurtulmayı sağlar (Tabîb İbn-i Şerîf, 2017, s. 183). 17. yüzyılda yazılmış

Türkçe bir risale olan *Ravzatü'n-Nisa'* da söz edilen çocuk hastalıkları içinde ümmü sübyan yer almakta ve oğlancık hastalığı olarak nitelendirilmektedir. Ümmü sübyan için bitkisel ve hayvansal ürünlerin yanı sıra tılsımlar ve nüshalarla (muskalarla) tedavi önerilmektedir (Acıduman, 2015, s. 174). 18. yüzyıla ait bir risalede de ümmü sübyan, çocuğu olmayan bir cin olarak tarif edilir. Çocuğu olmadığı için doğurgan kadınları kıskanır, âdetli veya hamile kadınlara ve küçük çocuklara zarar verir. Risaleye göre ümmü sübyan tedavisi ise mıknaş taşı ile yapılır. Su dolu bir çanak içine mıknaş taşı bırakılır. Bu suya yedişer adet Fatıha, Felak, Nas, İhlas, Kâfirun, Ayete'l Kürsi ve Lâ havle velâ kuvvete okunur. Okunmuş su hastaya içirilir, artan su da hastasının üzerine saçılır. Ayrıca sudan çıkan taşı, başının üzerinde taşıyanlar çabuk şifa bulur (Daşdemir, 2014, s. 62). Bu şekilde hasta gerçekçi ve büyüsel yöntemlerin bir arada kullanılmasıyla tedavi edilir.

Günümüzde Anadolu'nun birçok yerinde ümmü sübyan inancına rastlanmaktadır. Karaman'da, ümmü sübyan bir kadına musallat olmuşsa o kadın hamile kalmaz, kaldığında ise hep düşük yapar veya ölü doğum gerçekleştirir. Ümmü sübyan olan kadın hamile kaldığında evde yalnız bırakılmaz ve hocalara sürekli okutulur. Okunmuş yiyecekleri yer, hocanın verdiği muskayı veya ipi takar (Yalçın ve Koçak, 2013, s. 21). Okunmuş yiyecek, muska ve ip tedavi sürecinin bir parçasının oluşturur. Hasta okunmuş yiyecekleri yiyerek, ipi ve muskayı takarak büyüsel ve gerçekçi yöntemler doğrultusunda tedavi edilir.

Sinop'ta ümmü sübyan "*südümiyen*" olarak da adlandırılır. Hamile kadına, anne karnındaki ve yeni doğmuş bebeğe, lohusa kadına musallat olan şeytani bir ruhtur. Düşük yapan kadının sütünde südümiyen olduğu söylenir. Bebek için boy hamaylisi yapılır ve bebek doğana kadar kadın boy hamaylisini boynunda taşır. Bebek doğduktan sonra da boy hamaylisi bebeğin yastığının altına konulur (Güven, 2020, s. 307). Bu şekilde boy hamaylisinin bebeği kötü ruhlardan koruyacağı düşünülür.

Alanya'da ümmü sübyan da tıpkı ıstıra gibi manevi bir hastalık olarak görülür. Ümmü sübyan hastalığına yakalanan annenin vücudunda bu cinin yaşadığına inanılır. Ümmü sübyan hamilelik ve lohusalık süresince anneyi korkutur, sık sık kötü rüyalar görmesine, bağırarak ve ağlayarak uyanmasına sebep olur. Ümmü sübyan olduğu tespit edilen anne özellikle hamile kalınca yalnız bırakılmaz. Yanında daima birileri bulunur. Hocalardan veya ocaklardan alınan muskayı takar. Okunmuş yiyecekleri yer (KK.1, KK.3, KK.6). Anne de ümmü sübyan var ise ve tedavi edilmemişse yani ocaklı kişiler veya hocalar tarafından anneden ümmü sübyan cini çıkarılmamışsa bu cin, anneden bebeğe geçer (KK.3). Ümmü sübyan bazılarına göre yedi bazılarına göre on sekiz yaşına kadar çocuğu rahat bırakmaz. Ümmü sübyan, bebeğin şiddetli ağlayıp çatlayıp ölmesine bile sebep olur (KK.5). Ümmü sübyan olan çocuk sık sık ağlar, çok huysuz olur ve zaman zaman ataklar geçirir (KK.3). Annenin taktığı muska tıpkı ıstıra da olduğu gibi doğumdan sonra çocuğa takılır. Alanya'da bazı aydaş ocakları çocukta ümmü sübyan olup olmadığını gözünün içine bakarak anlarlar (KK.5). Alanya'da ümmü sübyan için korku ocaklarına gidilir, buralarda hamile kadın hocalara okutulur. Hocanın verdiği muskayı anne üzerinden çıkarmaz (KK.1, KK.2, KK.5). Aynı şekilde Giresun'un Şebinkarahisar İlçesi'nde düşük yapan kadına ümmü sübyan adı verilir ve ümmü sübyan olan kadın hocaya götürülür. Hoca dua yazar ve o kadın çocuğu olana kadar o duayı üzerinde taşır (Avcıoğlu, 2017, s. 174). Muska; tıbıka, ümmü sübyan ve ıstıra gibi insan nesline zarar vermek isteyen kötü ruhlardan korunmak için âdeti bir kalkan vazifesi görür. Muska takmanın verdiği korunmuşluk hissi kişilerde psikolojik bir rahatlama sağlar. İstıra, tıbıka ve ümmü sübyan doğum öncesinde başlayıp doğum sonrasındaki sürece yayılan anne ve çocukla ilgili inanışlardır. Her ne kadar günümüzde bilimsel yöntemlerle bu tür

hastalıkların sebebi belirlense de çocuğu olmayan veya çocuğu vefat eden kişiler bu durumu anlamlandırmak için çeşitli inanışlara ve uygulamalara başvurmaktadır. İnsanları inanışlarından ve geleneklerinden koparmak zor olduğundan geçmişten günümüze bu inanışlar Türk kültürü içinde canlı bir biçimde yaşamaktadır.

Sonuç

İnsanlar yüzyıllar boyunca hastalıklarını belirlemek için tıbbın ortaya koyduğu bilimsel nedenlerin dışında bir de alternatif sebepler üretmişler ve bunların etrafında birtakım inanışlar gerçekleştirmişlerdir. Bunlar da yine İslamiyet öncesindeki inanç sisteminin ve Şamanist inancın bir parçasını oluşturmaktadır. İstira, tıbıka ve ümmü sübyan her ne kadar sözcük olarak farklı olsa da üçü de fonksiyon olarak aynıdır, bunlar hastalık ruhlarıdır. İstira özellikle Antalya'nın Alanya, Gündoğmuş, Manavgat ve Akseki bölgelerinde yaygın olan bir inanıştır. Tıbıka çoğunlukla Mersin'de, Adana'da, Osmaniye'de ve İçel'de görülür. Ümmü sübyan inancı ise Ankara, Sinop, Karaman başta olmak üzere Anadolu'nun genelinde vardır. Üçünde de anneye musallat olan, anneden bebeğe geçen ve bebeğin eksik, kusurlu doğmasına veya ölmesine sebep olan kötü ruhlar bulunur. Hatta bu durum halk arasında bir hastalık olarak görülür. Anne ve bebeği bu kötü ve şer ruhlardan korumak için çeşitli ritüeller gerçekleştirilir. Bu inanışlarda dikkatimizi çeken diğer husus da formel rakamların kullanımı olmuştur.

Mersin'de yedi evden para veya kumaş toplanması, yedi yaşına kadar çocuğa muska takılması, yedi sene sonra çocuğun olması veya çocuğa yedi yaşına kadar bazı yiyeceklerin verilememesi buna bir örnek teşkil eder. Bu durum halk inanışlarının birbiriyle ilişkili olduğunu ve birbirini tamamladığını gösterir. Ayrıca köpek, kaz vb. hayvanlar gerek çıkardıkları sesler gerekse görünüşleri sebebiyle kötü ruhları korkutmak için kullanılır. Bu tür kötü ruhlardan korunmanın ve arınmanın bir diğer yolu da ocaklara başvurmadır. Ocakların verdikleri kül, ekmek vb. yiyecekler; muska, ip vb. nesnelere istira, ümmü sübyan ve tıbıka tedavisinde kullanılmaktadır. Günümüzde her ne kadar teknoloji ve tıp gelişse de insanlar başa çıkmadıkları ve anlamlandıramadıkları durumları İslamiyet öncesinden ve İslami kültürden gelen bazı inanış ve uygulamalarla ortadan kaldırmaya çalışırlar. Anne ve çocukla ilgili hastalıkları da anlamlandırmak, bu hastalıkların sebeplerini belirlemek ve hastalıkları tedavi etmek için modern tıbbın yanında zaman zaman geleneksel yöntemlere de başvururlar.

Kaynakça

- Acar, H. V. (2017). Türk Halk Hekimliğinde Ocak Çeşitleri. *Lokman Hekim*, 7(2), 54-72.
- Acıduman, A. (2015). Kadın Sağlığı ve Hastalıkları İle Gebelik ve Çocuk Hastalıkları Üzerine XVI. Yüzyılda Yazılmış Türkçe Bir Risale: Ravzatü'n-Nisa. *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, 58(4), 171-188.
- Altın, K. Y. (2019). İşlevleri Açısından Türk Kültüründe Sağaltma: Divanü Lûgat-it- Türk'ten Günümüze. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7(16), 114-133.
- Anohin, A. V. (2006). *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*. Konya: Kömen Yayınları.
- Artun, E. (2014). *Ansiklopedik Halkbilim/Halk Edebiyatı Sözlüğü Terimler-Motifler-Kavramlar*. Adana: Karahan Yayınları.
- Atalay, B. (1986). *Divanü Lûgat-it-Türk Dizini*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ateş, F. (2019). Adana'da Bulunan Sağaltma Ocaklarında Tedavi Yöntemleri ve Bu Ocaklarda Tedavi Sırasında Kullanılan Malzemeler. *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*, 12(25), 71-90.

- Avcıoğlu İ. (2017). *Şebinkarahisar Halk Hekimliği Uygulamaları*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Başar, Z. (1972a). *İçtimai Adetlerimiz-İnançlarımız ve Erzurum İlindeki Ziyaret Yerlerimiz*. Atatürk Üniversitesi Yayınları. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Başar, Z. (1972b). *Erzurum'da Tıbbi ve Mistik Folklor Araştırmaları*. Atatürk Üniversitesi Yayınları. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Bayat, F. (2018). *Türk Mitolojik Sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bircan, D. (2013). *Niğde Ulukışla Hüsniye Köyü Folklor Ürünleri*. Lisans Tezi. Niğde: Niğde Üniversitesi.
- Çınar, A. A. (2017). *Muğla Halk İnanışları*. Muğla: Muğla Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Çolak, F. (2015a). Sağaltma Tekniği Olarak Tıbıka Tutma Uygulamasının Kültürel Kökeni. *II. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu*, Niğde, 533-537.
- Çolak, F. (2015b). *Yazılı ve Sözlü Belgeler Işığında Niğde Halk Hekimliği*. Konya: Kömen Yayınları.
- Daşdemir, Ö. (2014). 18. Yüzyıla Ait Bir Risaleye Göre Miknatısın Dinsel-Büyüsel ve Tıbbi İşlevleri. *Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyat Araştırmalara Dergisi*, 3(5), 54-68.
- Derleme Sözlüğü V, VII*. (1993). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Doğan, A. (2005). *Âdetler İnançlar ve Türklerin Soy Kütüğü Meselesi*. Ankara: Akçağ.
- Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu, Z. (2018). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânı Lûgati't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eroğlu, A. H. (2017). *Halk İnanışları. Halk İnanışları El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Gedik, M. (2008). *Konya ili Derebucak İlçesi ve Çevresi Halk Edebiyatı ve Folkloru Üzerine Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Gönüllü, A.R. (2015). Alanya'dan Derlenen Doğum Adetleri. *Erciyes Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, 447, 21-26.
- Görgeç, C. (2019). Manavgat Yöresinde Halk Hekimliği Uygulamaları. *SUTAD*, 46, 195-219.
- Güngör, O. C. (2016). *Türkçede Çocukla İlgili Söz Varlığı*. Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.
- Güven, F. (2020). Sinop Halk Kültüründe Doğum Etrafında Gelişen Uygulamalar. *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 8(25), 302-316.
- İnan, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. Milli Eğitim Basımevi: İstanbul.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Türk Tarih Kurumu Basımevi: Ankara.
- Kasapoğlu, E. (2020). *Antalya İli Alanya, Gazipaşa, Gündoğmuş ve Akseki İlçelerindeki Sağaltma Ocakları ve Uygulamaları*. Yüksek Lisans Tezi. Antalya: Akdeniz Üniversitesi.
- Karakaş, A. (2016). *Değişim Sürecinde Osmaniye Halk Hekimliği*. Adana: Karahan Kitapevi.
- Kayabaşı, O. A. (2013). *Taşeli Yöresi Geçiş Törenleri*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Lvova, E. L.- vd. (2013). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri* (çev. Metin Ergun). Konya: Kömen Yayınları.

- Merdivin, M. Ş. (2016). *Doğu Antalya Yöresindeki Belli Yerlere Bağlı Ziyaret ve Adak Yerleri Üzerine Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Ögel, B. (2010). *Türk Mitolojisi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Örnek, S. V. (1966). *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tedkiki*. Ankara: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Öztek, Z. (1992). *Halk Dilinde Sağlık Değişleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Paçacıoğlu, B. (2016). *VIII.-XVI. Yüzyıllar Arasında Sözcük Dağarcığı*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Potapov, L. P. (2012). *Altay Şamanizmi* (çev. Metin Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- Rezaei, M. (2021). Oğuz Türkçesiyle Yazılmış Bir El Yazmasında Ümmü Sübyan'ın Tasviri, *Milli Folklor*, 17(132), 114-125.
- Saygılı, Y. (2015). *Kırşehir İli Abdallarında Geçiş Ritüelleri*. Yüksek Lisans Tezi. Niğde: Niğde Üniversitesi.
- Schimmel, A. (1991). *Sayıların Gizemi*. (çev. Mustafa Küpüşoğlu). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sever, M. (2016). *Mersin ve Yakın Çevresinde Halk İnançları ve Halk Hekimliği*. Ankara: Barış Kitap.
- Süyütü, C. (t.y.). *Rahmetü Fi't-Tıbb ve'l-Hikme*. The Libraries Columbia University, dijital arşiv, basma eser. <http://lib.eshia.ir/23022/10/3945>. [erişim tarihi: 24.03.2022].
- Şimşek, A. (2013). *Manavgat Yöresi Halk İnanışları*. Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Şimşek, E. (2017). Türk Kültüründe "Alkarısı" İnanıcı ve Buna Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler, *Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 12(5), 99-115.
- Tabîb İbn-i Şerîf. (2017). *Yâdigâr-ı İbn Şerif*. İstanbul: Seçil Ofset, Matbaacılık.
- Tanyu, H. (1968). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Teke, E. (2005). *Osmaniye'de Doğumla İlgili İnanç ve Uygulamalar*. Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Yalçın, H. ve Koçak, N. (2013). Gebelikle İlgili Geleneksel İnanç ve Uygulamalar ve Karaman Örneği. *Kent Akademi*, 6(1),18-34.
- Yüksel, D. (2007). *Gaziantep ve Çevresinde Doğumla İlgili İnanış ve Uygulamalar*. Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- URL-1: <https://osmaniye.ktb.gov.tr/TR-163652/halk-inanislari.html>. [erişim tarihi: 24.03.2022]

Sözlü Kaynaklar¹

Kaynak Kişi 1: Aysel Yağcı, 1938, Sugözü Mahallesi, okuryazar değil, ev hanımı.

Kaynak Kişi 2: Ümmühani Uslu, 1958, Yenice Mahallesi, ilkokul mezunu, ev hanımı.

¹ Kaynak kişilerden temin edilen bilgiler 2019 yılında yapılan saha çalışması ile elde edilmiştir.

Kaynak Kişi 3: Rukiye Sönmez, 1959, Eğrikaya Mahallesi, ilkokul mezunu, ev hanımı.

Kaynak Kişi 4: Ünzüle İnci, 1977, Çamlıca Mahallesi/ Beslengiler Mevkisi, ev hanımı, ilkokul mezunu.

Kaynak Kişi 5: Havva Durusoy, 1949, Çamlıca Mahallesi/ Dereköy Mevkisi, okuryazar değil, ev hanımı.

Kaynak Kişi 6: Ayşe Toksöz, 1976, Demirtaş Mahallesi, ortaokul mezunu, ev hanımı.

Kaynak Kişi 7: Emine Özkan, 1962, İsbatlı Mahallesi, ilkokul mezunu, ev hanımı.

Kaynak Kişi 8: Fatma Yalçın, 1986, Hacet Mahallesi, ortaokul mezunu, ev hanımı.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/ Issue 7 (Nisan/ April 2022), s. 52-70.
Geliş Tarihi-Received: 03.01.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 21.02.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1052671

***Anonim Osmanlı Kroniği'nde Yer Alan Atasözleri ve
Günümüz Atasözlerine Yansımaları***

***Proverbs in the Anonymous Ottoman Chronicle and Their Reflections on Today's
Proverbs***

Elif TÜRKÖZ*

Öz

Osmanlı tarihçiliğinin başlangıcı olarak kabul edilen 15. yüzyılda müellifi belli olan tarihlerin yanı sıra anonim Osmanlı tarihleri de kaleme alınmıştır. *Tevârih-i Âl-i Osman* olarak adlandırılan bu anonim tarihler, 15. yüzyılın son on dokuz yılında tahtta bulunan II. Bayezid'in hükümdarlığı sırasında çok sayıda görülen eserlerdir. Bunlar, Osmanlı tarihi için taşıdıkları önemin yanı sıra Türk halk edebiyatı açısından da önem arz etmektedir. Halk edebiyatına dair değerli ürünler içeren bu eserlerde yer alan atasözleri, bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Çalışmada Prof. Dr. Necdet Öztürk tarafından hazırlanıp *Anonim Osmanlı Kroniği* adıyla yayınlanan metin esas alınmıştır. İnceleme sonucunda eserde çeşitli olaylar ve durumlar vesilesi ile pek çok atasözünün aktarıldığı tespit edilmiştir. Bu çalışmada atasözleri incelenirken şu yöntem kullanılmıştır: Eserde yer alan atasözleri; girişten sona doğru eserde buldukları yere göre numaralandırılmış, atasözü verildikten sonra açıklaması yapılmış, sonrasında ise atasözünün hangi olay ya da durum vesilesi ile aktarıldığı açıklanmıştır. Son olarak da günümüz atasözleri ile karşılaştırılan atasözünün günümüzdeki kullanımları verilmiştir. Aktarıldıkları olay ve durumlar ile birlikte ele alınan bu atasözlerinin bir tanesi dışında diğerlerinin günümüzde aynen ya da farklı şekillerde kullanıldığı belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Anonim Osmanlı tarihleri, nasihat, atasözü, karşılaştırma.

Abstract

In the 15th century, which is accepted as the beginning of Ottoman historiography, anonymous Ottoman chronicles were also written in addition to the chronicles whose authors are known. These anonymous chronicles, called *Tevârih-i Âl-i Osman*, are the works seen in large numbers during the reign of Bayezid II, who was on the throne in the last nineteen years of the 15th century. In addition to their importance for Ottoman history, these chronicles are also important for Turkish folk literature. The proverbs in these works, which contain valuable products of folk literature, constitute the subject of this study. The text prepared by Prof. Dr. Necdet Öztürk and published under the name of *Anonymous Ottoman Chronicle* was taken as basis in the study. As a result of the examination, it is determined that many proverbs are quoted in the work on the occasion of various events and situations. In this study, the following method was used while examining the proverbs: The proverbs in the work are numbered according to their place in the work from the beginning to the end, the

* Öğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Konya/Türkiye, e-posta: edulger@erbakan.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2487-3212>.

explanation is made after each proverb is given, and then it is explained on which event or situation the proverb was used for. Finally, today's usages of proverbs, which are compared with today's proverbs, are given. It is determined that these proverbs, which are discussed together with the events and situations in which they were used for, are still used in the same way or in different ways, except for one.

Keywords: Anonymous Ottoman chronicles, advice, proverb, comparison.

Giriş

Ataların deneyimlerine dayanarak söyledikleri nasihat veren, kısa ve özlü sözler olan atasözleri için çeşitli özellikleri göz önünde bulundurularak pek çok tanımlama yapılmıştır:

“Atasözleri zamanla çok defa gerçek anlamları yerine mecazlı bir mâna kazanarak sözlü gelenek içinde nesilden nesile aktarılan ve halk hâfızasında yaşayan, halka mal olmuş, kalıplaşmış ifadelerdir.” (Oy, 1991, s. 44).

“İşte bu maddî şekli bir hareket noktası yapan ve ilk söyleyicilerini tesbit edemediğimiz bu dil mahsulleri, hayat prensibi olacak fikir ve düşünceleri, din, ahlâk, hukuk, iktisad, terbiye, gelenek-görenek ile tabiat hâdiselerinden, teknikten vb. çıkacak kâideleri müşahhasan mücerrede giden bir yolla, bâzen bir fıkra kılığında söz ve yazı ile nesillerden nesillere intikal ettiren hikmetli cümlelerdir.” (Elçin, 2001, s. 625).

“Atasözleri, milletlerin karakterlerini, hayat karşısında tavır ve zihniyetlerini ifade eden özlü sözlerdir.” (Çobanoğlu, 2004, s. 1).

“Atalarsözü, kelimenin açıkça belirttiği gibi, geçmiş kuşaklardan kalma kurallardır.” (Boratav, 2013, s. 141-42).

Türk dünyasında “atasözü” karşılığında geçmişten günümüze pek çok kelime kullanılmıştır. “Sav, mesel, darb-ı mesel, durub-ı emsal, eski söz, atalar sözü, ulular sözü, eskiler sözü, kartlar sözü, hikmet, darb-ı kelam” ile Anadolu'nun bazı bölgelerinde kullanılan “deyişet, ozanlama” bunlar arasındadır (Oy, 1991, s. 44).

Milletlerin yüzyılları aşan tecrübeleri sonucunda söyledikleri sözlerin zaman süzgecinden geçerek mükemmel bir şekilde kalıplaşmış şekilleri olan atasözleri, mahallî olarak doğar ve zamanla topluma mal olurlar (Sertkaya, 2012, s. 101). Toplumda insanların karşılaştıkları olay ya da durumlar hakkında olumlu veya olumsuz bir sonuca varmak ve bu sonucu akılda tutulabilecek kısa ama öz bir ifadeyle sonraki nesillere aktararak onlara yol göstermek isteği, atasözlerinin en önemli doğuş sebebidir (Albayrak, 2009, s. 3).

Atasözleri, toplumla doğup onunla beraber oba, boy ve oymak olarak yüzyıllar boyunca göçebe hayatı yaşayan ve nihayetinde gelişip özleşerek ulus hâline yükselen törelerdir (Dilçin, 2000, s. XV). Başlangıçta Türklerin sosyal, dinî ve iktisadi yaşamlarına paralel olarak göçebe kültüründe sayıları sınırlı olan atasözleri yerleşik hayata geçişle birlikte yazılı edebiyatın yayılması, medeniyetin gelişmesi ve yabancı din ve milletlerle fikir alışverişleri sonucunda çoğalmışlar ve anlam açısından genişlik ve derinlik kazanmışlardır (Elçin, 2001, s. 628). Destan geleneğinin canlı olduğu devirlerde destancıların anlatılarını anlam bakımından birbirini tamamlayan atasözleri ile süslemeleri, o çağlarda atasözlerinin yalnızca günlük hayatta konuşma içerisinde yeri geldikçe söylenmediğini, destansı anlatının içinde atasözlerinin önemli bir unsur olduğunu göstermektedir (Boratav, 2013, s. 141-142). Zaman içinde atasözleri; sosyal yapı, değer yargıları, din ve töreler, medeniyet, dilin gelişimi gibi faktörlerle değişime uğramış; kimileri tamamen unutulmuş, kimileri bütün yurttaki kullanılırken kimileri de mahallî olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir (Oy, 1991, s. 44).

Tarihleri boyunca dinî inançlarına bağlı yaşayan Türkler tarafından atasözleri, din kuralları kadar önemli ve ayetler kadar mutlak doğru olarak telakki edilmiştir. Nitekim edebiyatımızın en eski atasözü kitabı olan *Kitâb-ı Atalar*'daki bir atasözünde "Uluların sözü *Kur'an*'a girmez illa yanınca yiler." denmektedir (*Atalar Sözü*, 1936, s. 9). Bu atasözünün değişik bir şekline 16. yüzyıl sonlarında istinsah edildiği tahmin edilen atasözü kitabı *Kitâb-ı Oğuznâme (Emsâl-i Mehmedali)*'de rastlanmaktadır: "Atalar sözü *Gur'an*'a girmez, amma *Gur'an* yanınca yalınlayın yalınlaşır." (Alizade, 1992, s. 42). Atasözlerinin kutsiyeti ile ilgili olarak *Kitâb-ı Atalar*'a yazdığı ön sözde İzbudak şunları belirtmektedir:

"Atasözleri her evde bulunacak ve her Türk'ün okuyacağı mukaddes kitaptır. Zaten birçok cümleler hepimizin dilimizde dönüp dolaşiyor. Kudsiyeti türlü türlü sebeplerledir. Pek eskiden Türk diyarlarında birçok peygamberler, hakimler gelip geçmiştir. Ve bu elimizdeki atasözlerinin bir kısmı onların mukaddes kitapları müfaddır. Belki aynı ayetlerdir. (Oğuz türesi) dediğimiz kanunların umdeleri de atalar sözü içindedir. (Türk türesi, Türk türesi) deyip durduğumuz da bunların içinde mevcuttur." (*Atalar Sözü*, 1936, s. 4-5).

Türk kültür hayatında dinî ve hukuki kuralların yanında saygı gören atasözleri; millî, ırki ve insani vasıfları ile her türlü konuyu ele alırlar (Elçin, 2001, s. 627). Ataların gelecek kuşaklara hayata dair gözlem ve tecrübeye dayalı değişmez kural mahiyetindeki sözleri incelendiğinde bu veciz düsturların zerreden kâinata, en ufak maddeden hilkatin hikmetine uzanan derin ve isabetli fikirlerin özeti değerinde olduğu görülür (Soykut, 1974, s. 37). Yazılı hukuk kurallarının olmadığı dönemlerde atasözlerinde Türk toplumunun sosyo-kültürel hayatının her evresiyle ilgili olumlu ve olumsuz değerlerin sınıflandırılmasına dayalı zenginlik ve genişlikte konular işlenmiştir (Çobanoğlu, 2004, s. 40).

Herhangi bir fikri ya da hükmü onaylamak yahut eleştirmek için kullanılan, sosyo-kültürel değerler tarafından meşruiyeti onaylanmış araçlar olan atasözleri, yerinde ya da geleneksel bağlamında kullanıldıklarında düşüncenin değerini artırır; mevcut sosyo-kültürel karışıklığı çözer ve ileri sürülen fikirlerin doğruluğunu ispatlar (Çobanoğlu, 2004, s. 7). Atasözlerinin temel işlevi, toplumun sosyal ve kültürel değerleri tarafından onaylanmış en uygun araçlar olarak, bir fikri veya hükmü onaylamak ya da eleştirmektir (Çobanoğlu, 2004, s. 7). Toplumsal kimliğin aynası ve toplumsal belleğin taşıyıcısı durumunda olan atasözleri, sahip oldukları zengin dil malzemesi ile kültürel mirasın aktarımında ve toplumsal bilgi birikiminin gelecek kuşaklara öğretilmesinde etkilidir (Özdemir, 2020, s. 227).

Anonim Osmanlı Kroniği'nde Yer Alan Atasözleri

15. yüzyıl, Osmanlı tarihçiliğinin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Yüzyılın başında Ahmedî'nin *İskendernâme*'nin sonuna ekleyerek 1410 yılında I. Bayezid'in oğlu Emir Süleyman'a takdim ettiği *Dâstân ve Tevârih-i Mülûk-ı Âl-i Osman* adlı manzum kısım ile başlayan Osmanlı tarih yazımı zamanla gelişmiş ve yüzyılın sonunda II. Bayezid devrinde önemli bir devrin başlangıcına geçiş yapmıştır. Başlangıçta destani ve menkıbevi özellikleriyle karşımıza çıkan tarih yazımı, yeni yüzyıldan itibaren bu özelliğini kaybetmeye ve zamanla daha resmî bir nitelik kazanmaya başlamıştır.

II. Bayezid devrinde kaleme alınan ve *Tevârih-i Âl-i Osman* olarak adlandırılan gerek anonim gerek müellifi belli bu eserler, devletin kuruluşundan müellifin zamanına kadar Osmanlı tarihi hakkında sosyal, siyasal ve askerî faaliyetler hakkında bilgi veren tarihî kaynaklardır (Öztürk, 2015, s. IX). Bunlardan özellikle anonim olan tarihler, halkın

dinleme ihtiyacını gidermek için kaleme alınmış ve her ne kadar içerik bakımından çeşitlilik gösterebilir de esasta birbirine bağlı popüler tarihlere (Adalıoğlu, 1999, s. 288).

Sade ve anlaşılır bir Türkçe ile yazılan ve gerek müellifi belli gerekse anonim 15. yüzyıl Osmanlı tarihlerinin didaktik yönü dikkati çekmekte, müelliflerin tarihî olayları aktarmanın yanı sıra okuyanları eğitme amacı güttüğü ve bu amaçla çoğu zaman atasözlerine başvurdukları görülmektedir. *Anonim Osmanlı Kroniği*'nde atasözü kavramı ile ilgili olarak Ertuğrul Gazi'nin vefat bilgisinin verilmesinin ardından dünyanın geçiciliğinin anlatıldığı kısımda yer alan bir beyitte "mesel" kelimesi karşımıza çıkmakta ancak bunun da tam olarak atasözünü karşılamadığı görülmektedir. Zira beyitteki "mesel" kelimesinin eserin Viyana nüshalarından W1 nüshasında "destan" olarak kullanıldığı görülmektedir.

*Bundan öndin niceler söylediler
Dürlü meseller beyan eylediler* (Öztürk, 2015, s. 5)

Eserde anonim tarih yazarı, bir kişinin mutlu olabildiğini kendisine verilen nasihatleri dinlemesine bağlamakta ve akil insanların nasihatini dinlemeyenlerin tehlikede olduklarını şu beyitlerle belirtmektedir:

*Ehl-i devlet oldurur ki öğüt ala
Öğüt almayan kişiden ne gele*

*Dostundan her kim ki istemeye pend
Bî-şek ere ana düşmenden gezend*

*Âkılun pendin işitmeyen kişi
Ne aceb gerekidir olursa başı* (Öztürk, 2015, s. 43)

Nasihat etmenin ve edilen nasihati dinlemenin önemini idrak eden anonim tarih yazarı; eserin çeşitli yerlerinde, çeşitli olaylar ve durumlar vesilesi ile okuyanlara nasihatte bulunmakta ve bunu da çoğu zaman atasözleri ile yapmaktadır.

Bu çalışmada öncelikli olarak eserde geçen atasözleri tespit edilmiş, bu atasözlerinin bağlamları dikkate alınarak anlam sınırları belirlenmiştir. Daha sonra eserde geçen atasözlerinin günümüz atasözü kaynaklarında yer alıp almadığına bakılmıştır. Bu tespitler yapılırken *Anonim Osmanlı Kroniği*'nde yer alıp günümüz atasözü kaynaklarında birebir yer almayan fakat söz dizimi ve anlam bakımından benzerlik gösteren atasözleri de çalışmaya dâhil edilmiştir. Çalışmaya konu olan atasözlerinin tematik bir gruplandırılmasının yapılması denenmiş ancak eserde geçen atasözlerinin takdir (7 atasözü) ve dünyanın geçiciliği (4 atasözü) temaları dışında tematik olarak gruplandırılacak bir benzerlik ortaya koymadığı görülmüştür.

Çalışmamızın bundan sonraki kısmında *Anonim Osmanlı Kroniği*'nde yer alan atasözleri; girişten sona doğru eserde buldukları yere göre numaralandırılarak verilir ve atasözünün açıklaması yapılacak, hangi olay ya da durum vesilesi ile aktarıldığı hakkında bilgi verildikten sonra son olarak günümüzdeki kullanımları verilecektir.

1. Sonra gelen ön gelenden yeg olur: Bir yere sonradan geldikleri, bir işe sonradan başladıkları hâlde kendinden öncekileri geçen insanlar vardır. İnsanlar, kendisinden eğitim aldıkları usta veya hocalarından daha büyük işler başarıp onların önüne geçebilirler.

Eserin hemen başında yer alan "Zıkr-i Mülûk-i Âl-i Osman" başlıklı, 16 beyitlik manzum kısımda gazilerin tarihinin sonraya bırakılması "Sonra gelen ön gelenden yeg olur"

sözü ile açıklanmakta ve bu söz Hz. Muhammed'in son peygamber ve *Kur'an-ı Kerim*'in indirilen son kutsal kitap olması ile desteklenmektedir.

Sonra gelen ön gelenden yeg olur
Fikri olan bunu kim didim bilür (Öztürk, 2015, s. 3)¹

Bu atasözü, günümüzde şu şekilde kullanılmaktadır:

- Boynuz kulaktan sonra çıkar, ama kulağı geçer (Eyüboğlu, 1973, s. 48/a. 35; Aksoy, 1988, s. 205/a. 702; Albayrak, 2009, s. 273/a. 4151; Yurtbaşı, 2012, s. 645).²

- Boynuz kulağı geçer (Yurtbaşı, 2012, s. 645).

2. Olur iş kim dâniş ile doğrula: Bir işin üstesinden gelebilmek, onu iyi bir şekilde sonuçlandırmak için insanların bilgi ve tecrübelerinden yararlanmak gerekir.

Bu atasözü, bir önceki maddede belirtilen manzum kısımda yer almakta ve Ertuğrul Gazi ile beraberindekilerin fikir alışverişi içinde olmalarının önemini desteklemektedir.

Uydı anda çok kişi Er-tuğrul'a
Olur iş kim dâniş ile doğrula (Öztürk, 2015, s. 5)³

Bu atasözü, günümüzde şu şekillerde kullanılmaktadır:

- Bin bilsen de bir bilene danış (Aksoy, 1988, s. 189/a. 595; Albayrak, 2009, s. 247/a. 3551; Yurtbaşı, 2012, s. 680).

- Danışan dağı aşmış, danışmayan/danışmayanın yolu şaşmış (Aksoy, 1988, 228/a. 853).

- Danışan dağı aşmış, danışmayan düz ovada yolu şaşmış (Eyüboğlu, 1973, 63/a. 30; Albayrak, 2009, 325/a. 5337; Yurtbaşı, 2012, s. 680).

- Danışan dağı aşar (Yurtbaşı, 2012, s. 680).

- Danışan dağlar aşar (Eyüboğlu, 1973, s. 63/a. 31; Yurtbaşı, 2012, s. 680).

- Danışıklı dağ aşar (Eyüboğlu, 1973, s. 63/a. 33; Yurtbaşı, 2012, s. 680).

- Meşveretsiz yapılan şeyden hayır gelmez (Yurtbaşı, 2012, s. 800).

3. Çün gidersin bunda kalur mal u genc: Geçici olan dünya hayatında edinilen mallar da geçicidir. Mal, mülk için insan hırsa kapılmamalı; öldüğünde bunları bırakıp gideceğini unutmamalıdır.

¹ Bu atasözü, 15. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinden Ahmedî'nin *Dâsitân-ı Tevârih-i Mülûk-ı Âl-i Osman* adlı manzum tarihinde yer almaktadır. Nitekim *Anonim Osmanlı Kroniği*'nin başında yer alan ve "Hurûc-ı Er-Tuğrul" başlıklı manzumenin yedinci beytine kadar devam eden kısmın, ufak farklılıklarla, Ahmedî'nin eserinden alındığı görülmektedir. Konu edilen atasözünün bulunduğu beytin Ahmedî'nin eserindeki şekliyle tek farkı, ikinci beyitteki ilk fiilin zaman ekidir.

Sonra gelen ön gelenden yeg olur
Fikri olan bunu ki derem, bilür (Atsız, 2013, s. 138/b. 16)

² Bu çalışmada kaynak belirtilirken kullanılan "b." kısaltması beyti, "a." kısaltması ise verilen atasözünün eserdeki numarasını ifade etmektedir.

³ Ahmedî'nin adı geçen eserinden alınan bu beyitte, "olur" ve "oldur" kelimelerinde fark olduğu görülmektedir:

Uydı anda çok kişi Er Duğrula
Oldur iş kim danış ile doğrula (Atsız, 2013, s. 140/b. 46)

Eserde Ertuğrul Gazi'nin vefatı ve ardından oğlu Osman Gazi'nin tahta geçtiği bilgisi verildikten hemen sonra dünyanın geçiciliğine vurgu yapılmakta ve dünya malının dünyada kalacağı belirtilmektedir.

*Çün gidersin bunda kalur mal u genc
Ne durur pes bu kamu beyhude renc* (Öztürk, 2015, s. 5)

Bu atasözü, günümüzde şu şekillerde kullanılmaktadır:

- Dünya malı dünyada kalır (Eyüboğlu, 1973, s. 79/a. 2; Aksoy, 1988, s. 252/a. 1028; Albayrak, 2009, s. 337/a. 6551; Yurtbaşı, 2012, s. 916).

- Dünya malı kimseye baki değildir (Albayrak, 2009, 337/a. 6552).

4. Hak ta'âlâ virdüğüne kimesne mâni' olmaz: Allah'ın takdiri karşısında kimsenin yapabileceği bir şey yoktur. Herkes, takdirde kendisine yazılanı yaşar.

Eserde Osman Gazi devri hakkında bilgi verilmeye başlamadan hemen önce Osman Gazi'nin doğumuna bir sebep aranmakta ve bu sebep de Ertuğrul Gazi'nin gördüğü ve bir oğlu olacağı şeklinde yorumlanan bir rüyaya dayandırılmaktadır. Anonim tarih yazarı, her ne kadar bu rüyayı anlatsa da onun doğumunu aslında takdire bağlamakta ve takdirde olana kimsenin karşı çıkamayacağını "*Hak ta'âlâ virdüğüne kimesne mâni' olmaz.*" diyerek belirtmektedir (Öztürk, 2015, s. 9). Bu atasözü eserin ilerleyen bölümlerinde "*Hakk'un işine kimse mâni' olamaz.*" şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Bu atasözü, günümüzde şu şekillerde kullanılmaktadır:

- Allah'ın takdiri pazu kuvvetiyle dönmez (Albayrak, 2009, s. 146/a. 341; Yurtbaşı, 2012, s. 1016).

- Takdir, tedbiri bozar (Eyüboğlu, 1973, s. 221/a. 1; Albayrak, 2009, s. 813/a. 16430; Yurtbaşı, 2012, s. 1016).

- Takdirde yazılan tedbirle bozulmaz (Yurtbaşı, 2012, s. 1024).

- Takdir-i Hüda, kuvve-i bâzû ile dönmez (Eyüboğlu, 1973, s. 220/a. 15).

- Takdir-i Hüda, kuvvet-i bazu ile dönmez (Albayrak, 2009, s. 814/a. 16433).⁴

- Takdirin işi tedbire sığmaz (Eyüboğlu, 1973, s. 221/a. 6).

- Takdirin işi tedbire uymaz (Yurtbaşı, 2012, s. 1024).

- Takdirin tağyiri mümkün değildir (Albayrak, 2009: 814/a. 16434).

- Takdirin yaptığını tedbir bozamaz (Eyüboğlu, 1973, s. 221/a. 7; Yurtbaşı, 2012, s. 1024).

- Takdirle yazılan tedbirle bozulmaz (Eyüboğlu, 1973, s. 221/a. 3; Albayrak, 2009, 813/a. 16431).

- Tedbir, takdiri bozamaz (Eyüboğlu, 1973, s. 225/a. 14; Albayrak, 2009, 825/a. 16704; Yurtbaşı, 2012, s. 1016).

- Tedbir de takdir ile (Eyüboğlu, 1973, s. 225/a. 12; Albayrak, 2009, s. 825/a. 16703; Yurtbaşı, 2012, s. 1016).

- Tedbir ile takdir bozulmaz (Eyüboğlu, 1973, s. 225/a. 11).

5. Can azîz olur: İnsan için en kıymetli şey canıdır.

⁴ Bir önceki atasözü ile aynı olmasına rağmen eserlerdeki alıntılara müdahale edilmediği için yazımdaki farklılığı göstermek amacıyla ayrıca belirtilmiştir.

Eserde I. Murad'ın tahta geçtiği bilgisi verildikten sonra aktarılan manzumede onun Karamanoğulları ile mücadelesi anlatılmakta ve Karamanoğullarının savaş yerinden kaçmaları canlarının her şeyden kıymetli olmasına bağlanmaktadır.

*Raht ü büngâlu kamu terk itdiler
Cân azîz olur aluban gîtdiler* (Öztürk, 2015, s. 24)⁵

Bu atasözü, günümüzde şu şekillerde kullanılmaktadır:

- Can cümleden aziz (Eyüboğlu, 1973, s. 53/a. 15; Aksoy, 1988, s. 211/a. 742; Albayrak, 2009, s. 286/a. 4431; Yurtbaşı, 2012, s. 654).

6. Tama' olduğu yerde zulm dahı olsa gerekdür: Açgözlülük, insana her zaman zarar verir.

Eserde I. Murad devrinde Evrenos Bey tarafından Gümülcine, İsketye ve Marulya'nın fethedildiği ve sonrasında gereği kadar haraç alındığı belirtilmektedir. Ancak Vezir Hayreddin Paşa'nın göreve gelmesiyle birlikte artık padişahların yanında tamahkâr bilginlerin yer aldığı ve bunların takvayı bırakıp fetvaya yürüyerek padişahları da kendilerine benzettikleri belirtilmekte ve "*Elbetde tama' olduğu yerde zulüm dahi olsa gerekdür.*" denilerek ortaya çıkan zulümlere bu tamahkârlık sebep olarak gösterilmektedir (Öztürk, 2015, s. 28-29).

Bu atasözü, günümüzde şu şekillerde kullanılmaktadır:

- Az tamah çok zarar getirir (Aksoy, 1988, s. 172/a. 469; Yurtbaşı, 2012, s. 1017).
- Az tamah çok ziyan getirir (Eyüboğlu, 1973, s. 31/a. 5; Aksoy, 1988, s. 172/a. 469; Albayrak, 2009, 210/a. 2714; Yurtbaşı, 2012, s. 1017).
- Az tamah çok ziyan verir (Albayrak, 2009, 210/a. 2714; Yurtbaşı, 2012, s. 1017).
- Tamah çok kişiyi yardan atar (Albayrak, 2009, 814/a. 16446).
- Tamah gözün, tamah kalbin iki düşmanı imiş (Yurtbaşı, 2012, s. 1017).
- Tamah insanı baştan çıkarır (Eyüboğlu, 1973, s. 222/a. 9; Yurtbaşı, 2012, s. 1017).
- Tamah insanı doğru yoldan çıkarır (Eyüboğlu, 1973, s. 222/a. 11).
- Tamah insanı yarı yolda kor (Eyüboğlu, 1973, s. 222/a. 10; Albayrak, 2009, s. 814/a. 16447).
- Tamah taş yarar, taş da baş yarar (Eyüboğlu, 1973, s. 222/a. 13; Albayrak, 2009, s. 814/a. 16450).

7. Yimeyen kişi yâd elden şikence, demürdendür sanur kolında peçe: Başkasından şiddet görmeyen insan, kendini çok güçlü zanneder.

Timur'un Anadolu üzerine gelmesinden önce I. Bayezid ile arasında mektuplar üzerinden bir düşmanlık başlar ve anonim tarih yazarı, I. Bayezid'in Timur'u hor gördüğünü ve mağrur davrandığını belirttikten sonra aktardığı üç beyitlik manzumede onun bu tavrını eleştirip mülkün sadece Allah'a ait olduğunu hatırlatır. Sonrasında yer alan diğer bir üç beyitlik manzumenin birinci beytinde ise bu tavrı dolayısıyla I. Bayezid, kimseden dayak yemediği için kendini güçlü sanan insana benzetilmektedir.

⁵ Bu atasözü, Ahmedî'nin eserinde yer almakta ve sadece ikinci beyitteki "al-/kaç-" fillerinde farklılık görülmektedir.

*Raht u büngâlu kamu terk etdiler
Can 'aziz olur kaçuban gîtdiler* (Atsız, 2013, s. 148/b. 169)

*Yimeyen kişi yâd elden Şikence
Demürdendür sanur kolında pençe* (Öztürk, 2015, s. 40)

Bu atasözü, günümüzde Şu Şekillerde kullanılmaktadır:

- Başkasının yumruğunu yemeyen, kendi yumruğunu demir sanır (Yurtbaşı, 2012, s. 1085).
- Başkasının yumruğunu yemeyen kendi yumruğunu demli sanır (Yurtbaşı, 2012, s. 1085).
- El sillesi yemeyen, kendi sillesini nebi sanır (Albayrak, 2009, 401/a. 7112).
- El yumruğu yemeyen kendi yumruğunu bozdoğan sanır (Aksoy, 1988, s. 266/a. 1111).
- El yumruğu yemeyen, kendi yumruğunu bozdoğan armudu sanır (Yurtbaşı, 2012, s. 1085).
- El yumruğu yemeyen, kendi yumruğunu Bozdoğan'ın armudu sanır (Albayrak, 2009, 403/a. 7139; Yurtbaşı, 2012, s. 1085).
- El yumruğu yemeyen kendi yumruğunu değirmen taşı sanır (Aksoy, 1988, s. 266/a. 1111).
- El yumruğu yemeyen kendi yumruğunu kantar sanır (Aksoy, 1988, 266/a. 1111).
- El yumruğu yemeyen kendi yumruğunu kantar taşı sanır (Yurtbaşı, 2012, s. 1085).
- El yumruğu yemeyen, kendi yumruğunu tokmak sanır (Albayrak, 2009, s. 403/a. 7139).
- El yumruğu yemeyen kendini kahraman sanır (Aksoy, 1988, s. 266/a. 1111; Yurtbaşı, 2012, s. 1085).
- El yumruğun yemeyen kendi yumruğunu demir sanır (Eyüboğlu, 1973, s. 88/a. 36).
- Elin yumruğunu görmeyen, kendi yumruğunu değirmentaşı sanır (Albayrak, 2009, s. 412/a. 7349; Yurtbaşı, 2012, s. 1085).
- Yaddan sille yemeyen pençesin demir sanır (Yurtbaşı, 2012, s. 968).

8. Meşveretle hâsil olur her ümîd; meşveretdür bağlu işlere kilid: Bir işe başlamadan önce başkalarından fikir alan, akıl danışan insanlar her türlü zorluğun üstesinden gelir.

Eserde Timur'un Anadolu'yu işgali hakkında bilgi verilirken başına buyruk davranıp kimseyle meşveret etmemesinden ve kimsenin nasihatini dinlememesinden bahsedilmekte, ardından verilen üç beyitlik manzumede meşveretin önemi vurgulanıp üçüncü beyitte Şöyle denmektedir:

*Meşveretle hâsil olur her ümîd
Meşveretdür bağlu işlere kilîd* (Öztürk, 2015, s. 43)⁶

⁶ Bu atasözü, Oruç bin Âdil'in *Tevârih-i Âl-i Osman* adlı eserinde karşımıza çıkmakta ancak farklı bir olay vesilesi ile aktarıldığı görölmektedir. II. Bayezid devri Bosna sancakbeylerinden Yakup Paşa, büyük ganimetler elde ettiği bir gazadan dönerken Osmanlı askerlerinin yorgunluğunu fırsat bilen gayrimüslim ordusu tarafından saldırıya uğrar. Karşı orduya nispetle az sayıda askeri bulunan Yakup Paşa, başka bir yol üzerinden onların önüne geçerek Kırbova'da durur. Bu bilginin hemen ardından Yakup Paşa'nın burada gaziler ile meşveret ettiğini belirten Oruç bin Âdil, sonrasında Şu beyti verir:

Bu atasözünün günümüzdeki kullanım şekilleri, “*Olur iş kim dâniş ile doğrula*” atasözünde verilmiştir.

9. Takdirde olacaktır olur, kimse mâni’ olmaz: Takdirde yazılı şeylerin gerçekleşmesine kimse engel olamaz.

Timur ile savaşan I. Bayezid, bazı askerlerin kaçtığını duyunca arkalarından gitmemesi söylenmesine rağmen onların ardına düşer ve bu sırada esir alınır. Olayı anlatan ravi, şayet söz dinleyip alaydan çıkmasa esir alınamayacağını ama takdirde yazılan şeyden de kaçmanın mümkün olmadığını “*Ve illa takdirde olacaktır olur, kimse mâni’ olamaz.*” diyerek belirtmektedir (Öztürk, 2015, s. 44-45).

Bu atasözünün günümüzdeki kullanım şekilleri, “*Hak ta’alâ virdüğüne kimesne mâni’ olmaz.*” atasözünde verilmiştir.

10. Adam ki sağ ola devlet bulunur: İnsan için önemli olan şey hayatta kalabilmektir, ne kaybederse kaybedsin yaşadığı sürece her şeyin telafisi bulunur.

Esir alınan I. Bayezid, Timur’un çadırına getirilince sohbet etmeye başlarlar. Timur, kendisine verilen hâkimiyetten dolayı şükreder ve onun esir düşmesini şükürünü bilmemesine bağlar. Ama yine de insan için önemli olanın hayatta kalmak olduğunu, “*Gam yeme, adam ki sağ ola devlet bulunur.*” sözüyle sağ olduğu takdirde devlet bulacağını belirterek I. Bayezid’i teselli eder (Öztürk, 2015, s. 45).⁷

Bu atasözü, günümüzde şu şekillerde kullanılmaktadır:

- Baş sağ olacak börk eksik olmaz (Yurtbaşı, 2012, s. 977).
- Baş sağ oldukça börk eksik olmaz (Albayrak, 2009, 228/a. 3137).
- Baş sağ olıcak börk eksik olmaz (Eyüboğlu, 1973, s. 36/a. 12).
- Baş sağ olsun, külâh eksik değil (Albayrak, 2009, s. 228/a. 3136).
- Baş sağ olunca börk eksik olmaz (Yurtbaşı, 2012, s. 977).
- Baş sağ olursa börk çok bulunur (Aksoy, 1988, s. 182/a. 554; Yurtbaşı, 2012, s. 977).
- Kelle sağ olsun, külâh bulunur (Albayrak, 2009, s. 621/a. 12175).
- Kelle sağ olsun, külâh her zaman bulunur (Albayrak, 2009, 621/a. 12175).
- Kelle sağ olsun cihanda bir külâh eksik değil (Eyüboğlu, 1973, s. 154/a. 30; Yurtbaşı, 2012, s. 977).
- Kelle sağ olsun da, cihanda bir külâh eksik değil (Albayrak, 2009, s. 621/a. 12174).
- Kelle sağ olsun da külâh bulunur (Aksoy, 1988, 357/a. 1771; Yurtbaşı, 2012, s. 977).
- Kelle sağ olsun da külâh eksik olmaz (Aksoy, 1988, s. 357/a. 1771).
- Sağ olan baş börk bulur (Yurtbaşı, 2012, s. 977).

*Meşveretle hâsıl olur her ümid
Meşveretdir bağılı işlere kilid*

Meşveret sonunda alınan karara göre askeri üç bölüğe ayırıp düşman üzerine yürüten Yakup Paşa, gayrimüslim ordusuna karşı çetin bir savaş verir ve galip gelir (Öztürk, 2014, s. 136-137).

⁷ Bu atasözü, 15. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinden Kivâmî’nin *Fetih-nâme* adlı eserinde “*Sag baş girü börk bulur.*” şeklinde görülmektedir (Uygur, 2007, s. 446).

- Sağ olan baş geri börk bulur (Albayrak, 2009, s. 769/a. 15428).
- Sağ olan başta börk eksik olmaz (Albayrak, 2009, s. 769/a. 15429).

11. Takdîrde olana çok fikr ü firâset fâide vermez: Takdirde yazılı olan şeyler karşısında yapılabilecek bir şey yoktur.

Celayirliler Devleti Hükümdarı Sultan Ahmed, tebdil-i kıyafet şehrin sokaklarında gezer ve kendisi ile ilgili konuşulan bir şey olup olmadığını öğrenmek için evlerin kapısında durup dinler. Kötü sözler duyduğu evlerde yaşayanları öldürür ve herkes bu durumu bilmesine rağmen kimse ses çıkaramaz. Anonim tarih yazarı; onun bu davranışlarından dolayı helak olduğunu, her şeyi bilmesinin fayda etmediğini zira takdirde olana da hiçbir şeyin fayda etmeyeceğini “*Takdîrde olana çok fikr ü firâset fâide vermez.*” sözüyle belirtir (Öztürk, 2015, s. 46-47).

Ahmed Celayir, 1410’da Karakoyunlu Hükümdarı Kara Yusuf ile Tebriz’de yaptığı savaş sırasında yenilgiye uğrar ve öldürülür (Sümer, 1989, s. 54).

Bu atasözünün günümüzdeki kullanım şekilleri, “*Hak ta’alâ virdüğüne kimesne mâni’ olmaz.*” atasözünde verilmiştir.

12. Hayr niyyet iden hayra irişe, şer niyyet iden şerre irişür: Bir şey yapmadan önce niyeti iyi olan kişi iyi bir sonuçla, kötü olan kişi kötü sonuçla karşılaşır.

Yaptıkları bir sohbet sırasında Timur, I. Bayezid’e şayet kendisini esir alsaydı ne yapacağını sorar. I. Bayezid de yaptırdığı demir bir kafese hapsedip gittiği her yere götürüleceğini, bütün askerlerini de öldüreceğini söyler. Yola çıkarken zafer kazanması durumunda kimseye kıymayacağı konusunda Allah’a söz veren Timur; bu vesile ile hayra niyet edenin hayra, şerre niyet edenin şerre erişeceğinin malum olduğunu “*İmdi ma’lum oldu ki, hayır niyyet eden hayra irişür, şer niyyet eden şerre irişür.*” sözüyle belirtir (Öztürk, 2015, s. 48).

Bu atasözü, günümüzde şu şekillerde kullanılmaktadır:

- Hayır dile eşine, hayır gele başına (Eyüboğlu, 1973, s.121/a. 19; Aksoy, 1988, s. 304/a. 1381; Albayrak, 2009, s. 508/a. 9568; Yurtbaşı, 2012, s. 800).
- Hayır dile komşuna, hayır gele başına (Eyüboğlu, 1973, 121/a. 19; Aksoy, 1988, s. 304/a. 1381; Yurtbaşı, 2012, s. 800).
- Hayır iste komşuna, hayır gelsin başına (Albayrak, 2009, s. 508/a. 9568; Yurtbaşı, 2012, s. 800).
- Hayır söyle hayır gelsin başına (Yurtbaşı, 2012, s. 800).
- Kötü düşünen, kötü günde kalır (Albayrak, 2009, 670/a. 13250; Yurtbaşı, 2012, s. 723).

13. Bugün bana ise yarın sanadur: Bugün karşımızdaki kişinin başına gelen bir olay ya da karşılaştığı durum, yarın bizi bulabilir.

Esaret altındaki I. Bayezid, bir gün Timur’dan askerini alıp topraklarından gitmesini ister ve bunu da “*Bugün bana ise yarın sanadur. Adam başına ne gelecekdür Allah bilir. Ocak söyündürmek eyü olmaz.*” sözleriyle nasihatte bulunarak belirtir. Bunları duyan Timur askerlerini alarak oradan ayrılır (Öztürk, 2015, s. 48).⁸

⁸ Bu atasözü, aynı olay vesilesi ile Oruç bin Âdil’in *Tevârih-i Âl-i Osman’ı* ile Mevlânâ Mehmed Neşrî’nin *Kitâb-ı Cihannümâ*’sında da yer almaktadır. Oruç bin Âdil’e göre, I. Bayezid “*Hey Han! Senden dileğim budur kim, benim ocağımı söyündürmeyesin. Bugün bana ise yarın sanadur.*” diyerek Timur’dan istekte bulunur. Müellif’in kerem sahibi biri olarak belirttiği Timur, I. Bayezid’in bu atasözüyle ettiği nasihate kulak verir ve “*Hey Han!*”

Bu atasözü, günümüzde şu şekillerde kullanılmaktadır:

- Bugün bana ise yarın sana (Aksoy, 1988, s. 206/a. 707; Albayrak, 2009, s. 276/a. 4218; Yurtbaşı, 2012, s. 647).

- Bugün bana ise yarın sanadır (Eyüboğlu, 1973, s. 49/a. 13).

14. Âdemî tedbiri gelmez hiç işe, orda kim Tanrı takdîri irişe: Takdirin gerçekleştiği yerde tedbirin hiçbir önemi yoktur.

Anonim tarih yazarı, on dört yıl hükümdarlık yaptıktan sonra vefat eden I. Bayezid'in öfkeli bir mizaca sahip olduğunu, şayet esaretten kurtulup yeniden padişah olsaydı esir olmasına sebep olan kaçak askerlerin hepsini öldüreceğini ve bu nedenle onların Timur'a gidip Sultan'ı serbest bırakmasını istemediklerini belirtir. Ardından verdiği iki beyitlik manzumenin ilk beytinde durumun takdirde böyle olduğunu ve tedbirin hiçbir işe yaramayacağını söyler.

*Âdemî tedbiri gelmez hiç işe
Orda kim Tanrı takdîri erişe* (Öztürk, 2015, s. 51)⁹

Bu atasözünün günümüzdeki kullanım şekilleri, "*Hak ta'alâ virdüğüne kimesne mâni' olmaz.*" atasözünde verilmiştir.

15. Son peşîman[lık] assı itmez: Her yönüyle hesaplanmadan yapılan bir iş, sonrasında insanı zor durumda bırakabilir. Sonrasında pişman olmamak için baştan doğru hareket etmek gerekir.

Fetret Devri'nde kardeşi Musa Çelebi'nin Rumeli'ye geçtiğini duyan Emir Süleyman, Edirne'ye gelir. Ancak ayş u nûşa oldukça düşkün olan Emir, burada bir hamamda eğlenirken Musa Çelebi tarafından baskına uğrar. Anonim tarih yazarı, aklının başına geldiğini söylediği Emir Süleyman için "*Son peşîman[lık] assı etmez.*" demektedir (Öztürk, 2015, s. 53).¹⁰

Bu atasözü, günümüzde şu şekillerde kullanılmaktadır:

- Son pişmanlık akçe etmez (Eyüboğlu, 1973, s. 209/a. 59; Yurtbaşı, 2012, s. 971).

- Son pişmanlık ele gelmez (Yurtbaşı, 2012, s. 971).

Gerçek eydürsin. Bugün ben sana ne edersem yarın bana anı ederler." deyip askerlerini de alarak oradan ayrılır (Öztürk, 2014, s. 39). Mevlânâ Mehmed Neşri'nin anlatımına göre Timur, I. Bayezid'e kendisinden ne isterse kabul edeceğini söyler. I. Bayezid de, eserin Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi Nüshasında yer alan ve dipnotta verilen bilgiye göre, "*Benüm ocağım söndürmiyesin. Bugün bana ise yarın sanadır.*" diyerek vilayette Tatarları bırakmamasını ister ve Timur bu isteği kabul eder ancak Semerkand'dan yine Tatarları getireceğini söyler (Öztürk, 2013, s. 151).

⁹ Bu atasözü, Ahmedî'nin *Dâsitân-ı Tevârih-i Mülûk-ı Âl-i Osman*'ında yer almakta ancak farklı bir olay vesilesi ile aktarılmaktadır. I. Bayezid'in Şam'ın fethi için kıştan hazırlık yapıp yazın yola çıkmak düşüncesini aktardıktan sonra Ahmedî,

*Ademî tedbiri gelmez hiç işe
Orada kim Tanrı takdîri erişe*

atasözünü vermektedir (Atsız, 2013, s. 157/b. 294). Zira bu hazırlıkların yapıldığı sırada Timur, Anadolu'yu işgal eder ve esir düşen I. Bayezid bu fethi gerçekleştiremez.

¹⁰ Bu atasözü 15. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinden Kemal'in *Selâtin-nâme* adlı eserinde de Emir Süleyman ile ilgili olarak aktarılmaktadır. Kemal; Emir Süleyman'ın sekiz yıl iki ay üç günlük saltanatın ardından vefat ettiğini belirttikten sonra -tıpkı Emir Süleyman'ın yaptığı gibi- geçici olan dünyaya gönül vermemek gerektiğini, hükümdarların da ölüm gerçeğini düşünerek hareket etmelerini, aksi takdirde son pişmanlığın fayda etmeyeceğini belirtmektedir.

*Ki assı iyilemez son peşîmânlık
İdenler işbu halka pâsubânlık* (Öztürk, 2001, s. 117/b. 1344)

- Son pişmanlık fayda etmez (Eyüboğlu, 1973, s. 209/a. 59; Aksoy, 1988, s. 430/a. 2286; Albayrak, 2009, s. 793/a. 15980; Yurtbaşı, 2012, s. 971).

- Son pişmanlık fayda vermez (Aksoy, 1988, s. 430/a. 2286; Albayrak, 2009, s. 793/a. 15980).

- Son pişmanlık kâr etmez (Albayrak, 2009, s. 793/a. 15981).

- Son pişmanlık para etmez (Eyüboğlu, 1973, s. 209/a. 59).

16. Buraya kim geldi ol kim gitmedi / Buraya kim ki geldi gitmedi: Dünya, her gelenin gittiği geçici bir yerdir.

Eserde, Emir Süleyman'ın bir köyde köy halkı tarafından tanınıp katledildiği bilgisi verildikten sonra dünyanın geçiciliğini anlatan üç beyitlik bir manzume verilmekte ve ikinci beyitte buraya her gelenin gittiği belirtilmektedir.

Buraya kim geldi ol kim gitmedi
Çarh-güster kimi dil-rîş etmedi (Öztürk, 2015, s. 54)

Bu atasözü eserin ilerleyen bölümlerinde “*Buraya kim ki geldi gitmedi.*” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. II. Murad'ın otuz yıl hükümdarlık yaptıktan sonra vefat ettiği bilgisinin ardından verilen ve dünyanın geçiciliğini konu edinen üç beyitlik manzumenin üçüncü beytinde dünyaya her gelenin gideceği belirtilmektedir.

Buraya kim ki geldi gitmedi
Çarh-güster kimi dil-rîş etmedi (Öztürk, 2015, s. 79)

Bu atasözü, günümüzde şu şekillerde kullanılmaktadır:

- Dünya bir güvercinliktir; kimisi konar, kimisi göçer (Albayrak, 2009, 376/a. 6524).

- Dünya bir kervansaray, konan göçer (Yurtbaşı, 2012, s. 718).

- Dünya bir köprüdür, gelenler geçer (Yurtbaşı, 2012, s. 718).

- Dünya bir misafirhanedir, kimi gelir, kimi gider (Yurtbaşı, 2012, s. 718).

- Gelen geçer, konan göçer (Eyüboğlu, 1973, s. 103/a. 1; Aksoy, 1988, s. 285/a. 1242; Albayrak, 2009, s. 467/a. 8570; Yurtbaşı, 2012, s. 885).

- Konan göçer (Albayrak, 2009, 655/a. 12918).

- Konan göçer, gelen geçer (Albayrak, 2009, 655/a. 12919; Yurtbaşı, 2012, s. 719).

- Konan göçer, dünyadır geçer (Yurtbaşı, 2012, s. 719).

17. Çetük kim pençe ura arslana, diri kalur ise vara uslana: Aslana karşı gelip ona saldıran kedi şayet ölmezse akıllanır. Kendinden güçlülerle mücadeleye giren insan da yenilginin ardından ders alır, tekrar böyle bir duruma düşmez.

Edirne'de iken kardeşi Musa Çelebi'nin baskınına uğrayan Emir Süleyman, kaçarken bir köye uğrar ve burada kendisini tanıyan halk tarafından katledilir. Kardeşini öldürmelerine oldukça sinirlenen Musa Çelebi, köy halkını evleri ile birlikte yakıp helak ederek cezalandırır. Bu noktada köylülerin bu hareketi, aslana saldıran kediye benzetilmekte ve şayet kedi ölmez de sağ kalırsa bu vesile ile akıllanacağı şu beyitle belirtilmektedir:

Çetük kim pençe ura arslana
Diri kalur ise vara uslana (Öztürk, 2015, s. 54)

Günümüzde kullanılmayan bu atasözü, *Saltuk-nâme*'de "mesel" kaydı ile aktarılmaktadır:

"Bu yanadan Server Kâsım ve Hâşim ve 'Âsım birle bir yere kondılar. Şâh 'Unfuvân durup ni'met ve nüzul getirüp Server'den 'özrin diledi, eyitdi: 'Server! Meseldür çetük kim pençesin ura arslana eğer kurtulursa vara uslana. İmdi Server sizünle bizüm hâlümüz böyledür. -bi-hamdi lillâh- ki geldünüz bizi kendümüze bildürdünüz.' didi. Hizmetler idüp 'özr-hâhlık eyledi." (Ebu'l-Hayr-ı Rûmî, 1987, s. 266).

18. Fursatı te'hîr itme bir nefes: Vaktinde ele geçen fırsat çok değerlidir, onu değerlendirmek gerekir.

Tahta geçen Musa Çelebi, kardeşleri ile yaptığı mücadeleleri de göz önüne alınca, beylerin arasında kendisine ihanet eden olup olmadığını öğrenmek ister. Kardeşinin destekçisi oldukları için sevmediği Rumeli beylerini topladığı bir mecliste Evrenos Bey, kör numarası yapar. Sınamak için önüne konulan kurbağayı yemesi üzerine Musa Çelebi ona inanır ve geri gönderir ancak Evrenos Bey, I. Mehmed'in Rumeli'ye geçtiğini duyunca kaçarak yanına gider. Bu haberi alan Musa Çelebi, Evrenos Bey'i öldürmediğine pişman olur. Bu noktada verilen üç beyitlik manzumenin ilk beytinde düşmana karşı fırsat bulunduğuna vakit bu fırsatın değerlendirilmesi gerektiği belirtilmektedir.

Çün bulasın düşmenüne dest-res
Fursatı te'hîr itme bir nefes (Öztürk, 2015, s. 55)

Bu atasözü, günümüzde şu şekillerde kullanılmaktadır:

- Âkil olan fırsatı fevt eylemez (Yurtbaşı, 2012, s. 753).
- Eldeki fırsatı kaçırma, bir daha geçmez ele (Albayrak, 2009, s. 404/a. 7156; Yurtbaşı, 2012, s. 753).
- Fırsat elde iken kaçırma (Albayrak, 2009, s. 455/a. 8305).
- Fırsat elde iken kaçırılmamalı (Yurtbaşı, 2012, s. 753).
- Fırsatı fevt etme (Albayrak, 2009, s. 456/a. 8310; Eyüboğlu, 1973, s. 99/a. 14).

19. Her ki dünya milkine geldi ölür: Her doğanın ölmesi dünyanın kuralıdır.

Bu atasözü eserin iki yerinde karşımıza çıkmaktadır. İlkinde I. Mehmed'in vefat bilgisi verildikten sonra aktarılan ve dünyanın geçiciliğini konu edinen beş beyitlik manzumenin beşinci beyti olarak görülmektedir. İkincisi ise Arapların Kostantiniyye seferi sırasında şehit olan Ebû Eyyûb-ı Ensârî'nin vefatı vesilesi ile aktarılan üç beyitlik manzumenin ilk beytidir.

Her ki dünyâ milkine geldi ölür
Yalnız Hak'dur ki ol bâki kalur (Öztürk, 2015, s. 61, 114)

Bu atasözünün günümüzdeki kullanım şekilleri, "*Buraya kim geldi ol kim gitmedi.*" atasözünde verilmiştir.

20. Âh yeli şâhların tahtın yahar: Güç sahibi insanların güçsüzlere zulmetmesi aslında kendilerine zarar verir, zira mazlumların ahı onların güçlerini ve iktidarlarını kaybetmelerine yol açar.

II. Murad devrinde Karamanoğulları ile Osmanlılar arasında sağlanan barışa göre Sultan, Karamanoğlu Alaaddin Bey'e Sofya sancağını ve aynı zamanda kız kardeşini vererek onu affeder. Ancak sonrasında ahdini bozan Alaaddin Bey, cezasını canıyla öder. Anonim tarih yazarı, Karamanoğulları'nda ahd ü peymanın olmadığını ve onun da ahdini bozduğu için bu vakıya uğradığı söyler. Bunun ardından verdiği ve bir hükümdarda

olması gereken özellikleri belirttiği on bir beyitlik manzumenin yedinci beytinde ah almamalarını, aksi hâlde tahtı kaybedeceklerini belirtir.

*Âh yeli şâhların tahtın yahar
Âh odu illeri hem oda yahar* (Öztürk, 2015, s. 69)

Bu atasözü, günümüzde şu şekillerde kullanılmaktadır:

- Kalmaz yerde mazlumun ahı, tahttan indirir padişahı (Albayrak, 2009, 589/a. 11489; Yurtbaşı, 2012, s. 919).
- Masumun ahı, indirir şahı (Albayrak, 2009, s. 702/a. 13925).
- Mazlumun ahı, indirir şahı (Eyüboğlu, 1973, s. 180/a. 39; Aksoy, 1988, s. 388/a. 2000; Albayrak, 2009, s. 703/a. 13944; Yurtbaşı, 2012, s. 919).

21. Özünü bilmeyene bildürürler: Kendi bilgi ve yetkinliğinin üzerinde haddini aşan sözler eden ya da hareketlerde bulunan insanlara yetkin ve bilgili insanlar tarafından sert bir davranışla hak ettiği ders verilir.

II. Murad devrinde Aydın ili beyi olan ve Osmanlı'yı beğenmeyen hatta kendine kurt Osmanlı'ya ise tavşan diyecek kadar küçümseyen İzmiroğlu, Osmanlılar ile savaşırken yenildiğini anlayınca kaçır ancak sonrasında yakalanarak oğlu ile birlikte öldürülür. Anonim tarih yazarı, bu bilgilerin hemen öncesinde verdiği dört beyitlik manzumenin ilk beytinde "*Özünü bilmeyene bildürürler.*" diyerek İzmiroğlu'nun durumunu özetler.

*Özünü bilmeyene bildürürler
Cihan halkını ana güldürürler* (Öztürk, 2015, s. 70)

Bu atasözü, günümüzde şu şekillerde kullanılmaktadır:

- Haddini bilmeyene, bildirirler (Aksoy, 1988, s. 299/a. 1345; Albayrak, 2009, s. 495/a. 9258; Yurtbaşı, 2012, s. 791).
- Haddini bilmeyene bildirmek, yetime don giydirmek (Albayrak, 2009, s. 495/a. 9259; Yurtbaşı, 2012, s. 791).
- Haddini bilmeyene haddini bildirmek, öksüze kaftan giydirmek sevaptır (Albayrak, 2009, s. 495/a. 9260; Yurtbaşı, 2012, s. 791).
- Haddini bilmeyene haddini bildirmek, öksüze kaftan giydirmek gibidir (Albayrak, 2009, s. 495/a. 9260; Yurtbaşı, 2012, s. 791).
- Haddini bilmeze haddini bildirmek, öksüze kaftan giydirmek gibidir (Eyüboğlu, 1973, s. 117/a. 21).
- Hadsiz haddini bildirmek, öksüze kaftan eylemekten yeğdir (Yurtbaşı, 2012, s. 791).
- Hadsiz haddini bildirmek, öksüze kaftan giydirmek gibidir (Albayrak, 2009, s. 495/a. 9263).

22. Ger gedâ ola eğer şâh-ı cihan, toprak altında olur cümle nihan: Hayatta iken kim olursa olsun ölüm karşısında her insan eşittir.

Bu atasözü, bir önceki maddede verilen atasözünün yer aldığı olayla ilgili olarak, İzmiroğlu ile oğlunun öldürüldüğü bilgisinin hemen ardından verilen ve dünyanın geçiciliğini hatırlatan iki beyitlik manzumenin ilk beytinde yer almaktadır.

Ger gedâ ola eğer şâh-ı cihan

Toprak altında olur cümle nihan (Öztürk, 2015, s. 71)

Bu atasözü, günümüzde şu şekillerde kullanılmaktadır:

- Bey de ölür, abdal da ölür; yanı sıra çökdelik de ölür (Albayrak, 2009, s. 241/a. 3416; Yurtbaşı, 2012, s. 559).

- Ecelin çengelinde zengin de bir, fakir de (Eyüboğlu, 1973, s. 82/a. 14; Albayrak, 2009, s. 385/a. 6719; Yurtbaşı, 2012, s. 666).

- Padişah olsan da 'Er kişi niyetine' derler (Eyüboğlu, 1973, s. 197/a. 9; Albayrak, 2009, s. 754/a. 15088; Yurtbaşı, 2012, s. 938).

23. Kimseye çün bâkî kalmaz rûzigâr: Dünya kimse için kalıcı değildir.

İstanbul'un fethi hakkında bilgi verildikten sonra şehir hakkında tarihî ve efsanevi bilgiler aktarılmaktadır. Şehrin tarihi anlatılmaya Hz. Süleyman ile başlanır ve eşi Şemsiyye için İstanbul'a yakın Aydıncık'taki Temaşalık'a yaptırdığı bir saraydan bahsedilir. Hz. Süleyman'ın onca yıl saltanat sürdüğünü belirttikten sonra "*Âkıbet Süleyman Nebî bunca rûzigâr saltanat sürüp çarh anı dahi harcına sürdü. Bu dünyâ anlara kalmayacak kime kalur oldu.*" der ve hemen ardından dünyanın geçiciliğini anlatan iki beyitlik bir manzume verir. Manzumenin ilk beytinde şöyle denmektedir:

*Kimseye çün bâkî kalmaz rûzigâr
Kalan erden bir nişandur yâdigâr* (Öztürk, 2015, s. 84)¹¹

Bu atasözü, günümüzde şu şekillerde kullanılmaktadır:

- Bu dünya kimseye kalmaz (Eyüboğlu, 1973, s. 49/a. 3; Yurtbaşı, 2012, s. 718).

- Dünya kime kalmış ki sana kalacak? (Yurtbaşı, 2012, s. 718).

- Dünya kimseye kalmamış (Eyüboğlu, 1973, s.78/a. 8).

- Dünya Hazreti Süleyman'a kalmamış (Eyüboğlu, 1973, s. 79/a. 5; Yurtbaşı, 2012, s. 1008).

- Dünya (Peygamber) Süleyman'a bile kalmamış (Aksoy, 1988, s. 252/a. 1032).

- Sultan Süleyman'a kalmayan dünya kimseye kalmaz (Yurtbaşı, 2012, s. 1008).

24. Hakk'un işine kimse mâni' olamaz: Hiç kimse Allah'ın takdiri karşısında bir şey yapamaz, kendisine takdir edileni yaşar.

Bu atasözü de İstanbul'un tarihî ve efsanevi bilgilerinin aktarıldığı bölümde yer almaktadır. Şehri inşa etmek isteyen Yanko ibn-i Madyan, dünyanın dört bir tarafına haber yollayarak yapacağı şehir için inşaat ustaları ve ırgatlar göndermelerini ister ve yedi yıl boyunca gerekli malzeme hazırlanır. Diğer yandan da münecimler, şehri yapmaya başlamak için otuz yılda gelen bir saati beklemeye koyulurlar. O saat gelince millerin üzerine koydukları çanlar çalacaktır ancak bir aksilik olur ve bir leyleğin ağzında getirdiği yılan can havliyle bu çanlardan birine dokunur. Çanın çaldığı duyulunca diğer bütün

¹¹ Bu atasözü, Oruç bin Âdil'in *Tevârih-i Âl-i Osman* adlı eserinde de karşımıza çıkmaktadır. Oruç bin Âdil de II. Mehmed'in İstanbul'u fethi hakkında bilgi verdikten sonra şehir hakkında efsanevi ve tarihî bilgiler aktarmaktadır. O da şehrin tarihini anlatmaya Hz. Süleyman ile başlar ve eşi Şemsiyye için yaptırdığı saraydan bahseder. Hz. Süleyman'ın onca yıl saltanat sürdüğünü belirttikten sonra "*Dünyâ dedükleri âhir anı dahi harca sürdü, ana dahi kalmadı.*" der ve hemen ardından dünyanın geçiciliğini anlatan altı beyitlik bir manzume verir. Bu manzumenin üçüncü beyti, *Anonim Osmanlı Kroniği'*ndeki beyit ile -ilk beyitteki "kimseneye/kimseneye çün" farklılığı haricinde- aynıdır.

*Kimseneye bâkî kalmaz rûzigâr
Kalan erden bir nişandur yâdigâr* (Öztürk, 2014, s. 77)

çanlar da çalınır ve uğurlu saatin geldiği düşünülerek şehrin inşasına başlanır. Müneccimlerden biri gelip Yanko ibn-i Madyan'a aslında bu saatin gelmediğini söyler ancak yapılan binayı yıkmaya kıyamazlar ve devam ederler. Eserde yılanın çanlardan birine dokunması hadisesi anlatılmadan önce, "*Hakk'un işine kimse mâni' olmaz: Âdem oğlanı miskin ne kadar tedbir ederse anı men' eder.*" denilerek yaşanan bu talihsizlik takdire bağlanmakta ve tedbirin takdir karşısındaki geçersizliğine vurgu yapılmaktadır (Öztürk, 2015, s. 88-89).¹²

Bu atasözünün günümüzdeki kullanım şekilleri, "*Hak ta'alâ virdüğüne kimesne mâni' olmaz.*" atasözünde verilmiştir.

25. Âdem-oğlanı miskin ne kadar tedbîr iderse [takdir] anı men' ider: Takdir karşısında tedbir hiçbir işe yaramaz.

Bir önceki atasözünün devamında yer almaktadır.

Bu atasözünün günümüzdeki kullanım şekilleri, "*Hak ta'alâ virdüğüne kimesne mâni' olmaz.*" atasözünde verilmiştir.

26. Pâdişâhun zulmüdür milkin yıkan: Dünyayı ve ülkeleri yaşanmaz hâle getiren şey haksızlık, adaletsizlik, zor kullanma, kısacası her türlü zulümdür.

İstanbul'u inşa eden Yanko ibn-i Madyan, şehre çeşitli ülkelerden zorla ve zulümle insanlar getirip yerleştirir. Bu insanlar, gördükleri zulüm karşısında şehre beddualarda bulunurlar. Anonim tarih yazarı, şehrin her vakit harap olmasını bu insanlara yapılan zulüm ile edilen beddualara bağlar. Ardından verilen ve hükümdarların zulmetmemesi gerektiği üzerinde durulan yedi beyitlik manzumenin beşinci beytinde hükümdarın mülkünü yıkanın zulmü olduğu belirtilmektedir.

*Pâdişâhun zulmüdür milkin yıkan
Kendüyi vü âlemi oda yakan* (Öztürk, 2015, s. 89)

Bu atasözü, günümüzde şu şekillerde kullanılmaktadır:

- Cihanı yıkan zulümdür, kazma kürek değil (Albayrak, 2009, s. 290/a. 4547; Yurtbaşı, 2012, s. 1095).

- Dünya balta kürekle yıkılmaz, amma zulümle yıkılır (Yurtbaşı, 2012, s. 1095).

- Dünya küfr ile değil, zulm ile harap olur (Albayrak, 2009, s. 377/a. 6550; Yurtbaşı, 2012, s. 1095).

- Dünya küfr ile durur, zulm ile durmaz (Eyüboğlu, 1973, s. 79/a. 1).

- Zulüm ile Bağdat viran olur (Eyüboğlu, 1973, s. 252/a. 8; Albayrak, 2009, s. 919/a. 18817).

- Zulüm ile cihan yıkılır, kazma kürekle yıkılmaz (Eyüboğlu, 1973, s. 252/a. 9; Albayrak, 2009, s. 919/a. 18818).

- Zulüm ile dünya harap olur (Eyüboğlu, 1973, s. 252/a. 10; Albayrak, 2009, s. 919/a. 18819).

27. Çün kazâ gökden ine göz bağlanur: Takdirde olan şeyler başına geldiği zaman insan hiçbir şey yapamaz.

Yanko ibn-i Madyan ile bütün keşişler, ruhbanlar, beyler, onların çocukları, askerler ve halk toplanıp bir nevruz gününde kiliseye gider. Bu sırada büyük bir deprem

¹² Bu atasözü, devamındaki atasözü ile birlikte aynı olay vesilesiyle Oruç bin Âdil'in *Tevârih-i Âl-i Osman* adlı eserinde de karşımıza çıkmaktadır (Öztürk, 2014, s. 83).

meydana gelir ve kilisede bulunan herkes yıkılan kilisenin altında kalarak can verir. O sırada kilisede bulunmayan halk ise yaşananlardan sonra şehri terk eder ve şehir ıssız kalır. Bu olayın aktarılmasından sonra verilen beyitte insanın kaza karşısında elinden bir şey gelmediği vurgulanır.

*Çün kaza gökden ine göz bağlanur
Ey nice cân ü gönüller dağlanur* (Öztürk, 2015, s. 93)

Bu atasözü, günümüzde şu şekillerde kullanılmaktadır:

- Geldikte kaza, dide-i dâniş kör olur (Albayrak, 2009, s. 466/a. 8564; Yurtbaşı, 2012, s. 858).
- Kaza gelir, göz görmez (Albayrak, 2009, s. 613/a. 11984).
- Kaza gelince daniş gözü kör olur (Eyüboğlu, 1973, s. 152/a. 11; Albayrak, 2009, s. 613/a. 11980).
- Kaza gelince insanın basireti bağlanır (Albayrak, 2009, s. 613/a. 11981).
- Kaza gelince us pular (Albayrak, 2009, s. 613/a. 11983; Yurtbaşı, 2012, s. 858).

28. Çün işi işleyen takdirdür, pes ne tedbir var ise tezvîrdür: Takdir karşısında alınan tedbirlerin hiçbir geçerliği yoktur.

Deprem sırasında kilisede göçük altında can veren Yanko ibn-i Madyan'ın o sırada kilisede bulunmadığı için hayatta kalan Buzantin adlı bir oğlu vardır. Depremden sonra Macar topraklarında kırk yıl beylik yaptıktan sonra dönüp Kostantin'i yeniden imar etmek ister. Yaşanan depremden ve kayıptan ders alan Buzantin; yer altına saraylar, köşkler, hamamlar ve kiliseler yaptırır. Bu yapıların üstüne de yine çeşitli yapılar inşa edilir ve şehirde ne zaman bir afet meydana gelse herkes yer altındaki bu yapılara saklanır. Böylelikle şehirde büyük kayıpların önüne geçilmeye çalışılır. Ancak tam bu noktada aktardığı üç beyitlik manzumenin ilk beytinde anonim tarih yazarı, alınan tedbirlerin takdirin gerçekleşmesinin önüne geçemeyeceğini belirtmektedir.

*Çün işi işleyen takdirdür
Pes ne tedbir var ise tezvîrdür* (Öztürk, 2015, s. 96)

Bu atasözünün günümüzdeki kullanım şekilleri, "*Hak ta'alâ virdüğüne kimesne mâni' olmaz.*" atasözünde verilmiştir.

29. Çün kazâ ere anı etmeğe def', göğe çıksa kaçup etmez hiç nef: Takdirde olan şeyler gerçekleşeceği zaman ondan kaçmaya çalışmanın hiçbir anlamı yoktur.

Bir önceki atasözünün yer aldığı üç beyitlik manzumenin üçüncü beyti olarak karşımıza çıkmakta ve Buzantin'in aldığı onca tedbire rağmen kaza geldiğinde ondan kaçmasının mümkün olmadığını vurgulamaktadır.

*Çün kazâ ere anı etmeğe def'
Göğe çıksa kaçup etmez hiç nef* (Öztürk, 2015, s. 96)

Bu atasözünün günümüzdeki kullanım şekilleri, "*Çün kazâ gökden ine göz bağlanur.*" atasözünde verilmiştir.

30. Olan oldu, anı döndermek olmaz: Gerçekleşen bir olayın geri dönüşü olmaz.

Arapların Kostantiniyye muhasarası sırasında Eyyüb-ı Ensârî, Hz. Muhammed'in Ayasofya'da iki rekât namaz kılanın cennetlik olduğunu söylediğini belirtir ve bu nedenle orada namaz kılmak için izin ister. Tekfur da onları bin kişi ile sınırlandırır ve beş yüz kişilik iki grup hâlinde girmelerine izin verir. Sonrasında Tekfur ve yanındakiler, izin

verdiklerine pişman olurlar. Bir keşiş, Tekfur'un huzuruna çıkarak kendi Mekkeleri olan Ayasofya'ya Müslümanları alarak orayı murdar ettiklerini söyleyince kaleyi kaybetmekten korktukları için mecbur kaldıklarını ifade ederler. Onlara cevaben de Keşiş, "Hele şimdiye değin olan oldu; anı döndermek olmaz. Evet, ben revâ görmezsin kim sağ esen Türkler çıkalar gideler." diyerek geçmişin değişmeyeceğini ancak gelecek için adım atılması gerektiğini belirtir (Öztürk, 2015, s. 112).

Bu atasözü, günümüzde şu şekillerde kullanılmaktadır:

- Olan oldu, giden gitti (Eyüboğlu, 1973, s. 192/a. 3; Yurtbaşı, 2012, s. 943).
- Olan oldu, olacağı bakalım (Eyüboğlu, 1973, s. 192/a. 4).
- Olan oldu, torba doldu (Eyüboğlu, 1973, s. 192/a. 5; Albayrak, 2009, s. 735/a. 14650; Yurtbaşı, 2012, s. 943).

Sonuç

Anonim Osmanlı Kroniği, Osmanlı tarihi için olduğu kadar Türk halk edebiyatı için de önem arz etmektedir. Bu önem özellikle atasözleri konusunda dikkati çekmektedir. Anonim tarih yazarının yaşanan ya da yaşanması muhtemel görünen durumlarla ilgili olarak nasihatlerde bulunduğu görülmektedir. Bir fikri desteklemek veya içinde bulunulan durumu kısa ve öz bir şekilde ifade etmek de atasözlerini kullanım gerekçeleri arasında yer almaktadır. Eserde aktarılan atasözlerinin hiçbirinde bu sözlerin atasözü olduğuna dair bir kayıt yoktur.

Eserde tespit edilen atasözlerinin genel olarak anonim tarih yazarının ağzından nakledildiği görülmektedir. Ancak anonim tarih yazarı, beş atasözünü başkalarının ağzından nakletmektedir. "Takdirde olacakdur olur, kimse mâni' olmaz." I. Bayezid'in askeri olan ravinin, "Adam ki sağ ola devlet bulunur." ve "Hayr niyyet iden hayra irişe, şer niyyet iden şerre irişür." Timur'un, "Bugün bana ise yarın sanadır." I. Bayezid'in, "Olan oldu, anı döndermek olmaz." bir keşişin ağzından nakledilmektedir.

Anonim Osmanlı Kroniği'nde yer alan atasözlerine bakıldığı zaman konuların çeşitlilik gösterdiğini söylemek mümkündür. Akıl danışmanın önemi, tamahkâr olmama, kendinden güçlüler ile çatışmama, iyi niyetli olma, fırsatı iyi değerlendirme, mazlumun ahından sakınma, zulmetmeme, haddini bilme bu konuların arasındadır. Ancak takdir karşısında tedbirin hükümsüzlüğü ile dünyanın geçiciliğini vurgulayan atasözleri, eserde pek çok yerde karşımıza çıkmaktadır.

Atasözlerinin günümüzdeki kullanımlarına bakıldığı zaman bunlardan birinin günümüzde kullanılmadığı görülmektedir: "Çetük kim pençe ura arslana, diri kalur ise vara uslana." atasözüne günümüz atasözü kaynaklarında rastlanmamıştır. "Bugün bana ise yarın sanadır." atasözü aynı şekilde kullanılırken dört atasözünün çok yakın şekillerde kullanıldığı görülmektedir: "Can aziz olur." atasözü "Can cümleden aziz." şeklinde, "Son peşimanlık assı itmez." atasözü "Son pişmanlık fayda etmez." şeklinde, "Özünü bilmeyene bildirürler." atasözü "Haddini bilmeyene bildirirler." şeklinde, "Kaza gökden ine göz bağlanur." atasözü "Kaza gelir, göz görmez." şeklinde bugün kullanılmaktadır. Eserde tespit edilen atasözlerinin aynı ya da söz dizimi ve anlam bakımından benzer şekilde günümüz sözlü kültüründe ve atasözü kaynaklarında yer alması, atasözlerinin süreklilik arz ederek nesilden nesile aktarıldığını göstermesi noktasında önem arz etmektedir. Eser, içerdiği atasözleri ile kültürel bilincin asırlar sonrasına taşınmasına vesile olmuş önemli bir Türk kültürü kaynağıdır.

Sonuç olarak *Anonim Osmanlı Kroniği*'nin bir tarih kaynağı olmasının yanı sıra okuyanlara mesajlar vererek onlara yol gösterme amacı taşıyan ve bunu da çoğu zaman atasözleri ile yapan didaktik bir eser olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Adalıoğlu, H. H. (1999). *Osmanlı Tarih Yazıcılığında Tevârih-i Âl-i Osman Geleneği. Osmanlı*, C. 8. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 286-292.
- Aksoy, Ö. A. (1988). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1 – Atasözleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Albayrak, N. (2009). *Türkiye Türkçesinde Atasözleri*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Alizade, S. (1992). *Oğuzname (Emsal-i Mehmedalî)*. (Eklerle Yayına Haz. Prof. Dr. Ali Haydar Bayat). İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Atalar Sözü* (1936). (haz. Velet İzbudak). İstanbul: Devlet Basımevi.
- Atsız (2013). *Üç Osmanlı Tarihi–Oruç Beğ Tarihi–Ahmedî–Şükrullah*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Boratav, P. N. (2013). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Çobanoğlu, Ö. (2004). *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Dilçin, D. (2000). *Edebiyatımızda Atasözleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları
- Ebu'l-Hayr-ı Rûmî (1987). *Saltuk-Nâme I*. (haz. Şükrü Halûk Akalın). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Elçin, Ş. (2001). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eyüboğlu, E. K. (1973). *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler–Atasözleri*. 1. Kitap. İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık.
- Oy, A. (1991). Atasözü. *İslam Ansiklopedisi*, C 4. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 44-46.
- Özdemir, C. (2020). Âşık Edebiyatında “Atalar Sözü Destanı” Söyleme Geleneği. *Kesit Akademi Dergisi*, 6(25), 225-245.
- Öztürk, N. (2001). *Kemal-Selâtin-nâme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öztürk, N. (2013). *Mevlânâ Mehmed Neşrî-Cihânnümâ*. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın.
- Öztürk, N. (2014). *Oruç Beğ Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Öztürk, N. (2015). *Anonim Osmanlı Kroniği*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Sertkaya, O. (2012). Çukurova'da Derlenmiş Mahalli Atasözleri ve Deyimler. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 16(0), 101-131.
- Soykut, İ. H. (1974). *Türk Atalar Sözü Hazinesi*. İstanbul: Ülker Yayınları.
- Sümer, F. (1989). Ahmed Celâyir. *İslam Ansiklopedisi*, C 2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 53-54.
- Uygur, C. V. (2007). *Kıvâmî-Fetihnâme*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yurtbaşı, M. (2012). *Sınıflandırılmış Atasözleri Sözlüğü*. İstanbul: Excellence Publishing.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 71-79.
|| Geliş Tarihi-Received: 12.03.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 25.04.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1086853

Uygur Sivil Belgeleri Işığında Eski Uygurlarda At

Horse in Ancient Uighurs in the Light of Uyghur Civil Documents

Hatice Veli*

Öz

Türklerin öteden beri bozkırda yaşadıkları ve hayvancılığa dayalı üretim şekilleri geliştirdikleri bilinmektedir. Daha sonraki dönemlerde Türkler yerleşik hayata geçerek şehirleşmeye yöneldiler de hayvancılık onların hayatında çok önemli bir yer tutmaya devam etmiştir. Özellikle at yetiştiriciliği, yerleşik yaşamın önemli bir unsuru olarak da devamlılığını korumuştur. At yetiştiriciliği daha önceki Türk topluluklarında olduğu gibi Koço Uygurlarında da öne çıkmaktadır. Uygurların iktisadi faaliyetlerinde, ulaşım işlerinde ve günlük yaşamında atın oldukça önemli bir yeri vardır. Öyle ki at, ilk olarak Uygurlarda devlet hazinesinin en önemli gelir kaynaklarından birini oluşturmuş ve mal-mülk cinsinden ödenen vergiler arasında vergi tahsili ve ödeme aracı olarak kullanılmıştır. Bireylerin kendi arasında ya da bireylerle devlet arasında düzenlenen sözleşme belgelerinde de atlar cezai ödeme aracı olarak kabul görmüştür. Makalemizde Uygur sivil belgelerinden hareketle özellikle Koço Uygurlarında atlar, at yetiştiriciliği ve atlarla birlikte ortaya çıkan kültürel doku ele alınacak; bu kültürel doku içinde atların ticaret, ulaşım, haberleşme ve hukuki işlemlerde kullanılması üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Uygur Sivil Belgeleri, Koço Uygur Devleti, Eski Uygurlar, at yetiştiriciliği, sözleşme belgeleri.

Abstract

It is known that Turks have lived in the steppe for a long time and developed production methods based on animal husbandry. In the later periods, although the Turks settled down and turned to urbanization, animal husbandry continued to occupy a very significant place in their lives. Especially horse breeding has maintained its continuity as an important element of sedentary life. Horse breeding is prominent in Koço Uyghurs as in previous Turkish states. The horse takes very important places in the economic activities, transportation and daily life of the Uighurs. Horse trade is the most vital income source of the state treasury. Besides horses were also used as a tax and payment tool among the taxes which is paid in terms of property. In addition, horses have also been accepted as a means of penal payment in the contract documents which organize relationship between individuals or between individuals and the state. In our article, horses, horse breeding and the cultural texture that emerged with horses in Koço Uyghurs will be discussed based on Uyghur civil documents; in this cultural texture, the use of horses in trade, transportation, communication and legal transactions will be emphasized.

Keywords: Uyghur Civilian Documents, Koço Uyghur Kingdom, Old Uyghurs, horse husbandry, contracts.

Giriş

840 yılında Ötüken Uygur Devletinin yıkılmasından sonra Uygur boyları dağılmaya başlamıştır. Uygur boylarından on beşi batıda yaşamakta olan Karluklara katılmıştır. Bir grup Anshi'ye (Kuça), bir grup ise Tibet'e gitmiştir. (Ouyang vd., 1974-1975, s. 6130-31) Kendi topraklarında kalan 13 boy, yeni bir kağan seçerek devletlerini kurtarmak için çaba harcamışlar ancak başarılı olamamışlardır. Uygurlar bu kargaşada Ötüken'i terk ederek çeşitli coğrafyalara dağılmışlardır. Uygur Türklerinin bir grubu da Doğu Türkistan'a, orada eskiden beri yaşamakta olan soydaşlarının yanına göç ederek, Tanrı Dağları'nın güneyindeki Turfan ve Karaşar (Karaşehir) bölgesine yerleşmişler. Turfan ve çevresinde yerleşen Uygurlar tarihte Koço Uygur devleti, Turfan Uygur Devleti veya İdikut Uygur devleti gibi farklı adlarla adlandırılan Uygur Devletini kurmuşlardır. Daha önceki Türk devletlerinden farklı olarak yerleşik yaşam tarzını benimseyen Koço Uygurları, siyasi açıdan çok etkin olmamalarına rağmen, kültürel ve sanatsal açıdan oldukça zengin eserler vermişlerdir. Başta Budizm olmak üzere, Manihaizm ve Hıristiyanlık gibi çeşitli dini inançlara ait eserler bırakan Uygurlar, aynı zamanda dini içerikli olmayan, hukuki nitelik taşıyan sözleşme metinleri, taahhütler, hesap makbuzları, vb. birçok farklı konuları içeren belgeler de bırakmışlardır. Ayrıca Uygur şehirleri İpek Yolu ticaretinin en etkin yapıldığı kavşak noktalarında yer aldığından Uygurlar; sanat, edebiyat ve ticaret sahasında kendilerini geliştirmişlerdir. Bunun yanında Uygurlardan kalan eserlerde çok dillilik ve çok kültürlülük göze çarpmaktadır.

Koço Uygur Devletleri 1130 yılında Karahıtaylara, 1209 yılında ise Cengiz Han'ın tâbiyetine girmiştir. Barçuk Art Tekin de Cengiz Han tarafından "Beşinci Oğul" olarak kabul edilip Cengiz'in kızı ile evlendirilmiş ve Barçuk Art Tekin de İdikut unvanını kullanmaya devam etmiştir (Brose, 2002, s. 435).

Moğol İmparatorluğunun hâkimiyetine giren ilk gelişmiş ve medeni toplum olan Uygurlar, imparatorluk sınırları içerisinde yer alan çoğu uluslarda/hanlıklarda etkin rol oynamışlardır. Uygur yazısının Moğollara geçmesi Uygur kültürünün Moğol İmparatorluğu'ndaki nüfuzunun artmasını sağlamıştır. Belli bir kültürel birikime sahip olan Uygurlar, Moğol yönetici sınıfının eğitiminde önemli görevler almışlar; idareci ve teşkilatçı yetenekleriyle de Moğol İmparatorluğu'nun yönetici sınıfında yer edinmişlerdir.

X V. yüzyıl kaynaklarında Çağatay Hanedanlığı idaresinde bulunan Turfan ve Kumul (Hami) bölgesi "Uyguristan" olarak anılmıştır (Oda, 1978, s. 23). Bu bölgede yaşayan Uygurların bir bölümü Budizm'e ve Manihaizm'e inanmaya devam ederken bir bölümü İslam'ı kabul etmiştir.

Çalışmamıza konu olan Uygur sivil belgeleri, 20.yüzyılın başlarından itibaren Fin, Rus, İngiliz, Alman, Japon, Fransız ve Çinli araştırmacıların çeşitli tarihlerde Doğu Türkistan'da düzenlediği arkeolojik kazılar ve araştırmalar sayesinde gün ışığına çıkarılmıştır. Bu belgelerin koleksiyonları Berlin'de, Leningrad'ta, Kyoto, Londra, Paris, Helsinki, Pekin, Ürümcü ve İstanbul'da bulunmaktadır (Arat, 2002, s. 1599-1601; İzgi, 1987, s. 51; Özyetgin, 2014, s. 20). Belgelerin büyük çoğunluğunun 13. - 14. yüzyıllara ait olduğu düşünülmektedir. İçeriği bakımından oldukça zengin olan bu belgeler; Uygurların kendi aralarındaki veya kendileri ile devlet arasındaki hukuki düzenlemeleri içeren belgeler olup, içerik bakımından borç alıp verme, alım satım, kiralama, rehin, vakıf vesikaları ve vasiyetnameler gibi birçok farklı sözleşmelerden oluşmaktadır.

Uygurların hukuki yaşam düzeninin yanında Uygurların siyasi, iktisadi ve kültürel yaşamına da ışık tutan bu belgeler, Uygurların iktisadi yaşamının temel unsurlarından birini oluşturan hayvancılık, özellikle de at ile ilgili de önemli bilgiler barındırmaktadır.

Bu çalışmamızda söz konusu dönemden kalan Uygur sivil belgelerinden hareketle eski Uygurlarda günlük yaşamın önemli bir kısmını oluşturan atın kullanım alanları üzerinde durulacaktır.

1. Eski Uygurlarda At Yetiştiriciliği

Türklerin ilk yaşam alanları olan bozkırlar hayvancılık için oldukça elverişli idi. Dolayısıyla Türklerin başlıca besin maddeleri, giyim-kuşam eşyaları veya günlük yaşamda kullandıkları çeşitli eşyalar ağırlıklı olarak besledikleri hayvanlardan elde ediliyordu. Hayvancılık İslamiyet'ten önceki Türk devletlerinin ekonomisinin önemli bir kısmını oluşturuyordu. At ve koyun ise Türklerin hayvancılığında önemli unsurlar idi (Çandarlıoğlu, 2013, s. 44). Türk devletleri komşu milletlere umumiyetle at başta olmak üzere canlı hayvan, konserve et, deri, kösele, kürk, hayvanî gıdalar satarlar, karşılığında hububat ve giyim eşyası alırlardı (Kafesoğlu, 2015, s. 312).

Köktürklerin yaşadığı coğrafyada devlet kuran Uygurlar, Çinlilerle olan ticari ilişkileri devam ettirmiştir. Ötüken Uygur Devleti zamanında (744-840) Uygurlar Doğu ile Batı arasındaki İpek Yolu ticaretinde önemli rol oynamaya başlamışlardır. At, Uygurların Çin'e sattığı ürünlerin başında gelmektedir. Çin yıllıklarında Uygurlarla Çinliler arasındaki ticaretin en yoğun olduğu dönemlerde Uygurların Çin'e yüz bin at gönderdiğine dair kayıtlar bulunmaktadır (Ouyang vd., 1974-75, s. 1348). Bu durum Uygurlarla Çinliler arasında yapılan ticaretin hacminin oldukça büyük olduğunu göstermektedir. Ayrıca Çin yıllıklarında Uygurların Çin'e sattığı her bir atın fiyatına dair bilgilere de yer verilmiştir. Bu kayda göre "Bir atın fiyatı 40 parça¹ ipekli kumaştır." (Liu, 1975, s. 5207)

Koço Uygularından bağımsız bir şekilde Shazhou ve Suzhou'da kurulan Uygur devletleri de Çin ile ticari ilişkiler içerisinde bulunmuştur. Song Sülalesi yıllığında Shazhou, Suzhou Uygurlarının Çin ile yaptığı ticari faaliyetlerine ilişkin kayıtlar bulunmaktadır. *Songshi*'de "Ta'i-P'ing Xing-guo'nun 2. yılı kışın, Song Sülalesi Ganzhou, Shazhou Uygur Hakanı'nın yeğenine madeni para, ünlü atlar ve kıymetli taşlar hediye etti ve kullanması için araba hazırlattı. 5. yılı, Ganzhou, Shazhou Uygur Hakanı'ı Ye-luo, He-mi, Li-e, Bei-yi-de adlı dört kişiyi göndererek deve, ünlü at, kehribar, akik taşı hediye etti." kaydı geçmektedir (Tuo, 1977, s. 14114). Bunun yanında "Da-zhong-xiang-fu'nun 3. yılı (1010 yılında), Shazhou Uygur kağanı Ye-luo-he, Zuo-wen zai-xiang(başbakan?) He-ju Lu-yue'yu, Shu-mi-shi (danışman?) Zhai-fu-shou-rong başkanlığındaki heyeti göndererek saraya hediye sundu" ibaresi de not edilmiştir (Tuo, 1977, s. 14115). Ayrıca Çin yıllıklarına Koço'da yapılan iç ticaretle ilgili de bazı bilgilere rastlanmaktadır. 981 yılında Koço Uygur Devleti'ni ziyaret eden Çin elçisi Wang Yen-te Uygur Devleti'nde yapılan at ticareti üzerinde dururken "İyi bir atın fiyatı bir pi ipektir. Zayıf ve bakımsız atlar ise yemek için kullanılır ve değeri yalnız bir zhang² ipektir" demektedir (Tuo, 1977, s. 14113; İzgi, 2000, s. 67).

Tarımın yanında hayvancılık da Koço Uygurlarında iktisadi yaşamın temelini oluşturmuştur. Çinli elçinin elçilik raporunda Uygurların hayvancılık ile de uğraştıklarına dair bazı bilgiler not etmiştir. Elçi gördüklerini anlatırken "Bu arazide otlar çok boldur. Kral (Han), prensesler ve veliahtların her birisinin at sürüleri vardır. Onlar bin Li'den

¹ Çince "parça" anlamında gelen *pi*匹, kumaşlar için kullanılan ölçü birimidir. Bir *parça(pi)* kumaş yaklaşık 23.1 metreye eşittir. <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1713661303719222919&wfr=spider&for=pc>, [Erişim Tarihi: 15.02.2022].

² Çince kullanılan bir çeşit uzunluk ölçü birimidir. Bir Zhang (丈), şu an yaklaşık 3.33 metreye eşittir. <https://zhidao.baidu.com/question/586670122899135085.html>, [Erişim Tarihi: 15.02.2022].

daha fazla genişlikteki düz ovada otlatılır. Onlar derisinin rengi ile kendi sürülerini ayırt ederler, hiç kimse sürüsünün sayısını bilmez.” demektedir (Tuo, 1977, s. 14112; İzgi, 2000, s. 65).

Tarihi belgelerin yanında, söz konusu döneme ait Uygur sivil belgelerinde de atla ilgili bilgilere rastlanılmıştır. Uygur sivil belgeleri incelendiğinde Uygurlarda atın cezai yaptırımlarda, vergi ödeme aracı olarak, ulaşım aracı posta teşkilatlarında kullanıldığı ve ayrıca ailenin mülkü olarak aile bireylerine miras bırakıldığı görülmüştür.

2. Cezai Yaptırımlarda Atın Kullanımı

Uygur sivil belgeleri ceza hukukuyla ilgili de önemli bilgiler içermektedir. Belgelerde tespit edilen ceza türleri ölüm cezası, dayak cezası, para-mal cezası, yasa cezası, töre ve yargı hükümlerine göre uygulanan ceza gibi kaç farklı tür görülebilmektedir (Arat, 2002, s. 1623-1624). Ayrıca at da bir çeşit meta olarak cezai ödemelerde kullanılmıştır. Uygur sivil belgelerinde geçen bir çeşit ceza türü olan para-mal cezası sözleşmenin bozulmaması için caydırıcı yöntem olarak hem de mali bir tazminat olarak her zaman geçmiştir (Özyetgin, 2011, s. 343).

Atlar, cezai yaptırım olarak üzüm bağı satış belgesinde (Yamada, 1993, s. 25) anlaşma bozulduğu zaman *bägät-ler-ke* (beylere) verilecek ödeme olarak, bir tarla satış belgesinde (Yamada, 1993, s. 27), *il-bäg-ler-iñe* (şehir valilerine) verilecek ödeme olarak, evlat edinme belgesinde (Yamada, 1993, s. 116), *balıq taruğa-larıña* (şehir valilerine) verilecek ödeme olarak, köle azat etme belgesinde (Yamada, 1993, s. 130; Li, 1996, s. 37), *şazın ayguçı’ya* (din danışmanı) verilecek cezai ödeme olarak, vasiyet belgesinde (USp.78; Yamada, 1993, s. 134; Li, 1996, s. 293), *içgerü ağılık’a* (saray hazinesi) verilecek ödeme ürünü olarak, bir diğer vasiyet belgesinde (Yamada, 1993, s. 136; Li, 1996, s. 54), *qoço bäg-iñe* (Koço Beyi), cezai ödeme olarak kullanılmaktadır.

Atın cezai uygulamalarda kullanıldığına dair bilgiler aşağıdaki sivil belgelerde geçmektedir.

(1) *tonguz yıl bişinç ay on altı-qa manga tärbiş* (2) *-kä yunglaq-lıq çav yastuq kägäk bolup* (3) *atam-ning manga ülüş-tä täggän taysang-taqı* (4) *on altı är kömär borluq-ta manga tögär çırquş*(5) *-tın alıp öngdün singar-ın alıp yarım borluqum-nı* (6) *udçı buq-a äsän ikägü-tin yüz yastuq çav alıp* (7) *toguru tomlitu satdım bu kün-tin minça ming* (8) *yıl tümän kün-kä tägi udçı buq-a äsän ikägü* (9) *ärklig bolzun taplasa özläri ätläp yizün* (10) *taplamasa adın kişi-kä ötkürü satzun bu bitig* (11) *-ni qılmış kün üzä bu borluq satıg-ı çav-nı* (12) *tükäl sanap altım biz udçı buq-a äsän ikägü* (13) *tükäl sanap birtimiz bu borluq yolınta män tärbiş* (14) *-niñ aqam inim yigenim tagayım kim kim m-ä bolup* (15) *çam çarım qılmazun-lar apam birök ärklig bäg* (16) *işi yat yalavaç küçin tutup çam çarım* (17) *qılsar-lar* (18) *ulug süü-ke bir altun yastuk içger-i ağılık-ka*(19) *bir kümüş yastuk beget-ler-ke birer*(20)*eder-ke yaraşu at kızgut birip sözleri yorımızun.* “Domuz yılı, beşinci ay(ın) on altısında, bana Terbiş’e kullanmak için çav yastuk gerek olup (3) Babamdan bana hissede düşen (mirastan düşen) Taysan’daki (4) onaltı amelik bağın bana kalan, Çırquş-tan başlayarak, doğu taraftaki yarım bağımı Udçı Buqa (ile) Esen’e, her ikisinden 100 yastuk çav alıp doğrudan sattım. Bu günden itibaren bin (8) yıl, onbin güne kadar Udçı Buqa, Esen bu ikisi (bu bağa) sahip olsun. İsterlerse kendileri işletip istifade etsinler. İstemezlerse başka kişiye bırakıp satsınlar. Bu senedi yaptığımız günde bu bağın satış (bedeli) çavı tamamen sayıp aldım. Biz Udçı Buqa ile Esen ikimiz tamamen sayıp verdik. Bu bağ konusunda ben Terbiş’in; ağabeyim, küçük erkek kardeşim, yeğenim ve dayım her kim olursa olsun itirazda bulunmasınlar. Fakat eğer güçlü bey ve eşi(nin), yabancıların nüfuzunu kullanıp itiraz ederlerse Ulu majestelerine (Büyük Kağana)1 altun yastuk, saray hazinesine gümüş yastuk, beylere birer eyere yaraşır at ceza (parası olarak) verip söz- -leri geçmesin!” (Yamada, 1993, s. 25[19]).

(1)//////////(...)//-ke maña turmuş tigin-ke taydu-(2)ta yuñlak-luk çav yastuk kârgâk bolup koço-takı koçır apam (3) birleki küdegüm tapmuş-ka ülüş-te tegmiş kır-a suvdun yir-ler-im-ni (4)-ni ülüş bitiği birle sekiz on yastuk çuñdoñ bao-çao-ka vapso tu-(5)-ka toguru tomlitu satdım bu çav-nu bitig qılmış kün üzä (7) män vapso tu tükäl sanap birdim män turmuş tigin ymä tükäl sanap (8) aldım bu kün-tin münça tapmuş-ning aqa-sı ini-si yigän-i tagay-ı (9) kim kim m-ä çam çarım qılmazun-lar apam birök ärklig bæg (10) iş-i küçin tutup çam çarım qılsar-lar (11). ulug süü-kä bir altun yastuq basıp **il bæg-lär-ingä ädär-kä** (12) yaragu **at** birip sözlär-i yorımazun. “Bana Turmuş Tigin’e Taydu- -da kullanmak için çav yastuk gerek olup, Qoço’daki Qoçing Apam ile ortak damadım Tapmuş’a mirastan kalmış boş tarla ve sulama yerlerimi (?)ülüş senedi (vasiyet belgesi) ile 80 yastuk çundung bav-çav’a Vapso tu’ya doğrudan sattım. Bu çavı senedi yaptığımız günde ben Vapso tu tamamen sayıp verdim. Ben Turmuş Tigin de tamamen sayıp aldım. Bu günden itibaren Tapmuş’ın ağabeyi, erkek kardeşi, yeğeni, dayısı her kim olursa olsun itiraz etmesinler! Fakat eğer güçlü bey ve eşi(nin) nüfuzunu kullanıp itiraz ederlerse Ulu majestelerine (Büyük Kağana) 1 altun yastuk verip il beylerine eyere yaraşır at verip sözleri geçmesin.” (Yamada, 1993, s. 27[11]).

(7) men çintso ayag-ka tegimlig-niñ inim içim oglum kam (8) kadaşım ilmezün tartmazun apam birök ilgili tardıglı (9) sakınsar sav-ları yorımazun yasa-takı kın-ka tegzün(10)ler men kyytso tutuñ-nuñ titso-nı men başlap inim içim (11) kam kadaşım erklig beg işi-niñ küçin tutup(12) üntürür-men tiser-ler savları yorımazun-lar (13)ögödey suü-siñe iki yürüñ adan ötünüp ambi (14) **balık taruga-larıña eder-ke yaraşu at** birip çintso (15) ayag-ka tegimlig-ke bir-ke iki birip ağır kın-ka tegir-biz. “Ben Çintso saygı değerın erkek kardeşim, ağabeyim, oğlum, kardeşlerim baskı yapmasın, eğer baskı yapmayı düşünürlerse sözleri geçmesin. Yasadaki cezaya uğrasınlar. Ben Kyytso Tutung’un öğrencisi, ben başta olmak üzere erkek kardeşim, ağabeyim, kardeşlerim, güçlü bey hanımı gücüyle geri alacağım derseler sözleri geçmesin. Ögödey hana iki altın altın verip, Ambi şehrinin valilerine eyere yaraşır at verip, Çintso saygı değere bire iki verip ağır cezaya uğrarız.” (Yamada, 1993, s. 115 [12]).

(11) biz munta soñ ölser şinkin sin-in başlap oğlan-larım birle evim-ni tutup ayıtışıp (12) keñişip yorızunlar oğlan-larım birle sığışu yaraşu umasar pintuñ avim-teki (13) negü-ke kim-ke katıl-madın öz bodı örü tag-ka kodı kum-ka brsar tört yol-ı(14) boş bolzun bu bitig-teki söz-tin öñi boşar biz. (15) ulug suu-ka bir altun aka ini tegid-ler birer kümüş yastuk iduk-kut-ka (16)bir ystuk **şazın ayguçı-ka bir at** kızgut ödüñüp sözleri yorımazun. “Biz burada sonra ölürsek Şinkin Sin başta olmak üzere oğullarım ile evimi yönetip anlaşarak yürüsünler. Oğullarım ile anlaşamazsa Pintung evimdeki kişilere katılmadan kendi yoluna gitsin. Bu sözleşmeden artık çıkarız. Hana bir altın, ağabey-kardeş şehzadelere birer gümüş yastık, İdikut’a bir yastuk, din danışmanına bir at ceza vererek sözleri geçmesin.” (Yamada, 1993, s. 130[16]; Li, 1996, s. 37.10c [3]; Sayit ve Yüsüp, 2000, s. 308 [3]).

(1) küskü yıl sekizinç ay sekiz ygrmike (2)men tüşiki ağır igke tgmış-ke(3) edgü ayıg bolgay-men tip kişim(4) Silağ-ka bitig kodtum munta (5) kin er-ke beg-ke tegmetin evim-ni (6) tutup oglum altmış kay-a-nı (7) asırap yorızun oglum koşar esen (9) kaya olar ögey anamız biz-ke (10) tgir alır biz tep almazun, katıl(10)mazunlar apam birök alır-biz (11) tip çamlasar-lar ulug süü-ke(12) bir altun yastuk oğlan tigid-(13)lerke birer kümüş yastuk (14) içgerü ağılık-ka bir yastuk (15) **içgerü ağılıkka bir at** birip ağır kın-ka tegip sözleri yorımazun. “Fare yılı sekizinci ayın 18’inde ben Tüşiki ağır hastalandığımdan dolayı, ne olur ne olmaz diye eşim Silağ’a vasiyet bıraktım. Bundan sonra evlenmeden evimi tutup, oğlum Altmış Kaya’yı koruyup büyütsün. Oğlum Koşang, Esen Kaya onlar üvey anamız bizimle evlenir deyip almasınlar, kabul etmesinler. Eğer biz alacağız diye dava ederlerse yüce hana bir altın yastuk, genç şehzadelere birer gümüş yastuk, hazineye bir yastuk, hazineye bir at vererek ağır cezaya çarptırılarak sözleri geçmesin.” (Yamada, 1993, s. 134 [15]; Li, 1996, s. 293 [14]; USp.78).

(1) takıgu yıl üçünç ay iki yanıka men (2) köni kuz ağır igke tegip ölüp ıdıp (3) bargay men tip şinkuy tutung beg-ke (4) küdegüm like-ke kingeşip aydışıp (5) keşsi-te tugmış burhan kulı atlıg

(6) ogul-an-ka ögke kañka buyan-ı (7)tegzün tip boş bitig birtim(8) bu künte mınça burhan kulı-nıñ H (9)örü tag-ka kotı kum-ka barsar (10) öz köñlün-çe buyan birip yorızun(11) mniñ katın-larım tirige-ltmış-e başlap (12) ev-teki katınlarım mniñ tugmışlarım (13) kim yme çamlamazun-lar çmlasar-lar H (14) içgerü ağılıkka bir altın yastuk H (15) **koço begiñe bir at balık begiñe bir ud birip ağır kıyn-ka tegzün.** “ Tavuk yılı, üçüncü ayın ikisinde, ben Köni Kuz ağır hastalanıp ölüp gidersem diye Şinkuy Tutung bey ile, damadım Like ile konuşup, Kevşi’den doğmuş Burhan Kuli oğlanı anasına, babasına sevap getirsin diye Azatlık Belgesi verdim. Bugünden sonra Burhan Kuli’nın serbestçe sevap işleyip yürüsün. Ben kadınlarım Tirige-ltmış başta olmak üzere evdeki kadınlarım, akrabalarım, kim de kim dava ederse, hazineye bir altın yastuk, Koço bey’ine bir at, şehir valisine bir inek vererek ağır cezaya çarptırılınsın.” (Yamada, 1993, s. 135 [15]; Li, 1996, s. 54[15]).

3. Atın Vergi Ödeme Aracı Olarak Kullanımı

Belgelerde atın vergi ödeme aracı olarak da kullanıldığı bilinmektedir. Uygur Sivil belgelerinde Uygurların *kupçur~kupçır* ve *koluş~ koltka~kolka* olarak bilinen vergilerin karşılığında at verdiklerine dair bilgiler bulunmaktadır. (Özyetgin, 2004, s. 86-91, s. 133-136). Yuan sülalesi döneminde devlet, ordunun ihtiyacını karşılamak veya posta işlerinde kullanılacak at ihtiyacını karşılamak amacıyla, kendilerine tabii oldukları *uluslardan* hayvan cinsinden vergiler toplamışlardır. Kubilay han döneminden önce Moğol devletinde at ve diğer büyükbaş, küçükbaş hayvanların idaresi ile ilgili mükemmel bir uygulama yürürlükte değildi. Moğollar Liao Sülalesi’ni ortadan kaldırdıktan sonra, Shizu döneminden itibaren hayvanların yönetimi ile ilgili belli kurumlar tesis etmişlerdir. Bu tarz kurumlarla, yaylakların yönetimi, hayvan yemlerinin tedariki, hayvanlardan kesilen yünlerin boyanıp işlenmesi, kırbaç ve atın eyerinin yapımı ile ilgili çeşitli uygulamalar yürürlüğe konulmuştur (Wang ve Zhang, 2011, s. 63).

Yuan Sülalesi döneminde at ve koyun sahibi olanlar, vergilerini sahip oldukları hayvanlar üzerinden ödüyorlardı. Taizong Ögödey “Moğollar arasında 100 atı olanlar, atları içerisinde bir dişi at(aygır), 100 ineği olanlar, birini, 100 koyunu olanlar ise bir koyun ödemekle sorumlu idiler.” (Song vd., 1976, s. 29).

Bunun yanında Yuan sülalesi hükümeti ata olan ihtiyacını karşılamak amacıyla halk arasında zaman zaman at satın almıştır. Kubilay döneminden itibaren at satın alma uygulaması genişletilmeye başlamıştır. Zhongtong’ın ilk yıllarında (1260 yılında) Kubilay emir verip “Her lu³’da yer alan at pazarındaki atlar 10 bine ulaştığında, Kai-ping fu’ya gönderilmeli” emrini vermiş ve bu emre göre aynı yıl 11. ayda Lu’daki at pazarındaki 250 binden fazla at, Moğol askerleri içerisindeki atı olmayanlara verildi.” kaydı geçer (Song v.d, 1976, s. 66). Bunun yanında Moğol devleti savaş zamanında veya seferlerinde halka at verme zorunluğuna getirmiştir (Wang ve Zhang, 2011, s. 67).

Atın vergi ödeme aracı olarak kullanıldığına dair bilgiler aşağıdaki sivil belgelerde geçmektedir:

(1) küskü yıl çahşaput ay altı (2) yañı-ka el buka elçi-ke (3) koluş birle bergü bir **at** (4) **at-nı altın sekiz bakır** (5) berip tokuz üç kişig-(6)-ke tutz-un. “Fare yılı, on ikinci ayın altısında Elçi El Buka’ya koluş (vergisi için) verilecek bir at atı, Altın sekiz bakır verip dokuz üç (?) kişi için alsın.” (USp 80).

(1) çoba yıgmuş **atı** biş bakır (2)k ı tugrıñ **atı** biş bakır (3) kır çeçek **atı** biş bakır (4) yağmuş tan **atı** biş bakır (5) yegençük **atı** biş bakır (6) temir asag **atı** biş bakır (7)irçük **atı** biş bakır

³ Çincece “路yol” anlamına gelen sözcük Song (960-1279), Yuan Sülalesi (1271-1368) döneminde kullanılan bir çeşit idari birimdir. <https://baike.baidu.com/item/%E8%B7%AF/6635394?fr=aladdin>, [Erişim Tarihi: 10.02.2022].

(8) *ık pa atı biş bakır* (9) *birip çou alzun* (10) *kopçır-ka* “Çoba Yıgılmış atı beş bakır, K...ı Tugrır atı beş bakır, Kır Çeçek beş bakır, Yagmış Tan atı beş bakır, Yegençük atı beş bakır, Temir Asag atı beş bakır, İrçük atı beş bakır, İk Pa atı beş bakır vererek çav alsın. Kupçır (vergisine) [tutsun] (Li, 1996, s. 192[3]).

4. Atın Ulaşım Aracı Olarak Kullanılması

Tarihi kayıtlarda “Dört bir taraftan gelen elçiler, posta istasyonlarında kalırlar, yiyecekler yer ve içecekler içerler.” (Song vd., 1976, s. 2583). Buraya gelen posta memurlarının yiyecek-içecek masrafları, posta teşkilatı için yüksek bir bütçe sayılırdı. Dolayısıyla Ögödey zamanında posta memurlarının yiyecek ve içecekleri konusunda belli bir standart uygulamalar getirilmiştir. Uygulamaya göre her memura günde 500 gram et, 500 gram un, bir *sheng* pirinç, bir şişe üzüm şarabı temin edilmiştir (Song vd., 1976, s. 2584). Shizu döneminde de bu kural değişmemiştir.

Yuan Sülalesi döneminde posta istasyonlarında kullanılan hayvanlar arasında at ve ineğin kullanım oranı oldukça yüksek idi. Bunlar arasında at kullanılan posta istasyonlarının sayısı 915 idi ve bu Yuan Sülalesi sınırları içerisinde yer alan bütün posta istasyonlarının %56.4’ünü teşkil ediyordu. Öte yandan Yuan Sülalesi döneminde posta istasyonlarında en çok da at kullanılmış olup, posta istasyonlarında kullanılan toplam at sayısı 44301 ulaşmıştır. 8889 sayısıyla inek ikinci sırayı ve 6007 sayısıyla eşek üçüncü sırayı oluşturmuştur (Wang 2005, s. 32).

Uygur sivil belgelerinde atların posta istasyonlarında kullanıldığına dair bilgiler şu şekilde geçmektedir:

(1) *tonuz yıl üçünç ay bir otuz-ka* (2) *masmadar-lar-nıñ bir yol atın* (3) *tayakı-takı yolçı-ka birzün*. “ Domuz yılı üçüncü ayın 21. gününde Masmadar’ların bir sefer atını Tayakı’daki yolcuya versin.” (Li, 1996, s. 190 [2]).

(1) *koyın yıl yitiñç ay* (2) *yağirmike öñtün çerig-tin* (3) *at algalı kelgüçi* (4) *adam togrıl-ka susañ-ka* (5) *balık-ta müngü* (6) *iki at-ta bağag-a-tag* (7) *yos-inta bolmuş terz* (8) *bir at ulag birip iki* (9) *kün birip üç bakır* (10) *kümüş kopçır-ka tutz-un*. “Koyun yılı, yedinci ay(ın) yirmisinde ileri (doğudaki) ordy-dan at almak için gelen Adam Togrıl’a (ve) Susañ’a şehirde binilecek iki attan Bağakatag (?) nizamına aykırı olarak bir atı ulak (atı olarak) verip iki gün (için) verip üç bakır gümüş kupçır’ı yerine geçsin.” (Li, 1996, s. 198 [3]; USp.53; Clark 105).

(1) *koy(ı)n yıl sekizinç ay yeti yañ-ka* (2) *toksın-takı yeti eli bar* (3) *kepez algalı barguçı yigençük-(4)-ke turmuş-ka ambı-ka*(5) *bargu eki at-ta* (6) *baçağatag yos-inta* (7) *bolmuş ters bir at ulag berip üç bakır kümüş kupçır-ka tutz-un*. “ Koyun yılı, sekizinci ay(ın) yedi (nci) gününde Toksın’daki yedi ili var (?) pamuk almak için giden Yigençük-e Turmuş’a, Ambı’ya gidecek iki attan Bağatag nizamına aykırı olarak bir ulak atı verip üç bakır gümüş kupçır yerine geçsin.” (USp 53; Clark 106; Li, 1996, s. 198[8]).

(1) *kaçan küke-niñ* (2) *koy(ı)n yıl onunç ay bir* (3) *yegirmi-ke bor sıgtugalı* (4) *kelgüçi kurla ilçi kan* (5) *ilçi soktu ilçi* (6) *ulag-ka balık-ta müngü* (7) *altı at ulag-ka bağag-a-* (8) *tag yos-inta bolmuş* (9) *terz bir at iki kün* (10) *birip uç bakır kümüş* (11) *kupçır-ka tutz-un* “ Kaçan Köke’nin koyun yılı, onuncu ay (ın) on birinde bor sıgtugalı (?) gelen sırasıyla elçi Kan, elçi Soktu, Elçi Ulak’a şehirde binilecek altı ulak atı, Ulak’a Bağaga-tag nizamına aykırı olarak bir atı iki gün (için) verip üç bakır gümüş kupçır yerine geçsin.” (USp 53. Clark 107; Li, 1996, s. 199, 4.10c[7]).

(1) *korumçı ogul-nuñ* (2) *koy(ı)n yıl bir yegirminç ay* (3) *bir otuz-ka bor-çı* (4) *salgar-ka bor tarıgalı* (5) *balık-ta müngü bir* (6) *at ulag bağag-a tag* (7) *yosinta bolmuş ters birip bir yarım bakır kümüş kupçır-ıña tutz-un*.“ Korumçı Oğul’un. Koyun yılı, on birinci ay (ın) yirmi

birinde şarapçı Salgar'a şarap üretmek için şehirde binilecek bir ulak atı Baçaga-tag nizamına aykırı olarak verip bir buçuk bakır gümüş kupçır yerine geçsin." (USp 53; Clark 108; Li, 1996, s. 199, 4.10d[6]).

(1) bir **at** bir(tim) (2)yont yılı kupçır kümüş-ke alı(p) koço-ka barır-ka kelir-ke yawt bağı-ka bir **at ulag** altım men asan bititim (3) takıgu yıl bir yigirmiş ay yiti yağı-ka eñürün ilçi-ke yar-ka bargu on **at** teğinçe temür yastuk-ı bir **at bir-tüm** " Bir at verdim. At yılı kupçır (vergisinin) gümüşü (için) Koço'ya gider gelirken Yawt Bahşı'ya bir at ulağı ben Asan yazdım. Tavuk yılı 11. ayın yedinci gününde Angürün İlçi'ye Yar'a gidecek 10 at için, ben Temür Yastukı bir at verdim." (Li, 1996, s. 320 [2]).

Sonuç

At, tarihi süreç boyunca Türklerin siyasi, iktisadi ve kültürel yaşamının önemli bir parçasını oluşturmuştur. Konargöçer Türk toplumunda at, Türklerin yaşadığı coğrafyalarda siyasi açıdan egemen bir güç olması için önemli bir iktisadi kaynak sağlamıştır. Yerleşik yaşam tarzını benimseyerek tarımla uğraşan Uygurlarda da at, ilk olarak devlet hazinesinin en önemli gelir kaynaklarından birini oluşturmuş ve mal-mülk cinsinden ödenen vergiler arasında at vergi ödeme aracı olarak kullanılmıştır. Bunun yanında atın Uygurlar arasında ulaşım aracı olarak kullanıldığı özellikle Cengiz Han döneminde İmparatorluk sınırları içerisinde kurulan posta ulaşım işlerinde önemli bir haberleşme aracı olarak kullanıldığı görülmüştür. Bunun yanında Koço Uygurlarının bireyler ile devlet arasında veya bireylerin kendileri arasında düzenledikleri sözleşme belgelerinde atın cezai ödeme olarak farklı statüde bulunan ülke yöneticilere ödendiği tespit edilmiştir.

Kaynakça

- Arat, R. R. (2002). Eski Türk Hukuk Vesikaları. *Türkler Ansiklopedisi*, C. 2. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1599-1643.
- Brose, M. C. (2000). Moğol Hâkimiyeti Altında Uygurlar. *Türkler Ansiklopedisi*, C. 2. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 434-444.
- Clark, V. L. (1975). *Introduction to the Uyghur Civil Documents of East Turkestan* (13th-14thcc.). Bloomington: Dissertation of Indiana University, Ph. D.
- Çandarlıoğlu, G. (2013). *Uygur Devletleri Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- İzgi, Ö. (1987). *Uygurların Siyasi ve Kültürel Tarihi* (Hukuk Vesikalarına Göre). Ankara: Türk Kültürünü Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- İzgi, Ö. (2000). *Çin Elçisi Wang Yan-te'nin Uygur Seyahatnamesi*. Ankara: TTK Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (2015). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Li, J. (1996). *Tulufan Huihuwen Shehui Jingji Wenshu Yanjiu* (Turfan Uygurların Sosyal ve İktisadi Vesikaları Üzerine Araştırma). Ürümcü: Xinjiang Renmin Chuban She.
- Liu Xu (1975). *Jiu Tangshu* (Eski Tang Yıllığı). Pekin: Zhonghua Shuju.
- Ouyang Xiu ve diğ., (1974-1975). *Xin Tangshu* (Yeni Tang Yıllığı). Pekin: Zhonghua Shuju.
- Oda, J. (1978). Uighuristan. *Acta Asiatica, Bulletin of the Institute of Eastern Culture*. 34, 21-46.
- Özyetgin, A. M. (2004). *Eski Türk Vergi Terimleri*. Ankara: Köksav Yayınları.

- Özyetgin, A. M. (2011). Turfan Uygurlarında Ceza Hukukuyla İlgili Uygulamalar. *Bellekten*, LXXV, 337-360.
- Özyetgin, A. M. (2014). *İslam Öncesi Uygurlarda Toprak Hukuku*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Radloff, W. (1928). *Uigurische Sprachdenkmäler*. Materialien. Nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben, Leningard. (USp)
- Sayit, M ve İsrampil, Y. (2000). *Kadimki Uygur Yezikidiki Vesikalar*. Ürümçi: Xinjiang Halk Neşriyatı (Sayit-Yüsüp).
- Song Lian ve diğ., (1976). *Yuanshi (Yuan Sülalesi Yıllığı)*. Pekin: Zhonghua Shuju.
- Tuo Tuo (1977). *Songshi (Song Sülalesi Yıllığı)*. Pekin: Zhonghua Shuju.
- Wang Lei (2005). *Yuandai de Chumu Ye ji Mazheng zhi Tanxi (Yuan Sülalesi Döneminde Hayoancılık ve At Politikası Üzerine Araştırma)*. Pekin: Shuoshi Xuwei Lunwen, Zhongguo Nongye Daxue, Renwen yu Fazhan Xueyuan.
- Wang Lei ve Zhang Farui (2011). Luelun Yuandai de Mazheng (Yuan Sülalesi Dönemindeki At Politikası Hakkında Deneme). *Gujin Nongye*, 1, 63-72.
- Yamada, N. (1993). *Sammlung uigurischer Kontrakte*. Hrsg. von Juten Oda, Peter Zieme, Hiroshi Umera und Takao Moriyasu. 1-3. Osaka.

İnternet Kaynakları

- <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1713661303719222919&wfr=spider&for=pc>, [Erişim Tarihi: 15.02.2022].
- <https://zhidao.baidu.com/question/586670122899135085.html>, [Erişim Tarihi: 15.02.2022].
- <https://baike.baidu.com/item/%E8%B7%AF/6635394?fr=aladdin>, [Erişim Tarihi: 10.02.2022].



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Ulusal ve Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 80-92.
Geliş Tarihi-Received: 20.10.2021
Kabul Tarihi-Accepted: 28.12.2021
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1012726

Grimm ve Türk Masallarındaki Benzer Anlatılar Hakkında Bir İnceleme

A Review on Similar Narratives in Grimm and Turkish Tales

Yasin UYSAL*

Öz

Edebî ürünler bir toplumun ve toplum kültürünün en önemli yansıtıcılarıdır. Sözlü olarak gelişen edebiyat ürünlerinde bu yansımayı daha canlı ve kapsamlı görmek mümkündür. Halk kültüründen teşekkül etmiş ve kapsamı oldukça geniş olan bir edebiyat geleneği olarak halk edebiyatının kökleri sözlü edebiyat dönemine uzanmaktadır. Sözlü ortamda doğup gelişen, kitlelere aktarılan ve hemen her kültürde rastlanan halk edebiyatı türlerinden masallar; büyük ölçüde geçmişe ve dönemine ait kültürün izlerini taşırlar. Toplumların etkileşimlerine, yaşam biçimlerine ve düşünüş şekillerine bağlı olarak çeşitli ortaklık ve benzerlikler barındırmaktadırlar. Bu çalışmada Jacob ve Wilhelm Grimm'in sözlü kültürden yazılı kültüre aktarmış oldukları Alman masalları ile Türk Halk Edebiyatı ürünleri içerisinde yer alan masallar ele alınmıştır. Dört Alman masalı ve altı Türk masalı yer, kişi, zaman, olay örgüsü açısından karşılaştırılmış; anlatılar arasındaki benzerlik ve ortaklıklar ortaya konmuştur. Söz konusu bu anlatılar çalışma içerisinde kısa özetleriyle verilmiştir. Ardından bu anlatılar arasındaki benzerlikler ve ortaklıklar tespit edilmiştir. Tespit edilen ortak noktaların bağlam temelli değerlendirmesi yapılmıştır. Çalışmanın neticesinde Grimm Masalları ile Türk masalları arasında "içerik-konu" ve "hayal" benzerliği bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Masal, Grimm Kardeşler, Türk halk edebiyatı, benzerlik.

Abstract

Literary products are one of the most important reflectors of a society and its culture. It is possible to see this reflection more vividly and comprehensively in literary products that develop orally. The roots of folk literature, as a literary tradition that was formed from folk culture and whose scope is quite wide, go back to the period of oral literature. Tales from folk literature genres that were born and developed in the oral environment, transferred to the masses and found in almost every culture; they carry the traces of the culture of the past and the period to a large extent. They have various commonalities and similarities depending on the interactions, lifestyles and ways of thinking of societies. In this study, German tales that Jacob and Wilhelm Grimm transferred from oral culture to written culture and tales in Turkish Folk Literature are discussed. Four German tales and six Turkish tales were compared in terms of place, person, time and plot; The similarities and commonalities between the narratives have been revealed. These narratives are given with brief summaries in the study. Then, similarities and commonalities between these narratives were determined. Context-based evaluation of the identified common points was made. As a result of the study, "content-subject" and "imagination" similarities were found between Grimm Tales and

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye, e-posta: yasin.uysal@marun.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0189-6414>.

Turkish fairy tales.

Keywords: Fairy Tale, The Brothers Grimm, Turkish folk literature, similarity.

Giriş

Dünya kültür tarihinde yer alan uygarlıklar veya toplumlar, farklı yerlerde ve farklı zamanlarda çeşitli sözlü veya yazılı kültür ürünleri ortaya koymuşlardır. Oluşan bu sözlü veya yazılı kültür ürünleri ait olduğu toplumun sosyal kültürü, psikolojisi ve yaşamı çevresinde şekillenip gelişmiştir.

Farklı toplumlara ait sözlü ve yazılı halk edebiyatı ürünleri arasında kimi zaman bazı ortaklıklara ve benzerliklere rastlanmaktadır. Bu ortaklıklar ve benzerlikler insan türünün ortak düşüncesi ve akli neticesiyle birbiriyle etkileşime girmeden ortaya çıkmış olabilir. Bunun yanı sıra insanlık tarihi içerisinde toplumların birbirleriyle olan savaş, ticaret, göç, siyasî ilişkiler, dinî ortaklıklar gibi insanî etkenler ile de oluşmuş olabilir.

Milletlerin halk edebiyatı ürünlerindeki benzer unsurları inceleyip bu unsurlar hakkında araştırma yapmak, anlatılarında ortak unsurlar bulunan halklar arasındaki sosyal ve kültürel özellikleri hem farklı hem de aynı yönleri ile anlamamızı sağlar. Farklı milletlerin masal türündeki halk anlatılarında da bazı ortaklıklar ve benzerlikler bulunabilmektedir. Grimm Kardeşlerin derlemiş olduğu bazı Alman masallarında ve Türk halk anlatılarında da bu durum söz konusudur. Bu açıdan bu çalışma içerisinde dört Alman halk masalı ile altı Türk masalı arasında ortaklıklar ve benzerlikler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışma Materyali

Çalışma içerisinde incelenmiş olan dört Alman masalı Jacob Grimm ve Wilhelm Grimm tarafından 1812 yılında kaleme alınan Çocuk ve Ev Masalları (Kinder - und Hausmärchen) içerisinde yer almaktadır. Grimm Kardeşler 1807 yılından başlayarak 1812 yılına kadar köylerde, kasabalarda ve çeşitli kırsal bölgelerde dolaşarak Alman halk kültürüne ait masalları derlemişlerdir. Grimm Kardeşler tarafından derlenen masallar Türkiye’de pek çok yayınevi tarafından çevrilip yayımlanmıştır. Bu çalışmada ise Cumhuriyet Yayınları tarafından 1999 yılında basılan *Masallar I* ve *Masallar II* adlı yayınlar kaynak alınmıştır.

Grimm Masalları ile karşılaştırılacak olan Türk halk edebiyatına ait altı masal metni ise Şükrü Elçin’in *Halk Edebiyatına Giriş* kitabından (Elçin, 2000), Ignács Kúnos’un *44 Türk Masalı* (Kúnos, 2020) adlı kitabından ve yine Ignács Kúnos’un İstanbul’da ve Anadolu’da dolaşarak derlemiş olduğu Türk halk edebiyatına ait ürünleri içeren *Türk Halk Edebiyatı* (Kúnos, 2019) adlı kitabından alınmıştır. Bir masal da Erkan Karagöz’ün (2016) “Tatar-Başkurt Sihirli Masalları Üzerine Karşılaştırmalı Motif Çalışması (Aktarma-Motif Tespiti (Motif-Index of Folk Literature’ye Göre)- Motif Dizini) adlı daha sonra kitap olarak yayımlanmış olan doktora tezinden alınmıştır. Şükrü Elçin’den alınan *Ermeneikli ile Şeytan* adlı anlatı kitapta fıkra türü içerisinde gösterilmişse de yapısı itibarıyla masala daha yakın olduğu için karşılaştırılan metinler arasına eklenmiştir.

İncelenen masallar geçerli alt başlık altında karşılaştırılıp aralarındaki ortaklık ve benzerlikler tespit edilmeye çalışılmıştır. Karşılaştırmaların ve tespitlerin sonunda da bu halk anlatılarından hareketle bir sonuca yer verilmiştir.

1. Masal Türü Hakkında

Bireyin psikolojik, toplumun ise sosyolojik ihtiyaçlarını karşılayan sözlü ve yazılı kültür ürünleri dünya tarihi boyunca toplumlar arasında gelişip yayılmıştır. Oluşumları itibarıyla ait oldukları milletlerden hem bireysel hem sosyal pek çok unsuru içerisinde

ihativa eden sözlü ve yazılı kültür ürünleri, çeşitli anlatı ve türleri oluşturmuştur. Sözlü ya da yazılı edebî ürünler, ait oldukları milletlerin kültürel kodlarını taşırlar. Birey psikolojisinin etkilerini ve yansımalarını bulabileceğimiz ve çoğu toplumda görülen masal türü de ilk önce sözlü kültür ortamında doğan ve daha sonra yazılı kültüre aktarılan halk edebiyatı ürünlerindedir. Bu çalışmanın ana materyalini de masal türü oluşturmaktadır.

Masallar; yaygınlıkları, çeşitli işlevleri bir arada bulundurmaları (psikolojik, sosyolojik, eğitsel, ahlakî...) nedeniyle başta halk edebiyatı ve halkbilimi olmak üzere psikoloji, sosyoloji ve eğitim disiplinleri gibi bilimlerin de araştırma alanlarında yer alırlar.

“Jacob ve Wilhelm adlarındaki Grimm Kardeşler, 19. yüzyılda iki Alman filolog olarak Alman dili ve kültürüyle yakından ilgilenmiş, masalların ait oldukları kültürün önemli bir parçası olduğunu düşünerek o dönemde sözlü kültür içinde giderek yok olan halk masallarını kurtarmak için yoğun çaba harcamıştır.” (Reed, 2015, s. 8; akt. Koca ve Asutay, 2021, s. 47).

“Masalların evrensel yapısını çözümlemek için başlayan masal araştırmalarının geçmişi Grimm Kardeşlere kadar uzanmaktadır. Bu nedenle Grimm Kardeşler, Alman halk masallarını yazılı olarak kayıt altına almanın dışında, masal araştırmalarının kurucusu olarak masal dünyasına evrensel anlamda da büyük bir katkı sunmuştur denilebilir.” (Koca ve Asutay, 2021, s. 45). “Grimm Kardeşler’in 1812’de yayımladıkları *Kinder und Hausmärchen* (Çocuklara ve Ev Halkına Masallar) adlı eser masal çalışmalarının başlangıcı sayılabilir. Grimm Kardeşler, masalı; ‘günlük olaylar ile olağanüstüyü birleştiren bir tür’ olarak tanımlar.” (Ekici vd., 2020, s. 314).

“Masal, hadiseleri muhayyel bir dünyada cereyan eden, kahramanları insan ve kimi zaman da hayvan ve olağanüstü varlıklar olan, dinleyenleri eğlendiren ve bu arada eğiten, gerçeği birtakım remz ve sembollerle gerçeküstü kalıplara sokarak yansıtmaya çalışan mensur anlatı türüdür.” (Kaya, 2014, s. 529). “Masal, nesirle söylenmiş, dinlik ve büyük inanışlardan ve törelerden bağımsız, tamamıyla hayâl ürünü, gerçekle ilgisiz ve anlattıklarına inandırmak iddiası olmayan kısa bir anlatı diye tanımlanır.” (Boratav, 2019, s. 85). “Genel olarak masal belli bir anlatıcı tipine bağlı olmayan bir anlatı türüdür; masal anası veya masal atası olarak adlandırılan kişiler başta olmak üzere, herkes tarafından genellikle çocuklara olmak üzere, uygun zaman ve mekânda her türlü dinleyici kitlesine anlatılabilir.” (Ekici ve Sarpkaya, 2021, s. 60). “Masallarda kullanılan dil sade, açık ve anlaşılır bir dildir; ancak dilin sade, açık ve anlaşılır olması edebî bakımdan herhangi bir sanat değeri taşımadığı anlamına gelmemelidir.” (Gültekin, 2013, s. 70).

Seçkin Sarpkaya (2018) masal türünün genel özelliklerini şu şekilde açıklar: “Masal temelde sözlü kültürde yaratılıp, icra edilip, aktarılan; profesyonel anlatıcıları olduğu gibi, profesyonel olmayan kişiler tarafından da yaş, cinsiyet vb. özellikler fark etmeksizin, kimi zaman içinde şiir parçaları da olacak şekilde, genellikle konuşma diliyle, bir tekerleme veya çeşitli kalıp ifadelerle başlayıp yine bir tekerleme ve/veya kalıp ifadelerle biten, olağanüstü, fantastik veya gerçekçi olayların anlatıldığı, kahramanları insanlar veya hayvanlar başta olmak üzere olağan veya olağanüstü tüm varlıklar olabilen, temel amacı inandırmaktan ziyade eğlendirmek ve vakit geçirmek olmakla birlikte eğitmek, öğretmek, terbiye etmek, hayata hazırlamak başta olmak üzere birçok işlevi olan anlatı türünün adıdır.” (s. 13).

2. Grimm ve Türk Masallarındaki Benzer Anlatılar

2.1. “İki Kardeş (Alman)”, “İki Kardeş (Türk)” ve “Nar Kamış” Masalları

Çalışmadaki ilk karşılaştırma Grimm Masalları arasında yer alan İki Kardeş adlı

anlatı ile Türk anlatılarından olan aynı addaki İki Kardeş ve Nar Kamış masalları arasında olacaktır. İki Kardeş masalı, Grimm Kardeşler tarafından derlenen (*Masallar II*) bir anlatıdır. Türk masalı olan İki Kardeş ise Ignács Kúnos'un 44 Türk Masalı adlı derleme kitabında yer almaktadır. Nar Kamış anlatısı da Şükrü Elçin'in *Halk Edebiyatına Giriş* kitabında Cafer Bekirov'dan alındığı belirtilen bir Kırım masalıdır.

2.1.1. İki Kardeş (Alman)

Cadı ve üvey evlat motiflerinin kullanıldığı İki Kardeş adlı Alman masalında iki kardeşin yaşamış olduğu sıkıntılar ve mutluluklar ele alınmıştır. Anlatıda olaylar iki kardeş, cadı üvey anne ve kral etrafında toplanır.

Anneleri ölmüş olan biri erkek bir kız iki kardeş, üvey annelerinin zulmünden dolayı ormana doğru kaçır. İki kardeşin kaçtığını gören üvey anne, bir cadı olduğu için ormandaki pınarları büyülemiştir. Akan suların konuşmalarını duyan kız kardeş iki defa erkek kardeşin su içmesini engelleyerek erkek kardeşin kaplan ve kurt olmasını önler. Ancak erkek kardeş üçüncü pınardan su içer ve bir geyiğe dönüşür. Kız kardeş bu duruma çok üzülür ve ağlar. Bir müddet sonra ormanın içinde boş bir ev bulurlar. Bu evde kız ve kızın erkek kardeşi olan geyik birlikte yaşarlar. Bir müddet sonra kral ve adamları ormana avlanmak için gelir. Kral, ormanda yaşayan kızı ve geyiği görür. Kıza âşık olan kral, kızla evlenir. Kız ve geyik saraya taşınır. Sarayda kral ve kraliçe mutlu bir şekilde yaşamaya başlarlar. Ancak cadı üvey anne, üvey kızının kraliçe olduğunu öğrenir. Cadının çok çirkin olan öz kızı ise kraliçe olmayı kendisinin hak ettiğini söyler. Bir müddet geçtikten sonra, kral avdayken kraliçe bir oğlan çocuğu doğurur. Hile ile saraya giren cadı, kraliçeyi yatağından kaldırır ve banyoya taşır. Cadı ve kızı, kraliçeyi banyoda boğarlar. Sonra cadı, kraliçenin yatağına kendi çirkin kızını yatırır ve perdeleri kapatır. Kral saraya geldiğinde oğlu olduğu için çok sevinir ve kraliçeyi görmek ister. Ancak cadı, kraliçenin hasta olduğu ve uyuduğunu söyler. Kral da sahte kraliçeye bir zaman yaklaşmaz. Gece olunca, boğularak ölmüş olan asıl kraliçe bebeğinin ve kardeşi olan geyiğin durumunu sormaya gelir. Birkaç gece böyle devam eder. Durumu kral öğrenir ve bir gece, ölmüş olan karısı ile konuşur. O anda Tanrı'dan gelen mucize ile karısı tekrar yaşamaya başlar. Cadı ve kızı cezalandırılır. Kral, kraliçe ve geyik sarayda mutlu bir şekilde yaşarlar (Grimm ve Grimm, 1999, s. 11-18).

2.1.2. İki Kardeş (Türk)

Ignács Kúnos tarafından derlenmiş olan bu masal da iki kardeş üzerine kurulu bir anlatıdır. Biri kız diğeri erkek olan iki kardeşin hâricinde kişi kadrosunda padişah, cadı ve zenci cariyeler bulunmaktadır.

Masalda işlendiğine göre bir zamanlar yaşlı bir padişahın bir kız bir de erkek evladı vardır. Yaşlı padişah öldüğü zaman erkek evladı padişah olur ancak bu erkek evlat çok geçmeden babasının servetini harcayıp bitirir. Hiçbir şeyleri kalmadığından dolayı iki kardeş saraydan ayrılırlar. Ülkelerini arkalarında bırakıp bir ovaya gelirler. Sıcaktan bunalan erkek kardeş ufak bir göletten su içmek ister. Kız kardeş, bilmedikleri bu göletten su içmenin iyi olmadığını söylese de erkek kardeşi göletten su içer. Suyu bitirdiği anda da bir geyiğe dönüşür. Kız, kardeşi için ağlasa da yapacak bir şey bulamaz. İki kişi birlikte yollarına devam ederler. Yanında büyük bir ağacın olduğu pınar başına gelirler. Geyiğe dönüşmüş olan erkek kardeş kız kardeşine "sen ağaca tırman, ben gidip yiyecek bir şeyler bulmaya çalışacağım" der. Kız, ağaca tırmanır ve kardeşi de yemek için bir tavşan bulup getirir. Birkaç hafta bu şekilde yaşayıp giderler. Bir gün başka bir ülkenin padişahının adamları yakındaki pınarda atlarına su içirirken atların korkmasından dolayı kızı fark ederler. Durumu padişahlara bildirdiklerinde padişah gelip kızı görür. Kıza gördükten sonra ona âşık olur. Padişah, kıza yere inmesini söyler ama kız yere inmez. Ne kadar ısrar

etse de kız ağaçtan inip onunla saraya gitmek istemez. Padişah da adamlarına ağacı kesmelerini emreder. Padişahın adamları ağacı keserken akşam olur. Ağacı kesmeyi bırakırlar. Adamlar gittikten sonra kızın geyiğe dönüşmüş olan kardeşi gelip ve durumu öğrenir. Ardından yarısı kesilmiş olan ağacı dili ile yalar. Sonrasında ağaç eskisi gibi olur. Birkaç gün durum bu şekilde devam eder. Padişah, kıza bir türlü ulaşamaz. Çaresiz kalan padişah bir cadının yardımına başvurur. Cadı da kör bir ihtiyar kılığında girip kıızı yere indirmeye çalışır. İki defa başarısız olsa da üçüncü seferinde kıızı yer indirir. Kız yere iner inmez padişah, kıızı yakalar ve kıızı evlenmek için ikna eder. Kız da geyik kardeşini alarak padişahla birlikte saraya gider. Epeyce bir zaman padişah, kız ve geyik sarayda mutlu bir şekilde yaşarlar. Ancak sarayda hizmetli olarak çalışan zenci bir cariye, padişahla evlenen kıızı kıskanır. Padişahla evlenmeyi kendisi istediği için kıızdan intikam almak ister. Bir gün kız göl kenarında dolaşırken zenci cariye kıızı göle atar. Ardından gölde yaşayan büyük bir balık kıızı yutar. Cariye hemen saraya gidip kıızın elbiselerini giyip onun yatağına yatar. Gece olduğunda padişah gelip yüzüne ne olduğunu sorduğunda ise güneşten dolayı yandığını söyler. Ancak kıızın geyik kardeşi durumun farkına varır. Cariye de hasta numarası yapıp eğer geyiği yerse iyi olacağını padişaha söyler. Padişah da adamlarına geyiği kesmeleri için emir verir. Geyik de kaçarak gölün kenarına gelir ve kız kardeşine üç kez seslenmiş. Balığın içindeki kız kardeşi de ona üç kez cevap vermiş. Padişahın adamları bu durumu görüp padişaha haber verirler. Padişah da balığı kestirip hem karısını hem de balığın içinde doğan oğlunu kurtarmış. Balığın kanını yalayan erkek kardeş de tekrar insan olmuş. Padişah, kız ve erkek kardeş tekrar mutluluklarına kavuşmuşlar. Cariye ise kırk tane katıra bağlanıp parçalanarak ölmüş (Kúnos, 2020, s. 23-31).

2.1.3. Nar Kamış

Kırım halk masalları içerisine giren bu anlatı Şükrü Elçin'in kitabında Tatar Türkçesi ile yer almıştır. Bunun yanı sıra anlatı içerisinde manzum parçalar da bulunmaktadır. Anlatının asıl konusunu ise iki kardeşin yaşadıkları olaylar oluşturur. Masalda iki kardeş, padişah ve Taz Davke ön plana çıkmaktadır.

Anlatıya göre zamanın birinde ıssız bir yerde yaşayan fakir bir adamın ve kadının iki oğlu ve bir de kıızı bulunmaktadır. Kadın ve adam büyük oğulları ile kızlarını evlendirmeyi amaçlamıştır. Kız küçük kardeşinden bunu öğrenince yakınlarda bulunan göldeki bir kamışın içine saklanmış. Annesi ve ağabeyi kamışın içindeki kız ile "Nar Kamış" şeklinde manzum olarak söyleşirler. Ancak kız küçük kardeşi ile söyleştikten sonra kamıştan çıkar ve birlikte uzaklara giderler. Kızın küçük kardeşi, iki defa iki farklı pınardan su içmek ister. Ancak kız, kardeşinin su içmesini engeller. Bu şekilde kardeşini bir doru ata ve bir ala kurda dönüşmesini önlemiş olur. Ancak üçüncü bir pınara geldiklerinde küçük kardeş buradan su içip ak bir kuzuya dönüşür. Kız bu duruma çok üzülse de kardeşi ile birlikte yollarına devam eder. Uzun süre yürüdükten sonra kuzu otlamaya başlamış ve kız da bir ağacın dalına çıkıp oturur. Bu ağaç bir padişahın bağı içerisindeymiş. Padişah ağacın yanına geldiğinde kıızı görür ve bu güzel kıza âşık olur. Kız ve padişah manzum şekilde söyleşmeye başlarlar. Padişah, kıızı ikna edip birlikte sarayda yaşamaya davet eder. Bir gün padişah kıızın yanına gelerek kendisinin ava gideceğini ve onun dışarı çıkmaması gerektiğini söyler. Padişah gittikten sonra saraydaki kadınlar kıızı alıp deniz kenarına inmişler. Kız denize girmek istemez ama Taz Davke adlı hem görünüşü hem de ruhu çirkin olan bir kadın, kıızı denize iter. Tam bu sırada büyük bir balık, kıızı yutar. Saraya döndüklerinde Taz Davke, kıızın elbiselerini giyip padişahın yatağına girer. Padişah geldiğinde karısı sandığı Taz Davke'ye neden kötü görüldüğünü sorar. Taz Davke, hastalandığını ve iyileşmek için ak kuzunun etini yemesi gerektiğini söyler. Padişah, bir kasabı kuzuyu kesmesi için görevlendirir. Kasap, kuzuyu kesecek

iken kuzu kaçıp deniz kenarına gider ve balığın karnındaki ablası ile konuşur. Bu birkaç defa tekrarlanır. Kasap, kuzuyu takip eder ve konuşmaları duyar. Sonra durumu padişaha anlatır. Bunu duyan padişah, karısını balığın karnından kurtarır ve Taz Davke'yi öldürür. Padişah, kız ve kuzu sarayda yaşarlar (Elçin, 2000, s. 398-405).

2.1.4. İncelenen Masallardaki Benzerlikler ve Ortaklıklar

Çalışma içerisinde inceleyeceğimiz ilk iki masal da aynı adı taşımaktadır. “İki Kardeş” adlı bu iki masal ana motifleri yönünden birbirine çok benzerdir. Her iki anlatıda kişiler, ormana giden bir kız bir de erkek olmak üzere iki kardeş olarak karşımıza çıkar. Alman masalındaki bu iki kardeş fakirken Türk masalındaki iki kardeş padişah soyundan olup sonradan fakirleşmişlerdir. Bu fakirleşmenin nedeni ise erkek kardestir. Her iki anlatıda da erkek kardeş sihirli bir su yüzünden geyiğe dönüşür. Kız kardeşler erkek kardeşlerinin bilmedikleri suların içmelerini engellemek ister ama başaramazlar ve erkek kardeşler geyiğe dönüşür. İki masalda da bilinmeyen yerlerde yeme içme öğretisi işlenmiştir ve bu öğreti bir tabu olarak karşımıza çıkmıştır. Erkek kardeşlerinin geyiğe dönüşmesi ise hem Alman hem de Türk toplumunun geyiği kutsal bir hayvan olarak görmeleri ile ilgilidir. Eski kelt ve druid kültürlerinde geyik kutsal ve sihirli bir canlıdır. Bir nevi orman ruhudur. Söz konusu bu kültürlerden etkilenen Alman toplumu için de geyik önemlidir ve masallar da işlenmiştir. Türk toplumu için de geyik kutsaldır. Türk Şamanizm’inde şamanların hayvan anaları bulunmaktadır ve hayvan anaların biri de geyik donlu hayvan anadır (Bayat, 2020, s. 131). Şekil değiştirme anlatılarda işlenen motiflerdendir. Şekil/don değiştirme motifi, olağanüstü anlatıların neredeyse temel işlevlerindedir.

İki Kardeş adlı iki masalda da cadı motifi bulunur ancak Alman masalında bu cadı anlatının esas kötüsüdür. Türk masalındaki cadının ise fazla bir olumsuzluğu yoktur. Bu masalda asıl kötü karakter zenci cariyedir. Siyah renk çoğu kültürde olumsuzluğu çağrıştırmaktadır. Bu masaldaki cariyeye kötü bir şey yaptığı için siyah olarak nitelendirilmiştir. Kötü karakterleri siyah renk ile özdeşleme Dede Korkut destanlarından/hikâyelerinden beri Türk halk anlatılarında görülmektedir. Dede Korkut anlatılarında da kötü karakterler ve düşmanlar “kara donlu/giysili” (Ergin, 2012) olarak işlenmiştir.

Alman İki Kardeş ve Nar Kamış masalları da büyük oranda benzer yapıdadır. Ele alınan her iki masalda da çeşitli nedenlerden ötürü ailelerinden kaçan iki kardeşi görmekteyiz. Bu iki anlatı arasındaki ilk benzerliktir. Hem İki Kardeş hem de Nar Kamış masalında biri kız biri erkek olmak üzere iki kardeş ormana doğru kaçmaktadırlar. Bu orman, sihirli bir yapıya sahiptir ve ormandaki pınarlar/su kaynakları büyüdür. İki masalda da karşımıza çıkan kız kardeş bu pınarların büyülü olduklarını bilmekte olup erkek kardeşinin bu sudan içmesini engellemek istemiştir. İki Kardeş masalında kız kardeş, erkek kardeşinin bir kaplana ve kurda dönüşmesini engellemiştir. Ancak en sonunda erkek kardeş bir geyiğe dönüşmüştür. Nar Kamış masalında ise kız kardeş, erkek kardeşinin bir at ve kurt olmaktan kurtarmıştır. Ancak bu masalda da erkek kardeş beyaz bir kuzuya dönüşmüştür. Anlatılarda iki erkek kardeş de zararsız olan geyik ve kuzu hayvanlarına dönüşürler. Ayrıca burada üç sayısının tekrarlandığını da görmekteyiz. Her iki anlatıda da büyülü su motifi, şekil değiştirme ve kurt motifleri bulunmaktadır. Kurt motifi, iki masalda da olumsuz bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Alman halk anlatılarında kurt, çoğu zaman olumsuz bir niteliktedir. Bunun nedeni kurt sürülerinin Alman köylülerine ve bu köylülerin hayvanlarına zarar vermesidir. Aynı durum Batı Türkleri için de geçerlidir. Kurt, Türklerin kutsal saydıkları hayvanlar arasında yer alsada zaman içerisinde, özellikle Batı bölgelerde yaşayan Türklerde olumsuz olarak görülmeye başlamıştır.

İncelenen iki masalda da kız kardeş bir kral ve padişah ile evlenmektedir. Her ikisi de mutlu bir şekilde yaşarken araya cadı üvey anne ve Taz Davke'nin girmesi ile bir müddet büyük sorunlar yaşamışlardır ve hatta ölümün kıyısına gelmişlerdir. Ölümden dönme motifini gördüğümüz iki masalda da kız kardeş tekrar hayata dönüp kral veya padişah ile mutlu bir şekilde yaşamıştır. Kötüler ise cezalandırılmışlardır.

2.2. "Kurul Sofram Kurul", "Kel ile Sopası" ve "Yarım Leblebi" Masalları

Kurul Sofram Kurul adlı Alman masalı incelenen Masallar I adlı yayında ilk anlatı olarak karşımıza çıkar. Kurul Sofram Kurul masalı ile karşılaştırılacak olan iki Türk masalından ilki olan Kel ile Sopası masalı Erkan Karagöz'ün Tatar ve Başkurt Türklerinin halk masalları üzerine yaptığı doktora tezinde yer almaktadır. Yarım Leblebi adlı Türk masalı ise Ignác Kúnos tarafından Hüsnü Efendi adlı bir kâtipten derlenip Türk Halk Edebiyatı adlı çalışmaya eklenmiştir.

2.2.1. Kurul Sofram Kurul

Grimm Masalları içerisinde yer alan bu anlatı babası tarafından iki büyük kardeşi ile evden kovulan bir gencin azmi ve akli sayesinde olağanüstü bir hediyeye sahip olmasını ve bu hediye ile kardeşlerine yardım edip dağılan ailesini tekrar bir araya getirmesini konu edinmektedir. Masalın kişi kadrosunu ise terzi, üç oğul, üç usta ve hain hancı şeklinde ele alabiliriz.

Masala göre üç oğul ile birlikte yaşayan bir terzi vardır. Terzi ve çocukları besledikleri bir keçi ile geçimlerini sağlamaktadırlar. Ancak keçinin nankörlüğünden ve yalancılığından dolayı terzi üç oğlunu da sırasıyla evden kovar. En büyük oğul bir doğramacının/marangozun yanında uzun bir süre çalışır. Ayrılma vakti geldiğinde doğramacı/marangoz ustası bu gence eski bir masa/sofra verir. Bu masaya/sofraya "kurul sofram kurul!" denince ortaya sihirli bir şekilde birçok yemeğin ve içeceğin olduğu mükellef bir sofraya çıkmaktadır. Terzinin en büyük oğul bundan sonra bu sihirli sofraya sayesinde sıkıntı çekmeyeceğini düşünüp babasının evine doğru yola çıkar. Yolculuğu sırasında bir handa konaklayan oğlan handaki insanlara sihirli sofrasını gösterir. Bu sihirli sofrayı kendisi için isteyen hancı, terzinin oğul uyurken sofraları değiştirir. Ertesi gün evine dönen oğlan sihirli olarak tanıttığı sofrasının işe yaramadığını görünce babasına ve komşulara rezil olur. Terzinin ortanca oğul ise evden kovulduktan sonra bir değirmencinin yanına çırak olarak girmiş. Oğlanın çalışmalarından dolayı değirmenci ona bir eşek hediye eder. Bu eşeğe "briklebrit" denildiği vakit vücudundan altın çıkarır. Bu hediyeye çok sevinen ortanca oğul babasının evine dönmeye karar verir. Yolculuk sırasında ağabeyinin dolandırıldığı handa bir gece kalır. Hancı, ortanca oğuldaki altınların kaynağını öğrenmek için onu takip etmiş ve eşeğin sihrini görmüş. Oğlan uyuduğunda kendi eşeği ile sihirli eşeği değiştirir. Ertesi gün babasının evine giden ortanca oğul sihirli eşeğini tanıtıp över. Ancak eve getirdiği eşek sıradan bir hayvan olduğu için babasına ve komşulara ağabeyi gibi o da rezil olur.

Terzinin en küçük oğul da evden kovulduktan sonra bir tornacının yanında çalışmaya başlamıştır. Uzun bir zaman sonra işten ayrılırken torna ustası ona bir torba verir. Bu torbanın içinde "sopam çık torbadan" denildiğinde dışarı çıkıp etraftaki insanları döven bir sopa varmış. Bu hediyeyi çok beğenen oğlan evine dönmek için yola çıkmış. Gece olunca iki ağabeyinin de dolandırıldığı handa kalmış. Hancı bu kez de bu gencin sürekli yanında tuttuğu torbayı merak etmiş. Oğlan uyurken odasına girip torbayı almaya çalışır. Ancak çok temkinli olan küçük oğul uyumadığı için "sopam çık torbadan" diyerek hancıyı dövmüş. Aynı zaman da iki ağabeyinin çalınan sihirli eşyalarını da alıp eve dönerek hem babasını hem de ağabeylerini mutlu etmiş (Grimm ve Grimm, 1999, s. 11-25).

2.2.2. Kel ile Sopası

Erkan Karagöz'ün doktora tezinde yer alan *Kel ile Sopası* adlı anlatı bir Başkurt masalıdır. Bu Başkurt masalı genel şablonda “Kurul Sofram Kurul” masalna benzemektedir. Söz konusu bu anlatı *Keloğlan Masalları* arasında yer alabilir.

Anlatıya göre zamanın birinde bir dede ve bir nine üç oğulları ile birlikte yaşamaktadır. En küçük oğlan kelmiş. Bir gün dede, kel olan oğlunu da alıp pazara gider. Kel, pazardayken bir takke burçak çalar ve bunu kimseye söylemez. Ekin ekme vakti geldiğinde Kel, babası tarlaya darı ekerken o da çalmış olduğu bucağı tarlanın bir kenarına ekmiş. O yıl çok kurak geçtiği için ekinler yetişmemiş ama Kel'in ektiği burçaklar iyi bir şekilde yetişir. Ancak bu burçaklara da bir turna dadanmış. Bu turna, burçaklara zarar verdiği için tarlada nöbet tutmaya başlamışlar. İlk nöbeti dede tutmuş ama uyuyakaldığı için turnayı yakalayamamış. Dedenin iki oğlu da nöbet tutmuş ancak onlar da yakalayamamışlar. Nöbet sırası Kel'e gelmiş ve Kel, turnayı yakalamış. O sırada turna dile gelerek Kel'e kendisini bırakması hâlinde bir gün ona yardımcı olabileceğini söylemiş. Kel de bunu kabul edip turnayı serbest bırakmış.

Kel ve ailesinin yaşadığı köyde insanlar akşamları birbirlerine misafirlige giderlermiş. Ancak Kel'in ailesi fakir olduklarından dolayı kimseyi misafirlige çağırıyorlarmış. Kel, insanların birbirlerine misafirlige gidip gelmelerini kıskanmış. O da insanları misafir etmek istemiş. Sonra aklına yakaladığı turna gelmiş. Turnanın yaşadığı bataklığa gidip durumu ona anlatmış. Turna da ona sihirli bir sofraya bezi vermiş. Bu sofraya bezine “sofraya bezim açılıp yayıl” dendiğinde üzerine pek çok çeşit yemek belirirmiş. Kel bu sofraya bezini alıp gitmiş. Ancak yolda yorulup geceyi bir kocakârının evinde geçirmiş. Kocakârı, Kel'deki sofraya bezinin sihrini öğrenmiş ve onu çalmış. Kel'e de normal bir sofraya bezi vermiş. Kel, evine döndüğü zaman komşularını misafirlige çağırmış ama sofraya bezi sihirli olmadığı için insanlara yemek ikram edememiş. Kendisi ve ailesi bu durumdan utanmış. Kel hemen bataklığa geri dönüp olanları turnaya anlatmış. Turna bu sefer de Kel'e kendi yavrusunu vermiş. Turnanın bu yavrusu da sihirliymiş. “Turnam kalk, kanadını çırp” dendiği vakit kanadında on altın düşürmüş. Kel, turnanın yavrusunu da alarak yola koyulmuş ama yine o kocakârının evinde kalmış. Kocakârı, bu sefer de yavru turnayı çalıp yerine başka bir turna koymuş. Kel bu turnayla birlikte evine döndüğü zaman tekrar rezil olmuş. Yine turnanın yanına gitmiş. Turna da son olarak ona sihirli bir sopa vermiş. Bu sopaya “sopam kalk, düşmanı vur” dendiği zaman sahibinin düşmanını dövmüş. Kel bu sopayı alıp tekrar kocakârının evinde kalmış ama kocakârı bu sihirli sopayı çalarken sopanın gazabına uğramış. Sopa, kocakârıyı dövmüş. Kocakârı da kurtulmak için çaldığı şeyleri Kel'e vermiş. Kel de sihirli eşyaları ve turnasıyla evine dönmüş. Evinde misafirlerini ağırlamış. Kendisi ve ailesi mutlu olmuş (Karagöz, 2016, s. 871-75).

2.2.3. Yarım Leblebi

Bu masal da “Keloğlan Masalları” sınıfına giren bir anlatıdır. Masalda yer alan kişi kadrosunu da Keloğlan ve Arap şeklinde inceleyebiliriz.

Masalda anlatıldığına göre Keloğlan, bir gün yolda yürürken bir beşlik bulur ve bu beş para ile leblebi alır. Aldığı leblebiyi yiyerek yürürken ağzı açık bir kuyu görür. Bu kuyuya bakarken yarım leblebisi kuyunun içine düşer. Keloğlan kuyunun başında defalarca “yarım leblebimi ver” diye bağıırır. Ardından da kuyunun içinden bir dudağı yerde bir dudağı gökte bir Arap çıkar. Bu Arap, Keloğlan'a “açıl sofram” denildiğinde üzerinde mükellef yiyeceklerin belirlediği sihirli bir sofraya verir. Keloğlan sofrayı alıp gider ama bir müddet sonra sofrayı kaybeder. Tekrar kuyunun başına gelir ve “yarım leblebimi ver” diye bağıırır. Arap bu sefer de ona altın ve gümüş saçan bir değirmen verir. Keloğlan

bu değirmen ile zengin olur. Ancak hırsızlar Keloğlan'dan değirmeni çalarlar. Keloğlan bir kez daha kuyunun başına gelir ve "yarım leblebimi ver" diye bağırır. Arap üçüncü olarak Keloğlan'a "vur tokmaklarım" dendiğinde herkesi döven iki tane tokmak verir (Kúnos, 2019, s. 105).

2.2.4. İncelenen Masallardaki Benzerlikler ve Ortaklıklar

Kurul Sofram Kurul ve Kel ile Sopası masalları temel olaylar ve motifler yönünde pek çok ortaklıklar içerir. Masallarda işlenen ailelerin üçer tane oğlu vardır ve esas konu küçük oğullar üzerinden işlenmektedir. Burada üç motifinin tamamlayıcı özelliği dikkat çeker. Ayrıca her iki masalda da üç tane sihirli nesne vardır. Bu üç nesne iki masalda da neredeyse aynıdır. Mükellef yiyecekler sunan sofraya ve sofraya bezi, altın döken eşek ve turna hayvanları ve de kötülere cezalandıran sopalar birbirlerine benzer yapıdadır. Hepsisi de sihirli sözlerle sihirlerini göstermektedirler ve kötü karakterler tarafından çalınırlar. İki masalda da üçüncü olarak en son verilen nesne bu kötü karakterleri cezalandırır.

Her iki anlatıda olağanüstü hayvanlar vardır. Kurul Sofram Kurul'da konuşan keçi ve altın çıkaran eşek bu olağanüstü hayvanlardandır. Kel ile Sopası masalındaysa konuşan turna ve turnanın kanatlarından altın dökülen yavrusu olağanüstü özellikler taşır. Masallardaki olağanüstü özellikler taşıyan hayvanları asıl itibarı ile Animizm inancının devam eden etkileri olarak ele alabiliriz. Çünkü Animizm inancına göre dünyadaki her şeyin bir ruhu ve sihirsel özelliği vardır. Bu sihirsel özellikler insan türünün "sihirsel düşünce" evresi ve bu evreden sonra ortaya çıkan inançlarla da bir ilgisi bulunmaktadır.

Kurul Sofram Kurul ve Yarım Leblebi masalları da benzerlikler içerir. Her iki masalda da karşımıza gerçekçi kişiler ve olağanüstü olan canlılar ve nesnelere çıkmaktadır. Terzi ve üç oğlu gündelik hayattaki meslek ustalarına benzemektedir. Keloğlan ise gerçekçi ama saf bir kişiliğe sahiptir. Bunun yanı sıra Keloğlan ilk masaldaki hancı gibi hırsına yenik düşen ve "sürekli daha fazlasını" isteyen bir karakterdedir.

Çalışma içerisinde özet olacak şekilde aktarılan her iki masalda da masal kahramanlarına olağanüstü ve sihirli olan hediyeler verildiğini görmekteyiz. Bu hediyeler iki anlatıda da "sihirli bir sofraya", "altın veya gümüş veren bir nesne veya canlı" ve de "sahibini koruyan sopa/tokmak" şeklinde yer almıştır. Bu iki masalda da üç sayısı tekrarlanmıştır. Hem bir Alman masalında hem de bir Türk masalında yer alan bu unsurlar geçmiş dönemdeki insanların iyi beslenme, zenginlik ve korunma isteklerini yansıtmaktadır. Bu istekler her iki milletin masallarında da benzer şekillerde ele alınmıştır. Halk anlatılarında insanların ve toplumların psikolojisi açık bir şekilde görülebilmektedir. Ayrıca bu masallarda yer alan olağanüstü hediyelerden hareketle insanların hayatlarını değiştirecek ve iyileştirecek olağanüstü nesnelere hayalini kurduklarını söyleyebiliriz. Bu hayal Türk ve Alman anlatılarında ortak özellikler içerir.

Bunların yanı sıra her iki masalda da olağanüstü güçlere sahip hediyelerin masal kahramanlarından alındığını görmekteyiz. Kurul Sofram Kurul masalında üç hediye de çalınmak istenmiştir. Çalınmak istenen bu hediyeler masalın sonunda masal kişilerinde kalmıştır. Yarım Leblebi masalında ise sadece sihirli değirmen çalınmıştır ancak daha sonra bu nesne sahibine tekrar döner.

2.3. "Ak Yılan" ve "Cennet Suyu" Masalları

Benzer özelliklere ve motiflere sahip bir diğer iki masal *Grimm Masalları (Masallar II)* içerisinde yer alan "Ak Yılan" ile yine Ignác Kúnos tarafından derlenen ve *Türk Halk Edebiyatı* kitabında yer alan "Cennet Suyu" adlı anlatıdır.

2.3.1. Ak Yılan

Bu masal, hayvanlarla konuşabilme yeteneğine kavuşan bir uşağın başından geçeneri ele alan bir anlatıdır. Olaylar genel bağlamda tek bir kişi etrafında toplanmıştır.

Masala göre zamanın birinde bilgeliği ile ünlenen bir kral varmış. Bu kral her öğlen kapalı bir kâseden bir yiyecek yermiş. Bir gün kralın uşağı bu kâseyi merak edip açmış. Kâsede ak bir yılan bulunmaktaymış. Uşak bu yılandan bir parça yiyerek hayvanlarla konuşabilme yeteneğine sahip olmuş. Bir gün kraliçe yüzüğünü kaybetmiş ve bunun sorumlusunun o uşak olduğunu düşünmüş. Ancak uşak hayvanlarla konuşabilme yeteneğinden faydalanarak kraliçenin yüzüğünü bulmuş. Kraldan bir at ve yol parası alarak dünyayı dolaşmaya başlamış. Yolculuğu sırasında üç tane balığı, bir karınca yuvasını ve karga yavrularını ölümden kurtarmış. Bu uşak bir gün yabancı bir memlekete geldiğinde buranın prensesine âşık olur ve prensesle evlenmek ister. Prensese evlenebilmesi için üç sınavdan geçmelidir. İlk olarak denize atılan bir yüzüğü bulması gerekir. Uşak yüzüğü bulamayacağını düşünürken daha önce yardım ettiği üç balık gelip uşağa yüzüğü verir. İkinci olarak da bir bahçeye saçılmış olan on çuval darıyı tekrar toplaması gerekmiş. Uşak bunu başaramayacağını düşünürken daha önce hayatlarını kurtardığı karıncalar gelip bahçedeki on çuval darıyı tekrar toplamışlardır. Son olarak da uşağın yaşam ağacından bir elmayı prensese vermesi gerekmektedir. Ancak uşak yaşam ağacını bir türlü bulamamıştır. Tam umudunu kaybedeceği sırada yavru iken ölümden kurtardığı kargalar gelip ona yaşam ağacının elmasını vermişler. Üç görevi de yerine getiren uşak en sonunda prensesle evlenir (Grimm ve Grimm, 1999, s. 74-791).

2.3.2. Cennet Suyu

Ele alınan bu Türk masalı, rüyasında bir kıza âşık olan bir şehzadenin sevgilisine ulaşmak için verdiği mücadeleleri anlatmaktadır. "Ak Yılan" masalında olduğu gibi tek bir kişi etrafında şekillenmiştir.

Masalda bir şehzade rüyasında gördüğü bir güzele âşık olur ve o güzeli bulmak için yolculuğa çıkar. Yolculuğu sırasında kumda debelenen bir balık görür ve onu suya bırakarak kurtarır. Bunun üzerine balık, şehzadeye üç tane pul verir. Yoluna devam eden şehzade topal bir karıncaya rastlar ve onu gideceği yere yetiştirir. Karınca da şehzadeye bir tane kanadını verir. Yine yoluna devam ettiğinde yuvadan düşen kuş yavrularını kurtarır. Bundan dolayı da anne kuş, şehzadeye kanadından üç tüy verir. Rüyada gördüğü güzelin ülkesine gelen şehzade üç tane zorlu sınavla karşılaşır. İlk olarak denize atılan bir yüzüğü bulmalıdır. Yüzüğü bulmak için balığın verdiği üç pulu birbirine sürter ve balığı çağırır. Balık denize atılan yüzüğü bulur. İkinci olarak bir mağarada birbirine karışmış olan darıları ve külleri ayırması gerekmektedir. Bunun için de kurtardığı karınca ve karıncanın arkadaşlarından yardım alır. Son olarak sevgilisi için cennet suyunu getirmelidir. Cennet suyunu bulmak için yavrularını kurtardığı kuşu çağırır. Kuş, cennet suyunu bulup şehzadeye verir. Bunun sonucunda da şehzade, sevgilisine kavuşur (Kúnos, 2019, s. 109-10).

2.3.3. İncelenen Masallardaki Benzerlikler ve Ortaklıklar

Ak Yılan ve Cennet Suyu adlı masallar arasında da büyük ortaklıklar ve benzerlikler bulunur. Ancak Ak Yılan masalının kahramanı bir uşakken Cennet Suyu masalının kahramanı bir şehzadedir. Her iki kahramanın da bir yolculuğa çıktıklarını görmekteyiz. Bu iki masal kahramanı yolculukları boyunca aynı şekilde balıkları, karıncaları ve kuşları/kargaları ölümden kurtarmıştır.

Kahramanlar âşık oldukları prenseslere kavuşmak için üç tane koşulu yerine getirirler. Bu üç koşul iki anlatıda da büyük oranda aynıdır. Kahramanların ilk olarak

denize atılmış bir yüzüğü bulmaları gerekmektedir. Yüzüğü bulan ise kahramanların daha önceden kurtarmış oldukları balıklardır. İkinci koşul ise dağılmış ve başka şeylerle karışmış olan darıları tekrar bir araya getirmektir. Darıların toplanmasını sağlayan ise kahramanların yolculukları sırasında yardım ettikleri karıncalardır. Son olarak da masal kahramanlarından yaşam ağacının elması ve cennet suyu istenmiştir. İstenen bu elma ve su ise karga ve kuş tarafından kahramanlara getirilmiştir. Aslında yaşam ağacının elması da cennet suyu da ölümsüzlüğü ve yaşamı sağlayan kutsal kavramlardandır. Bu açıdan da bir benzerlik söz konusudur. Her iki kahraman da zorlu koşulları sağladıktan sonra sevgilileri ile evlenmişlerdir. İncelenen bu iki masalda üç sayısının tekrar tekrar vurgulandığını görmekteyiz. Her iki masal kahramanı da “kahramanın yolculuğu” (Campbell, 2010) izleğini yansıtmaktadır. Her iki kahraman da hayatlarını değiştirecek birer yolculuğa çıkmaktadırlar. Hatta Cennet Suyu masalındaki Şehzade rüyasında güzel bir kız görerek maceraya çağrılır. İki kahramanda olağanüstü varlıklardan yardım alır. Pek çok sınavdan geçerler ve yolculuklarını başarılı bir şekilde tamamlarlar.

2.4. “Köylüyle Şeytan” ve “Ermenekli ile Şeytan” Masalları

Köylüyle Şeytan ve *Ermenekli ile Şeytan* masalları çalışma içerisinde incelenecek olan son anlatılardır. Bu iki anlatı büyük oranda birbirlerine benzemektedir. Köylüyle Şeytan anlatısı *Grimm Masalları* arasında olup *Masallar I* adlı çalışmada en son ele alınan anlatıdır. Ermenekli ile Şeytan ise Ş. Elçin’in *Halk Edebiyatına Giriş* kitabında yer almaktadır.

2.4.1. Köylüyle Şeytan

Bu masal akıllı bir köylünün şeytanı aldatmasını konu edinmektedir. Anlatı akıllı köylü ve şeytan etrafında oluşmuştur.

Masala göre, akıllı bir köylü tarlasını sürmekteymiş. Köylü, hava karardığında bir hazinenin üzerinde oturan bir şeytan görmüş. Köylü, şeytana hazinenin kendi tarlasında olduğunu ve bu hazineyi kendisinin alması gerektiğini söylemiş. Şeytan bunu kabul etmiş ama iki yıl boyunca tarladaki ürünlerin yarısını alacağını söylemiş. Çiftçi de bunu kabul ederek toprağın üstündeki ürünleri şeytana vereceğini toprağın altındaki ürünleri ise kendisinin alacağını söyler. Ancak akıllı köylü o sene tarlasına şalgam eker. Hasat zamanı şeytan kuru yaprakları alırken köylü de olgun şalgamları toplamış. Bunun üzerine şeytan gelecek yılda toprağın altındakileri kendisinin toprağın üstündekileri de köylünün alacağını söylemiş. Köylü de o sene tarlasına buğday ekmiş ve şeytan hasat zamanı yine bir şey alamamış. Köylü böylece hem hazineyi hem de mahsulünü almış (Grimm ve Grimm, 1999, s. 189-190).

2.4.2. Ermenekli ile Şeytan

İncelenen bu anlatı fıkra türü ile kaleme alınmıştır. Şükrü Elçin her ne kadar bu anlatıyı fıkra olarak ele almış olsa da masal olarak incelememiz daha doğru olacaktır. Zaten genel olarak baktığımız zaman fıkraların masal metinleri içerisinde yer alıp daha sonra ayrı olarak türleştiği söylenebilir.

“Ermeneklinin biri şeytanla arkadaş olmuş. Bir gün şeytana ortak bir şeyler ekmek teklifinde bulunmuş. İki arkadaş soğan ekmeye karar vermişler. Ermenekli “soğanın kökü benim olsun, yaprakları senin” demiş. Şeytan râzı gelmiş. Soğanlar büyümüş, Ermenekli toplamış soğanları, gel-gelelim yapraklar gazel vurduğu için rüzgârla uçup gitmiş. Şeytanın eline bir şey geçmemiş. Bunun üzerine Ermenekli “‘Arkadaş, sen bu işte aldandın, gelecek yıl istersen buğday ekelim, kökü senin, kellesi benim olsun’ demiş.” (Elçin, 2000, s. 584).

2.5.3. İncelenen Masallardaki Benzerlikler ve Ortaklıklar

Son olarak ele alınan *Köylüyle Şeytan* ve *Ermenekli ile Şeytan* masalları neredeyse birebir anlatılardır. Her iki anlatı da akıllı bir köylü ve saf bir şeytan etrafında şekillenmiştir. Kişiler, konu, ele alınan ziraat bitkileri ve sonuç birbirine çok yakındır. Bu iki anlatı içerisinde imalı bir şekilde insanların hilede ve aldatmacada artık şeytanları bile geçtiği belirtilmektedir.

Sonuç

Masal türünden hareketle yola çıkılan bu çalışmada Jacob ve Wilhelm Grimm tarafından derlenmiş olan dört Alman masalı ile Türk halk edebiyatı içerisinde yer alan atlı masal arasında ortaklıklar ve benzerlikler tespit edilmiştir. Tespit edilen ortaklıklar ve benzerlikler İki Kardeş (Alman) - İki Kardeş (Türk) - Nar Kamış, Kurul Sofram Kurul - Kel ve Sopası - Yarım Leblebi, Ak Yılan - Cennet Suyu ve de Köylüyle Şeytan - Ermenekli ile Şeytan adlı anlatılar arasında bulunmuştur.

Alman masallarından olan İki Kardeş ile Türk anlatıları olan İki Kardeş ve Nar Kamış arasında kahraman, olay, şekil değişimi, olağanüstülük ve sayı motifi (üç) bakımından ortaklıklar ve benzerlikler bulunmaktadır. Kurul Sofram Kurul, Kel ve Sopası ile Yarım Leblebi anlatıları arasında ise olağanüstü nesne ve sayı motifi bakımından ortaklık ve benzerlikler tespit edilmiştir. Ak Yılan ve Cennet Suyu masalları arasında da olay, yolculuk, olağanüstü canlılar, yardımlar, hayvan motifleri, sayı motifi (üç), amaç ve sonuç bakımından birçok ortaklık ve benzerlik vardır. Köylüyle Şeytan ve Ermenekli ile Şeytan anlatıları ise tamamen ayındır. Sadece Alman Köylüyle Şeytan masalı Ermenekli ile Şeytan adlı Türk masalından bazı olayların işlenmesi bakımından daha uzundur.

Ele alınan, masal türündeki bu anlatılara baktığımız zaman ortaya çıkan bütün benzerliklerin içerik-konu, hayal, nesne ve kişi bağlamında olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu benzerliklerin nedeni Türk ve Alman halklarının benzer sosyal özelliklere sahip olması olabileceği gibi savaş, göç ve ticari sebeplerden dolayı anlatılar birbirlerini etkilemiş de olabilir.

Kaynakça

- Bayat, F. (2020). *Türk Şaman Metinleri; Efsaneler ve Memoratlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Boratav, P. N. (2019). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Campbell, J. (2010). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* (çev. Sabri Gürses). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Ekici, M. - vd. (2020). Anonim Türk Halk Edebiyatı. (ed. M. Öcal Oğuz), *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları. 287-398.
- Ekici, M. ve Sarpkaya, S. (2021). Tebrizli İran Türklerinde Masal Anlatıcısı Tipolojisi ve Kültürel Kimlik. *Millî Folklor*, 17(130), 58-69.
- Elçin, Ş. (2000). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ergin, M. (2012). *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Grimm, J. ve Grimm, W. (1999). *Masallar I* (çev. Kemal Kaya). İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- Grimm, J. ve Grimm, W. (1999). *Masallar II* (çev. Kemal Kaya). İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- Gültekin, M. (2013). *Kazan-Tatar Masalları (İnceleme-Metinler)*. Ankara: AKM Yayınları.

- Karagöz, E. (2016). *Tatar-Başkurt Sihirli Masalları Üzerine Karşılaştırmalı Motif Çalışması (Aktarma - Motif Tespiti (Motif-Index of Folk Literature'ye Göre) - Motif Dizini)*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Kaya, D. (2014). *Türk Dünyası Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Koca, F. ve Asutay, H. (2021). Grimm Kardeşler Masallarında Kişi ve Ön Ad Eş Dizimleri: 200 Masala Derlem Bilimsel Bir Bakış. *Social Sciences Research Journal (SSRJ)*, 10(1), 44-54.
- Kúnos, I. (2019). *Türk Halk Edebiyatı* (haz. Tuncer Gülensoy). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kúnos, I. (2020). *44 Türk Masalı* (çev. Ozan Mızrak). İstanbul: Tuti Kitap.
- Sarpkaya, S. (2018). *Türklerin Şeytani Masalları; Türk Masal ve Efsanelerinde Demonik Varlıklar*. Ankara: Karakum Yayınevi.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 93-100.
Geliş Tarihi-Received: 14.03.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 28.04.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1087509

Azerbaycan'da Nevruz İnanışları

Nevruz Beliefs In Azerbaijan

Masuda SADIĞLI*

Öz

Günümüzde unutulmaya başlayan Nevruz inanışları, yeniden sahiplenilmesi ve yaşatılması gereken kültürel bir unsurdur. Dolayısıyla bu makalenin amacı Nevruz inanışlarının günümüze yeniden aktarılması ile ilgili bilgi sağlamaktır. Makalede Azerbaycan halkı içerisinde var olan Nevruz inanışları ele alınacaktır. Azerbaycan halkının en eski ve değerli bayramı olan Nevruz'un dört çarşambası vardır. Bunlardan ilki Su Çarşambası, ikincisi Ateş Çarşambası, üçüncüsü Rüzgâr Çarşambası, dördüncüsü ise Toprak Çarşambasıdır. Geçmişten günümüze kadar devam eden bu çarşambalarda su, rüzgâr, ateş ve toprakla ilgili inanışlar bulunmaktadır. Eskiden insanların inandığı bu kültürler, çarşambalarda kutsallığını göstermeye devam etmektedir. Bayramdan dört hafta önce Nevruz çarşambaları kutlanmaya başlanır. Bu çarşambaların her biri Azerbaycan halkı için değerli olduğundan sevinç ve büyük coşkuyla karşılanır. Özellikle son çarşambada bazı ritüel ve merasimler yapılır; evler temizlenir, çeşitli yemekler ve tatlılar hazırlanır, eski ahşap eşyalar ateşte yakılır, küsler barışır, yakın akrabaların mezarları ziyaret edilerek "Kur'an" okunur, "Tonçal" (büyük ateş) yakılarak üstünden atlanır, yumurtalar boyanır, akraba ve tanıdıklar ziyaret edilir. Son Çarşamba gecesi çeşitli fallara bakılır. Ayrıca bu fallar yılda sadece bir kez Nevruz Bayramı'nda bakılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nevruz, Azerbaycan, kültür, fal, değişim ve dönüşüm.

Abstract

Novruz beliefs, which have begun to be forgotten today, are a cultural element that needs to be reclaimed and kept alive. Therefore, the aim of this article is to provide information about the retransmission of Novruz beliefs to the present day. In the article, Novruz beliefs among the Azerbaijani people will be discussed. Novruz, the oldest and most valuable holiday of the Azerbaijani people, has four Wednesdays. The first of these is Water Wednesday, the second is Fire Wednesday, the third is Wind Wednesday, and the fourth is Earth Wednesday. There are beliefs about water, wind, fire and earth on these Wednesdays, which have continued from the past to the present. These cults, which people used to believe in, continue to show their sanctity on Wednesdays. Four weeks before the feast, Novruz Wednesdays are celebrated. Since each of these Wednesdays is valuable for the Azerbaijani people, it is welcomed with joy and enthusiasm. Especially on the last Wednesday, some rituals and ceremonies are held; houses are cleaned, various meals and desserts are prepared, old wooden items are burned in the fire, the quarrels are reconciled, the graves of close relatives are visited and "Quran" is read, "Tonçal" (big fire) is lit and jumped over, eggs are painted, relatives and acquaintances are visited. On the last Wednesday night, various fortune-tellings are looked at. In addition, these fortune-tellings are seen only once a year during the Novruz festival.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Samsun/Türkiye, e-posta: sadiglimasuda@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9806-7817>.

Keywords: Novruz, Azerbaijan, culture, fortune telling, change and transformation.

Giriş

Azerbaycan'ın millî bayramı denilince akla gelen ilk bayram, Nevruz'dur. "Nevruz Bayramı Azerbaycan'da çok büyük bir coşkuyla kutlanır." (Tutar, 2002).

Yeni yıl, dünya devletleri tarafından 1 Ocak'ta kutlanmaktadır. Azerbaycan'ın Bolşevik Rusya'sı tarafından işgaline kadar, Azerbaycan'da yeni yıl gece ve gündüzün eşitlendiği, yazın-baharın geldiği 21 Mart gününde kutlanılmaktaydı. Her ne kadar Nevruz Bayramı'nın kutlanması yasaklansa da Azerbaycan halkı bugüne kadar Nevruz geleneklerini yaşatmayı başarmıştır. "Halkın millî azatlık, millî şuurunun inkişafı, özgürlük ideasının geniş vüsat alması Nevruz'u halka bir daha geri döndürmüştür" (Nerimanoğlu, 1995). Günümüze kadar ulaşmayı başaran Nevruz Bayramı'nın bazı gelenek ve ritüelleri unutulmaya yüz tutmuştur. Çok eski tarihi olan Nevruz Bayramı hakkında çok geniş kaynaklara ulaşmak mümkündür. Fakat Nevruz Bayramı yazılı kaynaklardan çok halk arasında sözlü anlatımla aktarılan bayramdır. Nevruz Bayramı toplu kutlanılan bayram olduğundan halk arasında birlik ve beraberliğin sürdürülmesi Nevruz geleneklerinin de yaşatılmasının teminatıdır. Ne yazık ki sosyal yaşam şartlarının değişmesiyle Nevruz Bayramı'nın bazı gelenek ve ritüelleri sadece yazılı kaynaklarda kalmaktadır.

Her ne kadar millî bayramlara ve geleneklere bağlı kalsak da modern hayata geçiş ve hayatımızın her döneminde elimiz kolumuz olan teknolojiler bizi farklı yaşam koşullarına iter. Bu yaşam koşullarında Nevruz Bayramı'nın geleneklerini sürdürmek de zorlaşır. Teknolojiler hayatımızda yaygın olmadan önce toplum birbiryle iç içe yaşamaktaydı. Örneğin: Köy yerinde, araba yaygın olmadan önce bir kişi tarımdan evine gelene kadar yolda bir çok köy halkıyla karşılaşır. Toplum bir biriyle iletişim hâlinde yaşardı. Fakat şimdi parka bile arabasız gitmek imkânsız hâle gelmektedir. İletişimsiz kalmış toplum güvensizlik ve sevgisizlik duygusunu da yaşar. Modern çağımızda hiç bir toplum güvenmediği, tanımadığı kişilerle ateş kenarında toplanmaz, millî giyimler giyinip mani söylemez, kapıları dinlemez, yumurta tokuşturamaz.

Halk arasında gelenekler yaşatılmadığı süreçte unutulmaya yüz tutar. Bugüne kadar Nevruz Bayramı ile ilgili tek bir kaynağın olması bile yeterliydi. Halk arasında sözlü olarak yaşatılan bir bayram hakkında yazılı kaynağa ihtiyaç duyulmazdı. Fakat bugünümüzde birbirinden uzaklaşmaya başlayan toplumda sözlü değil yazılı kaynaklara ihtiyaç artmaktadır. Bu çalışmanın amacı da halk arasında son dönemin dillerde ezbere yaşatılan sözlü anlatılarını yazılı kaynaklara aktarmaktır. Her dönemde Nevruz Bayramı'nın halk arasında kutlanılma şekli araştırılarak yazılı kaynaklara aktarılırsa hangi inanışlarının hangi dönemde kaybolduğunu görmek mümkün olacaktır. Bu şekilde Nevruz inanışlarının zaman diliminde nasıl unutulduğunu da izlemek mümkün olacaktır.

Türk dünyasında Azerbaycan'dan başka Özbekistan, Kırgızistan, Türkmenistan, Kazakistan ve Tacikistan'da da Nevruz Bayramı kutlanma geleneğini devam ettirmektedir. Günümüz Türk devlet ve topluluklarında Nevruz çeşitli etkinliklerle kutlanmaktadır.

Nevruz'un "Türk dünyasında, Hun'lardan bazen farklı isimlerle günümüze kadar ulaşan tabiat uyanışı anlamını taşıyan Nevruz şenliklerinin şu isimlerle anılarak kutlandığı bilinir: Nevruz, Navruz, Novruz, Sultan-ı Nevruz, Navrez, Nevriz, Naorus, Novroz, Navrıs Oyuş, Norus, Ulusun Ulu Günü, Ulu Kün, Ergenekon, Bozkurt, Çağan, Kürklü Marta, İlkyaz Yortusu, Yeni Yıl, Yeni Gün, Mart Dokuzu, Mereke, Meyram,

Nartukan, Nartavan, Isıakh bayramı, Mevris, Bahar bayramı, Yörük bayramı, Altay Ködürgeni. Görüldüğü gibi bütün Türk topluluklarında değişik adlarla kutlanan Nevruz, birlik ve beraberliğin sembolü hâline gelmiştir." (Çay, 1993, s. 70-72).

Nevruz Bayramı'nı diğer bayramlardan ayıran kendine özgü, nefis bir sofrası vardır. Sofrada, yemek ve tatlıların dışında semeni, boyanmış yumurtalar, mum, badem, fıstık, fındık, ceviz, kuru üzüm gibi çerezler yer alır. Yumurtalar boyanarak tokuşturulur, kimin yumurtası kırılırsa o yumurtasını karşı tarafa verir. "Eski Türk inanç sisteminde görülen ve kutsal olarak kabul edilen su, ateş, toprak, yer ve güneş gibi unsurlar merasimlerin ve kutlamaların temel unsurlarıdır." (Adıgüzel, 2003, s. 14). Bu unsurlara olan saygı, Nevruz çarşambalarında kendini göstermektedir. "X. Asırda Arap bilginlerinden İbn Fadlan, Başkurların kış, yaz, yağmur, rüzgâr, ağaç (orman), hayvan, insan, su, gece, gündüz, ölüm, hayat ve yer gibi on iki tabiat ruhuna inandıklarını, en büyük tanrının da gökte yaşadığını varsaydıklarını kaydetmiştir." (İnan, 1972, s. 27). İslam inançlarında ise Nevruz Bayramı'nın kutlanması hoş karşılanmaz ancak bazı önemli hadiseler Nevruz Bayramı olarak kabul edilen 21 Mart gününde yaşanmıştır:

1. Tanrı'nın dünyayı ve insanları yaratması
2. Hz. Âdem'in yaratılması
3. Âdem ile Havvâ'nın Arafat'ta buluşması ve o gün Allah'ın insandan kendisinin Rab olduğuna dair söz almış olması
4. Hz. Nûh'un tûfan sonrasında karaya ilk defa adım atması
5. Hz. Yûsuf'un kuyudan çıkarılması
6. Hz. Yûnus'un balığın karnından kurtulması
7. Hz. İbrâhim'in putları yıkması
8. Hz. Muhammed'e peygamberlik verilmesi
9. Hz. Ali ile Hz. Fatıma'nın doğum günü olması
10. Hz. Cebrail'in Muhammed peygambere nazil olması
11. Hz. Muhammed peygamberin Hz. Ali'yi (a. s.) cinleri İslam dinine davet etmek üzere cinler vadisine göndermesi
12. Müslüman'ların, Hz. Ali'yi (a. s.) resmi İslam halifesi olarak biat etmesi (Güneş, 2000).

Bundan başka Hz. Mehdi'nin de Nevruz gününde zuhur edeceğine inanılmaktadır.

Nevruz Bayramı'nın tarihi İslam'dan çok daha öncesini kapsamaktadır. "Ateş, su, toprak ve rüzgâr pek çok kültürde yaratılış ve yenilenme mitlerinin temel dinamikleri olmakla birlikte Nevruz gibi birçok bahar kutlamalarının da temelini oluşturmaktadır." (Özdemir, 2006, s. 20). Nevruz Bayramı'nın bu kutlamaları Azerbaycan'da hâlâ kutlanılmaya devam etmektedir. Azerbaycan'da Nevruz Bayramı dört hafta önce kutlanılmaya başlanır. Bu bayramın ilk haftasında Su Çarşambası, ikinci haftasında Ateş Çarşambası, üçüncü haftasında Rüzgâr Çarşambası, dördüncü haftasında ise Toprak Çarşambası kutlanır.

Su Çarşambası

Tanrı'nın insanlara sunduğu en güzel nimet olan suyu Azerbaycanlılar, Su Çarşambası adıyla severek bayram olarak kutlamışlar, bu günü hayat ve dirilik olarak görmüşler hatta suyla fala bile bakmışlardır. Eski Azerbaycanlılar, seyahate çıkan kişinin arkasından yolunun aydın, işlerinin uğurlu olması için su dökerler. Ayrıca Su Çarşambası gününde de Hızır peygamberin suyun başına geldikten sonra suların akmaya başladığına inanırlar. "Burada su kültürünün bir başka formu ise 'hayat suyu'dur. Destanlardaki hayat suyu motifi, gençleştiren, güç kuvvet kazandıran, hayat veren özellikleri ile çok

fonksiyonlu ve zengin bir unsur olarak karşımıza çıkar." (Arslan, 2007, s. 89). Güney Azerbaycan'ın birçok yerinde özellikle Erdebil bölgesinde Nevruz çarşambasının ilkinde "Toz Çarşambası" denilmektedir. Bu çarşambada çamaşır ve halılar yıkandığı, yıkanmamış olanların da avluya çıkarılarak kırbaçlanıp tozunun alındığı için bu isimle anılır. O gün ev tozdan arındırılır. Evdeki eski ahşap mutfak eşyaları çarşamba akşamı ateşte yakılarak yerine yenileri alınır.

Ateş Çarşambası

"Gücün-kuvvetin, güneşin, özgürlüğün, yüceliğin sembolü olan ateşi eski Azerbaycanlılar, hayat veren Tanrı olarak görmüş ve tapmışlardır. Ateşin, günümüzde arındırıcı bir unsur olarak kullanılması ve uygulanması, Nevruz kutlamaları zamanı yakılan ateş üzerinden atlamak suretiyle gerçekleştirilmektedir." (Çoruhlu, 2000, s. 50). Bu çarşambada yanan ateşin üzerinden yedi kere atlayarak: "Hastalıklarım, ağrım üzerimden çıkıp ateşte kalsın, yanıp kül olsun" diyerek dilekte bulunurlar. Nevruz bayramında ateşe olan saygı, zerdüştlükle ilişkilendirilmeye çalışılsa da bu bayramın tarihi zerdüştlükten öncesine dayanmaktadır. Azerbaycan halkının zihninde bu günün kutsal sayılması kaçınılmazdır. Azerbaycan halkı ateşi hastalıkları yok eden, kötü ruhları kovan, yıl içinde yapılan günahları temizleyen, zorlukları hafifleten güç olarak düşünmüştür. Rivayete göre 568'de Bizans İmparatorlarından olan Justin'in elçisi, Göktürklerin ülkesinde Han'ın huzuruna çıkarılmadan önce kötü ruhlardan arındırılması için yanmakta olan ateşin etrafında döndürülmüştür (Çoruhlu, 2000).

Boz ayının dört çarşambasının ikincisi Ateş Çarşambası için kullanılan isimlerden biri de Haber Çarşambasıdır. Baharın ilk haberini duyurduğu için bu ismi almıştır.

Rüzgâr (Yel) Çarşambası

Azerbaycan mitolojisinde Yel Baba, rüzgârı harekete geçiren, yol gösteren rehber görevini yerine getiren, kasırga yaratan olarak bilinmektedir. Azerbaycan halkı inancına göre, Yel Çarşambası gecesi söğüt ağacının altında dilek tutularak Yel Baba çağrılır. Yel Baba eserek söğüt ağacının dallarını toprağa dokundurursa dileklerin gerçekleşeceğine inanılır.

Boz ayın dört çarşambasının üçüncüsü Rüzgâr Çarşambası için kullanılan isimlerden biri de Çiçek Çarşambası'dır. Bu çarşamba orman ve tarlalarda Novruzgül açar. Buralara yakın yerlerde yaşayan çocuk ve gençler, bu çiçekleri toplayarak çarşamba honçasına koyarlar ve aynı zamanda "bahar geliyor" derler. Çiçek Çarşambası Novruzgül'e adanmıştır.

Toprak Çarşambası

"Azerbaycan'ın bazı bölgelerinde, altından geçit yeri yapılacak şekilde toprak iki taraftan kazılır, ardından insanlar bu geçitle karşıya geçerler. Bu uygulama, yer kültürünün bir kalıntısı olmakla Yer Ana ruhu ve toprak ruhundan yeniden doğmayı ifade eder." (Çağlar, 2008, s. 160).

Toprağın uyanmasını Azerbaycan halkının ulu ataları coşkulu tören, türkü ve ayinlerle kutlamışlardır.

Halk arasında yayılmış eski bir mitolojik görüşe göre, insanların yoksulluktan eziyet çektikleri bir günde Sel (Su), Ateş ve Yel, Toprak Hatun'un yeraltı tapınağına misafir gelirler. Burada yatmış Toprak Hatun'u uyandırıp insanların açlık ve kıtlık çektiklerini ona söylerler. Toprak Hatun "İnsanları felakete düşüren, kendisi felakete düşer" diyerek yerinden kalkar, Sel (Su), Ateş, Yel ve Toprak Hatun el ele verip: "Zemzem geldi, Ateş geldi, Yel geldi, Taze ömür, taze ürün, yıl geldi" nağmesini

söyleyerek aydınlık dünyaya çıkarlar. Söylentilere göre, o gün aziz gün olan “Ahır Çarşamba idi.” (Nebiyev, 2009, s. 230).

Yılahır Çarşamba’da uluların ismini anmak, mum yakmak, Kur’an okumak sevaptır. Nevruz bayramı için hazırlanan nimetlerden bir honça alınır ve mezarlığa götürülür. Bu honça merhumun kabri üzerine konur. Mezarın çevresi temizlenir sonra herkes evine gider. Bu tören önemlidir çünkü merhumun anısını onurlandırmayı ve saygı göstermeyi amaçlar.

Eski Azerbaycanlılar, atalarının ruhlarının bu dünyaya geldiğine, toprak, köy ve ailelerinin hayatıyla ilgilenildiğine inanmışlardır. Bu, aynı yılın son Çarşamba gününe ait inançlarda açıkça görülmektedir. İnanışa göre son çarşamba gecesi ölümler bacaya gelir, ailelerinin geçim ve bayramını nasıl geçirdiklerini öğrenirler. Son Çarşamba’da evine, çoluk çocuk ve akrabalarına ziyarete geldiği için o günü akşama kadar güler yüzlü geçirmek, güzel yemekler yapmak ve evi temiz tutmak şeklinde uygulandığında ölenlerin ruhunun gözü arkada gitmediği düşüncesi vardır.

Yılahır Çarşamba’da seyahate çıkılmaz, çıkarsan gittiğin yerde hayır bulamaz, yedi sene evinde rahatlıkla oturulmaz. Yılahır Çarşamba gecesinin sabahı evin bacasına buğday serpilerek evin ruzi ve bereketli olacağına inanılır. Yılahır Çarşamba’da bereket dağıtıldığı zaman un çuvalının ağzı açık bırakılır. Son Çarşamba akşamında birkaç tane kömür, bir avuç tuz ve bir-iki tane siyah parayı sürahiye koyup evin çatısından atarlar. Söylenenlere göre kömür kara günün, tuz açgözlülüğün, siyah para yoksulluğun nişanesidir. Bunları atmakla kara gün, açgözlülük ve yoksulluktan kurtulmuş olunur.

Son Çarşamba’da akan suyun karşısı kesilirse o kişinin işleri aynı sene dolaşır. Ayrıca “İnsanlar, Nevruz sırasında Nevruzbike olarak seçtikleri kıza sordukları soruların cevabına göre yılın nasıl olacağını yorumlamışlardır.” (Süleymenov, 1995, s. 191-92). Bunun yanı sıra son Çarşamba akşamının sabahında evde çocuktan büyüğe kim varsa hepsi akan su üzerinden üç kere atlar, sonra akan suyun kenarında bir saksı kırarak evden belaların defedileceğine inanırlar.

Son Çarşamba akşamında evin bereketinin kaçmaması için yanan ateşin üzerine yaş ağaç atılmaz, sadece kuru ağaç yakılır. Yılahır Çarşamba akşamında, ateş söndüğünde küllerinin üzerine üzerlik atılır. Üzerlik el inançlarına göre koruyucu ve şifa verici bitkidir. Hemen ardından “Odumuza, yurdumuza, ocağımıza kem bakan gözler buraya düşüp patlasın, çatlasın” denilir. Yapılan bu uygulama ile Azerbaycanlılar ve Doğu halkları arasında nazarın önlendiği düşünülür.

Yılahır Çarşamba gecesinin sübh çağında akarsu üzerine gidilip, suya selam verilip “Ağırlığım, uğurluğum dökül” diye diye üç kere suyun üzerinden atlarlar. Sonra sudan bir kâse alıp evin bahçesine, giysi ve hayvanlarının üzerine serper böylece bu yılın iyi ve sıkıntısız geçeceğine inanırlar.

Yılahır Çarşamba’da bar veren ağacın dibine küçük demir para gömülmesi, bereketin bolluğun simgesi haline gelmiştir. Özellikle Yılahır Çarşamba’da dövüştürmek için beslenen koçlar, o gün alnına kına yakılarak meydana çıkarılır. Dövüşte hangi koç yenilgiye uğrayıp kaçarsa kesilir, eti kebab yapılarak meydandakilere dağıtılır. Koçun kemiğini çöpe atmazlar. Rüzgâr dinmediği zamanlarda, o kemikler yakılarak evin çatısına atılır. Böylece rüzgârın yavaşlayarak duracağı düşünülür.

Son Çarşamba gecesi halk arasında Nevruz Bayramı’nın en kutsal dakikaları sayılmıştır. Halk, bu geceyi çok merak uyandıran rivayet ve efsanelerle süslemiş, ona değer vermiştir. Bu efsanelerden birinde şöyle denilmektedir:

“... Bu gece (Son Çarşamba) bir saatliğine nehirlerin akması durur, ağaçlar

dallarını toprağa değirip, kaldırıp, uzun süre birlikte yaşayan ve sonraları küsen Mars ve Venüs, yalnız bu gece birleşir, kucaklaşır ve birbirlerini öperler. Sonra yine ayrılıp bir yıl sürecek olan ayrılığa, gelecek yılın Nevruz gecesine kadar sürecek hasretliğe dönerler. Kim ki Mars'la Venüs'ün birleştiği anı görürse Hürmüz onun bütün isteklerini yerine getirecek ve o, dünyanın en şanslı insanı olacaktır." (Alibeyov, 1913, s. 57).

Azerbaycan halkının Nevruz Bayramı'nda sevdiklerine hediye ettiği, sofralarının en temel figürü olan semeni, çocuğu olmayan kadınlar için ritüelde de kullanılır. Ritüelin yapılma şekli ise şu şekildedir: Oğul-kız büyütmiş kadın yeşermiş semenini, çocuğu olmayan kadının başı üstünde tutar. Çeşmeden getirilmiş "çarşamba suyu"ndan semeninin üzerinden çocuğu olmayan kadının üzerine akıtılır. Oğul-kız büyütmiş kadın, çocuğu olmayan kadının üzerine akıtılan suyu elindeki makasla keserek "Semeniyi yeşerten, bu gelini de yeşert" diye söyler. Böylece ayin gerçekleştirilmiş olur.

Son Çarşamba'da aşağıdaki fallar yapılmaktadır:

Kapı dinleme falı

Nevruz Bayramı akşamı başka insanların evlerinin kapıları dinlenir. Dinlenen evde güzel sohbetler duyulursa dinleyen kişinin dileği gerçek olur. Bundan dolayı da o gün, herkes evinde güzel şeyler konuşmaya çalışır (KK 1).

Elma falı

Yılahîr Çarşamba gecesini iki elma alınır ve elmalardan biri gizlice işaretlenir. Sonra dilek tutulup evdeki küçük çocuktan elmalardan birini seçmesi istenir. Eğer çocuk işaretlenen elmayı seçerse dileğin gerçekleşeceği düşünülür (KK 2).

Anahtar falı

Önceden tutulmuş dileğin haber verme ritüelidir. Yılahîr Çarşamba akşamında kalbinde dilek tutmuş kişi kendisi ile birlikte anahtar alıp evlerinin yakınlarında bulunan yola çıkar. Yol ayrımı olan yerde anahtarı sağ ayağının altına bırakıp bekler. Yoldan geçenlerin konuştuklarından duyduğu ilk kelimeyi hafızasında tutup anahtarını alarak geri döner. Duyduğu ilk kelimeyi kalbinde tuttuğu dileği ile tutuşturur. Uygunluk olursa dileğine kavuşacağına inanılır (KK 2).

Ayna falı

Yılahîr Çarşamba akşamında bekâr kızlar aynı eve toplaşır, bir kâsenin içinde mum yakılır, diğer ışıklar kapatılır, aynaya sadece mumun ışığı düşer. Dilek tutan kız aynanın önünde durur, bir süre baktıktan sonra aynada erkek resmi görür. Gördüğü erkeğin kendisiyle evlenecek olan kişinin resmi olduğuna inanılır (KK 1).

Terlik falı

Önceden tutulmuş dileğin haber verme ritüelidir. Yılahîr Çarşamba akşamında bekâr kızlar evin kapısının önünde arkası bahçeye doğru durarak sağ eliyle sağ ayak terliğini arkaya atar. Eğer terliğin burun tarafı yola, arka tarafı eve doğru durduysa terliğin sahibinin o sene evleneceğine inanılır (KK 1).

Tuzlu ekmek falı

Yılahîr Çarşamba akşamında ergen kızlar tuzlu ekmek pişirirler ve uyumadan önce bu ekmeği yerler. Gece uykusunda susadığı zaman ona su veren erkekle evleneceğine inanılır (KK 1).

İğne falı

Yılahîr Çarşamba akşamında suyla dolu kâseye uçlarına pamuk sarılmış iki iğne

salınır. Eğer suda yüzen iğneler birbirine yaklaşırsa kalbinde dilek tutanın isteğine ulaşacağına inanılır (KK 2).

Sürahi falı

Yılahîr Çarşamba akşamında önceden tutulmuş dileğin haber verme ritüelidir. Yılahîr Çarşamba akşamında evli kadınlar ve çocuk büyütmiş anneler bir eve toplanırlar. Her biri yüzük, düğme ve başka bu tür eşyalarını sürahinin içine atarlar. Bir kişi sürahiye suyla doldurup eve getirir ve onun ağzına ayna koyar. Küçük bir kız çocuğu elini sürahinin içine salarak eline geçen ilk nesneyi çıkarır. En çok mani bilen kadın bir mani okur ve nesnenin sahibi kadın da bunu kendi kalbindeki dileğine uygun şekilde yorumlamaya çalışır (KK 2).

Kilit falı

Nevruz Bayramı'nın Yılahîr Çarşamba akşamında yanar lambanın altına kapalı kilit konularak dilek tutulur. Kapıdan içeri ilk giren kişinin söylediği ilk kelimeye göre dilek yorumlanır. İyi bir şey söylediye dileğinin gerçek olacağı, kötü bir şey söylediye dileğinin gerçek olmayacağı düşünülür (KK2, Kerimli, 2021).

Yumurta falı

Nevruz Bayramı'nın Yılahîr Çarşamba akşamında yumurtanın yanına siyah ve kırmızı renkler konularak dilek tutulur. Ertesi gün yumurtada kırmızı boyalı çizgiler varsa dileğin gerçekleşeceğine, siyah çizgiler varsa dileğin gerçekleşmeyeceğine inanılır (KK 1).

Mum falı

Nevruz Bayramı'nın Yılahîr Çarşamba akşamında "Honça"ya evde olanların her birinin sayısına uygun mumlar dizilir. Evdekilerin her biri kendi veya başkasının mumunu seçerek dilek tutar. Seçtiği mumun diğer mumlardan daha çok yanması dileğin gerçekleşeceği anlamına gelir (KK 2).

Yıldız falı

Genç kızlar, Yılahîr Çarşamba akşamında gökyüzünden yedi tane yıldız sayarak uyurlar. Uykuda gördükleri erkekle evleneceklerine inanırlar (KK 1).

Düzenlik falı

İki genç ata binerek yarışırırlar. Yarışı izleyenler de kalbinde dilek tutarak at seçerler. Seçtikleri atın yarışta birinci olması durumunda dileğin gerçekleşeceğine inanırlar (KK 2).

İp falı

Nişanlı olan kızlar, nişanlısı tarafından sevilip sevilmediğini öğrenmek ister. Bir ipe düğümler atılarak nişanlı kızı verir. Eğer kız düğümleri açmayı başarırsa nişanlısı tarafından sevildiğine, açamazsa sevilmediğine inanılır (KK 1).

Sonuç

Azerbaycan halkının neşesi ve gülümseyen yüzünün sebebi olan sevimli bayramların en değerlisi Nevruz Bayramı'nın artık eskisi gibi kutlanmadığı görülmektedir. Güvensizlik ve sevgisizlik nedeniyle birbirinden uzaklaşmaya başlamış olan Azerbaycan toplumunun, geçmişten beri toplumsal olarak karşıladığı çok eski tarihe sahip Nevruz Bayramı'na da ilgisinin azaldığı söylenebilir. Sosyal yaşamın ve yaşam koşullarının değişmesi nedeniyle Nevruz Bayramı, her sene biraz daha unutulmaya

devam ediyor. Bu bağlamda da Azerbaycan halkının bir araya gelmemesi Nevruz Bayramı'nın kültür ve geleneklerinin yaşatılmasını zorlaştırmaktadır.

Nevruz Bayramı'nın su, rüzgar (yel), ateş, toprak çarşambasında bazı ritüeller gerçekleştirilse de diğer ritüeller halk arasında unutulmuş olarak kutlanılmamaktadır. İletişim bozukluğu nedeniyle Nevruz Bayramı'nda halk arasında toplu şekilde ateşin etrafına toplanıp üzerinden atlanması, millî giyimler giyilerek manilerin söylenmesi, yumurtaların tokuşturulması, yakınlarının mezarlıklarında "Kur'an" okutulması, komşuların ve akrabaların ziyaret edilmesi, evin kapılarına şapka atılması, Nevruz fallarına bakılması unutulmaya yüz tutmuştur. Bu çalışmada unutulmaya yüz tutmuş ama hâlâ Azerbaycan'ın bazı yörelerinde sürdürülmeye devam eden Nevruz gelenekleri ve inanışları incelenerek aktarılmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

Yazılı kaynaklar

- Abdülkadir, İ. (1972). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Adıgüzel, S. (2006). *Azerbaycan'da Nevruz Kutlamaları*. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 7(1), 143-152.
- Alibeyov, B. (1913). Prazdnik Novruz. *Kaspi Gazetesi*, 57.
- Çağlar, B. (2008). *Türk Mitolojisinde Dört Unsur ve Simgeleri Üzerine Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi. İzmit: Kocaeli Üniversitesi.
- Çay, A. (1993). *Türk Ergenekon Bayramı Nevruz*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınevi.
- Çoruhlu, Y. (2000). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Gündüz, Ş. (2000). Kadim Ortadoğu'dan Orta Asya'ya Nevruz. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesine Yardım Vakfı.
- Nebiyev, A. (2009). *Azerbaycan Halk Edebiyatı I Kitap*. Bakı: Çıracık Yayınevi.
- Nerimanoğlu, K. (1995). Nevruz Geleneği ve Azerbaycan. *Nevruz* (haz. Sadık Tural). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 125-126.
- Özdemir, N. (2006). Yenilenmek ve Nevruz. *Millî Folklor Dergisi*, 18(69), 15-27.
- Süleymanov, A. (2000). Başkurtlar. *Türk Dünyası Nevruz Şiirleri Antolojisi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Tutar, H. (2002). *Tarihte ve Mitolojide Nevruz*. <https://www.altayli.net/tarihte-ve-mitolojide-nevruz.html>, [Erişim tarihi: 15.02.2022].

Sözlü kaynaklar

Kaynak Kişi	Adı Soyadı	Doğum Tarihi	Doğum Yeri	Eğitim Durumu	Mesleği	Görüşmenin Tarihi
KK1	Sadigova Elmas	24.12.1966	Gence	Lisans	Öğretmen	25.09.2022
KK2	Kerimli Şehnaz	31.08.1964	Baku	Lisans	Öğretmen	16.02.2021



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/ Issue 7 (Nisan/ April 2022), s. 101-119.
|| Geliş Tarihi-Received: 23.03.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 18.04.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1092412

Yazarı Bilinmeyen 1758 Tarihli Yeni Bir Seğirname Nüshası Hakkında

About a New Segirname Manuscript Dated 1758 With an Unknown Author

İlyas YAZAR*
Esra BEYHAN**

Öz

İnsan vücudunda bulunan bazı organlarda istem dışı meydana gelen titreme ve seğirmeler ile bu seğirme hareketlerine dayalı olarak kişinin gelecekteki durumuyla ilgili olumlu ya da olumsuz yönde yapılan yorumlardan mühlhem kaleme alınan Seğirname adı verilen eserlerin tarihin her döneminde ilgi odağı olduğu, yapılan çalışmalardan ve bu türe dair eserlerin fazlalığından anlaşılmaktadır. Türk edebiyatı tarihine bakıldığında da nicelik olarak seğirname, ihtilacname, falname gibi eserlerin, dönemlere göre, mensur ya da manzum formlarda yazılmış örneklerinin rağbet gördüğü anlaşılmaktadır. Bu durum, özünde seğirnamelerin insanoğlunun merak duygusuna hitap etmesi, insanların geleceği öğrenme, bilme arzu ve istekleri ve söz konusu eserlerde seğirme uzuvlarına yönelik genellikle olumlu yönde yorumlamalar yapılması gibi nedenlerle ilişkilendirilebilir. Seğirnameler hakkında yapılan bazı çalışmalar bulunmakla birlikte tespit edilen her yeni nüsha, başta bu türe ait söz varlığının belirlenmesi olmak üzere Türk dili tarihi çalışmalarına da katkı sunacaktır. Bu maksatla çalışmamızda şahsi kütüphanemizde yer alan bir yazma eserin 72b-80a varakları arasında kayıtlı olan 1758 tarihinde istinsah edilmiş, müellifi ve müstensihisi bilinmeyen seğirname nüshası incelenmiştir. Eski Anadolu Türkçesinin özelliklerini taşıyan nüsha, muhteva özellikleri, dil ve üslup hususiyetleri açısından değerlendirilerek transkripsiyonlu metin ve tıpkıbasım olarak verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Seğirname, seğirme, falname, gizli ilimler, yorum, tahmin.

Abstract

In the human body, there exist involuntary twitches. It is a common situation that positive or negative comments are made about the future situation of the person from these twitching movements. There are a number of works in which such comments are made and recorded in writing. These works are called Segirname. Such works have been the focus of attention in every period of history. Keeping the interest shown in the works called Seğirname alive also enabled the increase of such works numerically. When we look at the history of Turkish literature, it is understood that the examples of works such as seğirname, ihtilacname, falname, written in prose or verse forms according to the periods, are in demand. Although there are some studies on seğirnames, each new manuscript found will contribute to Turkish language history studies, especially to determine the vocabulary of this genre. For this purpose, in our study, the seğirname manuscript of an unknown author, which was copied in 1758 and registered between pages 72b-80a of a manuscript in our personal library, was

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi, İzmir/Türkiye, e-posta: iyazar@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6784-289X>.

** Arş. Gör. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi, İzmir/Türkiye, e-posta: esyaravuz@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5910-1688>.

examined. The manuscript, which has the characteristics of old Anatolian Turkish, has been evaluated in terms of content features, language and stylistic features, and has been given as transcribed text and facsimile.

Keywords: Segirname, twitch, falname, occult sciences, interpretation, prediction.

Giriş

Tarihsel süreç içinde insanoğlu her dönemde geçmişiyile yüzleşmek, bir takım emareler ve ipuçlarından yola çıkarak geleceğe dair çıkarımlarda bulunmak konusunda arayışlara girmiştir. Bu arayışların özünde temelde insanın fitratından kaynaklanan merak ögesini bastıramamış olması ve gelecekte olabilecek hadiselerle karşı önceden hazırlıklı olunması gibi sebepler yanında birey olarak insanın özellikle kendi geleceği hakkında bilgi edinmek istemesine dair düşünceler baskın çıkmaktadır. Bu bağlamda tarihsel arka plan okumaları yapıldığında bilinmeyen bilmeye ve gelecekte olabileceklerden haberdar olmaya yönelik taleplerin ve arzunun her devir ve dönemde popüleritesini koruduğu görülmektedir. Toplumsal yaşamında astrolojik eğilimlerin de rağbet görmeye devam ettiği bilgi çağında, kahve falı, burç yorumları gibi aynı amaca hizmet eden birbirinden farklı pek çok yöntem ve uygulamalar, geçmişin kültürel mirası ve birikimi olan falname¹, tabirname, yıldızname ve seğirname gibi farklı şekillerde isimlendirilen eserlerin bir nevi devamı mahiyetindedir. Bu yaklaşımlar ve uygulamalar, esasında “gizli ilimler, gaybi ilimler, ilm-i esrar, ilm-i tefe’ül” gibi adlandırmalarla fonksiyonel olarak zamanın şartlarına göre uyarlanabilmekte ve böylece tarihsel süreçte elde edilen birikimle de toplumsal yaşamda varlığını sürdürmektedir.

Bilgi ve iletişim çağı olarak nitelenen günümüz dünyasında bilgiye ulaşma alternatiflerinin oldukça çeşitlendiği ve geliştiği bir dönemde, inanç ve kültürleri farklı farklı da olsa bireylerin kendileri ile ilgili geleceği bilme ve öğrenme merakı geçmişte olduğu gibi bugün de revaçtadır. Bireylerin fizikî özelliklerinden, mizacından, tavır ve davranışlarından hareketle yapılan yorumlardan yıldız, kahve, bakla, papatya ve su gibi bir takım unsurlarla geleceğe ilişkin kehânetlerde bulunmaya kadar değişik yol ve yöntemlerle gizli ilimlere olan eğilimler, toplumsal yaşamda etkisini göstermektedir. Gündelik hayatta zaman zaman duyageldiğimiz “fala inanma, falsız da kalma” söyleminde de ifade edildiği gibi fala yönelik eğilim, bakış ve uygulamalar artarak rağbet görmekte, fal olarak bilinen ilm-i tefe’ülün toplum hayatında geçmişten günümüze durumunu fiili yaşamdaki somut örnekler ortaya koymaktadır.

İnsanoğlunun geleceği öğrenmeye dair merakı ve ilgisini araştırma ve incelemeye yönelik çalışmalar, bir yandan söz konusu alana katkı sağlarken diğer taraftan başta edebiyat olmak üzere güzel sanatların çeşitli alanlarına da malzeme sunmaktadır. Tatçı (1997, s. 521-524) söz konusu alana yönelik değerlendirmesinde, telif ya da tercüme olarak yazılmış müstakil eser, cönk ve mecmulardan oluşan edebî metinlerde bu türün birçok örneği bulunduğu işaret etmekte ve insanoğlunun inanç, eğilim, merak ve telakkisine dayalı bir şekilde ortaya çıkan bu eserlerin “ilm-i cifr, ilm-i remil, ilm-i tefe’ül, ilm-i hudud, ilm-i firaset, ilm-i kıyafet, ilm-i rüküm, ilm-i kimya, ilm-i nücum” gibi isimlerle toplum hayatında karşılık bulduğuna değinmektedir. İnsan, doğası gereği yaşadığı ortam şartlarına uyum süreçleri dikkate alındığında tarihin her döneminde, içinde bulunduğu durumlarda farklılıklar meydana getirme, olağan dışı bir yaklaşım ve farkındalık oluşturma eğilimindedir. Geleceğe dair merak da bu farklılıkların ya da farkındalıkların oluşmasında zaman zaman belirleyici unsur olmuştur. Örneğin kuşların hareketlerinden,

¹ Bu çalışmada “name” ile oluşturulan birleşik kelimelerin TDK yazım kuralına uyularak bitişik yazılması benimsenmiştir.

uçuş ve ötüşlerinden (*zacr, tayre, ıyafet*), taş, bakla vb öğelerden (*ırafet*), koyun kemiğinden (*kitfe*), insan uzvunun çeşitli özelliklerinden (*kıyafet*), bazı uzuvların istem dışı seğirmesinden (*ihtilac, seğirme*), insanın dış görünümünden (*fırasat*), bazı kitapların açılarak yorumlanmasından (*kitap falı*), tabiatta meydana gelen bir takım olaylardan (*melheme*) hareketle geleceğe dair çıkarımlarda bulunulmasına yönelik yaklaşımlar aslında bu alanda yapılan çalışmalara ışık tutmaktadır (Boyraz, 2006, s. 15-26).

1. Seğirname

Geleceği bilme, öğrenme merakı ve arayışına yönelik çalışmaların bir sonucu da seğirme ilminin tezahürüdür. Literatürde *palmologie*, ve *ilm-i ihtilâc* olarak da geçen *ilm-i seğir*, yazılı metinlerde genellikle seğirnameelerde geçmektedir (Sümbüllü, 2014, s. 175). Seğirmek kelimesi sözlükte hafif kımıldama, genellikle vücudun bir yerinde deri ile birlikte derinin hemen altındaki kasların hafifçe oynaması şeklinde tanımlanmaktadır (TDK Türkçe Sözlük, 2005, s. 1722). İnsan vücudunun çeşitli yerlerinde meydana gelen istemsiz seğirmelerin iyiye ya da kötüye yorumlanmasıyla meydana getirilen eserlere edebî gelenekte seğirname ya da ihtilacname adı verilmiştir. Türk edebiyatında manzum ya da mensur olarak kaleme alınmış, seğirmelerle ilgili hususlara yer veren eserlerde de insan bedeninde, irade dışı (istemsiz) bir şekilde tezahür eden kas ve sinir hareketlerinin gelecekte meydana gelebilecek bir takım hadiselerle ilişkilendirildiği ve yorumlandığı görülmektedir. Bu tür eserlerin halk kitapları olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri süren Kaya (2007), Zülkarneyn ve Danyal'ın seğirme ilminin pîrlerinden olduğunu ileri sürmektedir (s. 636). Ertaylan (1951), bu görüşün halk arasında yaygın bir inanıştan ibaret olduğuna vurgulamaktadır (s. 3-7). Sümbüllü (2016) ise seğirname yazan müelliflerin ya da müstensihlerin bu türün referansı olarak Âdem (as), Danyal, Zülkarneyn ve Cafer-i Sadık'ı referans gösterdiklerini, bunda asıl maksadın muhatabın tesir altına alınması olduğunu; dolayısıyla inandırıcılık, etki ve yaygınlık kazanma amacı güdüldüğünü ve bunda da başarı elde edildiğini ifade etmektedir (s. 192).

Yazılı edebî gelenekte köklü bir geçmişe sahip olan seğirnameelerin bilinen en eski örneği Uygur alfabesiyle ve Uygur Türkçesi ile yazılmıştır (Daşdemir, 2016, s. 20). XV. yüzyıl tekke edebî geleneğinin temsilcilerinden Dede Ömer Rüşenî'nin seğirmeler ve bu seğirmelerin alametlerine dair yazmış olduğu gazel de dikkate değer örneklerdendir (Sümbüllü, 2014, s. 49-50). Sertkaya (2011) da çalışmasında seğirmeleri iki grupta ele almış, ilk grupta sadece seğirme örneklerine yer verirken ikinci grupta yine seğirmelerle birlikte aynı zamanda bu seğirmelerin tanınmış tabirciler tarafından yapılmış yorumlarına değinmiştir (s. 1533). Bu bağlamda Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (1999) *Marifetname* adlı eserinde yer verdiği seğirmeler ve bunların sonuçları üzerine yapılan yorumların olduğu bölümün de insan bedenindeki uzuvların istem dışı seğirmelerinin delilleri ve sebepleriyle açıklanmaya çalışıldığı öne çıkan örnekler arasında yer alması bakımından önemlidir (s. 403-07).

Türk edebiyatında seğirmeler ve bu seğirmelerin çeşitli biçimlerde anlamlandırılmasına dayalı yazılan seğirnameeler üzerine çeşitli araştırma ve incelemeler yapılmıştır. Bu çalışmalar arasında Sümbüllü'nün (2014) 18 seğirname metnini mukayese ederek hazırladığı eser kapsamlı çalışmalardan biridir (s. 77-208). Bunun dışında tespit edilen bir seğirname metni veya birden çok nüshanın mukayesesine dayalı çalışmalarda, genel bir yaklaşım olarak edebî gelenekte seğirnameelerin yeri, önemi ve özellikleri üzerinde durulmuş, inceleme konusu yapılan metinler neşredilmiştir (Karaatlı, 1999, s. 9-142; Sertkaya, 2011, s. 1533-1560; Süer, 2011, s. 287-304; Yastı, 2015, s. 273-311; Daşdemir, 2016, s. 19-46; Mert, 2016, s. 220-232; Sümbüllü, 2016, s. 174-196; Yalap, 2017, s. 682-695;

Kılıç, 2018, s. 97-104; Polat, 2018, s. 127-144; Tetik, 2019, s. 72-85; Kayaokay, 2020, s. 219-239; Kaba, 2021, s. 173-185).

Seğirnameler üzerine yapılan çalışmalar, bu türe dayalı eserlerin nicel ve nitel yönünü ortaya koyarken aynı zamanda toplumsal yaşamda popüler kültür tarafından da benimsendiğini göstermektedir. Bu kapsamda yurt içi ya da yurt dışı kütüphanelerde, özel koleksiyonlarda ve şahsi arşivlerde ortaya çıkacak, keşfedilmeyi bekleyen her bir nüsha da bu tür çalışmaların devamına işaret etmektedir. Nitekim çalışmamızın konusunu oluşturan seğirname metni de bu çerçevede şahsi arşivimize eklenmiş bir yazmada yer almakta ve ilk defa neşredilmektedir.

Çalışmamızın temelini oluşturan, müellifi ve müstensihine dair bir kaydın bulunmadığı seğirname metni, çeşitli risalelerden oluşan yazmanın 72b-80a varakları arasında “*Hāzā Kitāb-ı Segirname*” başlığıyla yer almaktadır. Seğirname metninin temme kaydından 1171/1758 Recep ayında istinsah edildiği anlaşılmaktadır. 170x110 mm ölçülerinde olan yazma, miklepli, kenarları kahverengi meşin kaplı, mukavva kapaklı, yıpranmış bir cilde sahiptir. Her sayfasının 11 satır halinde tek sütun olarak istinsah edildiği eser, nesih hatla kaleme alınmış, metin kısmını içine alan cedvel kırmızı mürekkeple belirginleştirilmiştir. Tamamı 105 varaktan oluşan yazmada hadislerden, çeşitli ayet ve surelerden ve bunların faziletlerinden, ism-i azamın öneminden bahsedilen farklı bölümlere yer verilmiştir. Seğirnamenin başlığı ve her seğiren uzuv öncesinde kullanılan “eger” bağlacı kırmızı mürekkeple yazılıdır. Yazmanın 93b varığında Seyyid Mustafa Ömer ve Seyyid Mustafa Ömer-zâde adına basılı mühür kayıtları bulunmaktadır.

Yazmada yer alan seğirnamede insan vücudundaki 37 organın seğirme durumları farklı açı ve yönleriyle değerlendirilmiştir. Söz konusu organların seğirme yönleri dikkate alındığında 37 organa ait 114 seğirme durumuyla ilgili yorumlar yapıldığı görülmektedir. Seğiren organlar ve seğirme yönlerine göre yapılan yorumlara yönelik açıklamalar tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1: *Seğirname’de yer verilen organlar ve seğirme sayıları*

SN	ORGAN	SS			
1	baş	3	21	göğüs	2
2	aln	3	22	arka,	2
3	kafa	1	23	meme	2
4	kulak	10	24	karın	2
5	kaş	3	25	göbek	1
6	göz	13	26	yürek	1
7	burun	4	27	kasık	1
8	yanak	2	28	zeker	1
9	ağız	1	29	husse	1
10	dudak	3	30	dübür	2
11	dil	1	31	uyluk	1
12	enek	1	32	diz	3
13	sakal	2	33	incik	2
14	boğaz	1	34	baldır	2
15	boyun	2	35	topuk	6
16	omuz	2	36	ökçe	2
17	pazu	2	37	ayak	17
18	dirsek	2	TOPLAM		114
19	el	8			
20	koltuk	2			

Seğirme durumlarıyla ilgili olarak organların betimlenmesinde organ adıyla birlikte *sağ, sol, iç, dış, alt, üst* gibi yer-yön zarflarından yararlanılmıştır. Bu nedenle metinde temel olarak 37 organ adı geçmekle birlikte bu organlara ait 114 seğirme durumu belirlenmiş ve bu seğirme durumlarından kişiye olumlu ya da olumsuz yorumlarda bulunulmuştur. Aşağıda Tablo 2’de seğirme durumu verilen organlar ve bu organların pozisyonuna göre seğirme durumlarının tespiti ve bu tespite dair yapılan yorumlar metnin tamamının tabloya işlenmesiyle toplu olarak sunulmuştur. Seğirme durumu olumlu yorumlananlar (+) ile olumsuz yorumlananlar ise (-) ile gösterilmiş, sonuç kısmında organ bazında olumlu ve olumsuz yorumlamaların ayrıca toplamı verilmiştir.

Tablo 2: *Seğirnamede yer alan organlar ve seğirme durumlarıyla ilgili analizler*

	Seğiren Organ	Seğ. Say.	Seğirme Yönü	Seğirme ile İlgili Yapılan Yorum	Toplam Seğirme	Olumlu Olumsuz	Sonuç
1	Baş	1	baş	Ulu azim kişiden izzet bulur, rahat eder.	1	+	2+1=3
		2	başın sağı	Mutlu ve mesrur olur.	2	+	
		3	başın solu	Gam, keder, elem içinde olur.	3	-	
2	Alın	1	alın	Safra vardır.	4	-	2+2=4
		2	alının sağı	Oğlundan veya arkadaşlarından memnun, mesrur olur.	5	+	
		3	alının solu	İsteddiğini bulur.	6	+	
3	Kafa	1	kafa	Mal kaygısı çeker.	7	-	0+1=1
4	Kulak	1	sağ kulak	İyi söz duyar.	8	+	8+2=10
		2	sol kulak	Başkaları tarafından anılır.	9	+	
		3	sağ kulak üstü	Sonunda galip gelir.	10	+	
		4	sol kulak üstü	İzzet ve şan sahibi olur.	11	+	
		5	sağ kulak deliği	Dostlarından bazen iyilik görür.	12	+	
		6	sol kulak deliği	Azıcık kaygılanır ancak tez geçer.	13	-	
		7	sağ kulak arkası	Sözü düşmanın sözünden üstün olur.	14	+	
		8	sol kulak arkası	Bir dosttan iyilik görür.	15	+	
		9	sağ kulağının yumuşağı	Dostlarından hayır, iyi ve güzel şeyler işitir.	16	+	
		10	sol kulağının yumuşağı	Zaafı olur.	17	-	
5	Kaş	1	sağ kaş	Neşeli, mutlu, mesrur olur.	18	+	3+0=3
		2	sol kaş	Neşeli, mutlu, mesrur ve zengin olur.	19	+	

		3	iki kaşı	Bir tanıdık, dost görür.	20	+	
6	Göz	1	sağ gözün ucu	Kuru, yavan söz işitir.	21	-	9+4=13
		2	sol gözün ucu	Muradı gerçekleşir, mutlu olur.	22	+	
		3	sağ gözün kuyruğu	Mala kavuşur mutlu olur.	23	+	
		4	sol gözün kuyruğu	Düşmanlarına karşı mücadele eder, sonunda galip gelir.	24	+	
		5	sağ gözün alt kapağı	Üzüntü yaşar, ağlar.	25	-	
		6	sol gözün alt kapağı	Mutlu mesrur ve rahat olur.	26	+	
		7	sağ gözün üst kirpiği	Vaktiyle görmeyen gözü görür.	27	+	
		8	sol gözün üst kirpiği	Mutlu ve sevinçli olur.	28	+	
		9	sağ gözün çevresi	Bir süre rahatsızlık yaşar.	29	-	
		10	sol gözün çevresi	Ansızın sevinç yaşar.	30	+	
		11	göz bebeği	Milletin diline düşer.	31	-	
		12	sağ gözün peykarı	Mutlu ve sevinçli olur.	32	+	
		13	sol gözün peykarı	Mutluluk ve sevinç bulur.	33	+	
7	Burun	1	burun içi	Halk içinde muteber olur.	34	+	2+2=4
		2	burnun solu	Kaygı ve sıkıntı yaşasa da sonunda mutlu olur.	35	-	
		3	burnun sağ deliği	Mutlu ve sevinçli olur.	36	+	
		4	burnun sol deliği	Kaygı ve sıkıntı duyar.	37	-	
8	Yanak	1	sağ yanak	Sağlıklı ve sıhhatli olur.	38	+	1+1=2
		2	sol yanak	Bir iş yapar ya da şikâyet işitir.	39	-	
9	Ağız	1	ağzın sağ köşesi	Ululuk bulur, rahat eder.	40	+	1+0=1
10	Dudak	1	üst dudak	Kaybolan nesne bulunur.	41	+	2+1=3
		2	alt dudak	Düşmanları mahv olur.	42	+	
		3	iki dudak	Tanıdık birini görür veya biriyle kavga eder.	43	-	
11	Dil	1	dil	Kavga eder, düşmanlarına galip gelir.	44	-	0+1=1
12	Enek	1	enek	Büyük bir düşmanlık meydana gelir.	45	-	0+1=1
13	Sakal	1	sakalın sağ	İyilik görür, sevinir.	46	+	1+1=2
		2	sakalın solu	Kötü sözler duyar.	47	-	

14	Boğaz	1	bağaz	Güzel yemekler yer.	48	+	1+0=1
15	Boyun	1	boyun	Mala kavuşur, sevinir .	49	+	1+1=2
		2	boynun tamamı	Sadaka verip namaz kılmalı, dua etmelidir.	50	-	
16	Omuz	1	sağ omuz	Bey gibi yaşar, rahata erer.	51	+	2+0=2
		2	sol omuz	Bir iyiliğe sevinir.	52	+	
17	Pazu	1	sağ pazu	Mutlu ve mesrur olur, izzet görür.	53	+	2+0=2
		2	sol pazu	Kayıp olmuş nesnesi bulunur ya da sevdiğini görür.	54	+	
18	Dirsek	1	sağ dirsek	Düşmanla karşılaşır ama sonunda mutlu olur.	55	-	1+1=2
		2	sol dirsek	Mala kavuşur.	56	+	
19	El	1	sağ el	Çok mala kavuşur, bazılarına göre de mücadele eder güçlenir.	57	+	6+2=8
		2	sol el	İzzet ve şana kavuşur, gönlü hoş olur.	58	+	
		3	sağ el baş parmak	Haccı kabul olur.	59	+	
		4	sağ el işaret parmağı	Kötü haber alır, üzüdür.	60	-	
		5	sağ el orta parmak	İsteddiği sevdiği işi yapar, sonunda sevinir.	61	+	
		6	sağ el yüzük parmağı	Çok mutlu olur, sevinir.	62	+	
		7	sağ el ayası	Bir işten dolayı korkup kaygı duyar, üzüdür ama zarar görmez.	63	-	
		8	sağ el serçe parmağı	Dünyalığa kavuşur, başına devlet kuşu konar.	64	+	
20	Koltuk	1	sağ koltuk	Biraz kaygılanır fakat sonunda kurtulur.	65	-	1+1=2
		2	sol koltuk	Dostlarından iyilik görür, sevinir.	66	+	
21	Göğüs	1	sağ göğüs	Bir işten dolayı korkup kaygı duyar, üzüdür ama zarar görmez.	67	-	0+2=2
		2	sol göğüs	Bir haber alır.	68	-	
22	Arka (Sırt)	1	arkasının (sırt) sağ yanı	Biraz sıkıntıya düşer üzüdür.	69	-	1+1=2
		2	arkasının (sırt) sol yanı	Oğlu olur.	70	+	
23	Meme	1	sağ meme	Bir şey bulup sevinir.	71	+	2+0=2
		2	iki meme	Bir şey bulur ondan haber alır.	72	+	
24	Karın	1	sağ karın	Hastalıktan kurtulur.	73	+	1+1=2

		2	sol karın	Hastalığa yakalanır ama tez şifasını bulur.	74	-	
25	Göbek	1	göbek	Zengin olur.	75	+	1+0=1
26	Yürek	1	yürek	Üzüntü yaşar ama sonunda sevinir.	76	-	0+1=1
27	Kasık	1	kasık	Oğlu ve kızıyla mesut ve mutlu olur.	77	+	1+0=1
28	Zeker	1	zeker	Hürmet görür, mutlu olur, sevdiği ile cima eder.	78	+	1+0=1
29	Husse	1	husse iki tarafı	Darlığa, sıkıntıya düşer ama kurtulur.	79	-	0+1=1
30	Dübür	1	dübürün sağı	Saadet ve rahata erişir mutlu olur.	80	+	2+0=2
		2	dübürün solu	Mutlu ve mesrur olur.	81	+	
31	Uyluk	1	uyluk	Mutlu ve huzurlu olur.	82	+	1+0=1
32	Diz	1	sağ diz	Yöneticilerden iyilik görür mutlu olur.	83	+	3+0=3
		2	sol diz	Düşmanı helak olur.	84	+	
		3	sağ dizin dışı	Hayır ve hoşluk olur.	85	+	
33	İncik	1	sağ incik	Gönlü mutlu huzurlu olur ancak oğlu kaygılı olur.	86	+	2+0=2
		2	incik	Düşmanı helak olur.	87	+	
34	Baldır	1	sağ baldır	Düşer kalkar.	88	-	0+2=2
		2	sol baldır	Yolculuğa çıkar.	89	-	
35	Topuk	1	sağ topuk	Çok musibet görür tövbe istiğfar etmeli.	90	-	3+3=6
		2	sağ topuğun içi	Yolculuğa çıkar.	91	-	
		3	sol topuğun dışı	Hayırlı, helalinden rızık kazanır.	92	+	
		4	sol topuğun iki yanı	Amacına ulaşır, rahata erer.	93	+	
		5	sağ topuğun altı	Uyluğu zarar görür.	94	-	
		6	sol topuğun altı	Mutlu ve mesut olur.	95	+	
36	Ökçe	1	ökçe	Düşmanlık görür.	96	-	1+1=2
		2	sol ayağın ökçesi	Feraha kavuşur, eline rızık geçer.	97	+	
37	Ayak	1	sağ ayak üst yanı	Mutlu olur, ya da yolculuğa çıkar.	98	+	10+6=16
		2	sağ ayağının alt yanı	Yürüme ve yolculuk yapar.	99	-	
		3	sol ayağın üstü	Yeni ayakkabı giyer, ya da kaybolan eşyası geri gelir.	100	+	
		4	sağ ayağın pençesi	Kaygılanır ve üzülür.	101	-	
		5	sol ayağın	Mutlu olur ya da	102	+	

			pençesi	yolculuğa çıkar selametle döner.			
		6	sağ ayağın baş parmağı	Mutlu ve mesut olur.	103	+	
		7	sağ ayak ikinci parmak	Kaygı ve üzüntü yaşar.	104	-	
		8	sağ ayak üçüncü parmak	Kavgaya karışır, mahkemeye gider.	105	-	
		9	sağ ayak dördüncü parmak	Mutlu ve mesut olur.	106	+	
		10	sağ ayak beşinci parmak	Sağlık ve rahatlık içinde yaşar.	107	+	
		11	sol ayağın baş parmağı	Ne dilerse yerine getirebilecek gücü vardır.	108	+	
		12	sol ayak ikinci parmak	Ani bir haber alır inşallah hayırlıdır.	109	-	
		13	sol ayak üçüncü parmak	Hastalığa yakalanır.	110	-	
		14	sol ayak dördüncü parmak	İyilik görürü mutlu olur.	111	+	
		15	sol ayak serçe parmağı	Hayır ve iyilik iştir.	112	+	
		16	sağ ayak parmakları	Bir şeyin sonunda mutluluğa erişir.	113	+	
38	Beden	1	azaları solarsa	Çok namaz ve taat eder.	114	-	0+1=1

Tablodaki verilerden de anlaşılacağı gibi beden hariç seçiren 37 organa ait 113 farklı seçirme biçimi, metinde yorumlanmıştır. Bu yorumlardan 74'ü olumlu yorum olarak, 40'ı ise olumsuz yorum olarak değerlendirilmiştir. Yapılan yorumların %65'inin olumlu olduğu dikkate alındığında seçirme durumlarını yorumlayanların genellikle olumlu yaklaşım sergilediklerini söylemek mümkündür. Ayrıca incelediğimiz metin bağlamında seçirme bakımından insan bedenindeki organlardan en fazla *ayak*, *göz* ve *kulağın* seçirdiği ve bu seçirmelerin de ayakta %62, gözde %69 ve kulakta %77 oranında seçiren kişi adına olumlu yönde yorumlandığı değerlendirilmektedir.

Yine tablodan anlaşıldığına göre seçirme konusunda herhangi bir seçirme yönü belirtilmeyen, sadece organın seçirmesi olarak vurgulanan "*kafa*, *dil*, *enek*, *boyun*, *huse ve yürek*" seçirmelerinin olumsuz bir manaya işaret ettiği; "*ağız*, *boğaz*, *göbek*, *kasık*, *zeker ve uyluk*" seçirmelerinin ise olumlu şekilde yorumlandığı anlaşılmaktadır.

İnsan bedenindeki organların sağ ve sol şeklinde gruplandırılması ve bu bağlamda İslam kültürü çerçevesinde sağa olumlu, sola olumsuz yaklaşımlar sergilendiği toplumsal yaşamda karşılaşılan fiili bir durumdur. Bunlar arasında sağ elini kullanmak, sağ elle yemek, sağdan başlamak, sağa dönmek, amel defterinin sağdan verilmesi gibi sağa dair pek çok ritüel bulunmaktadır. Seçirmede organlarla ilgili betimlemelerde kastedilen, organın sağ ve solu şeklindeki ayrıştırmalar da bu açıdan üzerinde durulması gereken ve

dikkat çeken bir husustur. Yukarıda sağla ilgili bahsedilen ritüellerde olduğu gibi seçirme durumundaki organların sağa bakan durumlarının daima olumlu yorumlanmadığı, tabloda ortaya konulmuştur. Tablonun bu durumla ilgili verileri analiz edildiğinde seçiren organların “sağı” diye tanımlanan 49 seçirmeden 32 seçirme olumlu, 17 seçirme olumsuz şekilde yorumlanmış; seçiren organların “solu” diye tanımlanan 41 seçirmeden 28 seçirme olumlu, 13 seçirme olumsuz şekilde yorumlanmıştır. Bu durum sağ ve sol ile ilgili ritüellerin seçirname metinlerinde pek de dikkate alınmadığını ortaya koymaktadır.

2. Dil ve Üslup Özellikleri

Kısmi harekeli nesihle yazılan Seçirname’ye dil ve üslup özellikleri açısından bakıldığında kahir ekseriyeti Türkçe olmakla birlikte *şerir* (kötü, şerli, kötülük yapan), *ta'am* (yemek, yenilen şey), *zaaf* (zayıflık, kuvvetsizlik), *zâyi* (zarar, ziyan, yitik, elden çıkan), *zelil* (hor, hakir, alçak) gibi Arapça kelimeler yanında *bâzu* (kolun omuz ile dirsek arasında kalan kısmı, pazu, güç, kuvvet), *cenk* (çarpışma, savaş), *dâdar* (yüz, çehre), *dûst* (sevilen, güvenilen, yakın arkadaş), *endam* (vücut, beden, boy bos), *gavga* (çekişme, dövüş, münazaa), *hoşluk* (hoş olma durumu, letafet), *nâgâh* (birdenbire, ansızın, hemen), *peyker* (yüz, çehre, surat), *reva* (layık, uygun), *şazlık* (sevinç, bahtiyarlık, memnuniyet), *tîz* (keskin, çabuk, tez, sık) gibi Farsça sözcüklere de yer verildiği görülmektedir. Bununla birlikte Türkiye Türkçesinde kullanım sıklığı giderek azalmış ya da kullanımdan düşmüş olan az sayıda da olsa *bây*, *enek*, *barmak*, *emcek*, *uyruk*, *incik*, *ökçe* gibi kelimelerin de kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca metnin istinsahında sıklıkla kullanılan “*şâd*” kelimesinin *şâz/şazlık* biçiminde yazılması metnin yazıldığı dönem Türkçesinin özellikleriyle ilgili dil tarihi açısından da önemli bir ipucu olarak değerlendirilmektedir. “*Şâd*” kelimesinin kullanımıyla ilgili Timurtaş (2008), eski Anadolu Türkçesinde 15. yüzyıla kadar *ḍ* (dal) harfinden önce uzun ya da kısa seslerin kullanıldığı durumlarda *ḍ* (dal) yerine *ḏ* (zel) harfinin kullanıldığını belirtmektedir (s. 81). Dolayısıyla bu bulgulardan hareketle metnin dili de yazıldığı dönemle ilgili ipuçları vermektedir.

Seçirname metni Eski Anadolu Türkçesinin dil özelliklerini taşıyan bir metindir. Türkiye Türkçesinde düz ünlü ile kullanılan ekler, bu dönem Türkçesinin karakteristik özelliğine uygun biçimde, düz ünlülerden sonra yuvarlak ünlü getirilerek yazılmıştır. Geniş zaman eki (*bilür*), ilgi eki (*kimsenün*), sıfat fiil eki (*istedüğün*), zarf fiil eki (*sevinüp*), çeşitli yapım ekleri ve kelime tabanları (*alnuñ*, *azacuk*, *baldur*, *delük*, *eylük*, *eyü*, *eyüsüz*, *gussalu*, *kaygusu*, *kirpügi*, *kulagınuñ*, *kuyruğı*) gibi kullanımlar yuvarlak ünlü yazımını metinde örneklemektedir.

Bilgi verici özelliği ön planda olan metin, sanat kaygısı taşımadığı için sade ve yalın bir anlatımı esas almıştır. Metnin bütünlüğü içinde seçirmeye konu edilen organlar “*eger ... seğirse*” yan cümlecisi ile belirtilerek seçirme durumları ele alınmış, “*eger*” bağlacı kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Metnin tamamında “*eger*” ve “*seğirse*” kelimelerinin 114’er kez organların çeşitli açılardan seçirme durumlarını anlatmak amacıyla tekraren kullanıldığı görülmektedir. İnsan bedenindeki uzuvların seçirme durumlarını konu alan Seçirname metninde hiyerarşik bir sıralama gözetilmiş, organlar tüm vücudun sultanı “*baş*”tır denilerek baştan ayağa doğru bir silsile ile verilmiş, seçirme durumları ise uzuvların özelliklerine ve yönlerine göre yorumlanmıştır.

Metinde yer verilen organların seçirmeye dair yorumları yapılırken bahsedilen organın seçirme yönleri ve açıları da farklı yer yön zarfları ve kelimelerle betimlenmiştir. Bu bağlamda yorumlanan organların seçirme yönleri “*sağı*, *solu*, *altı*, *üstü*, *içi*, *dışı*, *yanı*, *tarafı*, *ardı*, *köşesi*, *ucu*, *çevresi*, *taşrası*” kelimeleriyle ifade edilmiştir. Yine organların seçirmelerine dair olumlu ya da olumsuz betimlemeler “*bul-*, *et-*, *ey-*, *ol-*, *düş-*, *işit-*, *çek-*” gibi fiillerle kurulan birleşik yapılarla karşılanmış ve seçirme biçimleri yorumlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca birleşik fiiller olmaksızın da “*sevin-*, *ağla-*, *ferahla-*, *kurtul-*, *kork-*” gibi

fillerle de seçirme durumları olumlu ya da olumsuz anlam içerecek şekilde yorumlanmıştır. Yardımcı fiille yapılan ya da anlamca kaynaşmış fiillerle oluşturulan birleşik kelimelerin seçirmelerle ilgili yapılan yorumlamalarında hem olumlu hem de olumsuz anlam yapılarıyla kullanıldığı görülmektedir. Tablo 3'te söz konusu birleşik kelimelerin olumlu ve olumsuz yorumlamalarda kullanılan iki farklı durumu her fiil düzeyinde belirtilmiştir. Tablodan da anlaşılacağı üzere sadece *bulmak* eylemiyle oluşturulan birleşik yapılarda olumsuz anlam içeren yorumlamalara yer verilmemiştir:

Tablo 3: Olumlu ve olumsuz yorumlamalarda tercih edilen birleşik fiillerle oluşturulan yapılar:

Fiil	Olumlu anlam	Olumsuz anlam
bul-	izzet bulmak	
	istediğini bulmak	
	ululuk bulmak	
	baylık bulmak	
	rahatlık bulmak	
	sıhhat bulmak	
	zafer bulmak	
	şadlık bulmak	
	mal bulmak	
	kuvvet bulmak	
	bereket bulmak	
	şifa bulmak	
	hürmet bulmak	
	iyilik bulmak	
	fayda bulmak	
hayır bulmak		
çek-		kaygı çekmek
çık-		sefere çıkmak
duy-	haber duymak	
düş-	rahata düşmek	dile düşmek
		kaygıya düşmek
		darlığa düşmek
er-	rahata ermek	
et-/eyle-	istiğfar etmek	cenk eylemek
		gavga eylemek
gör-	iyilik görmek	hastalık görmek
	şadlık görmek	düşman görmek
	dostluk görmek	darlık görmek
	didarın görmek	musibet görmek
işit-	hayır işitmek	şikayet işitmek
	haber işitmek	
	söz işitmek	
kavuş-	rızka kavuşmak	
ol-	şad olmak	gussalı olmak
	galib olmak	zaafli olmak
	üstün olmak	melul olmak
	hayır olmak	ağlaya olmak
	vaki olmak	kaygılı olmak
	içinde olmak	reva olmak
	hoş olmak	gamgin olmak
	bay olmak	haber olmak

	oğlu olmak	hasta olmak
	hoşluk olmak	helak olmak
	çok olmak	ziyan olmak
ulaş-	emeline ulaşmak	

Seğirmelerin olumlu yorumlandığı durumlarda, seğiren organın çeşidine ve yönüne göre kişinin “*bay olacağı, beğlik bulacağı, bereket bulacağı, dost göreceği, emeline kavuşacağı, fayda göreceği, ferahlayacağı, galip geleceği, gönlünün şad olacağı, hayır işiteceği, hoş olacağı, hürmet bulacağı, izzet bulacağı, mal bulacağı, rahata ereceği, rızka kavuşacağı, saadete ereceği, sevineceği, şadlık göreceği, şadlık bulacağı, ululuk bulacağı, zafer bulacağı*” söz öbekleriyle anlatılmıştır.

Seđirmelere olumsuz yorumlar getirildiği durumlarda ise seğiren organın çeşidine ve yönüne göre kişinin “*ağlayacağı, cenk edeceği, dara dūřeceđi, darlık göreceği, dile dūřeceđi, dūřman göreceği, gavgı edeceği, gussalı olacağı, hasta olacağı, hastalık göreceği, helak olacağı, husumet göreceği, kaygı çekeceği, korkacağı, melūl olacağı, musibet göreceği, sefere çıkacağı, soğuk haber duyacağı, şerre uğrayacağı, řikāyet işiteceği, yaramaz ve yavan söz işiteceği, zaafli olacağı, zelil olacağı, ziyana uğrayacağı*” söz kalıplarıyla belirli üslup çerçevesinde anlaşılır bir dille ifade edilmiştir.

3. Metin:

(72b) Hāzā Kitāb-ı Segirnāme

Bismi’llāhi’r-raĥmāni’r-raĥīm

Ādem oğlanının gövdesinde [çün] bir endamı segirse āna göre ‘amel kıllar imdi bu kitāb ādem oğlanının başından ayağına değin řanķı endamı segirse āna göre [edā] ide. İmdi řamu gövdeniñ sultāni başdur. Eger başı segirse bir ulu ‘azīm kimseden ‘izzet bula ve rahat arasında şüride ola, eger başın řađ yanı segirse řāzlık irse eger başın (73a) sol yanı segirse guşşalı ola, eger alnı segirse sefere var, eger alnuñ řol yanı segirse istediğin bula, eger alnuñ řađ yanı segirse ođlu ucunda veyahud dostı ucunda řāz ola, eger kafası segirse mal kaygusu çeke eger řađ kulağ segirse eyü söz işide eger řol kulağ segirse ide nurluğıyla anı ānarlar ‘ākıbet gālib ola eger řađ kulağının üsti segirse ide ‘ākıbet gālib ola eger řol kulağının üstü segirse ululuk bula (73b) eger řađ kulağının delüği segirse düstdan kāh kāh iyilik göre eger řol kulağının delüği segirse azacuk kayđu çeke illa tiz geçe eger řađ kulağının ardı segirse sözi dūřmanuñ sözünden üstün ola eger řol kulağının ardı segirse bir düstdan eylik göre eger řađ kulağının yumuşağı segirse düstdan ĥayr işide eger řol kulağının yumuşağı segirse za’afli ola eger řađ kaşı segirse řā[z]lık göre erkek oğlan ucunda ve erkek düst da ucunda eger řol kaşı segirse (74a) řā[z]lık ve bāylık bula eger iki kaşı bile segirse bir düst göre eger řađ gözün ucu segirse yavan söz işide eger řol gözün ucu segirse murad ucunda řāz ola eger řađ gözün kıyruğı segirse mal ucunda řāz ola eger řol gözün kıyruğı segirse dūřman ile cenk ide ‘ākıbet gālib ola eger řađ gözün aşağı kapağı segirse melūl ola belki ağlaya eger řol gözün aşağı kapağı segirse řāz ola ve rahatlık bula eger řađ gözün yukarı kibriği segirse bir kimse (74b) çok vaktinde görmemiş ise göre eger řol gözün yukarı kirpüği segirse řāz ola eger řađ gözün çevresi segirse azacuk ĥastalık göre eger řol gözün çevresi segirse nāgāh sevine eger bebeği segirse bir zaman ādemleriñ yavanlığıyla diline dūře eger řađ gözün bınarı segirse řāz ola eger sol gözün bınarı segirse řāzlık bula eger burnuñ iğerüsi segirse ĥalkdan ĥařmetā ululuk bula eger burnuñ řol yanı segirse kayđuya dūře velākin soñı (75a) ĥayr ola eger burnuñ řađ delüği segirse řāz ola eger burnuñ řol delüği segirse kayđu ola eger řađ yañađı segirse řiĥĥat bula eger řol yañađı segirse bir iře işleye kim yāĥud řikāyet işide eger ađzuñ řađ köşesi segirse ululuk bula eger yukarı dūdađı segirse gāib gele eger aşağı dūdađı segirse

düşmanı zelil ide eger iki dudağı segirse düst göre hoşluğla ba'zılar dimişler bir kimesne ile cenk eyleye eger dili segirse gavğa eyleye (75b) düşmanlarına zafer bula eger eñegi segirse ulu huşumet vâki' ola eger şakaluñ sağ yanı segirse eylik göre sevine eger şol yanı segirse yaramaz söz işide eger boğazı segirse hoş ta'am yiye eger boynı segirse mal bula sevine eger boynuñ cümlesi segirse şadaka vere ve nemâz kıla ve tesbiḥ ve tehlil ide tā kim Allāhu te'ālā anuñ üzerinden każā'i def' ide eger sağ omuzı segirse beglik ve rāḥatlık bula ve eylik içinde ola eger şol omuzı (76a) segirse bir ḥayr nesneye sevine şāz ola eger sağ bazusı segirse şā[z]lık ve 'izzet bula ve ba'zılar dimişler ki araya 'avrat kıca ala eger şol bazusı segirse zāyi' olmuş nesne bula veyāḥud yār-ı didārın göre sevine eger sağ dirseği seğir segirse düşman göre ucunda tiz şāzlık bula sevine eger şol dirseği segirse māl bula eline gire eger sağ eli segirse çok mal bula ba'zılar dimişler cenk ide kuvvet bula eger şol eli segirse ululuk bula ve gönlü hoş ola eger sağ elinin baş barmağı segirse ḥaccı (76b) revā ola eger ikinci barmağı segirse şovuk ḥaber işide ḡamgīn ola eger üçüncü barmağı segirse istediği işi işleye ucunda sevine eger dördüncü barmağı segirse ḡayet şāz ola eger beşinci barmağı segirse bir dünyalıcak eline gire devlet ucunda sevine eger sağ kıltuğı segirse azacuk ḡuşşaya düşe ve tiz girü kırtula eger şol kıltuğı segirse dostdan şāzlık bula ve eylik göre sevine eger sağ elinüñ ayası segirse şā[z]lık ve rāḥatlık bu[la] eger sağ gögsi segirse bir işden ötüri kırkup ḡuşşaya (77a) düşe ve melül ola amma ziyan gelmeye eger şol gögsi segirse bir ḥaber işide eger arkasınuñ sağ yanı segirse biraz tarlık görür gönlü melül ola eger arkasınuñ şol yanı segirse oğlu doḡa eger sağ memesi segirse bir nesne bulup sevine eger iki memesi segirse bir nesne bula andan ḥaber ola eger sağ kırnıñ yanı segirse ḥastalıkdan kırtula eger kırnıñ şol yanı segirse ḥasta ola amma tiz şifa bula eger göbeği segirse bāy ola ve eyilük ve berekāt bula (77b) eger yüreği segirse melü[l] ola amma şoñı ḥayr ola eger kıasıḡı segirse kız[ı] ve oḡlan ile şāzlık bula eger zekeri segirse ḥurmet bula sevine sevdüğü kimse ile cimā' ide eger ḥusseteynüñ iki yanı segirse darlığa düşe ve geri kırtula eger dübrinüñ sağ yanı segirse sa'ādete irişüp rāḥat bula sevine eger dübrüñ şol yanı segirse şāzlığa ve rāḥata düşe eger uyluğı segirse şāzlık bula eger sağ dizi segirse padişahdan bir eylik (78a) bula şāz ola eger şol dizi segirse düşmanı helāk ola eger sağ dizinüñ taşrası segirse ḥayr hoşluğ ola eger sağ incigi segirse gönlü şāz ola ve ḡuşşalu oḡlu ola eger incigi segirse düşman helāk ola eger sağ baldurı segirse ine bine eger şol baldurı segirse sefer görine eger sağ topuğı segirse muşibet görmek çok ola tevbe ve istiḡfār etmek gerek eger sağ topuḡuñ içi segirse sefere vara eger şol topuḡuñ taşrası (78b) segirse ḥayırlı rızk eline gire eger iki yanı segirse maḡşūdına irişe feraḥ bula şāz ola eger sağ topuḡuñ altı yanı segirse uyluḡa bir ziyan ola eger şol topuḡuñ altı yanı segirse şāz ola eger ökcesi segirse huşumet irişe eger sağ ayaḡınuñ üsti yanı segirse ri'āyet ucunda sevine veyāḥud sefere vara çok fā'ide bula eger sağ ayaḡınuñ altı yanı segirse yürimek görine eger şol ayaḡuñ ökcesi segirse feraḥ vişāle rızk eline gire (79a) eger şol ayaḡuñ üsti segirse yeñi ayakḡabı giye veyāḥud ḡā'ib var ise gele eger sağ ayaḡuñ pençesi segirse ḡuşşalu ola eger şol ayaḡuñ pençesi segirse şāz ola veyāḥud sefere vara selamet ile gele eger sağ ayaḡuñ baş barmağı segirse şāz ola eger ikinci barmağı segirse ḡuşşa irişe eger üçüncü barmağı segirse cenk vâki' olup każıya [ḡaḡaya] vara eger dördüncü barmağı segirse şāz ola eger beşinci (79b) barmağı segirse sağlık ve de rāḥatlık bula eger şol ayaḡuñ başbarmağı segirse her ne dilerse yine getürmek güci yete eger ikinci barmağı segirse añsızun işde işleye inşā'allah ḥayr bula eger dördüncü barmağı segirse eylik bula şāz ola eger üçüncü barmağı segirse ḥasta ola şaḡala eger serçe barmağı segirse yermez ḥayr işide eger sağ ayaḡ barmaḡları segirse bir nesneden (80a) aḥir şāzlığa irişe eger ayaklarınıñ her de[m] şāzlık bula eger a'zāları se[ḡ]irse çok nemâz ve tā'at ide. Temmetü'l-kitāb, Bi'avni'l-lāhi melik'ü'l-vehhāb, Sene 1171 fi şehri Receb

Sonuç

Müellifi ve müstensihisi belirsiz, 1758 tarihli “Seğirname Kitabı” olarak yazılan metnin dil yapısı yalın, sade ve anlaşılır olup Eski Anadolu Türkçesi özelliklerini taşımaktadır. Metinde insan bedeninin 37 farklı uzvuna ait 114 seğirme yönü ve biçimine temas edilmiş, bu seğirmelerle ilgili yorumlarda bulunulmuştur. Seğirmelere yapılan yorumların %65’inden fazlası olumlu yorumlardan oluşmaktadır. Seğirmelerin olumlu yönde yorumlanmasının insanların geleceğe dair ümit beslemesi, güven duyması ve çeşitli beklentiler içinde bulunması gibi ihtiyaçlarını gidermeye yönelik duymak isteyebilecekleri güzel ve olumlu sözlerle ilişkili olduğu düşünülebilir. Metnin ortaya koyduğu sonuçlardan biri de insan bedenindeki organlardan en fazla *ayak*, *göz* ve *kulak* organlarında seğirmelerin meydana geldiğidir.

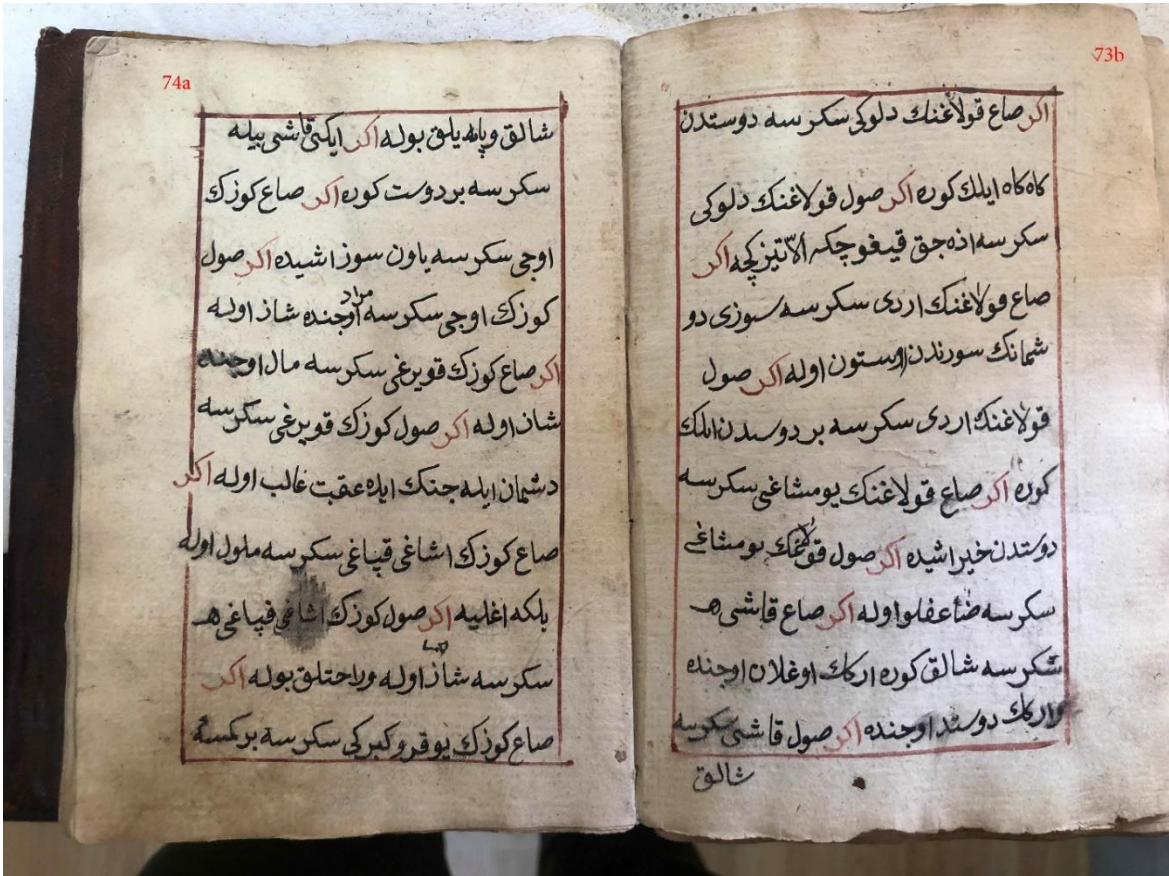
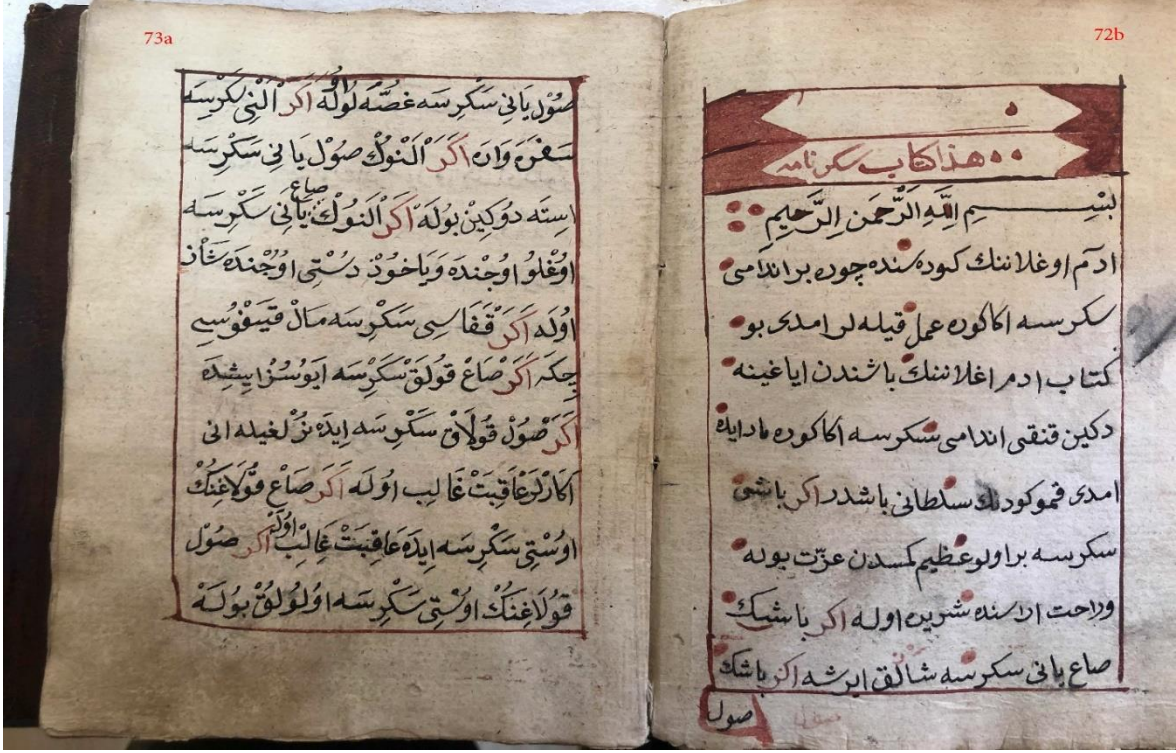
Seğirname metinlerinin sadece dil özelliklerine dayalı olarak yazıldığı dönemle ilgili çıkarımlarda somut veri olarak kullanılmasının yanında içerdiği söz varlığıyla da Türkçeye olan katkısının göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Dolayısıyla tespit edilecek her yeni nüshanın neşri, devir ve dönemle ilgili verdiği bilgiler yanında bu türle ilgili metinlerin söz varlığının ortaya çıkarılmasına katkı sunacak ve Türk dili tarihi çalışmalarına ışık tutacaktır.

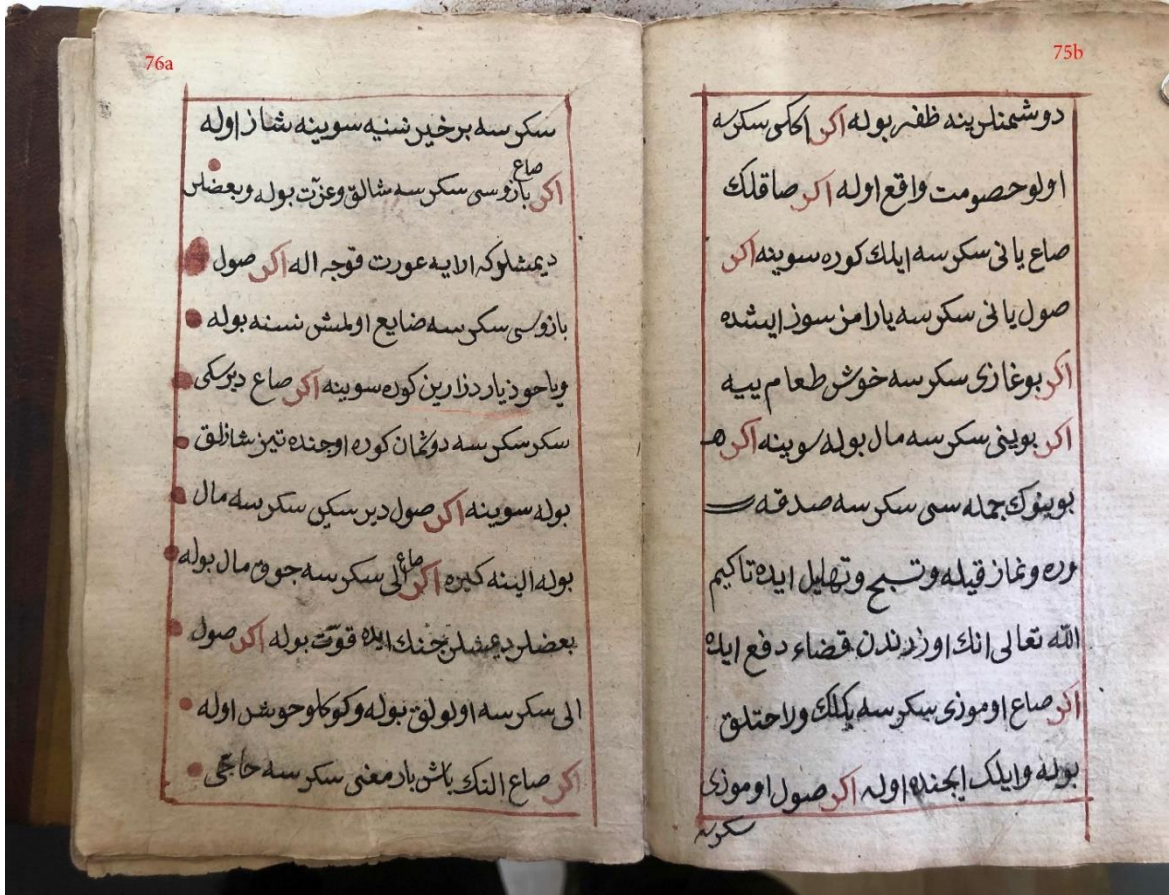
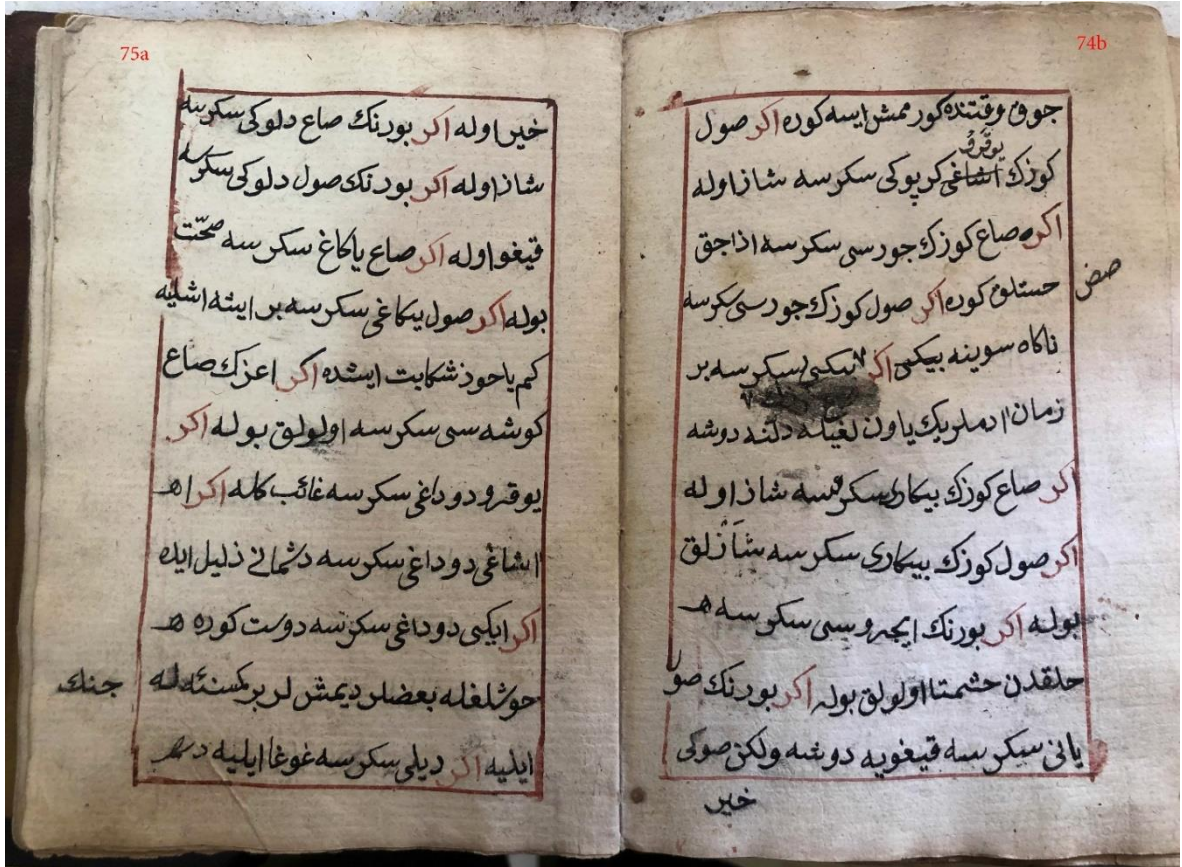
Kaynakça

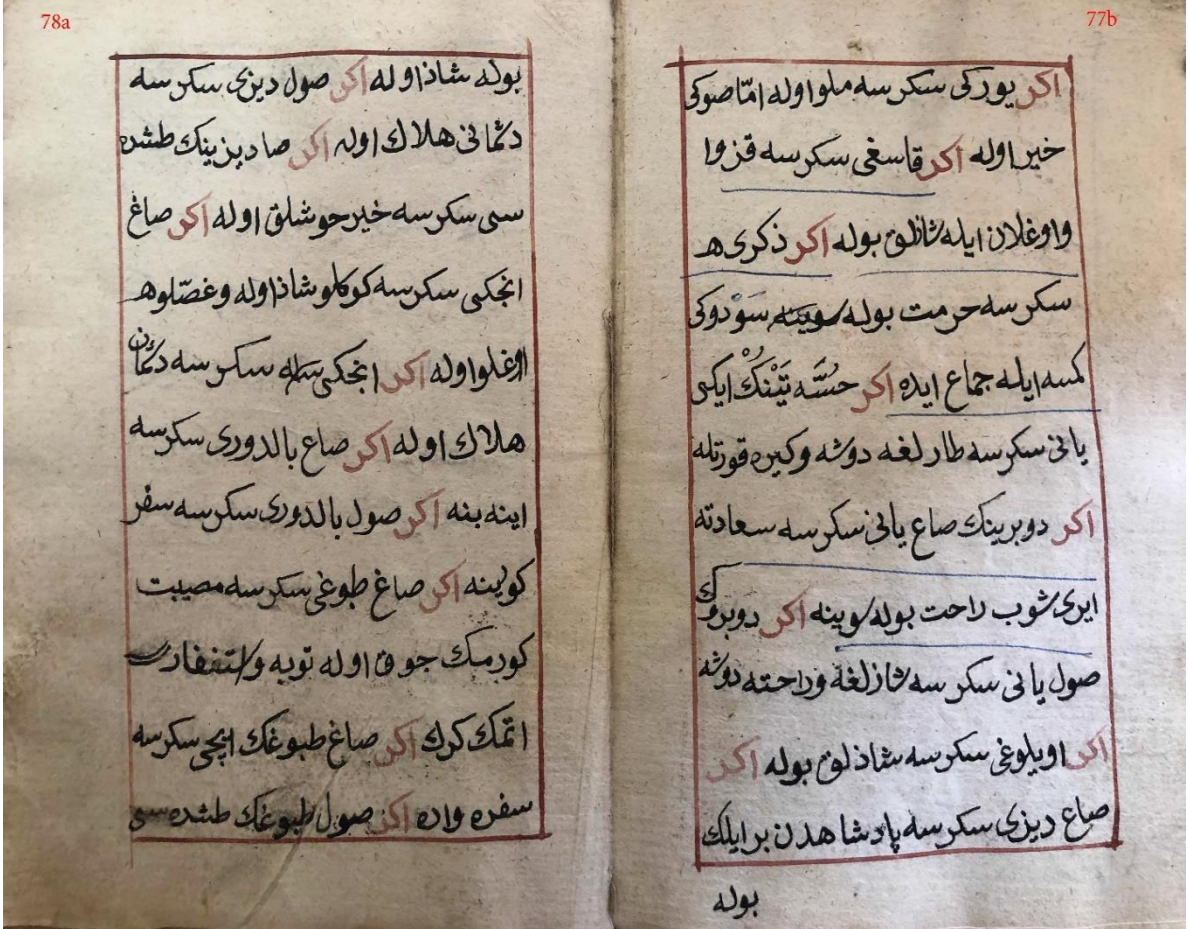
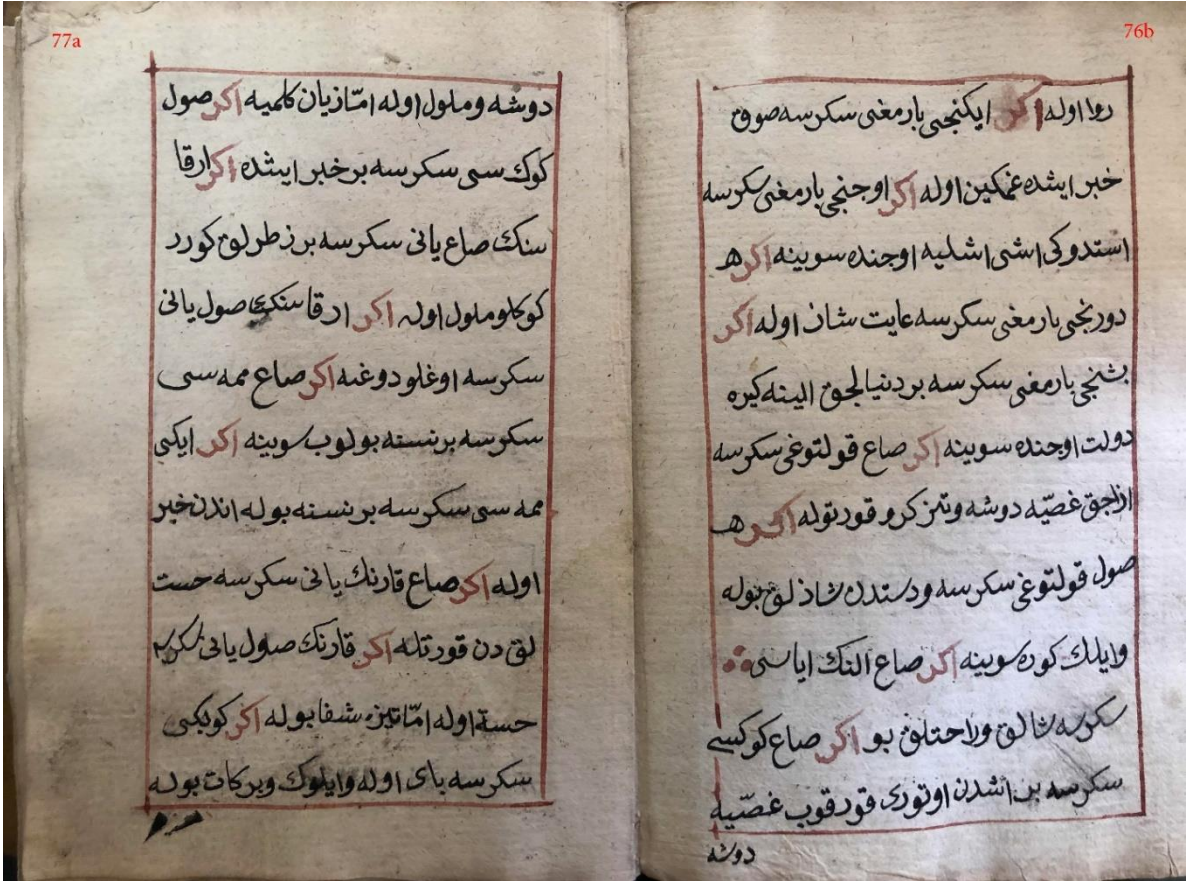
- Boyras, Ş. (2006). *Fal Kitabı Melhemeler ve Türk Halk Kültürü*. İstanbul: Kitabevi.
- Daşdemir, Ö. (2016). İngiltere Kütüphanelerinde Kayıtlı Dört Seğirname Üzerine. *Dede Korkut*, (11), 19-46.
- Ertaylan, İ. H. (1951). *Falname*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- İbrahim Hakkı (1999). *Marifetname, Açıklamalı Eksiksiz Metin*. (haz. M. Faruk Meyan). İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Kaba, H. (2021). Yeni Bir Seğirname Nüshası Üzerine. *TÜRÜK Uluslararası Dil Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 9(24), 173-185.
- Karaatlı, R. (1999). Türkçe Bir Seğirname Üzerine. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı (Belleten)*, 47(1), 89-142.
- Kaya, D. (2007). *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kayaokay, İ. (2020). Yeni Bir İhtilacname-Segirname Nüshası Üzerine. *Atlas International Refereed Journal On Social Sciences*, 8(26), 219-239.
- Kılıç, M. (2018). Seğirnameler ve Latif’in Seğirnamesi. *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4(2), 97-104.
- Mert, A. (2016). Bir Seğirname Nüshası. *TÜRÜK Uluslararası Dil Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 1(7), 220-232.
- Polat, K. (2018). Yeni Bir İhtilacname Metni Üzerine Değerlendirmeler. *Türük Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, (14), 127-144.
- Sertkaya, A. G. (2011). Bilinmeyen Bir Seğirname Yazması. 38. *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildiriler. Dil Bilimi, Dil Bilgisi ve Dil Eğitimi*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 1533-1560.
- Süer, F. R. (2011). Bir Seğirname Örneği. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 6(4), 287-304.

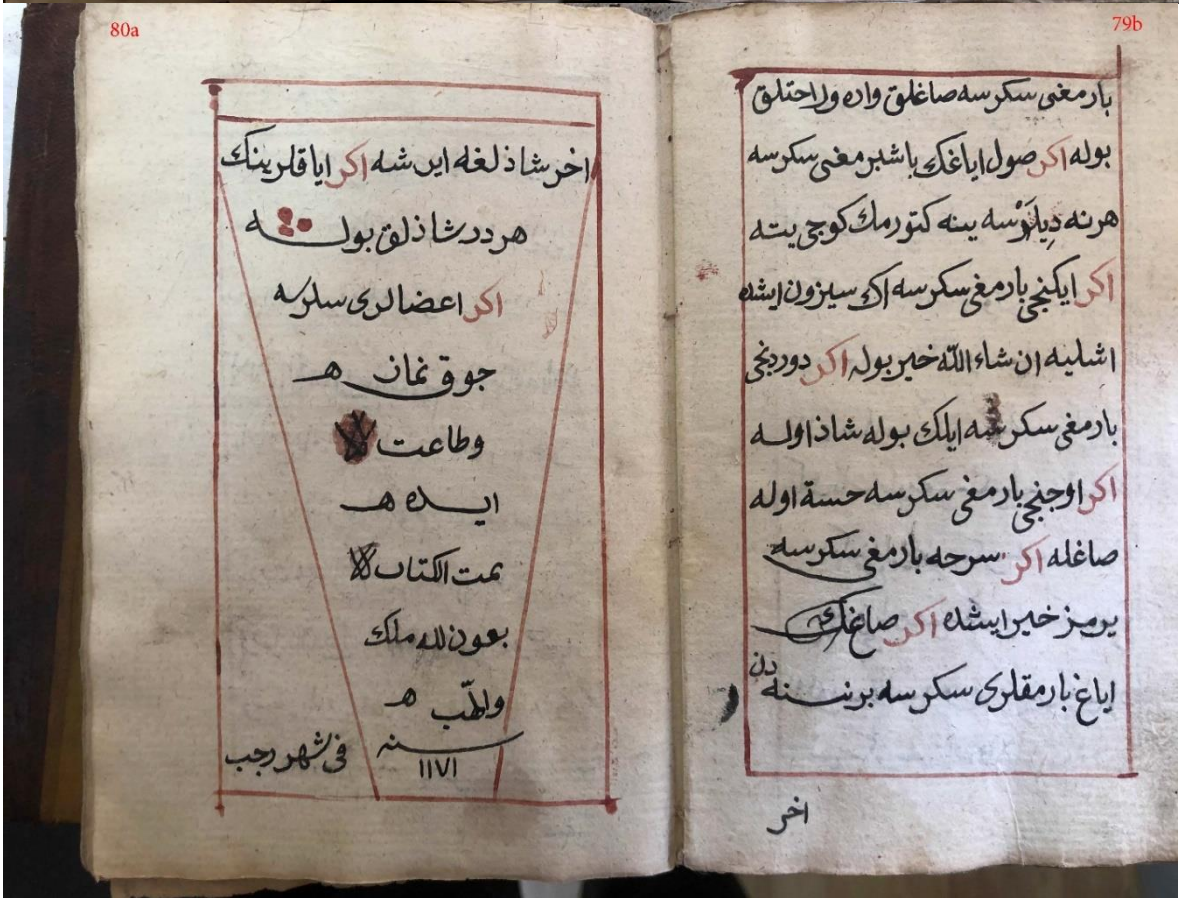
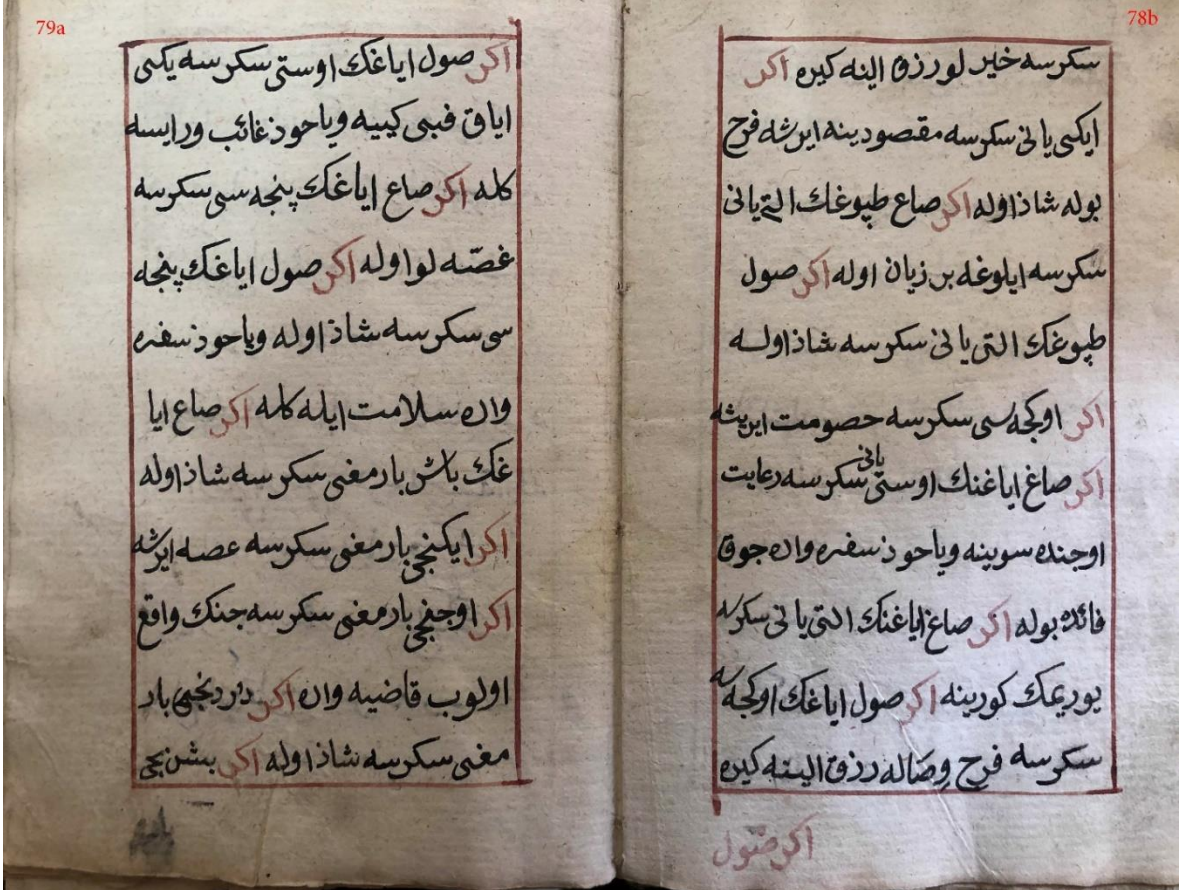
- Sümbüllü, Y. Z. (2014). *Seğirname* (2. Baskı). Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Sümbüllü, Y. Z. (2016). Yeni Bir İhtilacname Nüshası Üzerine Değerlendirme. *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (6), 174-196.
- Tatçı, M. (1997). *Edebiyattan İçeri*. Ankara: Akçağ Yayınları
- Tetik, B. (2019). Mehmet İlmî'nin Segirname ve Çınnamesi. *Batman Akademi Dergisi*, 3(2), 72-85.
- Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yalap, H. (2017). Yeni Bir İhtilacname-Seğirname Nüshası. *Journal of History Culture and Art Research*, 6(3), 682-695.
- Yastı, M. (2015). Yeni Bir Seğirname Yazması Üzerine. *Türkiyat Mecmuası*, 25(1), 275-314.

EK: Seğirname Metninin Tıpkı Basımı











KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 120-149.
|| Geliş Tarihi-Received: 01.03.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 31.03.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1081094

Fâ'iz'in İstanbul Şehrengizi

The İstanbul Şehrengiz of Fâ'iz

Şebnem Şerife ÖRDEK*

Öz

Bir şehrin güzelleri ile doğal ve tarihî güzelliklerini anlatan şehrengizler, klasik Türk edebiyatının nazım türleri arasında bulunmaktadır. 16. yüzyılın başından itibaren gelişen bu tür kısa zamanda yaygınlaşmış ve pek çok eser kaleme alınmıştır. Yazıldıkları dönemin kültürel hayatına dâir önemli bilgiler içeren bu eserler, çoğunlukla mesnevi nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Şehrengizlerin dili, diğer pek çok türe göre sade ve yalındır.

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi T 3534 numarada kayıtlı bir mecmuanın 28b-32a varakları arasında bulunan, 17. yüzyılın sonu 18. yüzyılın başında yaşadığı düşünülen Fâ'iz mahlaslı bir şairin Farsça kaleme almış olduğu *İstanbul Şehrengizi*, mesnevi nazım şekliyle yazılmış olup 343 beyittir. Söz konusu eser, *Şehrengiz-i Der-Vasf-ı Belde-i Fâhire-i İstanbul* ifadesiyle başlayıp *Der-Na't-ı Seyyidü'l-Mürselîn*, *Münâcât*, *Der-Vasf-ı Eyüp*, *Der-Vasf-ı Galata*, *Der-Vasf-ı Tophane*, *Der-Vasf-ı Beşiktaş*, *Der-Vasf-ı Hisâr-ı Rumeli* başlıklarıyla devam etmektedir. Her ne kadar ayrı bir başlık açılmasa da şairin 90. beyitten itibaren Ayasofya anlatımına da yer verdiği görülmektedir.

Bu çalışmada *İstanbul Şehrengizi*'nin çeviri yazılı metnine yer verilerek şekil ve muhteva özellikleri üzerine değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk edebiyatı, şehrengiz, Fâ'iz, İstanbul.

Abstract

Şehrengizs, telling the beauties and the natural and historical beauties of a city, are among the verse genres of classical Turkish literature. This genre, developed from the beginning of the 16th century, became widespread in a short time and a lot of works were written out. These works, which contain important information about the cultural life of the period in which they were written, were mostly written in masnavi verse. The language of the Şehrengiz is plain and simple compared to many other genres.

The İstanbul Şehrengiz, written by a Persian poet with the pseudonym "Fâ'iz," who is thought to have lived at the end of the 17th century and at the beginning of the 18th century, is present at folio 28b-32a of a journal, registered with number of T 3534 in İstanbul University collection of manuscripts Library, is written in masnavi verse and has 343 couplets. The literary work in question begins with the expression of *Şehrengiz-i Der-Vasf-ı Belde-i Fâhire-i İstanbul* and continues with the titles of *Der-Na't-ı Seyyidü'l-Mürselîn*, *Münâcât*, *Der-Vasf-ı Eyüp*, *Der-Vasf-ı Galata*, *Der-Vasf-ı Tophane*, *Der-Vasf-ı Beşiktaş*, *Der-Vasf-ı Hisâr-ı Rumeli*. Although a separate title is not opened, it is seen that the poet has included the Hagia Sophia narrative from the 90th couplet.

* Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Nevşehir/Türkiye, e-posta: serifeordek@nevsehir.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7909-3398>.

In this study, with the transcript of the Şehrengiz of İstanbul, some evaluations about features of type and content are carried out.

Keywords: Classical Turkish literature, şehrengiz genre, Fâ'iz, İstanbul.

Giriş

Şehrengizler, yüzyıllar boyunca şehrengiz, âlemâşûb, dehrâşûb vb. farklı isimlerle anılsalar da aynı özellikleri gösteren eserlerdir. Şehrengiz sözcüğü, “şehir” ve Farsça *engîhten* fiilinin birleşik sıfatlar kuran ortacı olan “engîz” sözcüklerinin birleşmesiyle oluşmuştur (Steingass, 1892, s. 769). Bu sözcük “şehri karıştıran, tahrik eden, uyandıran, heyecanlandıran” anlamına gelmektedir. Klasik Türk edebiyatında yazılmış şehrengizler hakkında bilgi veren Agâh Sırrı Levend (1957), bu tür için “Bir şehrin güzellerini tasvir maksadıyla kaleme alınmış eserlerdir.” (s. 13) açıklamasını yaparken; Nuran Tezcan (2001), “Bir şehrin kendisine aşk duyulan güzel ve çoğu çarşı esnafından olan delikanlılarını tasvir eden, öven şiirlerden oluşan eserdir.” (s. 162) ifadesini kullanmaktadır. Şehrengizi; Metin Akkuş (1987) “Bir şehrin güzellerini, tabî ve sosyal özelliklerini tasvir maksadıyla yazılan nazım türüdür.” (s. 6) şeklinde açıklarken; Yaşar Aydemir (2007) ise “Klasik Türk edebiyatında daha çok yerelliğin göstergesi olan şehrengiz türü, şehrin doğal güzellikleri ile -çoğunluğu esnaf olmak üzere- meşhurlarını tanıtan ve iktisadî yapıyı yansıtan eserlerdir.” (s. 97) şeklinde ifade etmektedir.

Türk edebiyatında bu türün ilk örneklerine 16. yüzyılda rastlanır. Şu anki bilgilerimiz doğrultusunda Mesihî'nin *Edirne Şehrengizi* bu türün ilk örneğidir (Levend, 1957, s. 17). Türk edebiyatının yerli mahsulleri arasında yer alan şehrengizler, toplum hayatını ve kendi çağının özelliklerini bir divandan daha canlı, daha renkli aksettirmesi bakımından önemlidir (Levend, 1957, s. 14). Bu eserlerde hayalî sevgilinin yerini şairin kendi çevresinden tanıdığı kişilerin almaya başladığı görülmektedir.

Şehrengizlere muhteva açısından bakıldığı zaman iki gruba ayırmak mümkündür. Birincisi, şehrin sadece tarihî eserlerini, camilerini, medreselerini, türbe vb. yapılarını, tarihî şahsiyetlerini, şehrin dağları, ovaları ve yaylalarını, iklimini vs. konu alan eserlerdir. İkincisi ise genellikle bir şehrin esnaf zümresine mensup olan güzellerin anlatıldığı şehrengizlerdir (Aydemir, 2007, s. 99).

Şehrengizler çoğunlukla kısa bir “münâcât”la başlar. Bu münâcât, Allah'ın sonsuz büyüklüğü karşısında kendi çaresizliğini gören kulun yalvarmasına pek benzemez. Burada ifade edilmek istenen düşünce ise şairin, dinî görevlerini unutturacak derecede gördüğü güzellere tutkun olması ve bu sebeple kendini suçlu görerek affını dilemesidir. “Sebeb-i te'lif” başlığı ile doğrudan anlatılmak istenene giriş yapan şehrengizler de vardır. Bunların bazılarında gece ve gündüz tasvirleri yer alır. Şair, “Sebeb-i te'lif” bölümünde, güzellerini tasvir edeceği şehirden bahsederek dilberlerini över. Tasvirler tamamlandıktan sonra ise eserin son kısmı olan “hâtîme” bölümüne geçiş yapar. Bu bölümde şair; şehirde övülecek daha birçok güzel olmasına rağmen sadece tanıdıklarını anlattığını söyleyerek hepsine birden dua eder. Şairin bu bölümde kendi övgüsüne de yer ayırdığı görülmektedir (Levend, 1957, s. 13).

Şehrengizler üzerine yapılan çalışmaları incelediğimiz zaman Türk edebiyatında yazılan şehrengizlerin sayısının 80'i aştığı görülmüştür (Kaplan, 2015, s. 71). İstanbul üzerine yazılan ya da İstanbul hakkında çok fazla tavsif barındırdığı için şehrengiz olarak değerlendirilen eserler incelendiğinde ise 20 adet eser bulunduğu görülmektedir (Levend, 1957, s. 67-68; Tıgılı, 2020; Çelik, 2019, s. 15-16). Farsça kaleme alınmış ilk İstanbul şehrengizinin de şu anki bilgilerimiz doğrultusunda 16. yüzyılda yaşayan Sâfi mahlashî bir şaire ait olduğu bilinmektedir. Üç nüshası bulunan bu eser, 1359 beyitten ibarettir (Selmani, 2020, s. 261).

Bu çalışmamızın konusu olan ve İstanbul üzerine Fâ'iz'in Farsça kaleme aldığı *İstanbul Şehrengizi*, İstanbul için yazılan şehrengizlerin mevcut sayısını değiştirmiştir. Bu eserle birlikte İstanbul için yazılan şehrengizlerin sayısı 21'e ulaşmıştır.

Fâ'iz Mahlaslı Şairler

Çalışmaya konu olan eserin yazılış tarihine ve şairinin kimliğine dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Bu sebeple eserin yazılış tarihini ve şairin yaşadığı dönemi tespit etmek adına hem şehrengizin yer aldığı mecmuaya alınan şiirler hem de şehrengizin içerisinde geçen kişi isimleri incelenmiştir. Bu inceleme neticesinde eserin 17. yüzyılın sonunda ya da 18. yüzyılın başında yaşamış bir şair tarafından yazılmış olabileceği düşünülmektedir.

Eserin 129. beyitinde geçen Sultan Ahmed ifadesi ve 304. beyitte Nizamülmülk benzetmesiyle yer alan Ali Paşa ifadesinden yola çıkarak bahsi geçen şahsiyetlerin Sultan II. Ahmed (ö. 1106/1695) (İlgürel, 1989, s. 33-34) ve sultanın askerin başına geçmek şartıyla sadrazamlığa getirdiği Kadı Ali Paşa (ö. 1104/1693) (Özcan, 1989, s. 424) olabileceği düşünülmektedir. Ayrıca şehrengizin yer aldığı mecmuada Râmî Paşa'dan (ö. 1119/1708) (Ahışhalı, 2007, s. 449-51) merhum olarak söz edilmesi mecmuanın 1119/1708 tarihinden sonra tertip edildiğini göstermektedir. Bu durumda söz konusu şehrengizin müellifinin 17. yüzyıl sonu, 18. yüzyıl başında hayatta olduğunu söylemek mümkündür. Aynı zamanda eserin 37. beytinde geçen "Vatanımı hızla geride bırakıp kendimi İstanbul'da buldum" ifadesi, şairin İstanbul'da doğup büyüyen birisi olmadığını İstanbul'a sonradan geldiğini göstermektedir.

Biyografik kaynaklarda İstanbullu olmayan ve söz konusu dönemde yaşadığı belirtilen Fâ'iz mahlaslı şairler şunlardır:

- Börekçizâde Mustafa Fâ'iz Efendi (ö. 1130/1717-18) (Aksoyak, 2014).
- Sır Kâtibi Ahmed Fâ'iz Efendi (ö. ?/?) (Kesik, 2014).

Ancak mezkûr şairlerin hayatları hakkında verilen bilgiler arasında bir şehrengiz kaleme aldıklarına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu durumda eldeki eserin, bu şairler dışında Fâ'iz mahlasını kullanan başka bir şaire ait olabileceğini de göz ardı etmemek gerekir.

İstanbul Şehrengizi'nin Şekil ve Muhteva Özellikleri

Şekil Özellikleri

Mesnevi nazım şekliyle kaleme alınan ve 343 beyit olan eser, *Şehrengîz-i Der-Vasf-ı Belde-i Fâhire-i İstanbul*, *Der-Na't-ı Seyyidü'l-Mürselîn*, *Münâcât*, *Der-Vasf-ı Eyüp*, *Der-Vasf-ı Galata*, *Der-Vasf-ı Tophane*, *Der-Vasf-ı Beşiktaş*, *Der-Vasf-ı Hisâr-ı Rumeli* olmak üzere toplam sekiz bölümden oluşmaktadır.

Eser, aruzun hezec bahrinin "mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün" kalıbıyla yazılmıştır. Eserde çeşitli aruz kusurları ve uygulamaları ile karşılaşılmaktadır. Şairin özellikle Farsça sözcüklerde imâleye başvurduğu dikkat çekmektedir. Fâ'iz'in başvurduğu aruz uygulamaları vasl ve imâledir. Eserde 48 yerde vasl (8b, 13b, 14b, 37b, 38b, 47b, 66b, 67b, 81b, 83b, 102b, 104b, vb.), 78 yerde ise imâle (19b, 24b, 25b, 30b, 31b, 45b, 48b, 79b, 80b, 96b, 100b, 114b, 119b, 124b, 130b vb.) ile karşılaşılmaktadır. Eserde az da olsa zihafa (105b, 137b, 157b, 159b, 193b, 216b) da tesadüf edilmektedir.

Eserde birkaç kafiye ve redif kusuruna rastlansa da şair, bu iki ahenk unsurunu başarıyla esere tatbik etmiştir. 343 beyitlik eserin 193'ünde mürdef kafiye, 100'ünde mücerred kafiye ve 45'inde mukayyed kafiye olmak üzere toplam 338 beytinde kafiye

kullanmayı tercih eden Fâ'iz, bazı beyitlerde ise ahengi sadece redif kullanarak sağlamıştır.

Eserin kelime kadrosundan yola çıkarak şairin divan şiiri kültürüne vakıf olduğu söylenebilir. Eserde pek çok dinî, tarihî, efsanevî isme yer verildiği, pek çok telmih de başarı ile kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bunlardan bazıları şu şekildedir; Hz. Muhammed, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Süleyman, Mecnûn, Ferhad, İskender, Cemşid, Ferîdûn, Hızır, Eflâtun, Sultan II. Ahmed, Kadı Ali Paşa, Şeyh San'an, İbn Hâcib ve Eyyüb Ensârî. Eserde yer adlarından İstanbul, Eyüp, Galata, Beşiktaş, Tophane, Rumeli Hisarı dışında İsfahan, Buhara, Irak, Yemen, Şam ve Rum çeşitli özellikleri ile eserde yer bulurken, şairin özellikle Ayasofya vurgusu gözlerden kaçmamaktadır.

Muhteva Özellikleri

Şair, *Şehrengîz-i Der-Vasf-ı Belde-i Fâhire-i İstanbul* ifadesiyle başlayan eserin 1-9. beyitleri arasında sarnıçlar şehri İstanbul da dâhil olmak üzere dünyadaki güzelliklerin yaratıcının gücü ve büyüklüğü sayesinde olduğunu belirterek esere giriş yapar. Ardından *Der-Na't-ı Seyyidü'l-Mürselîn* başlığı altındaki 5 beyitlik kısımda "Peygamberlik bahçesinde boy gösterdi, iki cihan ayağa kalktı (12b)", "Onun şefkati günahkârlara yöneldiği zaman suçlar ortadan kalkar ve onların yerine af gelir. (14b)" gibi ifadelerle Hz. Muhammed'in övgüsüne yer verilmiştir.

Şairin 15. beyitte "Allah'ım ümit mumumu yak, gönlüme pervane gibi olmayı öğret." diye başlayıp "Nefesimi öyle ateşi harlayan bir esintiyle doldur ki gönülden dilime kadar kıvılcımlar saçılsın (16b)", "Başımı sevda dalgasıyla dolu bir hava kabarcığına çevir, vücudumu deliliğin girdabına at (17b)" ifadeleriyle devam ettiği *Münâcât* bölümü 36. beyite kadar devam etmektedir.

Eserde *Münâcât* bölümünün ardından 37. beyitten itibaren şair; "Vatanımı hızla geride bırakıp kendimi İstanbul'da buldum." ifadesine yer verip sonrasında "İstanbul'u öyle güzel bir gül bahçesi olarak ortaya çıkar ki dünya onun kokusundan feyz alsın. (38b)", "Seyir için neşeli gökyüzünden yıldızları manzara kadehine doldur (39b)" gibi ifadelerle devam edip İstanbul'un güzelliklerini, sularını, havasını, toprağını, dağlarını anlatarak konuya giriş yapmıştır. İstanbul'un eşsiz güzelliğini Buhara ile karşılaştırmış ve Buhara'nın bu şehrin güzelliği karşısında mest olduğunu belirtmiştir (62b). Ardından "Irak ise onun hisarlarını gördükten sonra tahtından düşmüştür (63b)", "Yemen onun bağlarını gezmek için can atıyor, ağzında akik taşıyla ondan bir iz arıyor (64b)", "Şam ise onun yüceliğini görür görmez güzellerin saçı gibi kendisine dolandı (65b)" ifadeleriyle İstanbul'u söz konusu yerlerle karşılaştırıp güzellik bakımından üstünlüğünü ifade etmiştir.

Şair, 90. beyitten itibaren Ayasofya tavsifine geçmiştir. Her ne kadar Ayasofya'nın övgüsü ve anlatımı için ayrı bir başlığa yer vermese de Ayasofya'yı; "Onun Ayasofya'sı kümbetlerini yanına alarak adeta güneşin kılıç gibi olan ışınlarına kalkan görevi yapıyor (90b)", "Kubbesinin şevkinden felek perişan, pencerelerini kıskanmaktan gezegenlerin huzuru kalmamıştır.(91b)", "Etrafında çok abdal dönmüş ancak kimse Bektaşî Şeyhi gibisini görmemiştir (92b)", "Her yerde, her memlekette meşhurdur. Koca Elburz dağı onun ayak taşı bile olamaz (93b)" ifadeleriyle anlatmıştır.

Eserin 153. beyitinde şair "Git Eyyüb Ensârî'den yardım dile ve işin tam olarak yoluna girsin." ifadesiyle Ebû Eyyüb el-Ensârî'nin faziletinden, hemen akabinde de türbe ve çevresinden söz etmiştir.

Şair, eserde *Der-Vasf-ı Eyüp* başlığıyla 177. beyitten itibaren Eyüp semtinin tavsifine geçmiştir. 212. beyite kadar devam eden bu kısımda; "Yolcunun eşyası tabiat

kalemini tutmaktır. Arzuları kâğıda nakşetmektir (177b)", "Gemiye kuşun kanadının gölgesinde siper etmektir. Zekâtı hatırlamak, candan vazgeçmektir (178b), "Onun kapısında güzeller âmâdedir. Her taraftan neyin sesi ve coşkusu gelir (181b)" ifadeleriyle başlayıp Eyüp'ün doğal güzelliklerine ve önemine değinmiştir.

Eserde, *Der-Vaşf-ı Galata* başlığıyla 212-230. beyitleri arasında Galata'nın anlatımına yer verilmiştir. Şair; "Gemi için koşulları sıkıntılıdır. Galata'ya gemi ile değil yürüyerek gidilir (212b)", "Doğuda güneşin yatağıdır. Topuluklar onun gölgesine haber gönderir (213b)" ifadeleri ile başlayıp 19 beyitlik kısımda Galata'nın anlatımına benzetmeler eşliğinde yer vermiştir.

Der-Vaşf-ı Tophane başlığına ise 231. beyitten itibaren geçiş yapılmıştır. "Yabancıyı görmek ve duymak Tophane'ye giderken mümkündür (231b)", "Bahçesi dünyalık işler yatağıdır. Gökyüzünün belası ondan yükselir (232b)" ifadeleriyle Tophane'nin anlatımına yer verilmiştir.

Şair, 245. beyitten itibaren *Der-Vaşf-ı Beşiktaş* başlığına geçiş yapmıştır. "Beşiktaş'tan rahat bir yer talep et ki gönlünün yarısı rahatlıkla yerleşsin (245b)", "Toprağının ve suyunun arzusunun kafana koy. Bu beşikte gönlünün yarısını besle (246b)" ifadeleriyle anlatıma devam edilmiştir.

Eserde, 264. beyitten itibaren *Der-Vaşf-ı Hisâr-ı Rumeli* başlığı ile Rumeli Hisarı anlatılmıştır. "Eğer sandala binmek istersen Rumeli Hisarı'nı tercih et (264)", "Feleğin baştan ayağa kadar uzanan elbisesi, denizin boğazı, sokağın yakasıdır (265b)" ifadeleriyle Rumeli Hisarı anlatılmaktadır.

Eserin 341. beyitinden itibaren "Bu övgü, eseri tamamlarken yaratıcıya ulaşsın, gönülden dudağa dua haberi yetişsin." ifadesiyle sonuç bölümüne geçilmiştir. "Ey Allah'ım dünya sarayını baki kıldığın sürece feleğin uğuruyla her yerde buluştur (342b)", "Onu afetlerden ve darlıktan koru. Şahın lütuflarının himayesi altında tut (343b)" beyitleriyle eser tamamlamıştır.

Çeviri yazılı Metin

[28b] Şehrengiz-i Der-Vaşf-ı Belde-i Fâhire-i İstânbül

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Fe'ülün

1. Be-nâm-ı şehriyâr-ı şehr-i yârân
Ki z'û ma'mûr bâşed şehr-i âbdân
2. Be-reg-i şehrbend-i şan' ateş dürr
Buved çeşm-i hîred çün halka ber der
3. Bülend üftâde kâh-ı kudreteş pür
Be-derkeş key resed peyk-i tefekkür
4. Zi-ıamgâ-yı vücûd ârâst hânî
Berân hân mihmân-ı halk-ı cihânî
5. Nefes der-sînehâ sergerm-i zevkeş
Nîgeh der-dîdehâ sermest-i şevkeş
6. Hârâb-ı ü çe Mecnûn u çe Ferhâd
Be-hâmûn-ı gameş dil-dâde berbâd
7. Be-hamdeş ger konem germ âşinâyî

Koned hayret-be-hayret rāhnümāyī

8. Kocā yārā-yı hamdeş āyed ez-men
Ki ne-t(e)vān kerden āteş rā be-dāmen
9. Pey-i na‘t-ı Resūl-i Faḥr-ı ‘ Ālem
Zebān rā kon be-laḥn-ı ḥāme hemdem

Der-Na‘t-ı Seyyidü’l-Müselīn

10. Gül-i güلزār-ı bāğ-ı şubḥ-ı sermed
Resūl-i müctebā aḡnā Muḥammed
11. Nedīm-i bārgāh-ı k̄ *Kābe Kavseyn*¹
Ḥarīr-i bāl-i ḳudseş ferş-i nā‘ leyn
12. Be-güلزār-ı risālet ḳadd ber-efrāst
Be-serv-i ḳāmeteş kevneyn ber-ḥ̄āst
13. Çü ‘afveş lem‘a-i şefḳat fūrūzed
Ḥas u ḥāşāk ‘aşā rā be-sūzed
14. Çü sūy-i mücrimān ez-luṭf bīned
Güneḥ ber-ḥ̄ized ü ‘afveş nişīned

Münācāt

15. İläḥī şem‘-i ümmīdem ber-efrūz
Dilem rā ṭynet-i pervāne āmūz
16. Nefes rā dih nesīm-i āteş-engīz
Ki ez dil tā zebān gerded şerer rīz
17. Serem rā kon ḥabāb-ı mevc-i sevdā
Be-girdāb-ı cünūn dih peykerem rā
18. Mehil tār-ı heves rā nağme-perdāz
Be-cüz ez-laḥn-ı ‘aşket cümle be-g(ü)dāz
19. Niğeh rā ḥayret-i āyīne beḥşāy
Cemāl-i maḳşad-ı aşlīş be-nümāy
20. Be-mihret sīne rā germ āşinā kon
Zi-ḥār-ı hestiyeş dāmen rehā kon
21. Zi sevdā luṭf kon raḥş-ı şabā ḥīz
Ki der-deşt-i cünūn kerdem ‘inān rīz
22. Zi-cām-ı şa‘şa‘ānī dih şerābem
Ki dil ber sīḥ-ı müjgān şod kebābem
23. Ez-ān mey dih ki ḥūrşīd āferīn-est
Zi-şāfeş çarḥ u ez-derdeş zemīn-est

1 Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu [Necm/9].

24. Menem ân âşinâ-yı ğam keşide
Zi-çehre reng ü mağz ez-cân peride
25. Ne-dârem ez-şikest tevbe-i hırmân
Zi-nev bendem be-^çafvet ^çahd ü peymân
26. Zi- zeyl-i ^çâşiyân ğod râ şomârem
Günâhî der-ğor-ı ^çafvet ne-dârem
27. Rehî ez-küçe-i kilkem be-behşây
Be-dârü'l-mülk-i ma^ç nâ râh be-n(ü)mây
28. Konem şahrâ-yı kâğıd reşk-i deryâ
Zi-şi^ç r-i âbdâr u dürr-i yektâ
29. Şeb-i nâ-şoste leb ez-şîr-i mehtâb
Zi-şâfi borde reng ez mevc-i sîmâb
30. Nesîmeş âb-rû-yı rûz-ı nevrûz
Şode z'û subh-ı şâdıĸ ^çâlem-efrûz
31. Zede nâĦun sitâre-ber-sitâre
Ħabâb-âsâ zi-dil ğam çü kenâre
32. Dilem germ-i temennâ der-berâber
Ħayâl-i Ħâm râ mî-puĦt der-ser
33. Be-Ħ^çâhîş çün ^çazîmet rû-be-rû şod
Hevâ-yı seyr-i ruĦem ârzü şod
34. Henüz in zevĸ ber-leb bûse-zen bûd
Ki dest-i dil ^çinân-ı şabr be-r(u)bûd
35. Çünân in neş^çe der-ser uştulum kerd
Ki pây-i şevĸ râh-ı şabr gom kerd
36. Hemân sâ^ç at vedâ^ç em kerd temkîn
Reh-i maĸşad nemûd ez-Ħâne-i z'în
37. Besî ser kerdem ez-sur^ç at vaţan râ
Der-İstânbûl dîdem Ħ^çîştên râ
38. Nih İstânbûl gülzâr-ı tecellî
Cihân ez-nûkhet-i feyzeş tesellî
39. Sipihr-i neş^çe berây-ı nezâre
Zi-câm-ı manzara dâred sitâre
40. Çe şehr ^çişretġeh-i her şeyĦ ü şâbî
Zi-baĦr-ı vus'ateş ^çâlem Ħabâbî
41. Zened ger ez-bozorgî dem ne lâf-est
Kemend-i vaĦdet-i ü kûh-ı Kâf-est

42. Çe ğam ger naşr-ı t̄âyir hest şâyı^ç
Buved der-^çarşa-i ū naşr-ı vākı^ç
43. Neşāt-efzā çünān h̄ākeş be-mehtāb
Ki pehlū mī-zened ber-^çālem-i āb [29a]
44. Hevāyeş cān-fezā çün vaşl-ı h̄übān
Fezāyeş ^çıtr-sā çün zūlf-i cānān
45. Şode dendān nümā sūreş zi-kenger
Zede bes h̄ande ber-sedd-i Sikender
46. Zi-zehrīn h̄andeeş düşmen-i renc-est
Çü ef^ç i h̄alkaeş ber-rūy-ı genc-est
47. ^çArūs-ı nağz u h̄üsneş kerdeī heft
Ne-dīde cüft ez-ān rū t̄āk be-n(i)şest
48. Şode tarh-ı tebār-ı heft kühēş
Zi-heft iklīm be-g(ü)zeşte şükühēş
49. Zi-heft evreng güvāheş heft peyker
Zi-heftüm perde-i eflāk ber-ter
50. Zi-h̄āre gerd-ı h̄ıftān küh der-ber
Besī ez-h̄āneeş destār mermer
51. Zi-bes rif^ç at ki dāred kühsāreş
H̄amel vaḥşī çered der-murğzāreş
52. Be-evceş ger koned āzāde-i cā
Liḥāf ez-menba^ç pūşed vaqt-i sermā
53. Der-ū sergeşte-i kemer-i gomrāh
Ber-āred ser zi-ceyb-i ebr çün māh
54. Ğazāleş mehveşān-ı ādemī-zād
Zi-çin-i zūlfşān dil nūkhet-ābād
55. Şecā^ç at h̄āne-zād-ı bīşe-i ū
Zafer şāḥ-ı gülī ez-rīşe-i ū
56. Firāz-ı kühhā her қаşr-ı zerkār
Çü nām ender nigīn dān şöhret āşār
57. Zer-ender-zer nişimenhā-yı enbūh
Züdüyed ez-dil ū cān küh-ı endūh
58. Be-pestī vü bülendī hest zibā
Besān-ı himmet-i a^ç lā vü ednā
59. Zi-pirāmān-ı ū ber-beste ğam-bār
Belī cennet ne-bāşed cāy-ı ekdār
60. Be-farḫ-ı hem nihāde āşiyāne

- Der-încâ hâne ber-düş-est hâne
61. Sevâd-ı ü be-‘ âlem ser-girân-est
Ğubâreş kuhl-i çeşm-i Isfehân-est
62. Buḥārâ ez-mey-i vaşfeş çü şod mest
Ḥumâreş râ dîger âlûş ne-ş(i)kest
63. Çü der-fıkr-i ḥişâreş râ fütâde
Maḳâm-ı ḥod ‘ İraḳ ez-dest dâde
64. Yemen leb-teşne-i gülgeşt-i bâğeş
‘ Aḳıḳ ender dehen cüyed sürâğeş
65. Sevâd-ı a‘ zameş çün Şâm be-ş(e)nîd
Çü zülf-i mehveşân ber-ḥ iş piçid
66. Eger yâbî zi-maṭlûbî cüdâyî
Tevân kerden der-ân şabr azmâyî
67. Der-û ez-keşret-i ḥalk u tezâhom
Şabâ sâzed reh-i bîrûn şoden gom
68. Fütâde der-cihân ez-mehveşân tâb
Şikeste revnaḳ-ı bâzâr-ı mehtâb
69. Zi-gül-rüyân leṭâfet bes ki düzdîd
Zi-her şâḥ-ı hevâyeş gül tevân çîd
70. Nıgeh dellâl u dil ez-cân ḥarîdâr
Ḳumâş-ı ḥüsn der-bâzâr bisyâr
71. Metâ‘ -ı şüret ender Rûm peydâ
Zi-her sû müşterî ser-germ-i sevdâ
72. Der-û ger teng destî mânde ḥayrân
Nümâyendeş dehân-ı teng-i ḥübân
73. Kesî nevmîd ez-în bâzâr ber-geşt
Ki naḳd-i ‘ âşıḳî râ dâde ez-dest
74. Hevâyeş müşk-sâ çün turre-i yâr
Fezâyeş cân-fezâ çün vaşl-i dildâr
75. Buved der-‘ ayn-ı ḥübî çeşme-sâreş
Zülâl-i Ḥıẓr bâşed yâdigâreş
76. Be-dil âbeş ne-mî-sâzed girânî
Sebük-rû coste çün maḥbûb-ı cânî
77. Ne-bînî der-sevâdeş bî-dimâğî
Zi-şâdî der-kef-i her kes ayâğî
78. Ne-zed ber- şafḥa-i ḥâtır ğubârî
Ne ez-saḥtîş ber-dil bord ü bârî

79. Zi-âteş sine kerde germ-i hammâm
Şalâ dâde cihân râ ez-leb-i câm
80. Şode halvet nişîneş ehl-i tecrîd
Be-âb âteş nemûde şulh-ı tecdîd
81. Der-âyed zengi er çün kesî dellâk
Ber-âyed z'âb u tâbeş Rûmî-i pāk
82. Temâşâyist 'uryânî-i hûbân
Girîbân çākem ü tākāt perîşân
83. Pey-î hıdmet güzārî şüh dellâk
Dü bālâ hüsneş evreng-i 'arabnāk
84. Medâreş hest der-vey ez-ḥad-efzûn
Ḥisâbeş râ ne-dâned ğayr-ı bî-çün
85. Nemûde fâzılân der-ḥavza-i ders
Nihâl-i 'ilm râ der-sînehâ ğars
86. Şode ez *lâ tesellüm kavlihâ* red
Zi-ḥayret beste senc-i rûh me-b(o)red
87. Buved ṭab' -ı ma'ârîz der-resâyî
Libâs-ı men' püşed ber-kisâyî
88. Zi-her sū irtifâ' -ı fazl peydâ
Şeved mâhiyyet-i kuṭb âşikârâ
89. Selâṭîn sâhte der-i vey cevâmi'
Zi-nür-ı her yekî âfâk-ı lâmi'
90. Ayâsofiyyeeş günbed be-ḥod çîd
Siperdârî koned bā-tîĝ-i hürşîd
91. Zi-şevk-ı kubbeeş gerdün nigünsâr
Zi-reşk-i revzeneş seyyâre seyyâr
92. Besî abdâlveş gerdün devîde
Be-sâneş Şeyh-ı Bektâşî ne-dîde
93. Buved meşhûr der-her bûm u her bürz
Ne-gerded pây-ı hengeş kûh-ı Elburz
94. Kavî heykel 'azîz-i sâl-ḥorde
'Aşâhâ ez-sütün der-kâr borde
95. Be-raĝm-ı çeşm-i kâfir coste çâre
Ser-engüşt-i şehâdet ez-minâre
96. Ḥorûs-ı 'arş şode dil-beste-i ü
Müezzin bülbül-i gül-deste-i ü

97. Rüsûh sîne-i hûbân-ı muşaffâ
Der u dîvâr-ı ü dil borde ez-câ [29b]
98. Der-ü 'ubbâd-ı Hâk Mûsî-st ber-Tür
Yed-i Beyzâ-yı şân ez-şem'-i kâfûr
99. Be-şebhâ tâ ne-sâzed raḥne der-dîn
Koned ḳandîl-i ü recm-i şeyâṭîn
100. Çü ebrû-yı bütân mihrâb-ı vâlâ
Der-ü âvîhte ḳandîl-i dilhâ
101. Vücûdeş ez-dem-i 'îsî-sirişte
Ez-ü ümmîd her kes zinde-geşte
102. Der-i ü ber-ruḥ-ı 'âlem-güşâde-st
Ḥoş ân zâhid ki der vey rû-nümâde-st
103. Şode z'in şeh'r şehrâşüb-ı dîger
Zi-reşk ü er merâ râ ḥâk ber-ser
104. Der-ü ḥikmet besî ez-ḥad güzeşte
Ḥom-ı 'aḳl-ı Felâṭûn râ şikeste
105. Serây-ı şâhî ender vey çe nîkû-st
Çü mağz-ı tov'emeş binî be-yek püst
106. Ḳubâb-ı ḳaşr-ı ü bâ-çarḥ hem-düş
Zi-riif' at ḥod ne râ kerde şeb-i püş
107. Temâşâyî nazar ber-vey ḥorâned
Zi-ḥayret 'aḳl-ı ü ez-kâr mâned
108. Dil-i çarḥ ez-şebât-ı ü kebâb-est
Ki ân âsûde in pâ der-rekâb-est
109. Muṭallâ ḳubbehâ bâ-çarḥ hem-ser
Zi-'akseş fels-i mâ her geşte aḥmer
110. Felek der-sâye-i ü kerde ârâm
Mesîḥ ez-çeşme-sâreş mî-bered kâm
111. Be-ṭarf-ı cûybâreş serv-i âzâd
Dehed ez-mehveşân-ı dilrubâ yâd
112. Mücessem peyker-i dilkeş ez-ân-est
Ki ḥâkeş ḳalib u âbeş revân-est
113. Vezed çün ber-şükûfe bād-ı şarşar
Şeved der-pâ çü gerdûn pür zi-aḥter
114. Felek ez-zîr-i destân-ı çinâreş
Ez-ân ber-ḥod girifte ber ü bâreş
115. Çü berg-i bîd bâşed nîzedâreş

- Çe pervā-yı ḥazān dāred behāreş
116. Ḥuşūşan çün şeved faşl-ı Çerāġān
Koned çarḥ ez-kevākib dīde ḥayrān
117. Be-dāġ-ı lāle sūzed şem^ç -i serkeş
To pindārī gülistān geşte āteş
118. Gehī sūsen be-nesrīn geşte demsāz
Nümāyed sergüzeşt-i şem^ç rā bāz
119. Gehī ġonçe be-leb sāzed tebessüm
Çü bīned geşte şem^ç -i baḥt encüm
120. Çeked ez-^ç arız-ı fevvār çün āb
Nümāyed der-nazarhā dürr-i şebtāb
121. Be-pāy-ı lāle her şem^ç tırāzī
Buved ma^ç şūḡ-ı pür sūz ü godāzī
122. Şebistān-ı müzeyyen ez-Çerāġān
Zened şad ta^ç ne ber-ḥürşīd-i tābān
123. Şode bedmest ez-īn bezm-i gülistān
Çenāreş bā-felek cüst ü girībān
124. Serāsīme benefşe enderīn cem^ç
Zened pervānesān ḥod rā be-her şem^ç
125. Hezāreş geşte bā-pervāne dilkeş
Dehed tīġ-ı zebān rā āb zi-āteş
126. Be-cāy-ı seng-rīze der-ḥıyābān
Be-her sū rīḥte elmās u mercān
127. Gülistān dīde ni^ç methā-yı elvān
Dehāneş rā şode ez-şem^ç -i dem ān
128. Ḳazā fermān şehinşāh-ı felek-ḳadr
Çerāġ-efrüz-ı mesnedġāh-ı ü bedr
129. Çü ḥor kerde ferāz-ı saḥt mesned
Şeh-i şāhibḳırān Sultān Aḥmed
130. Süleymānveş be-taḥt-ı zer nişeste
Heme Ḥāsşān çü Ḥātem ḥālḳa-beste
131. Be-ser tāc-ı muraşşā^ç kec nihāde
Çü nergis çeşm ber-gülşen güşāde
132. Çü neyşekker kemer beste gulāmān
Pey-i ḥıdmetverī serv-i ḥırāmān
133. Zi-şavt-ı muṭribān güş-ı felek pür
Güzīde Zühre engüşt-i taḥayyür

134. Zened mızrâb çün muṭrıb be-ṭanbūr
Ez-ân der-rişte-i cânhâ fütêd şūr
135. Muğannî ber-hevâ der-nağme-kârî
Koned fevvâre meşķ-ı âbyârî
136. Firâz-ı şâḥ-ı murğ-ı nağme perdâz
Hem âvâzî koned bâ-perde-i sâz
137. Ez-în deryâ-yı nūr-efrûz-ı pür şark
Buved dâm-ı nazâr pür mâhî-i şevķ
138. Nişîmengâh-ı şâh-ı mihr-peyker
Be-çarḥ-ı çârumîn bâşed berâber
139. Zi-farṭ-ı şevķ-ı ḥâkeş nâ-şekîbâ
Be-leb bûsîde pâyeş râ do deryâ
140. Do baḥr ez-yek girîbân ser keşîde
Çü rûz u şeb ne-bâşed âramîde
141. Koned ez-mevc-i dendân ber-felek tîz
Ḥabâbeş bâ-sitâre nağme-engîz
142. Zede ez-mevc ü tîğ ez-şest mâhî
Koned keştî-i cânhâ râ tebâhî
143. Zi-keştî rûy-i deryâ pür ḥabâb-est
To pindârî cihân naķş ber-ârest
144. Çünân pür ez-sefâyin baḥr pür-şūr
Ki rub^ç -ı ğayr-ı meskûn geşte ma^ç mûr
145. Güşâde bâdbânhâ rûy der-râh
Hezâr ender hezârân fûlk-i dilḥ âh [30a]
146. Zi ber-keş şem^ç ü keştî şem^ç dâñ-est
Ber-ân pervâne perân bâdbân-est
147. Ḳalender-meşreb-est in baḥr-ı pür cûş
Buved dâ'im zi-keştî-ḥâne ber-düş
148. Zi-zevraḥhâ-yı rengîn fevc-der-fevc
Be-her sū ḥâne beste kûçe-i mevc
149. Çü bîned çarḥ zevraḥhâ-yı ḥübân
Hilâl-i ḥod nehed ber-ṭâķ nisyân
150. Çünân sâzend keştîhâ tezâḥom
Ki sâzed baḥr mevc-i ḥîş râ gom
151. Ḳadem ez-zevraķî der-zevraķ endâz
Tevânî şod be-sâḥîl raḥt perdâz

152. Çü gerded cām-ı ümmīdet leb-ā-leb
Berā çün fikr ez-dervāze-i leb
153. Be-rūz Eyyüb-i Enşārī meded-ḥ̣āh
Ki tā kāret şevēd ber-vefḫ dil-ḥ̣āh
154. Be-istikbāl-i ū ḫad rā ‘alem kon
Be-‘azm-i ān maḫām ez-ser ḫadem kon
155. Çü dil der-şadr-ı şahn-ı ravza cā kon
Be-şebā keş do çeşmet āşinā kon
156. Be-şahneş ger bered dil-dāde-i bār
Metā‘ -ı feyz rā bahşed be-yek bār
157. Be-gerdūn günbed-i ū ser-firāz-est
Be-ḫākeş ebrū-yı meh ‘aşḫ-bāz-est
158. Dehed bādām-ı çeşm-i mihr rovgen
Be-ḫandīleş ki hest ez-māh-ı rüşen
159. Fūrū āviḫte ez-ḫurra-i ḫūr
Hüveydā ma‘nī-i nūr-ı ‘alā nūr
160. Zi-nūr-ı dīde-i ḫudsi sirişte
Be-tenḫīd-i ḫilā mevsūm geşte
161. Buved ez-ḫalkahā-yı çeşm-i ḫudsi
Zi-reh ber-gerd ḫabreş tā be-kürsi
162. Muḫarnes ḫākhā-yı feyz-i müknet
Çü dīdī ber-kemān kon tīr-i ḫacet
163. Çınāreş rā buved dest der-rīz
Be-feyzeş dāmen-i ‘ālem dil-āvīz
164. Çü sāzī ‘azm-i seyr-i gülşen ü gül
Delīlet bes buved āvāz-ı bülbül
165. Be-şehr-i ḫalk der-geşt-i gülistān
Be-ceyb-i gūş sāmī‘ nağme-rīzān
166. Zi-lāle der-kef-i her kes ayağī
Koned ez-neş‘e-i tertīb dimāğī
167. Ne-yābed kārbān-ı şāḫ-ı bī-bār
Temettu‘ ez-fevākih nīz ber-dār
168. Keşīde bār-ı himmet rā ber-eflāk
Süreyyā ḫūşeçin ez-ḫırmen-i tāk
169. Be-reng-i ‘āşık u ma‘şūḫ her sū
Be-dest-i şāḫ ez-nārenc ü limū
170. Zebāneş surḫ u ez-şu‘le-i nār

- Dıraht ez-ħokķa-i yâķüt pür-bâr
171. Buved nârenceş ez-sîb-i zaķan bih
Zi-âb u tâb-ı şeftâl(ü)veş-i ferbih
172. Zi-bâzâreş kesî ki dîde âzâr
Buved 'uşşâķ râ dâd u sited kâr
173. Çü beyz-i nîm rû ber-tâbe cûşân
Dil-i 'âşîķ zi-tâb-ı 'aşķ-ı ħübân
174. Dileş sūzed çü bîned murĝ-ı büryân
Kebâbeş râ der-âteş eşķ-i rîzân
175. Çü bînî kerde râ ber-ĥ'ân-ı dukkân
Be-gîred her tenûr-ı mi' de çesbân
176. Ser-i şîreş tenâvül kon be-şekker
Ĥelâlet bād hem çün şîr-i mâder

Der-Vaşf-ı Eyüp

177. Çü gîred kilķ tabî' at tûşe-i râh
Zi-kâĝızhâne naķş-ı ârzü-ĥ'âh
178. Zi-bâl-i murĝ keştî sâyebân kon
Be-gîr ez-yâd-ı bâc u şarf-ı cân kon
179. Ĥuşuşan çün şeved faşl-ı behârân
Şeved şebnem be-naţ' -ı sebze ĝaltân
180. Çü gül taĥt-ı zümüröd râ mekân kon
Be-rüy-ı sebzezâreş âşiyân kon
181. Besân-ı ĥurrem âmâde der-i vey
Zi-her cânib ĥuruş u naĝme-i ney
182. Şode nergis esîr-i çeşm-i ħübân
Be-rüy-ı sebze mî-ĝaltad çü mestân
183. Be-her sū mecma'î ez-hem nişînân
Ser-â-pâ naķl-i meclis naķl-i ħübân
184. Leb-i ĥavzeş bered ez-sebze dilhâ
Besân-ı şûĥ çâr ebrü-yı zîbâ
185. Çınâr u bîd-est efşân zi-her sū
Konend endüh râ ez-bezm bîrûn
186. Ĥırâmân her taraf ħübân-ı dil-cüy
Gezed engüş ez-serveş leb-i cüy
187. Zi-savt-ı âbşâreş geşte medĥuş
Koned ez-ebr-i gerdûn penbe der-ĝuş

188. Zi-bes sâf u guvārā āb-ı nağzeş
Be-lağzed pây-ı endîşe zi-vasfeş
189. Nişîmenhâ-yı hoş der-kûh u şahrâ
Der-încâ nîst resm-i zîr ü bâlâ
190. Tefevvuk coste ber her nûzhet âbâd
Ki dest-i şun' -ı İzed kerde îcâd
191. Sûvâr-ı rağş-ı şādî pûr u bernâ
Ser-i ğam kûy mî-dânist încâ [30b]
192. Yekî ez-destgâh-ı âl-i 'Osmân
Buved tersâne-i bî-ğadd ü pâyân
193. Ne-dâred çün ğodî râ der-berâber
Der-û her keştî-i iqlîm-i âğher
194. Ki îñ ma' nî be-ğuş-ı ser şenîde
Ki iqlîmî-st der-âb âremîde
195. Fikende kûhhâ der-âb lenger
Yekî ez-dîgerî a' lâ vü berter
196. Çü kûhî lik der-reftâr çün bād
Zi-tîreş ' âlem-i bâlâ-st âbâd
197. Felek ez-ebr dâde bādbāneş
Be-dest-i bād be-s(i)pürde 'ināneş
198. Guzeşte tîreş ez-eflāk çün āh
Buved fānūs ber-vey meş' al-i māh
199. Şadâ-yı toḡ-ı ü her cā resîde
Zi-teb lerze ne-bāşed âremîde
200. Buved pür toḡ keştîhâ-yı dilkeş
Be-deryâ mevc-zen der-pây-ı âteş
201. Çü ez-cāyî koned cāy-ı diger naql
Nehed rû der-hezîmet leşker-i ' aql
202. Be-bâl-i bādbān sâzed ' azîmet
Zi-âb âteş birün âred zi-sür' at
203. Ki coz z'îñ bād-peymāyân-ı şarşar
Girifte bâc ez-deryâ-yı ağzar
204. ' Arūs-ı memleket râ hoş cihâzî
Sîpihr-i bağr râ burc-ı tarâzî
205. Be-deryâ bār-ı ü her fûlk meşhûn
Nümāyed ħâkiyân râ şun' -ı Bî-çün
206. Şükûheş râ çü bîned ħaşm ez-dür

- Teneş rā cān koned ez-hevl mağrūr
207. Zened der-baħr-ı ħayret dest ü pāyī
Futed ' aqleş be-cāyī cān be-cāyī
208. Temāşāyīş ez-girdāb-ı ħayret
Be-sāhil key bered raħt-ı ikāmet
209. ' İmārāt-ı refī' -i şāh-ı kişver
Be-ıarf-ı sāhileş çün ' aqđ-i gevher
210. Ğalaı goftem şadef her qaşr-ı zībā
Şehenşeh dürr veliken dürr-i yektā
211. Do ' ālem mī-tevān goften der-ın bāb
Futed ' akseş çü dürr-i heste-i āb

Der-Vaşf-ı Ğalaıa

212. Çü ez-ıayd-ı ħodī dil-teng keştī
Be-' azm Ğalaıaeş pā ne be-keştī
213. Ki bīr-i şems rā der-maşrıq-ı cām
Gürühī sāyeeş rā dāde peygām
214. Zi-ıayd-ı mā vü men āzāde geşte
Be-mülk-i bī-ħodī dil-dāde geşte
215. Besāt-ı ħurremī der-vey müheyyā
Sürür u zevk ne-ş(i)nāsed ser ez-pā
216. Nişeste mehveşān ber-kürsī-i nāz
Be-zīr-i leb zi-her sū nağme-perdāz
217. Zi-tersā-beççegān-ı nüzhēt-āyīn
Cihān gerdīde şüret-ħāne-i Çin
218. Ez-īncā Şeyħ-i Şan' ān şod sebuk-seyr
Be-süy-ı ħānkaħ reft ez-reh-i deyr
219. Şeved ğāret metā' -ı pārsāyān
Ĥired der-vey koned dāmen-girībān
220. Ne-geşte toħm-ı ğam der-vey zemāne
Zi-ħākeş nāle ħīzed ' aşıkāne
221. Kıbāyeş ħātır-ı meyħ' āregān bend
Be-şubheş mī-ħored maħmūr sevgend
222. Şü' ā' -ı ' aks-i cāneş dāde pertev
Buved ħemyāze-keş der-vey meh-i nev
223. Belī ez-cām u mīnā sakf u dīvār
Negeh ber-gerded ez-vey mest serşār

224. Çunîn şehir-i müzeyyen dest-gāhī
Çunîn mülk-i feraḥ-perver penāhī
225. Ki yek cāmeş ğam ez-dilhā züdāyed
Eger Cemşid mī-āyed be-(y)āyed
226. Be-ḥaşr-ı ‘arş sāyeş her ki ten dād
Zi-cevr-i leşker-i ğam geşt āzād
227. Melāḥat-perverī ḥūy u neḫādeş
Buved ḥüsn-i Ferengī ḥāne-zādeş
228. Ferengī dilberān-ı şūḫ-ı ṭannāz
Nigāh-ı mestşān meyhāne-i nāz
229. ‘İbāret fehmi-i dīvān-ı muḥabbet
Nevā-perdāz-ı bostān-ı muḥabbet
230. Nigāhşān-ı per-i pervāz-ı dilhā
Zi-tār-ı zülf beste āşiyānhā

Der-Vaşf-ı Top-ḥāne

231. Şenīden rā be-dīden kon bigāne
Be-‘azm-i Top-ḥāne şev revāne
232. Ki bīr ālet-i gītī būstānī
Ez’ū ḫīzed belā-yı āsumānī
233. Der-ū her ṭob bāşed kūh-ı rüyīn
Zi-cāyeş ber-ne-mī-ḫīzed zi-temkīn
234. Çü rīzed ez-dehen bīrūn şerāre
Zemīn gerded çü gerdūn pūr sitāre
235. Derūneş ez-şeb-i yeldā nişān-mend
Bīrūn çün naḫş ez-reng-est dilbend
236. Heme rüyīn-tenān-ı ceng-dīde
‘Adüvv cellād merg ez-vey çeşide [31a]
237. Şeved çün der-kemīn-i ḥaşm bārīk
Bered sūy-ı ‘adem ez-rāh-ı nezdīk
238. Be-düşmen ger fişāned āstīn rā
Zi-ḫūn cedvel keşed rüy-ı zemīn rā
239. Keşed çün ez-gelūyeş gile dāmen
Koned çün fikr cā der-ḳalb-i düşmen
240. Enīn ü nāleeş bāşed ciğer-süz
Şeved ez-āh-ı ü düşmen siyeh-rüz
241. Çü gīred ez-şaf-ı a‘ dā nişāne
Bedālān-ı ‘adem sāzed revāne

242. Tehî sâzed zahmeş haşm kâleb
Be-ḥ̃ābeş ger derāyed der-dil-i şeb
243. Kenār-ı baḥr-ı ū pür tob-ı rüyîn
Zi-cāyeş ber-ne-mî-ḥ̃ized zi-temkîn
244. Zi-kelle küşte hāmūn kūh-ı kūhān
Nemūde düşmenān rā kūy u meydān

Der-Vaşf-ı Beşiktaş

245. Çü tıfl-ı dil hemîşe hoş-nişîn bāş
Ṭaleb kon cāy-ı rāḥat ez-Beşiktaş
246. Zi-ser nih arzū-yı āb u gil rā
Der-în gehvāre perver tıfl-ı dil rā
247. Vefā-perverde-i ū mehveşānend
Ki resm-i merdom-āzārī ne-dānend
248. Leb-i baḥreş be-leb şekker fişorde
Zi-pistān-ı letāfet şir ḥorde
249. Be-gerden ḥalka-ı girdāb-ı tavkeş
Buved dil der-kemend-i zülf-i mevceş
250. Nesīm-i cān-fezā-yı ṭarf-ı sāhil
Züdayed gerd-i ḡam ez-ḥāne-i dil
251. Zi-kef dāred be-pā ḥalḥāl-ı sīmîn
Zi-^çaks-i meh be-gerden tavḳ-ı zerrîn
252. Şadā-yı kebk-i mevceş 'āşikāne
Nehed der-ḳalb-i seng-i ḥāre lāne
253. Zi-cezr ū medd-i ḡam yābī rehāyī
Çü bīnī mehveşān der-şayd-ı māhī
254. Zi-baḥreş mevc çün be-r(ü)bāyed ārām
Futed ḥūn-ı felek der-ḥalka-yı dām
255. Zi-^çaks-i la^çl-i ḥübān-ı cihān-tāb
Nümāyān kān-ı yāḳūt-est der-āb
256. Çü āh-ı girdbād ez-ḥod sefer kon
Be-Mevlā ḥāneeş raşşān güzer kon
257. Felek-fersā mu^çallā ḥānḳāhī
Be-farḳ ez-mihr dāred kec külāhī
258. Dimāḡet key koned ez-zühd ḥoşkī
Der-ān devrān eger rizi sirişkī
259. Semā^ç-ı Mesnevī vü naḡme-i ney

Çü cān cā sāzedet ender reg ü ney

260. Derüneş çun birün-ı muttakī şāf
Birüneş çun derün-ı mihr şeffāf
261. Gürūhī kārşān peyveste bā-düst
Nihān der-cübbe hemçün mağz der-püst
262. Be-ğod çün şu^ç le-i cevāne pīçān
Sefer ender vağan der-şān-ı işān
263. Be-gerdeş kerde tayy āfāk-ı hestī
Sipend-āsā cehend ez-şevķ-ı mestī

Der-Vaşf-ı Hışār-ı Rümeli

264. Eger der-zevraķ-ı h̄āhiş nişinī
Hışār-ı Rümeli rā ber-güzinī
265. Hışārī ser be-gerdün pā be-dāmān
Gelū-yı baħr rā kūy-ı girībān
266. Keşide çarħ-rā ber-düş-ı ħod teng
Buved ez-rif^ç ateş pāy-ı nazar leng
267. Be-güş-ı burc-ı ü güyed felek rāz
Çü müsikār da^çim nağme-perdāz
268. Müheyyā ez-berāy-ı düşmen ü düst
Der-ü esbāb-ı bezm ü rezm her düst
269. Ne-gerded tā be-burc-ı çarħ hemgīr
Be-pāyeş beste baħr ez-mevc-i zincīr
270. Zi-lāle deşt ü küheş der-girifte
Şode ez-ergüvān çālem şukufte
271. Be-vey bāşed libās-ı sebze ra^ç nā
Zi-her sū büttees zerrīn u zibā
272. Der-ü bes cilveger ki dīde merdom
Koned dil der-miyāne h̄iş rā gom
273. Zi-^çaks-i ergüvān u lāle vü gül
Be-deryā māhiyān gerdend bülbül
274. Temāşā-yı nazar sūyeş çü rāned
Der ü dīvār-ı nergisdān nümāyed
275. Her ān servī ki dil z^çü āb ħorde
Zi-^çakseş rüy-ı deryā tāb borde
276. Be-her sū nāle vü feryād-ı bülbül
Vü her cā kerde rāz-ı çāşikān gül

277. Nişîmenhâş bâşed nüzhet-âyîn
Rübâyed dâmen-i dil râ ki be-n(i)şîn
278. Zi-reşk-i kaşrhây-ı taraf-ı sâhil
Buved kaşr-ı hûrnağ pây der-gil
279. Zi-rif at borde süy-ı âsumân pey
Nazâr der-vey koned âfâk râ teş
280. Zened kaşreş zi-çeşm-i câm çeşmek
Be-fermâ cây-ı to hâlî-st inek
281. Çü kaşr u manzareş âyed be-hâtır
Dilet güyed şevem incâ mücâvir
282. Be-her sū gülruhân germ-i tenâkül
Girifte şive-i pervâne bülbül [31b]
283. Nümâyed aşîkî ger azm-i bālî
Koned ez-sâye-i serveş nihālî
284. Be-her sū fevc fevc ez-hem-nişînân
Zede halka çü çeşm-i mest-i hûbân
285. Der-ân her bâğ u bostân-ı burûmend
Zi-bostân-ı cinân bâşed nişânmend
286. Dimâğ-ı cân gül-i bâgeş çü büyed
Kocâ z'û levh-i hâtır dest şüyed
287. Müheyyâ geşte envâ -ı fevâkih
Mezâk-ı ez-taş am her geşte vâlih
288. Çü gîläeş be-âlem hest nâyâb
Fikende der-leb-i la l-i butân tâb
289. Be-raşşî küh râ kâred be-sahtî
Der-incâ la l bâşed ser dırahtî
290. Be-her cânib gülistân-ı dilârâ
Zi-aks-i ü çerâğân rüy-ı deryâ
291. Ez-in deryâ-yı bî-pâyân pür dürr
Fütâde çarh der-bağr-ı tefekkür
292. Keşîde ez-do sū gerden çü kuhsâr
Gelügireş şode in bağr zi-hâr
293. Vücûdeş geşte ez-sevdâ fişorde
Tehevü ez-gelü-yı küh kerde
294. Buved ez-bağrhâ bağr-ı tavîlî
Ez'û her bend bâşed rûd-ı Nîl'î
295. Zi-ğam herkes ki bâşed pây-der-gil

- Dehed teskîn ez'in âb âteş-i dil
296. Egerçe 'arşa-i meydân ne teng-est
Kemiyet hâmeem râ pây leng-est
297. Ez'in sâñ sad hezârân seyrghâh-est
Ki her yek cennet-i bî-iştibâh-est
298. Ne-künced şerh-i ü der-hta-i 'aql
Çesân-ı berr-i şafhâi şevved naql
299. Beyâ benger be-çeşm-i sırr ser-â-pâ
Tecelliyât-ı Hâk râ kon temâşâ
300. Delîli ber-büzürgihâ-yı şun' eş
Be-sünbül-est eger binî be-kunheş
301. Dilî der-'arşaeş ez-gam ne-(y)âsoft
Şevved ümmîd bâ-mağşüd-ı hüd coft
302. Dimâğ-ı cân nesîmeş râ çü büyed
Zi-şâh-ı tab' -ı bâr-ı şekk rüyed
303. Girifte cevr ü zulm ez-vey reh-i gam
Tılsım ez-'adl beste şadr-ı a' zam
304. 'Ali Paşa Nizâmü'l-mülk-i kişver
Sipih-ı menzilet râ şems-i hâver
305. Sipeh-sâlâr-ı mülk râ rây u tedbîr
Çü tîğ-i hüd cihân râ kerde teşhîr
306. Zi-'arş-ı rif' ateş yek pâyge gerdün
Zi-hân-ı himmeteş yek kerde hâmun
307. Konend a' dâ berân dergâh-ı 'âlî
Leb-i ta' zîm râ ez-büse hâlî
308. Zi-hâk-i dergeheş tâ sağf-ı keyvân
Çü çîn-i cebhe ber-hem secde ez-ân
309. Be-mülk-i ma' delet ru'yet ber-efrûht
Zi-çetr-i nik-nâmî sâybân sâht
310. Be-târik-i nigâh-ı şefkatâsâ
Koned şîrâze-i evrâk-ı dilhâ
311. Çü kilkeş der-güher-pâşî 'alem şod
Gireh ender gelü-yı ebr nem şod
312. Nesîm-i lutf-ı ü her câ güzer kerd
Çü cîb-i gül cihân râ pür direm kerd
313. Sevâd-ı mülket-i ma' nî be-kâmeş
Nigîn-i hâtem-i devlet be-nâmeş

314. Zi-kilkeş nüsha-i devlet muheşşâ
Zi-tiğes gerden-i a' dâ mücezzâ
315. Ze re'yeş şod metâ' -ı mihr kâsid
Dil-i hüd rā hored çün şem' -i hâsid
316. Cihân yâbed zi-bezleş dil-firûzî
Çü tıflân reste halk ez-ğayd-ı rûzî
317. Cihân der-sâye-i nağl-ı şehâyeş
Be-cib-i bağr u kân bezl ü 'ağâyeş
318. Çünân şādî be-elem rāygân şod
Ki ğam der-'ahd-i 'adleş şādmān şod
319. Feşāhat kağre-i ez-bağr-ı fağleş
'Adālet zerre-i ez-mihr-i 'adleş
320. Keseş der-hiç fenn ne-būd mu' ādil
Sehā bā-mihr key ğird-i muğābil
321. Be-derbānî-i fağleş İbn Hācib
Be-her şehūy ki ğūyî geşte rāğıb
322. Koned nāzır mağām-ı ğurb-ı cāvīd
Be-şeb halvet-nişin ğerded çü hūrşid
323. Zi-tağvā şem' -i ma' nî kerde rüşen
Şebistān-ı vera' rā kerde ğülşen
324. Be-men' şerir-i mey ğükmî revān şod
Çü in ma' nî be-' ālem dāstān şod
325. Zi-bim-i iştibāheş dil be-perdāht
Hameş rā ez-şafağ ğerdün teber sāht
326. Çü ruğ ez-çeşmhā pinhān şode rāğ
Harem rā cām-ı mey ğerdide misbāğ
327. Ne-(y)āred ber-zebān kes büte-i tāk
Buvēd evrād-ı hāğān tevbe-i pāk
328. Piyāle ser-nigün ez-bezm bīrūn
Zi-dūr üftāde hemçün ğuğb-ı ğerdün
329. Sitem rā 'adl der-mātem keşide
Zebān-ı şikve rāh-ı leb ne-dide [32a]
330. Şüreyyā-bārgāh 'ālem-penāhî
Ferīdün-ğaşmetā Cem-dest-ğāhî
331. Toyī ān mesned-ārā-yı vezāret
Toyī ān ziver-efzā-yı şadāret

332. Ki ez-yek şive-i kil-k-i güher-rîz
Berârî kâr-ı muhtâc-ı dil-âvîz
333. Hâned her dem çü gerded germ-reftâr
Be-pây-ı fikrem ez-nük-ı kalem-hâr
334. Benân-ı tab' em ez-ğam zeng beste
Kudûret reşte-i nazmem güseste
335. Zi-bes ğam kerde sevdâ der-ayâgem
Şode târ-ı niĝeh müy-ı dimâgem
336. Kâdem ham çün kemân ez-bâr-ı iflâs
Dilem âmâc-gâh-ı tîr-i iflâs
337. Be-her sũ hemçü eşk-i ĥod revânem
Niĝâh-ı ĥasretem bî-âşiyânem
338. Zi-elţâfet besî ümmîdvârem
Me-kon der-pîş-i himmet şermsârem
339. Serem der-râh-ı ğam pâmâl me-g(ü)zâr
Be-pây-ı merĥamet ez-ĥâk berdâr
340. Me-kon Fâ'iz edeb râ germ-i reftâr
Buved sũhân-ı rûh in mevc-i güftâr
341. Resândî çün be-etmâm in şenâ râ
Zi-dil ber-leb resân peyk-i du' â râ
342. İlâhî tâ sarây-ı dehr bâķî-st
Be-her sa' dîn-i gerdün tâ mülâķî-st
343. Niĝehdâreş zi-âfât u menâhî
Be-zîr-i sâye-i eltâf-ı şâhî

Sonuç

Şairinin hayatı hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olamadığımız *İstanbul Şehrengizi*'nin 17. yüzyılın sonu ya da 18. yüzyılın başında yazıldığı düşünülmektedir. Eser, 343 beyit olarak mesnevi nazım şekliyle ve aruzun *mefâ'ülün mefâ'ülün fe'ülün* kalıbıyla yazılmıştır. Şehrengîz-i Der-Vasf-ı Belde-i Fâhire-i İstanbul ifadesiyle başlayıp Der-Na't-ı Seyyidü'l-Mürselîn, Münâcât, Der-Vasf-ı Eyüp, Der-Vasf-ı Galata, Der-Vasf-ı Tophane, Der-Vasf-ı Beşiktaş, Der-Vasf-ı Hisâr-ı Rumeli bölüm başlıklarıyla devam eden eserde kısaca sonuç kısmına da yer verilmiştir.

Eserin öne çıkan özelliĝi şairin İstanbul'u ve çevresini doĝal ve tarihî güzellikleriyle ön plana çıkarmasıdır. Bu sebeple eseri; şehrin sadece tarihî eserlerini, camilerini, medreselerini, türbe vb. yapılarını, tarihî şahsiyetlerini, şehrin daĝları, ovaları ve yaylalarını, iklimini vs. konu alan şehrengizler kategorisine dâhil etmek mümkündür.

İstanbul üzerine yazılan veya İstanbul hakkında çok fazla tavsif barındırdığı için şehrengiz olarak değerlendirilen eserler incelendiĝi zaman 20 adet eser bulunduğu görülmektedir. Farsça kaleme alınmış ilk İstanbul şehrengizinin ise mevcut bilgilerimiz doğrultusunda 16. yüzyılda yaşayan Sâfi mahlaslı bir şaire ait olduğu bilinmektedir.

Toplam 1359 beyit olan söz konusu eser, çalışmamıza konu olan esere göre oldukça hacimlidir.

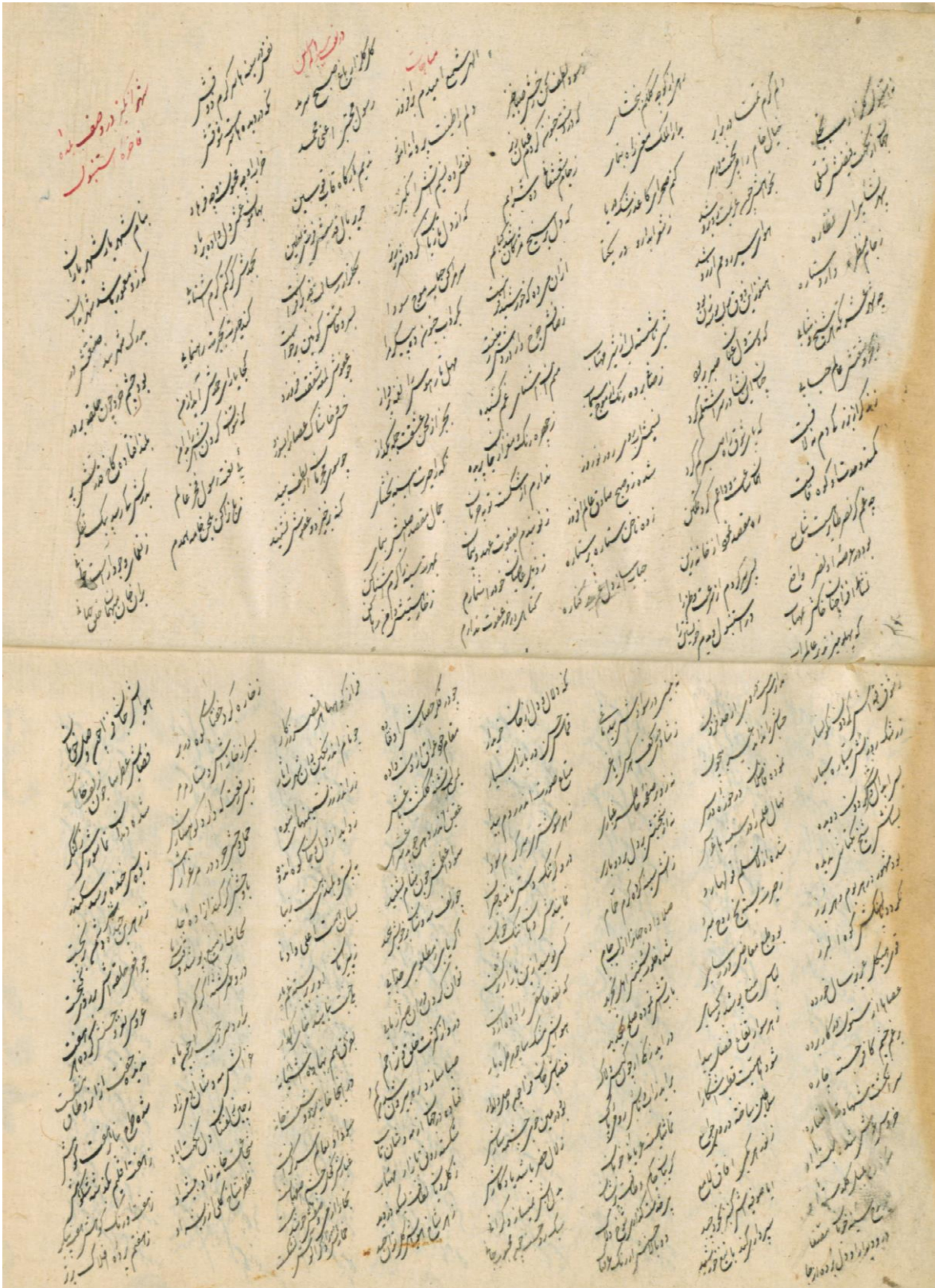
Fâ'iz'in Farsça kaleme aldığı *İstanbul Şehrengizi*, İstanbul için yazılan şehrengizlerin mevcut sayısını değiştirmiştir. Bu eserle birlikte İstanbul için yazılan şehrengizlerin sayısı 21'e ulaşmıştır.

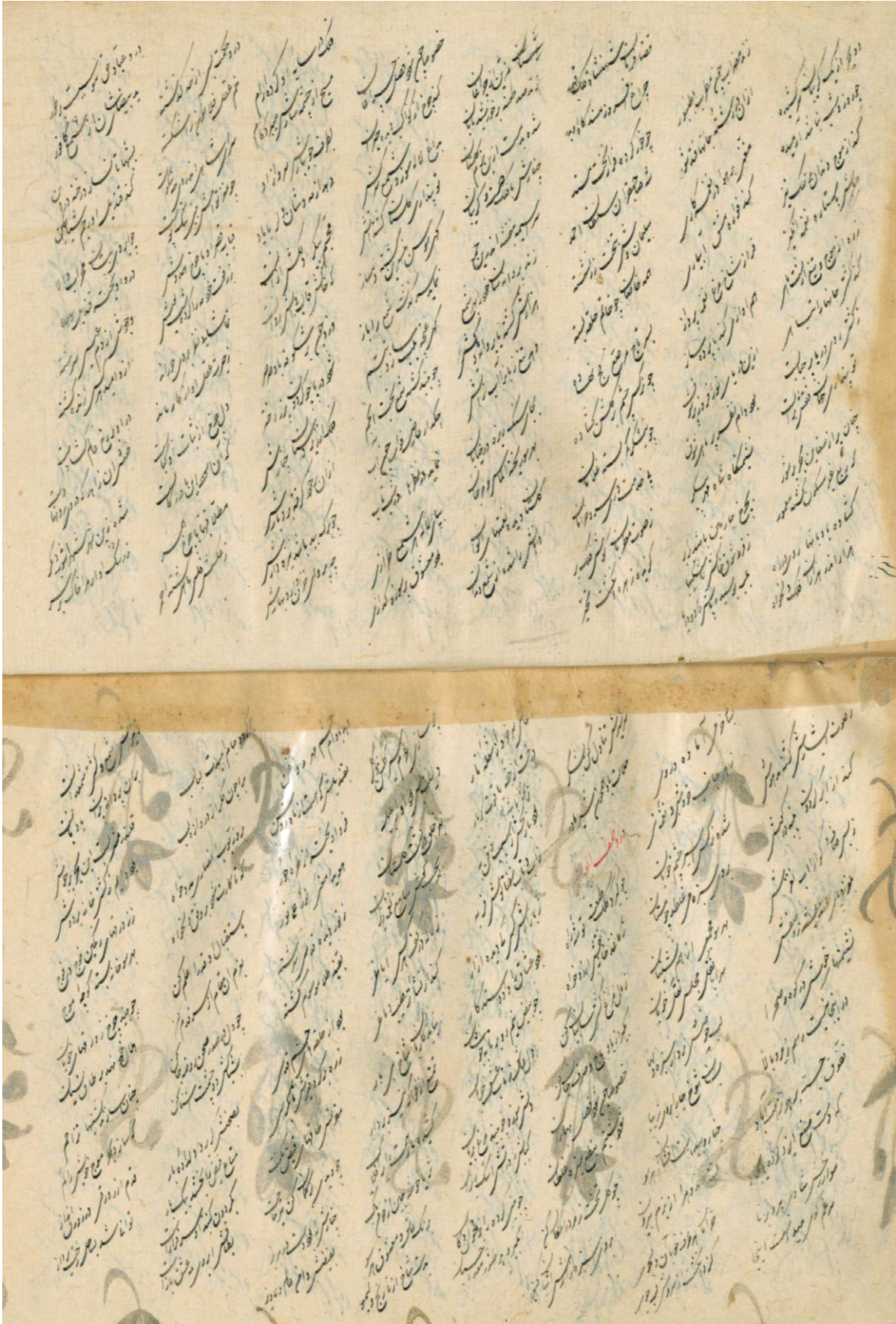
Kaynakça

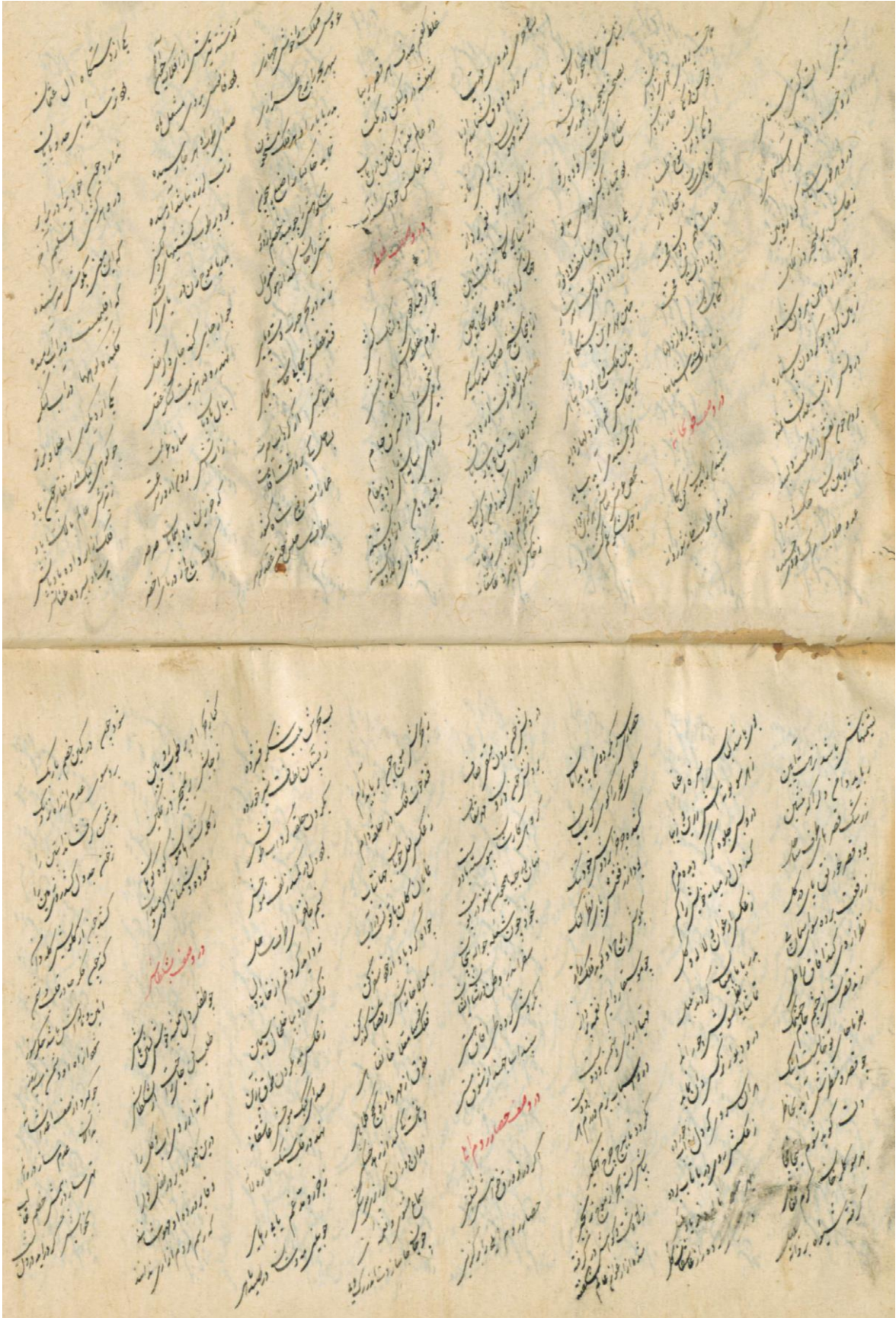
- Ahushalı, R. (2007). Râmi Mehmed Paşa. *İslam Ansiklopedisi*. 34, 449-451.
- Akkuş, M. (1987). *Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Bursa Şehr-engizleri*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Aksoyak, İ. H. (2014). *Fâ'iz, Börekçizâde Mustafa*. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/faiz-mustafa-borekcizade> [Erişim tarihi 16.02.2022].
- Aydemir, Y. (2007). Ravzî'nin Edincik Şehrengizi. *Gazi Türkiyat: Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 1, 97-126.
- Çelik, A. (2013). Defterdâr-zâde Ahmed Cemâlî'nin "Metâlî-i Cemâlî" ve "Şehr-engiz-i İstanbul" Adlı Eserleri. *Turkish Studies -International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(13), 671-704.
- Çelik, B. (2019). Müellifi Bilinmeyen Bir İstanbul Şehrengizi. *Journal of Turkish Language and Literature*, 5(1), 12-31.
- Çetinkaya, Ü. (2014). Bir Kadın Şehrengizi: Azîzî'nin İstanbul Şehrengizi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 54, 229-68.
- Efe, Z. (2019a). Müellifleri Meçhul İki Şehrengiz: Üsküp ve Budin Şehrengizleri. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 23, 271-314.
- Efe, Z. (2019b). Kâmî ve Revan Şehrengizi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12(66), 108-123.
- İlgürel, M. (1989). Ahmed II. *İslam Ansiklopedisi*. 2, 33-34.
- Kaplan, Y. (2015). Seyrî ve Halep Şehrengizi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 14, 67-92.
- Karacasu, B. (2007). Türk Edebiyatında Şehrengizler. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5(10), 259-313.
- Karasoy, Y., Yavuz, O. (2006). Nüvisî ve Şehrengiz-i İstanbul. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 20, 1-20.
- Kaya, H. (2015). Kâtib Davud'un İstanbul ve Vize Şehrengizi. *Turkish Studies -International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10(12), 631-686.
- Kesik, B. (2014). *Fâ'iz, Sır Kâtibi Ahmed Fâ'iz Efendi*. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/faiz-sir-katibi-ahmed-faiz-efendi>. [Erişim tarihi 16.02.2022].
- Kıyçak, Ö. (2019). Câbi-zâde Halîl Fâ'iz'in Türkçe Şiirleri. *Journal of History School*, 43, 1862-1908.
- Levend, A. S. (1957). *Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Şehr-engizlerde İstanbul*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Özcan, A. (1989). Ali Paşa, Arabacı. *İslam Ansiklopedisi*. 2, 424.

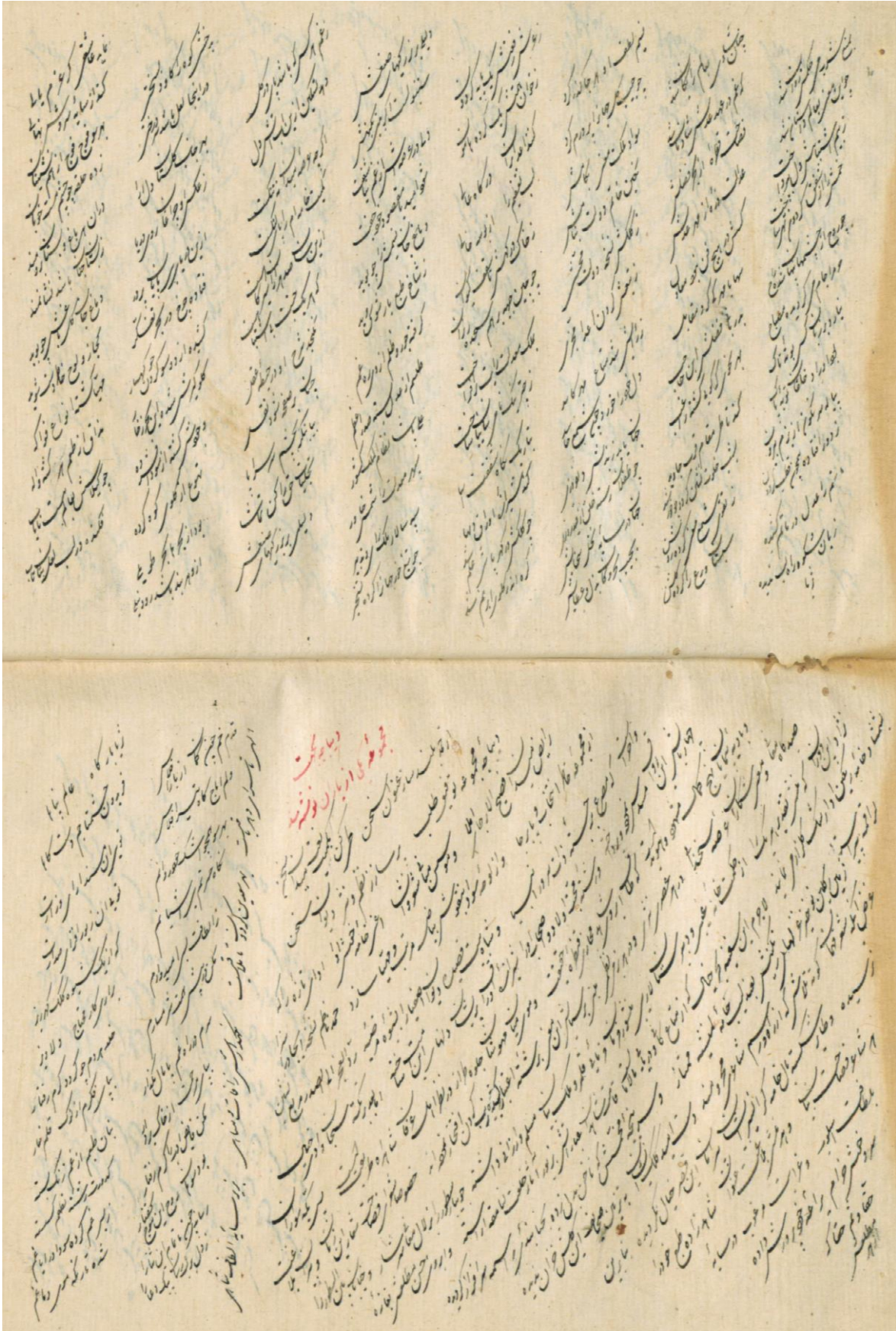
- Selmani, M. (2020). Sâfi ve İstanbul Şehrengizi. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 44, 249-272.
- Tezcan, N. (2001). Güzele Bir Şehrengizden Bakış. *Türkoloji Dergisi*, XIV(1), 161-193.
- Tıgılı, F. (2007). *Türk Edebiyatında Şehrengizler*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

Ekler











KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 150-165.
Geliş Tarihi-Received: 25.02.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 31.03.2021
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1079248

Kilisli Rıfkî'nin Tarih Manzumeleri

Historical Poems of Kilisli Rifki

Halil BATUR*

Öz

Klasik Türk edebiyatı geleneği içerisinde gelişen türlerden biri de tarih manzumeleridir. Tarih düşürme, "ebcet hesabı" sistemi içerisinde şaire göre önemli bir olayın tarihini şiir aracılığıyla kaydetmek amacıyla tercih edilen bir sanattır. Şair, manzumesini yazacağı olayın tarihini bir veya birden çok kelime, mısra veya beyit olarak verir. Ebcet hesabına göre her bir harfin bir sayısal değeri olup şiiri oluşturan harflerin her birinin sayısal değerlerinin toplanması sonucunda istenen tarih böylelikle elde edilir. Çoğunlukla tarih, şiirin son dizesinde verilir. Klasik edebiyat şairleri doğum, ölüm, evlenme, savaş, barış, sünnet, sakal bırakma, yangın, deprem, mansıp ve tayin durumları, zaferler, fetihler, mimari yapıların inşası veya tamiri gibi hayatın her alanındaki konularda bu sanatın imkânlarından yararlanmışlardır.

Bu çalışmada öncelikle XVIII. asır klasik edebiyat şairlerinden Kilisli Rıfkî ve eserleri hakkında bilgi verilecektir. Ardından *Divân*'ında yer alan 20 tarih manzumesi şekil ve muhteva açısından incelenecek ve çalışmanın sonunda bu manzumelerin transkripsiyonlu metni verilecektir. Bu çalışma vesilesiyle daha önce yayımlanmamış tarih manzumeleri literatüre eklenecektir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk şiiri, tarih manzumeleri, Kilisli Rıfkî.

Abstract

Historical poems are a genre that developed within the tradition of classical Turkish literature. Dating is an art that is preferred for recording the history of a significant event via poetry, as defined by the poet, under the "abjad calculation" system. The poet expresses the date of the event in one or more phrases, poems, or couplets. According to the abjad calculation, each letter has a numerical value, and the desired date is achieved by adding the numerical values of each of the letters that make up the poem. The date is frequently provided in the last line of the poem. Classical literature poets have enjoyed the benefits of this skill in many aspects of life, including birth, death, marriage, war, peace, circumcision, beard growth, fire, earthquake, instances of descent and appointment, victories, conquests, and the construction or repair of architectural monuments.

First and foremost, information about Kilisli Rıfkî (Rıfkî of Kilis), a poet of eighteenth-century classical literature, and his works will be provided in this study, in which the form and content of 20 date poems from his *Divan* will be examined. The transcribed text of these poems will be provided at the end of this study. Hence, previously unpublished historical poetry will be added to the literature.

Keywords: Classical Turkish poetry, historical poetry, Kilisli Rıfkî.

Giriş

Tarih düşürme ya da ebcet hesabı, herhangi bir olayın tarihini şiir olarak ifade etmek amacıyla tercih edilen bir sanattır. Ebcet, aslında Arap alfabesindeki harflerin kolayca ezberlenebilmesi için harflerin birleştirilmesiyle oluşturulan sekiz manasız kelimedenden meydana gelen bir sistemin adıdır. Bu sistem, ebcet hesabına tekabül eden sayıları esas alarak herhangi bir olayın tarihini ustalıkla bir veya birden çok kelime, mısra veya beyit hâlinde verecek şekilde harflerin her birinin sayı değerlerinin toplanması sonucunda meydana getirilen bir hesap sistemidir (Demirel, 2008, s. 373).

Tarih düşürme sanatı asırlar boyunca kullanıla kullanıla kendi içerisinde ebcet sistemini oluşturan harflerin ve bu harflerin karşılığı olan rakamların muhtelif şekillerde bir araya getirilmesiyle tarih düşürme çeşitleri meydana gelmiştir. İsmail Yakıt (2003) bunları öncelikle manen ve lafzen olmak üzere yedi kısımda incelemiştir; manen tarihleri de kendi içinde on dört başlık altında toplamıştır (s. 73).

Bir tarih manzumesinde ebcet hesabı yanında vezin, kafiye ve anlam da önemlidir; bunların hepsinin bir arada bulunması, oldukça büyük bir zihnî mesaiyi gerektirir. Buna göre şair önce ebcet sistemini kullanarak hadisenin oluş yılını gösterecek şekilde bir mısra yazar, genellikle bunun önüne koyduğu mısradaki mahlasını, söylediği tarihin çeşidini veya tâmiyesini belirtir. Ardından tarihini düşürdüğü olay (doğum, ölüm, tahta çıkış, sünnet, evlenme, mimari yapı, sefer, barış, zafer vb.) ve bu olayla ilgili kişi adları yanında gerekli remiz ve mazmunları anarak şiirini tamamlar (Karabey, 2011, s. 80).

Mürettep divanlarda genellikle “tevârih” başlığı altında verilen tarih manzumeleri, aslında bir tür olmaktan ziyade bir edebî sanat olarak görülmüştür. Tarih manzumeleri, daha çok kıt’a nazım şekli ile yazılmakla birlikte gazel, kaside, mesnevi gibi nazım şekilleri ile yazılanlar da vardır. Başlangıçta öğrenme ve ezberleme kolaylığı için ortaya çıktığı tahmin edilen tarih düşürme, daha sonra şairliğin gereklerinden biri sayılarak bu alanda sanat gösterme vasıtası hâline gelmiş, Bursalı Hâşimî ve Seyyid Osman Sürûrî gibi şairlerin elinde en güzel örneklerini vermiştir (Karabey, 2011, s. 80).

Tarih manzumeleri aynı zamanda Klasik edebiyattaki nazım şekilleri içerisinde bireysel yönü olmakla birlikte, sosyal hayatla bağları en kuvvetli olan ve dikkat çekici oranda sosyal hayatın çeşitli yönlerine ışık tutan bir tür olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarih manzumeleri her ne kadar edebiyatın/şiirin doğal bir parçası gibi görünse de başta tarih olmak üzere, sanat tarihi, mimari, gemicilik, coğrafya, sosyoloji, psikoloji gibi birçok disiplinin ilgi alanına girebilecek özellikler de taşımaktadır. Tarih manzumelerinin konularına bakıldığında zaman birbirinden farklı disiplinlerin ilgi alanına hitap ettiği görülmektedir. Örneğin fetihlerle ilgili tarih manzumeleri tarih; evlenme, sünnet, doğum ve ölüm gibi manzumelere hem tarih hem sosyoloji; çeşme, cami, mescit, vs. gibi binalarla ilgili manzumeler hem mimari hem de dinî açıdan incelenmeye değer özellikler taşımaktadır (Demirel, 2008, s. 374).

Klasik edebiyat, daha çok kurgusal yapısıyla ön planda olsa da gerçek hayattan da izler taşır. Tarih manzumeleri de divan şairinin çevresini ve dış dünyayı ne kadar gözlemlediğini ve nasıl yorumladığını göstermesi açısından üzerinde durulması gereken şiirlerdir (Üstüner, 2014, s. 195). Bu tespitler çerçevesinde Kilisli Rıfıkî'nin tarih manzumelerinin tenkitli metnini ve incelemesini ortaya koymaya çalışacağız.

Edebî sanatlardan biri olarak da kabul edilen bu tarihleme usulünün Türk edebiyatında ilk kez ne zaman kullanıldığı tam olarak bilinmemektedir. Ancak İstanbul'un fethi sonrasında hızlı bir şekilde yayıldığı, zaman içerisinde divan şairlerinin

neredeysi tamamının farklı yoğunlukta kullandığı, edebî eserlerin bitiş tarihlerinden mezar taşlarına, mimari yapıların yapılış tarihlerinden savaşılar kadar çok geniş bir yelpazede tarih düşürme sanatına başvurduğu görülmüştür (Demirel, 2008, s. 374).

Türk edebiyatında tarih düşürme geleneği XIV. asırdan itibaren gelişmeye başlamış ve özellikle XVIII. asırda en verimli dönemine ulaşmıştır. Kanuni dönemine kadar çoğunlukla Arapça ve Farsça yazılan tarih kitabeleri, XVI. yüzyıldan itibaren daha çok Türkçe kaleme alınmıştır. Bâkî ve Fuzûlî gibi usta şairlerin divanlarında yer vermediği tarih manzumelerine Nâbî divanında rastlıyoruz. *Nâbî Dîvânı*'nda 153 tarih manzumesi bulunmaktadır (Yilter, 2020, s. 351). Önceleri tek kelime yahut terkipten oluşan mensur tarihler yaygınken daha sonra manzum tarihlere rağbet artmıştır (Karabey, 2011, s. 80).

1. Kilisli Rıfkî

XVIII. yüzyıl divan edebiyatı şairlerinden olan Rıfkî, Kilis'te dünyaya gelmiş, küçük yaşta babasıyla Adana'ya göç edip ilim tahsiliyle meşgul olmuş; bir süre Mısır ve Anadolu'da seyahat ettikten sonra tekrar Adana'ya dönmüş ve 1197/1782-83 senesinde burada vefat etmiştir. Rıfkî, kaynaklarda çirkin görünüşlü, kara yağız, köse, tuhaf yüzlü; çok zeki, hafızası güçlü, âlim, faziletli ve oldukça öfkeli olduğundan fıtraten hicve meyilli gibi sıfatlarla anılmıştır. Kendisine ait beş cüz miktarı bir divanın varlığından, talik yazıyı iyi yazdığı için sürekli divanını yazmakla meşgul olduğundan söz edilir (İpekten vd., 1988, s. 385; Çınarcı, 2007, s. 61; Gülhan, 2018, s. 87; Yıldız, 2021, s. 2150).

Rıfkî'nin "*İbrâhîm Halîl*" redifli gazelinde; "*şeyhzâdem, seyyidüm, sultânım*" gibi hitaplarından hareketle ilim tahsili yapan, ayrılık özlemini çektiği; çevresindekilerin övgülerinden dolayı kendisiyle iftihar ettiği İbrahim Halil isimde bir oğlu olduğu anlaşılmaktadır (Gülhan, 2018, s. 87).

Adanalı Sürûrî, Kilisli Rıfkî'nin vefatı münasebetiyle üç beyitlik bir tarih manzumesi yazarak şairin güzel söz söyleyen biri ve bilhassa rubai söylemede usta olduğunu ifade etmiştir. Bu tarih manzumesine göre Rıfkî Efendi 1197/1782-83 yılında vefat etmiştir (Güzeller, 2007, s. 175).

Kilisli Rıfkî'nin bilinen tek eseri *Dîvân*'ı olup eserin tek nüshası Balıkesir Mutasarrıf Ömer Âli Bey Yazma Eser Kütüphanesinde 394 arşiv numarasında kayıtlı şiir mecmuasının 84b-110b varakları arasında yer almaktadır. Mecmuada şaire ait olduğu anlaşılan 8 kaside, 20 tarih manzumesi, 3 murabba, 1 muhammes, 1 müseddes, 7'si Farsça olmak üzere 81 gazel ve 2 de mesnevi mevcuttur.

2. Kilisli Rıfkî'nin Tarih Manzumeleri

Kilisli Rıfkî Dîvânı'nda toplam 20 tarih manzumesi bulunmaktadır. Tarih manzumeleri yazan şairler, manzumeleri için tarihini vereceği olayın içeriğine dair bilgi veren özel başlıklar kullanmayı tercih ederler. Ancak Rıfkî'nin yazdığı hiçbir tarih manzumesi için herhangi bir başlık kullanmadığı görülür.

2.1. Tarih Manzumelerinin Yazılış Yılları

Kilisli Rıfkî Dîvânı'nda bulunan tarih manzumeleri, hicrî 1174 senesinden 1195 senesine kadar meydana gelen olaylar üzerine yazılmıştır. Dolayısıyla şairin değindiği tarihî olaylar 21 yıllık bir zaman dilimini kapsamaktadır. Tarih manzumelerinin eserdeki yazılış sırası karışık olarak verilmiştir. Rıfkî en çok tarih manzumesini 1188 (1774-1775) yılında yazmıştır. Bu tarih için 4 manzume kaleme almıştır.

Tablo 1: Kilisli Rıfkî Dîvânı'ndaki Tarih Manzumelerinin Yazılış Yılları

Yazılış Tarihi	Yazılan Tarih Adedi
1174	1
1175	1
1176	1
1177	2
1178	1
1180	3
1181	2
1183	3
1184	1
1188	4
1195	1

2.2. Tarih Manzumelerinin Yazılış Sebeplerine Göre Tasnifi

Tarih manzumeleri günlük hayatta gerçekleşen herhangi bir olaydan mimari eserlerin bina veya tamirine, şairin sevdiği, değer verdiği kişilerin veya yakınlarının doğum ve vefatına kadar çeşitli amaçlarla kaleme alınmışlardır.

Rıfkî, en çok tarih manzumesini herhangi bir mimari yapının inşa veya tamiri münasebetiyle kaleme almıştır ki bu tür manzumelerin sayısı 14'tür. Bu mimari yapılar; medrese, dershane, misafirhane, köşk, cami, çeşme ve hücre gibi yapılarıdır. Manzumelerin üçü tebriknâme türünde yazılmıştır. Şair; doğum için iki, vefat için ise sadece bir tarih manzumesi kaleme almıştır.

Tablo 2: Kilisli Rıfkî Dîvânı'ndaki Tarih Manzumelerinin Yazılış Sebepleri

	Tarihi	Tarih Manzumelerinin Yazılış Sebebi
1	1174	Ali adında bir zatın bir misafirhane yaptırması
2	1175	İlim tahsil etmek amacıyla bir mekânın yapılması
3	1177	Ahmet Efendi tarafından Kızıldağ'da bir dershane yapılıması
4	1177	Seyyid Ömer'in bir dershane yaptırması
5	1178	Meylî Efendi'nin bir köşk yaptırması
6	1179	Rüstem isminde bir zatın Kızıldağ'da bir köşk yaptırması
7	1180	Bir medresenin yapılması
8	1180	Bir medresenin yapılması
9	1181	Şeyh Efendi'nin dershanesinin tamir edilmesi
10	1181	Hacı Ali'nin bir hücreyi tamir ettirmesi
11	1183	Râsih'in oğlu Mustafa'nın doğumu
12	1183	Râsih'in oğlu Mustafa'nın doğumuna ikinci bir tarih
13	1183	Yahya Efendi'nin müderris olması
14	1184	Dülgerzade Monla Ali'nin vefat etmesi
15	1188	Yahya Efendi'nin medresede müderrisliğe atanması
16	1188	Yahya Efendi'nin medresede müderrisliğe atanması
17	1188	Yahya Efendi'nin atandığı medresenin açılması
18	1188	Hüseyin adlı bir zatın bir medrese yaptırması
19	1188	Bir caminin yapılması
20	1195	Ömer Efendi'nin bir çeşme yaptırması

Tarih manzumeleri yazıldığı dönemin tarihî olayları, inşa edilen yeni mimari yapıların inşa veya tamiri ile ilgili önemli bilgiler içerir. Rıfkî de tarih manzumelerinde

özellikle yaşadığı veya seyahat ettiği yerlerde köşk, çeşme, medrese, han, cami ve dersane gibi birçok mimari yapıya dair bilgiler vermektedir.

Tarih manzumelerinin ilişkili olduğu türlerin başında methiye gelmektedir. Zira şair tarihini düşüreceği kişi, olay veya yapıya dair bilgi verirken özellikle övgü ifadelerine sıkça yer verir. Bu açıdan Kilisli Rıfkî'nin tarih manzumeleri bir tür methiye olarak da değerlendirilebilir.

2.3. Manzumelerde Kullanılan Nazım Şekilleri

Klasik Türk edebiyatında tarih manzumeleri için genellikle kaside, kıt'a, kıt'a-i kebire gibi nazım biçimleri tercih edilmiştir (Dilçin, 2013, s. 203).

Rıfkî tarih manzumelerini farklı nazım şekilleri ile kaleme almıştır. Şair, 20 tarih manzumesinde 5 ayrı nazım şekli kullanmış olup bunların içerisinde en çok 8 manzume ile gazel nazım şeklini, daha sonra da kıt'a nazım şeklini tercih etmiştir. Rıfkî, tarih manzumelerinin 8'ini kıt'a nazım şekli ile kaleme almış olup bu kıt'alardan 7'si kıt'a-i kebire özelliği taşımaktadır. Bunların dışında üç manzume müfred olarak yazılmışken bir de mesnevi nazım şekli ile yazılan bir tarih manzumesi vardır.

Aşağıdaki tabloda şairin tarih manzumelerini hangi nazım şekilleri ile yazdığı gösterilmiştir:

Tablo 3: Manzumelerin Nazım Şekilleri

	Nazım Şekli	Kullanıldığı Manzume Sayısı
1	Kıt'a	1
2	Kıt'a-i Kebire	7
3	Gazel	8
4	Mesnevi	1
5	Müfred	3

2.4. Tarih Manzumelerinin Beyit Sayılarına Göre Tasnifi

Tarih manzumeleri çoğunlukla sadece bir mısra veya beyit üzerine bina edilir. Her ne kadar tek bir kelime veya ibareden oluşan tarihler de yazılmışsa da bu konuda genel kabul mısra ya da beyitten yanadır. Bu konuya dair İskender Pala (2000), "Tarih manzumeleri bazen son derece kısa yani bir mısra veya beyit, bazen de iki beyit olurdu. Şair bir beyitte bir mısraı giriş için, öteki ikinci mısraı da tarih söylemek için kullanırdı. Bu tarih mısraları çoğunlukla etkileyici bir şekilde düzenlenirdi." ifadelerini kullanmıştır (s. 381).

Rıfkî, tek beyitten ibaret tarih manzumeleri yazdığı gibi 18 beyte varacak uzun tarih manzumesi de yazmıştır. Aşağıdaki tabloda da görüldüğü gibi Rıfkî, en çok 1, 5 ve 8 beyitten oluşan tarih manzumeleri yazmıştır.

Tablo 4: Tarih Manzumelerinin Beyit Sayıları

Beyit sayıları	Kullanım Sıklıkları
1	3
2	2
3	1
5	3
6	2
7	2
8	3
9	1
12	2
18	1

2.5. Tarih Manzumelerinde Kullanılan Vezinler ve Kullanım Sıklıkları

Klasik şiirde ahenk en çok önemsenen öğelerin başında gelir. Vezin de şiirde ahengi sağlayan en önemli unsurlardandır. “Divan şiirinin temel unsurlarından biri olan ve İslam edebiyatlarının ortak rükünlerinden olan aruz vezni bu açıdan önemli bir unsurdur. Şairler aruz veznini bazen başarılı bir şekilde kullanırken bazen de kusurlu bir şekilde kullanmışlardır. Divan edebiyatı şairleri de mısra içinde Türkçeyi zora sokan, ifadede tutukluk yapan bahirler ve kalıplar yerine söyleyişi daha kolay olan rahat kalıpları seçmişlerdir.” (Akün, 2014, s. 64).

Rıfkî, tüm manzumelerinde aruz veznini kullanmış olup 10 farklı kalıp tercih etmiştir. En çok kullandığı vezin, aynı zamanda klasik Türk edebiyatında da en çok kullanılan vezin olan remel bahrinin “fâ’ilâtün/ fâ’ilâtün / fâ’ilâtün / fâ’ilün” kalıbıdır. Şair 6 tarih manzumesinde bu kalıbı tercih etmiştir. Hemen hemen her şairin şiirlerinde rastlandığı gibi Rıfkî’de de “tavsil/ vasl (ulama), vasl-ı ayn, imâle, medd, zihaf, kasr” gibi aruz tasarrufları görülebilmektedir. Ancak Rıfkî’nin manzumeleri incelendiğinde genel olarak şairin aruzu kullanmada başarılı olduğu söylenebilir.

Kullanılan vezinler ve vezinlerin kullanılma sıklığı aşağıda belirtilmiştir:

Tablo 5: Manzumelerde Kullanılan Aruz Kalıpları

Kullanılan Aruz Kalıpları	Kullanım Adedi
<i>fe’ilâtün / Fe’ilâtün / fe’ilün</i>	1
<i>mefâ’ilün / mefâ’ilün / fe’ülün</i>	1
<i>mefâ’ilün / mefâ’ilün / mefâ’ilün / mefâ’ilün</i>	1
<i>müfte’ilün / fâ’ilün / müfte’ilün / fâ’ilün</i>	1
<i>mef’ülü / fâ’ilâtü / mefâ’ilü / fâ’ilün</i>	1
<i>fe’ilâtün / fe’ila tün / fe’ilâtün / fe’ilün</i>	2
<i>mef’ülü / mefâ’ilü / mefâ’ilü / fe’ülün</i>	2
<i>fâ’ilâtün / fâ’ilâtün / fâ’ilün</i>	2
<i>mef’ülü / fâ’ilâtün / mef’ülü / fâ’ilâtün</i>	3
<i>fâ’ilâtün / fâ’ilâtün / fâ’ilâtün / fâ’ilün</i>	6

2.6. Tarih Manzumelerinin Dil ve Üslubu

Rıfkî’nin yazdığı tarih manzumelerinin dil ve üslubu klasik edebiyat geleneğinin yerleşik çerçevesi içerisinde değerlendirilebilir. Şair tüm tarih manzumelerinde kendi gözlem gücüne dayanarak hakkında tarih düşürdüğü olay, kişi veya yapı ile ilgili oldukça abartılı ve sanatlı bir anlatım tercih etmiştir. Şairin, diğer tarih manzumelerinde de sıklıkla görülen kalıp ifadeleri ve övgü sözlerini çokça kullandığı görülmektedir. Şairin zaman zaman oldukça ağır bir dil kullandığı görülür. Aşağıdaki beyitler bu duruma örnek olarak verilebilir:

“Güş idüp devletün ey mazhar-ı in‘âm-ı Celil
İrdi a‘dāya ‘azāb-ı elem ü be’s-i beis

Diñle cüz’î-yi külle bî-dili dilgîr olma
Zümre-i fâzil ü kemâl ehline ey re’s ü re’îs”

“Dā‘iyān silkine manzūm kırup medresede
Meclis-i pākiñe bu dā‘î-i hem ile celîs”

“Habbezā cāy-ı münakķāş tarķ-ı zibā dil-pezîr
Muşrıķ-ı şubķ-ı şafā müstağnî-i mihr-i münîr”

Rıfkı'nın tarih manzumelerinde çeşitli söz sanatları kullanılmakla birlikte en çok teşbih sanatına yer verildiği görülmektedir. Aşağıdaki beyitlerde şair tarih düşürdüğü kişi, olay veya yapı ile ilgili teşbihleri ustalıklı kullandığı görülür:

“*Seyr it bu tarḥ-ı ḥūbı bir ḥōş mekāne beñzer
Fırdevs-i pūr şafādan bi'llāhi nişāne beñzer*”

“*Bānisi bu maḳāmuñ Meylī Efendī 'ārif
Bir zāt-ı pākdur kim dürr-i girāne beñzer*”

“*Bülbülān-ı ṭab'-ı aḥbāb oldılar ḥāmūş hep
Ey dirīgā bāğ-ı 'ayşuñ yine şoldı bir güli*”

Tarih manzumelerinde en çok kullanılan edebî sanatlardan biri de mübalağadır. Rıfkı'nın manzumelerinde özellikle mübalağaya çokça yer verdiği görülmektedir. Aşağıdaki beyitler mübalağa sanatına örnek olarak verilebilir:

“*Ḥōş mu 'allā medrese maṭbū' ü Mānī-naḳş kim
Olmaya ḥüsnün ne deñlü seyr iderse dīde seyr*”

“*Ġıḫṭa-gāh-ı ḳaşr-ı Yūsuf luṭf ile her ḥücreşi
Ḥüsn ile ruḥşār-ı Mısra cirmi ḫāl-ı müstedir*”

“*Öyle ra' nā biḫişt-efzā zīnet-ārā kim sezā
Olsa ger bāğ-ı İrem üslüb-ı ḥūbın müsta'ir*”

“*Bu kāḫ-ı dil-pezirün şekli o deñlü zibā
Şadrında ehl-i diller kerrübiyāna beñzer*”

Sonuç

Klasik edebiyatta hayatın hemen hemen her alanına dair tarih manzumeleri yazılmıştır. Bu tür şiirler gerek şairin özel hayatı gerekse yaşadığı devrin sosyal, siyasi, kültürel, askerî ve mimari yapısına dair birinci elden önemli tarihi bilgiler içerirler. Tarih manzumeleri sahasında eser veren şairlerden biri de XVIII. asır divan edebiyatı şairlerinden Rıfkı'dır. Kilis'te doğan şair küçük yaşta babasıyla birlikte Adana'ya göç etmiş, devrine göre iyi bir öğrenim görmüştür. Bir süre Anadolu ve Mısır'da seyahat etmiş, daha sonra Adana'ya dönmüş ve 1197/1782-83 yılında burada vefat etmiştir.

Kilisli Rıfkı'nın bilinen tek eseri *Dîvân'ı* olup eserin tek nüshası Balıkesir Mutasarrıf Ömer Âli Bey Yazma Eser Kütüphanesinde 394 arşiv numarasında kayıtlı şiir mecmuasının 84b-110b varakları arasında bulunmaktadır. Eserde 8 kaside, 20 tarih manzumesi, 3 murabba', 1 muhammes, 1 müseddes, 7'si Farsça olmak üzere 81 gazel ve 2 mesnevi vardır. Şair hiçbir tarih manzumesi için başlık kullanmamıştır.

Kilisli Rıfkı'nın tarih manzumeleri, hicrî 1174 senesinden 1195 yılları arasında yazılmış olup şairin değindiği tarihî olaylar 21 yıllık bir zaman dilimini kapsamaktadır. Şairin tarih manzumeleri en çok mimari yapılar ile ilgili olup şair, bunun dışında tebrik, ölüm, doğum gibi olaylara dair de tarih manzumeleri yazmıştır. Rıfkı, tarih manzumelerini en çok gazel ve kıt'a-i kebire nazım şekilleri ile yazmıştır. Kıt'a, müfred, mesnevi şairin kullandığı diğer nazım şekilleridir. Klasik edebiyat şiirinde tarih manzumeleri genellikle bir beyit hâlinde yazılmıştır. Rıfkı tek beyitlik tarih manzumeleri yazdığı gibi 18 beyte varacak uzun tarih manzumeleri de yazmıştır. Şair, en çok 1, 5 ve 8 beyitten oluşan tarih manzumeleri yazmıştır.

Rıfkî tarih manzumelerinde 10 farklı aruz kalıbı kullanmış olup 6 şiir ile en çok kullandığı vezin, aynı zamanda Klasik Türk edebiyatında da en çok kullanılan vezin olan remel bahrinin “fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün” kalıbıdır. Şair, aruz veznini kullanmada başarılıdır.

Rıfkî’nin tarih manzumelerinde klasik edebiyat geleneğinin dil anlayışı çerçevesinde çoğu zaman ağır, süslü ve söz sanatları ile yüklü bir dil ve üslup tercih edilmiştir.

Kaynakça

- Akün, Ö. F. (2014). *Divan Edebiyatı*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Çınarcı, M. N. (2007). *Şeyhü'l-İslam Arif Hikmet Bey, Tezkiretü’ş-şu’arâ ve Transkripsiyonlu Metni*. Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Çukurlu, T. ve Düzenli, M. B. (2021). Enderunlu Fâzıl Divanı’ndaki Tarih Manzumeleri Üzerine Bir İnceleme. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 7(2), 266-287.
- Demirel, Ş. (2008). Antep’li Aynî Divanı’ndaki Tarih Manzumeleri Üzerine Bir İnceleme. *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 3(4), 372-398.
- Dilçin, C. (2013). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gülhan, A. (2018). Rıfkî ve İstanbul Şehrengizleri. *Journal of Turkish Language and Literature*, 4(1), 86-100.
- Güzeller, Ö. (2007). *Sürurî Divanı’ndaki Manzum Tarihler*. Yüksek Lisans Tezi. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi.
- İpekten, H.; İsen, M.; Toparlı, R.; Okçu, N.; Karabey T. (1988). *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Karabey, T. (2011). Tarih Düşürme. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 40. Ankara: TDV Yayınları. 80-82.
- Pala, İ. (2000). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Üstüner, K. (2014). Silahşor İbrahim Yaver’in Tarih Manzumeleri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(34), 278-311.
- Yakıt, İ. (2003). *Türk-İslâm Kültüründe Ebcet Hesabı ve Tarih Düşürme*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Yıldız, E. (2021). Kilisli Rıfkî’nin Kesdel, Tekfur ve Kızıldağ Methiyeleri. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 20(4), 2144-2164.
- Yilter, S. (2020). Leyla Hanım ve Tarih Manzumeleri. *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6, 339-362.

Tarih Manzumelerinin Metni

[89b]

1

fe’ ilâtün / fe’ ilâtün / fe’ ilâtün / fe’ ilün

1 Şâhib-i izz ü ‘alâ baħr-ı fezâil Yaħyâ
Düşmen-i ehl-i riyâ mâye-i şıdk ü taqdis

2 Tıyy idüp pây-e-i akrânı sa’ âdetle tamâm

- Oldı zīb-āver-i seccāde-i şadrü't-tedrīs
- 3 “Men tevāde‘ refe‘ eh”¹ kavlini der-piş itdi
Mürtefi‘ kıldı mekânını Hudā çün İdrīs
- 4 Hayr-endişe suhan-dân ü tevāzu‘ pişe
Cezb ider şöhet-i ehl-i dil çün miḳnāfiş
- 5 Şanma tedrīs-i şeref virdi sana ey Eşref
Şeref-i medrese zātuñla bulubdur te’sīs
- 6 Sen faziletle Süleymān-ı eḳālīm-i kemāl
Medrese ḥüsn ile reşk-āver-i қаşr-ı Belḳīs
- [90a] 7 Rīze-çin eyle beni sofr-a-i efāzıldan
‘İlm ü ‘irfān ile ey ehl-i kemāle kıssīs
- 8 Meclis-i şūḫūña olurdu mülāzım bī-şek
Seni bu lütf ü zerāfetle göreydi Bercīs
- 9 Şeref-i pāyuña noḳşān viremez kir-i ḥasūd
‘İşmet-i Yūsufi naḳş itmedi meger İblīs
- 10 Gūş idüp devletüñ ey maḫzar-ı in‘ām-ı Celil
İrdi a‘ dāya ‘azāb-ı elem ü be’s-i beīs
- 11 Diñle cüz’i-yi külle bī-dili dilgır olma
Zümre-i faẓl ü kemāl ehline ey re’s ü re’īs
- 12 Kime tefhīm ideyin şi‘r ile aḫvālimi ben
Var iken sen gibi bir şāḫib-i eş‘ār-ı selīs
- 13 Naḫl-ı nazmum n’idem āh olmadı bir kez müşmir
Beni bir nā‘il-i kām itmedi bu çerḫ-i ḥasīs
- 14 Yek direm daḫl ile mesrūr olamadıḳ ammā
Naḳd hem dirlik eger gelmededür kīs-be-kīs
- 15 Bir nefes görmedüm eyvāḫ şafā-yı ḫātır
Āh u vāḫ ile güzer itdi hep enfās-ı nefīs
- 16 Bes budur dā‘iye-i dā‘i-i bī-dil senden
Ki idüp bende-i elṫāf-ı lütfuñ ile enīs
- 17 Dā‘iyān silkine manzūm kılup medresede
Meclis-i pākiñe bu dā‘i-i hem ile celīs
- 18 Geldi Aḫmed didi tedrīse münāsib tāriḫ
Hamdulillāḫ ki erbābını buldı tedrīs 1188

2

mef‘ ūlü / fā‘ ilātün / mef‘ ūlü / fā‘ ilātün

¹ “Kim mütevazı davranırsa Allah onu yükseltir, yüceltir.” Hadis-i Şerif (Müslim, Birr, 69)

- 1 Ser-zümre-i efâzıl Yaḥyâ Efendî-i fażıl
Fazl ü kemâli buldı bu medreseyle te'sîs
- 2 Dânişle bir ser-efrâz-ı fenn-i şî' rde mümtâz
Eş'âr-ı pâki yekser ihâm ü remz ü tecnîs
- 3 Sultân-ı Mısr anı fażl ile gördi mâlî
Bu medrese ile kıldı i'zâz hem-çü Bercîs
- 4 Ne medrese ki şahın seyr eyleyenler añun
Şahın-ı mümerred dir mânend-i kaçır-ı Belķîs
- 5 Ğamdan ḥalâş buldı güş eyleyüp aḥbâb
Hemden 'adûlar oldı hep mübtelâ-yı naķrîs
- 6 Sâlin ḥesâb iderken düşdi meger bu târiḥ
Yaḥyâ Efendî oldı mesned-nişîn-i tedrîs 1188

[9 a]

3

fâ' ilâtün/ fâ' ilâtün/ fâ' ilâtün/ fâ' ilün

- 1 Habbezâ cây-ı munaķķâş tarḥ-ı zîbâ dil-pezir
Muşırık-ı şubḥ-ı şafâ müstaġnî-i mihr-i münîr
- 2 Hôş mu'allâ medrese maṭbû' ü Mânî-naķş kim
Olmaya ḥüsnün ne deñlü seyr iderse dîde seyr
- 3 Zehî mücellâ ḥüb nüzhethâḡ-ı ehl-i 'ilm kim
Çeşm-i ma'lûl ola seyrinden şifâ-yâb ü qarîr
- 4 Ğıbṭa-gâḡ-ı kaçır-ı Yûsuf luṭf ile her ḥücesi
Ḥüsn ile ruḥsâr-ı Mısrâ cirmi ḥâl-ı müstedîr
- 5 Öyle ra'nâ bihişt-efzâ zînet-ârâ kim sezâ
Olsa ger bâġ-ı İrem üslûb-ı ḥübîn müsta'ir
- 6 Ehl-i 'ilmi ġarķ-ı in'am eyledi yek mevcede
Baḡr-ı cüd ü luṭf-ı sultân-ı Mısr-ı mîr-i kebîr
- 7 Yaptı bir taḡşîlgâḡ erbâb-ı 'ilme bî-bedel
Hem vezâyıf baġlayup fevķe'l-kifâye ol emîr
- 8 Naşb idüp tedrîsine Yaḥyâ Efendî fâzılı
Girdi bâġ-ı dânişe bir 'andelîb-i naġme-ġîr
- 9 Heft iķlîmi temâşâ eyleyenler söylesün
Var mı görmüş böyle bir ḡayr-ı mecd 'ilme zâḡîr
- 10 'Ömri bâķî mülki dâ'im düşmeni maḡhûr ola
Mażhar-ı te'yîd ü naşr itsün anı Ḥayy-ı Ğadîr
- 11 Hem bu 'âlî medrese maḡfûz olup âfâtdan
'İlm ile ma'mûr ola yâ Rab ilâ-yevm'il-âḡîr
- 12 Tarz-ı ḥübîn seyr idüp taḡşîn iderken nâġehân

Geldi Cabi **Rıfkiyā** tārīḥ yazdı bī-naẓīr 1188

4

fe' ilātün / fe' ilātün / fe' ilātün / fe' ilün

- 1 Şükr-i Yezdān bu medrese-i neş'e-nümā
Ṭālib-i 'ilm için ārāste-i ḥāzır oldı
- 2 “Mā hüve'l-ḥaḳ” bu ki maṭbū ü laṭīf oldı bu cā
Meger erbāb-ı ḥased lüṭfinı münker oldı
- 3 İşbu nev-ravza-i 'ilme 'acabā kim dir isek
Ders ü tedrīs ile zīb ü feraḥ-āver oldı
- 4 Fāzıl-ı dehr o Ḥüseyn ism-i ḥasen-şüret kim
'İlm ile mişli anuñ var ise nādir oldı
- 5 Mişli var yoḳla nizā' itmeyelüm ve'l-ḥāşıl
Şimdi iḳlīm-i belāgat aña ḥāşır oldı
- 6 Būy-ı 'ilm ile virür meclis-i ṭullāba ḥayāt
Gūyiyā zāt-ı 'ilm bezmine micmer oldı
- [90b] 7 Eşeri oldı bu nev medrese-i ḥūn anuñ
Ṭālib-i dānişe bir mesken-i fāḥir oldı
- 8 Sāl-ı bünyādını cūyende iken ey **Rıfki**
Tārīḥ-i medresenüñ 'add ile zāhir oldı 1180

5

mef' ūlü / fā' ilātün / mef' ūlü / fā' ilātün

- 1 Seyr it bu tarḥ-ı ḥūbı bir ḥoş mekāne beñzer
Firdevs-i pür şafādan bi'llāh nişāne beñzer
- 2 Ḳomaz gönülde aşlā ḡamdan eşer bu me'vā
Şaḥn-ı feraḥda mebnī bir şāyebāne beñzer
- 3 Bu kāḥ-ı dil-peẓirüñ şekli o deñlü zībā
Şadrında ehl-i diller kerrūbiyāna beñzer
- 4 Bānisi bu maḳāmuñ Meyli Efendi 'ārif
Bir zāt-ı pākdur kim dürr-i girāne beñzer
- 5 İnşā ü şı'r içinde yoḳdur nazīri aşlā
Meydān-ı ma'rifetde bir pehlevāne beñzer
- 6 Güftāre dem urunca her bir kelām-ı pāki
Def' -i ḡama gönülde āb-ı revāne beñzer
- 7 'İşretde olmaḡ için aḥbāb ile demādem
İtdi bu cāy inşā bir gülsitāna beñzer
- 8 Bünyād-ı kāḥe **Rıfki** mu'cemle yazdı tārīḥ
Bu köşk-i ḥūb u nā-yāb ḳaşr-ı cināne beñzer 1178

6

fâ' ilâtün / fâ' ilâtün / fâ' ilâtün / fâ' ilün

- 1 Efdal-i erbâb-ı ' ilm ez-vârişân-ı enbiyâ
Ekmel-i ehl-i kemâl ü mâye-i şıdk ü şefâ
- 2 'Arşa-i cüd-ı seḥānuñ Ḥaydar-ı Kerrārıdur
Ḥüb sîret daḡı hem-nām-ı 'Alî-yi Murtażâ
- 3 'İşret-i aḡbâb ü erbâb-ı sefer çün eyledi
Bir 'aceb kâşâne-i pür zevk 'işretiñe binâ
- 4 Sâye-i lütfunda ebnâ-yı sebîl âsüdedür
Mesned-i rıf' atda anı müstedâm itsün ḡudâ
- 5 Dâdrân-ı dil-nüvâzânıyla ol zât-ı şerîf
Herbiri kûy-ı keremde mizbân-ı der ḡüşâ
- 6 Şad hezârân murğ-ı ṭab' -ı şâ' irân-ı medḡ-gü
Nağmesâz-ı ḡülsitân midḡatı olsa sezâ
- [91a] 7 Ni' met-i en'âm ü iḡsânın füzün it gün-be-gün
Ḥâtem-âsâ ser-firâz it herbirin yâ Rabbenâ
- 8 Lüḡfi mi' mâr-ı mu'ammer olsun iḡbâl eyleyüp
Bu ḡüzergâh-ı enâma yaptı bir miḡmân-sezâ
- 9 Yaz târiḡ-i binâsın **Rıfkı**-i şîrîn-edâ
Cây zibâ-i dil-ḡüşâ kâşâne-i behçet-fezâ 1174

7

fe' ilâtün / fe' ilâtün / fe' ilün

- 1 Der-nâyâb-ı muḡiṭ-i imkân
'Âlem-i kevne gelüp oldı 'ayân
- 2 Yine bir aḡter-i burc-ı maḡşüd
'Âlem-i cân ü dile nür-efşân
- 3 Ya' nî ferzend-i sa'âdet-peyvend
Geldi dünyâya bi-'avnü'r-Raḡmân
- 4 O nihâl-i çemen-i cân ü dili
Eyleyüp ḡayrı ḡalef bari hemân
- 5 “*Enbetâ'llāhu nebâten ḡesenen*”²
Ḥavline maḡzar ide zü'l-iḡsân
- 6 Revnaḡ-ı bâḡ-ı ḡayâtum sensin
Ey ḡül-i nevres-i ḡülzâr-ı cinân

² “...onu hoşnutlukla kabul buyurdu.” Âli İmran, 37.

- 7 Seni i' t̄a ile Rāsiḡ pederūñ
Zīr-i bār-ı minen itdi Mennān
- 8 Dilerüm ' ilm ü ' amel birle ide
Ṭul-i ' ömr ile mu' ammer Yezdān
- 9 Eyleyüp sālīk-i rāh-ı taḡvā
Mütedeyyin it anı yā Deyyān
- 10 Eyleyüp meclis-i ' ilme iḡbāl
Cühelādan hem ola rū-gerdān
- 11 Olıcaḡ pā ne şahrā-yı vüçüd
Tārīḡ-i mevlidin oldum cūyān
- 12 Tārīḡi ḡayr-ı du' ā geldi hele
Muştafā ḡādim-i ' ilm ola hemān 1183

8

mefā' ilün / mefā' ilün / fe' ulün

- 1 Bu mecmū' -ı Ḳızıltāḡ içre bu cā
Hemān ser-levhā-i mecmū' a ḡüyā
- [91b] 2 Bi-ḡamdi' llāh bu eyvān-ı şafā baḡş
Zuhūr itdi olup a' lādan a' lā
- 3 Ḥudāyā kāmrān it bānīsini
Mu' ammer eyleyüp hem Nūḡ-āsā
- 4 Ki ya' nī efḡal ü ' alem müderris
Efendī kim ' ilm bābında yektā
- 5 Bugün ol Rüstem-i meydān-ı dāniş
Budur kim yoḡ bu şehr içre ana hemtā
- 6 O ḡaḡ-ḡüy ve ḡayır-ḡāha ilāhī
Zafer bulmaya sū-i ḡaşd-i a' dā
- 7 Tamām olduḡda bu eyvān-ı ' ālī
Revān oldı çıḡup pāyında hem mā
- 8 Didi tārīḡ-i dil-cūsın gelüp āb
Ne ra' nā beyt-i dilkeş cāy-ı zībā 1176

9

fā' lātün/ fā' ilātün/ fā' ilātün/ fā' ilün

- 1 İt bu şafā-baḡşda ḡizmet-i ' ilm olma loş
Kesb-i kemāl it dilā gezme tehī çün vuḡuş
- 2 Meclis-i cühhālī ḡo ' ilme çalış ders oḡu
Zerre ḡadar var ise sende eger ' aḡl ü hūş
- 3 Yılma çü bād-ı şabā ' ömrüñi ḡılma hebā

- ‘ İlme duruş dā’imā āb-ı hayāt eyle nüş
- 4 Oldı bu hücre hemān bülbül-i ‘ ilme āşiyān
Sen de yüri bir zamān nağme-i ‘ ilm eyle güş
- 5 Rüz-ı cezā cümle ‘ üryān olıcağ ins ü cin
Şāhib-i hayrāt hep eyleye hağğ-ı hülle-püş
- 6 İşbu şafā-bağş hem yapıranuñ rüz-ı haşr
Cennet ide meskenin bari hudā çün sürüş
- 7 Çünkü bu zībā mağām lütf ile oldı tamām
Rıfķı didi tārīhin hücre-i dil-cū-yı hōş 1175

10

mef’ülü / mefā’ilü / mefā’ilü / fe’ülün

- 1 Bu cāy-ı mu‘allā ki küşāde ferah-āver
Yoğdur cebel-i surğda bir yer ana beñzer
- 2 Rıf’ atle şerāfetle bu şanki semādur
Mismār-ı muğallāları güyā aña ağter
- 3 Yā Rab bu me’vāyı sen āfāt-ı dehrden
Hıfz eyle vü sākinlerini eyle mu‘ammer
- 4 Hem-nām-ı Resülü’ş-şakāleyn Ağmed Efendī
Kim oldı bugün fazl ile ‘ ilm ehline mefğar
- [92a] 5 Evlādını ensābını hem eyle mükerrerem
Ağvāl ü havātırlarını kıлма mükerrer
- 6 Bu cāy-ı ferah-bağşı daği gird-i kederden
Hağ şaklaya revnağla ebr olmaya muğber
- 7 İtmām olıcağ lütf ile bu cāy-ı münevver
Rıfķı didi tārīhini ders-hāne-i enver 1177

11

mef’ülü / mefā’ilü / mefā’ilü / fe’ülün

- 1 Seyyid ‘ Ömeri eyleye Hğllāk mu‘ammer
Kim yapı bu ders-hāne-i ‘ ilm ehline hōş-ter
- 2 Bu cāy-ı dil-āvizi gören dir bu hüsn ile
Bu medresede hāl-ı ruğ-ı dilbere beñzer
- 3 İnşāf idicek söz mi şığar şöyle mağāma
Güyā ki derünunda şafā cilveler eyler
- 4 Kim girse bu ders-hāne-i dil-cūya oğursa
Bānisini Hağ ehl-i cinān eyleye dirler
- 5 İtmām olıcağ lütf ile bu cāy-ı münevver
Rıfķı didi tārīhini ders-hāne-i enver 1177

12

fâ' ilâtün / fâ' ilâtün / fâ' ilün

- 1 Hep ricâ eylerdi halk yek çeşme âb
Çeçene icrâ ola li-ecli'l-vuzû'
- 2 Çeşme-i hayrâtı icrâ eyledi
Sa'y idüp 'Ömer Efendî sü-be-sü
- [92b] 3 Şarf-ı maqdûr eyledi âba tamâm
Aldı bir sa'ât kadar yerden fûrû
- 4 Haq revâ itsün kamu hâcâtını
Halka hâcet koymadı desti sebû
- 5 Yapdı her ser-çeşmeye bir havz kim
Görseñ itmeñ âb-ı Hızra ser-fürû
- 6 Seyr iderken geldi bir âdem didi
Tarihini havz-ı ra' nâ oldı bu 1165

13

fâ' ilâtün/ fâ' ilâtün/ fâ' ilâtün/ fâ' ilün

- 1 Pür-tevâzu' nîk-sîret merd-i çâpuk bî-nazîr
Ya'nî Dülgerzâde zât-ı hûş-meniş Monlâ 'Alî
- 2 "Kullu nefsın zâ'ika" mefhûmını fehm eyleyüp
Sofra-i h'ân-ı şafâ-yı dehrden çekdi eli
- 3 Kendü şimdi cennet içre âb-ı nûş-ı selsebîl
Bunda zehr-i firkat ile oldı yârân mümtelî
- 4 Bülbülân-ı tab' -ı aḥbâb oldılar ḥâmûş hep
Ey dirîgâ bâğ-ı 'ayşuñ yine şoldı bir güli
- 5 Gûş idüp **Rıfki** vefâtın yazdı âb-ı çeşm ile
Mevtine târiḥ-i rahmet bād ber-rûḥ-ı 'alî 1184

14

fâ' ilâtün/ fâ' ilâtün/ fâ' ilâtün/ fâ' ilün

- 1 Oldı ta' mîr ile bu hücre ziyâ-baḥş ü şafâ
Çeşme çün âyine-i dîvâr muşaffâsından
- 2 Qalb-i mü' mîn gibi pür nûr u ziyâdur şaḥnı
Çâr dîvâr-ı pür envâr-ı mücallâsından
- 3 Hûş gelür ḥâşılı bu hücre-i şeyḥâne baña
İllerüñ hücre-i nev-sakf-ı mu'allâsından
- 4 Az vakitte ide taḥşîl-i 'ulûm anda tamâm
Şeyḥ Efendîye hemân 'avn ide Mevlâsından

- 5 Oldı biñ yüz seksan birde anuñ ta' mîri
Sâkinin hıfzı ide Hâk dehrüñ ezâyâsından 1181

15

fâ' ilâtün / fâ' ilâtün / fâ' ilâtün / fâ' ilün

- 1 Ey hõşâ şîrîn müzeyyen câmi' -i pür inşirâh
Kubbe-i gerdün mişâli saķfı pür zerrîn varâķ
- 2 Rûm u Şâmı geşt idüp zînetde mişlin görmedük
Naķş-ı rengârengine reşk itse Mânî müstaķaķ
- [93a] 3 Çün haķķuñ farzın edâya oldı bu câmi' maķal
Anuñ içün oldı târiķ-i binâsı farz-ı haķ 1188

16

Mefâ' ilün Mefâ' ilün Mefâ' ilün Mefâ' ilün

- 1 Maķâm-ı uķrevîsin yapıdı ta' mîr eyledi haķķâ
İdüp Hâcı ' Alî bu hücre-i ta' mîr ile ihyâ
- 2 Anuñ termimine Rıfķî didi bu târiķ-i ra' nâ
Aña hulle yazuñ bu târiķi hõş hücre-i zibâ 1181

17

fâ' ilâtün / fâ' ilâtün / fâ' ilün

- 1 Mevlidin güş idicek hayr du' â
Nazm iderken ķalem sevdâ-gün
- 2 Yazmışım târiķini bî-idrâk
Muştafa' ilm ile râsiķ olsun 1183

18

Mef' ulü / Fâ' ilâtü / Mefâ' ilü / Fâ' ilün

- 1 Târiķi düşdi ğâyet Rıfķiyâ³
Yaħyâ Efendî oldı müderris be ihtirâ 1183

19

Mef' ulü / fâ' ilâtün / mef' ulü / fâ' ilâtün

- 1 Söylediler târiķin mu' cemle Rıfķiyâ
Devhâ-i ' ilm ü fûnün medrese-i hõş-liķâ 1180

20

Müfte' ilün / fâ' ilün / müfte' ilün / fâ' ilün

- 1 Rıfķî didi târiķin medresenüñ noķta-ver
Ehl-i ' ulüma maķarr medrese-i müfteķîr 1180

³ Bu mısradâ bir hece eksiktir.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERĐSĐ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/ Issue 7 (Nisan/ April 2022), s. 166-208.
Geliş Tarihi-Received: 14.03.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 08.04.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1087866

Hacı Piri Efendi'nin İntih b-ı Şerh-i Mesnev  Adlı Eserindeki Farsça Manzumelerin Değerlendirilmesi

Evaluation of Persian Verses in Hacı Piri Efendi's İntih b-ı Şerh-i Mesnev 

Nurgül SUCU KÖROĞLU*
Mete TAN**

 z

Mevl n  Cel leddin-i R m 'nin *Mesnev * adlı eserinin çok sayıda tercüme ve Şerhi yapılmıştır. Bu Őerhlerden bir kısmı altı ciltlik *Mesnev *'nin tamamını kapsarken, bir kısmı da *Mesnev *'den bazı bölümlerin seçilmesiyle oluşturulmuştur. Bu semelerden oluşan Őerhlerden biri de Hacı Piri Efendi'nin *İntih b-ı Şerh-i Mesnev * adlı mensur eseridir. Bu eser; *Mesnev *'nin tamamını ele alan bir Şerh olmayıp adından da anlaşılacağı üzere, sadece bazı bölümlerin seçilmesiyle oluşturulmuştur. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi, H let Efendi, Mülhak, 26 numarada kayıtlı, 172 varaktan müteşekkil nüshasının her sayfasında 17 satır vardır. Bu cildin 01b-53b varakları 2017, 53b-110b varakları 2019, 111a-172b varakları ise 2021 senesinde, farklı kişiler tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır. Fakat bu çalışmalarda; metin içerisinde yer alan ayetler, hadisler, *Mesnev * beyitleri ve Türkçe manzumeler haricindeki Arapça ve Farsça manzumeler ana metne olduğu gibi yerleştirilmiş, manaları ve kaynakları hakkında yeterli ve sistematik bir bilgi verilmemiştir. Eserin aynı nüshasının ilk 50 varağı, 2018 yılında farklı bir yüksek lisans tezi olarak, biraz daha detaylı bir Şekilde yeniden çalışılmıştır. Hacı Piri Efendi; bu eserinde, pek çok Arap-Fars Őairinden alıntılar yapmış, bazı ilim ehli insanların sözlerini de yeri geldikçe eserine d hil etmiştir. Eserde; *Mesnev * beyitleri haricinde, ana metin içerisine yerleştirilen Farsça manzumelerin sayısı toplam 209'dur.

Bu makalede; *İntih b-ı Şerh-i Mesnev *'de yer alan, müellifin adlandırmasına göre, Farsça 10 mısra, 115 beyit, 4 Şiir, 10 rubai, 4 kt'a, 6 nazm, 16 mesnevi ve 3 Farsça başlıksız alıntı tarafımızdan metin içerisinden tespit edilerek bilgisayar ortamında yeniden yazılmış, tercümeleri yapılmış ve ulaşabildiğimiz kadarıyla kaynakları gösterilerek manzumelerin kaynakları ile arasındaki farklar belirtilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Mesnev *, Şerh, intih b, Hacı Piri Efendi, Farsça.

Abstract

Many annotations and translations of Mevlana Celaleddin-i Rumi's *Mesnevî* have been made. While some of these commentaries cover the whole of the six-volume *Mesnevi*, some of them were created by selecting some sections from the *Mesnevî*. One of the commentaries consisting of these selections is Hacı Piri Efendi's work which is a prose named *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*.

* Dr.  ğr.  yesi, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Konya/Türkiye, e-posta: nurgulsucu@selcuk.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0852-3274>.

** Yüksek Lisans  ğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Mevlânâ Araştırmaları Enstitüsü, Konya/Türkiye, e-posta: metetan42@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7667-5659>.

This work; It is not an annotation that covers the entire *Mesnevî*, but as the name suggests, it is an annotation created by selecting some sections. Each page of the volume of the work, which is registered in Süleymaniye Library Hâlet Efendi, Mülhak, number 26, and consists of 172 leaves, consists of 17 lines. Pages 01b-53b of this volume were studied in 2017, pages 53b-110b in 2019, and leaves 111a-172b in 2021 by different people as master's thesis. However, in these studies, Arabic and Persian verses, except for the verses, hadiths, masnavi couplets and Turkish verses included in the text, were placed in the main text as they were, and sufficient and systematic information was not given about their meanings and sources. The first 50 pages of the same copy of the work were reworked in a slightly more detailed way in 2018 as a different master's thesis. In this work of Hacı Pîrî Efendi; he quoted from many Arab-Persian poets, and he included the words of some scholars in his work when necessary. Except for the *Mesnevî* couplets, the number of Persian verses placed in the main text is 209 in total.

In this article; According to the naming of the author, 10 verses, 115 couplets, 45 poems, 10 rubai, 4 qit'a, 6 nazm, 16 mesnevi poems and 3 Persian untitled quotations which are in *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*, were determined from the text and re-computerized, the translations of the poems were made and the differences between the poems and their sources were tried to be indicated by showing the sources as far as we could reach.

Keywords: *Mesnevî*, commentary, intihab, Hacı Piri Efendi, Persian.

Giriş

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî*'si birçok yönden eşsiz bir eserdir. Bu eseri hakkında şerh etmek de kolay değildir. Bu zor ama kıymetli şerhi yapanlardan biri de Hacı Pîrî Efendî'dir. XVI. yüzyılda yaşadığı bilinen Hacı Pîrî Efendî'nin hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamakla birlikte bu konudaki en kesin bilgilere, *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*'nin başında yer alan "arz-ı hâl" bölümünden ulaşmaktayız. Müellifin, ilgili bölümde kendisi ve eseriyle alakalı verdiği bilgiler şu şekildedir:

"...bu bendeleri vilâyet-i Sivasun kudemâsından olup anda alâka-i kesîremüz vardır mukaddemen tahsil-i ulûm eyleyüp ve bir mikdâr dahi meşâyih hıdmetinde olup ba' dehu vilâyet-i mezbûre divânında kırk yıldan ziyâde istikâmet ile hudmet olunup münşiyân-ı masnû'u'l-keâm huzûrlarında sarf-ı evkât u eyyâm eyleyüp Ka'be-i Şerîfe varduktan sonra tadrîc-ile Sivas defter kethüdâlığı müyesser olup üç yıl azîm sefer seferleyüp gelir iken der-i devletden kethüdâlığımız Tokat kadısına virilüp bu kullarına Tarsus sancağı sadaka olunup varıldukda bir yıl karâr itmedin yine eski sâhibine mukarrer olup sıfru'l-yed âsitâne-i merâm-bahşlarına gelinüp mülâzemet üzre iken sancağımızı alan kimesne vefât idüp bu bendelerine arz olundukda Dimişvara tâbî' Mustafa Beg sancağı bu kullarına sadaka olunup Tarsus anlara virilüp bir avuç toprak ise dahi kabûl iderüz femmâ Rumili beglerinden ba'zısına sancak virilüp Rumilinden Anadolu tarafına gelmelüdür bu kullarına virilen anların semtidür anlara ihsân olunup semtimizde olan bu du'âcılara olmak ricâ olunur kendü inşâmuz ile İstanbulda tahrîr olunan Mesnevî şerhinün intihâbı ve şehzâde-i cûvân-baht etâla'llâhu te'âlâ ömrehu hazretleri için derc olunan kelîmât-ı tayyibe küstâhâne sütte-i merâm-bahşları şavbına arz olunmuşdur Hakk sübhânehu ve tebâreke sûr-ı hümâyûnların mübârek eyleyüp kemâl-i pîrlige yitişeler murâdumuz kenâre yirde kefer-i fecere içinde zâyî' olmayup semtümüzden ri'âyet olunup veyâhud bir hıdmete istihdâm olunmakdur bâkî fermân sütte-i süreyyâ-nakşundur" (Hacı Pîrî Efendi, Arz-ı Hâl).

Buna göre; Hacı Pîrî Efendi, Sivas'ta yaşamış, çeşitli devlet kademelerinde görevler almış ilim ehli bir kişidir. Öncelikle dönemin temel ilimlerini tahsil etmiş, civarındaki meşâyih'in hizmetlerinde bulunmuş, hac vazifesini ifa ettikten sonra, sırasıyla Sivas defter kethüdâlığı ve Tokat kethüdâlığına atanmıştır. Tarsus sancağında kendisine toprak verilmiş, İstanbul'da bir müddet mülâzım olarak görev yapmıştır. Daha sonra Rumeli'de Dimişvar eyaletine bağlı Mustafa Bey sancağından kendisine toprak verilmiştir. Kalan

ömrünü, kendi tabiriyle, kefere-i fecere arasında geçirmek istemeyen Hacı Pîrî Efendi, bu Mesnevî şerhini, Sultan III. Murat'a takdim ederek padişahın Anadolu'da biraz toprak veya bir istihdam istemiştir.

Eserin baş taraflarından edindiğimiz diğer bilgileri de buraya ilave edersek; Hacı Pîrî Efendi'nin Sultan III. Murat'tan istediği sancak beyliğini elde edip ömrünün geri kalanını dîvân işlerinden uzakta geçirdiğini söyleyebiliriz:

"... Sultân Murân ibn Sultân Selîm lâ-zâle tabl-ı sît-i saltanatahu fî meşârikî'l-arzı mazrûben ve istilâ-i savletehu 'ale's-sakfî's-semâ'i merfû'an zamânında bu hakîr bendelerine sancak-ı 'âlî mîsâk u müyesser olup bir zamân eşgâl-i dîvândan berî vü tekâzâ-yı dîvân-ı bî-emândan 'arî olmag-ıla bu ümniyyetün husûline mütesaddî olup..." (Hacı Pîrî Efendi, 2b)

Müellifin ömrünün kalan kısmı ile alakalı bir bilgi yoktur. Doğum ve ölüm tarihleri de tam olarak belli değildir. Hacı Pîrî Efendi'nin, eserinin yazımına Kanuni Sultan Süleyman döneminde başladığı ve Sultan II. Selim döneminde bu eseri tamamladığına dair, kendi ifadesi ile verdiği bilgilere dayanarak, onun kesin olarak 16. yüzyılda yaşadığını ve İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî'yi de ortalama 1566-1574 yılları arasında kaleme aldığını söyleyebiliriz:

"... ibtidâsı Hazret-i Firdevs-âşiyân u kuds-mekân merhûm u mağfûr Sultân Süleymân ve intihâsı garîk-ı rahmet-i gufrân oğlu Sultân Selîm-i sâhib-kırân 'aleyhimü'r-rahmeti ve'l-gufrân zamânlarında vâkî' olup cevâhir-i pür-zevâhiri deryâ-yı ma'ârifden sahrâ-yı beyâna ve letâyif-i pür-îberi gülistân-ı safâdan sahife-i 'ayâna gelüp tahrîr olunmuş idi..." (Hacı Pîrî Efendi, 2b)

Çalışmamıza kaynaklık eden mevcut nüsha ise, 990/1582 senesinde nesih hattı ile istinsah edilmiştir. Ömrü vefa ederse Mesnevî'nin tamamını şerh etmek niyetinde olduğunu belirten Hacı Pîrî Efendi, bu eseri yazarken hangi kaynaklardan yararlandığını da şöyle ifade eder:

"...bu hakîr-i zelîl ya'nî Hacı Pîrî-i pür-alîl sermâye-i kalîl ile mukaddemen kutbu'l-ârifîn sultânü'l muhakkıkîn Mevlânâ Muhammed Celâle'd-dîn-i Rûmînün Mesneviyyâtından cild-i evvelin Türkî libâs ile tertîb idüp ba'zısı eblağû's-sulehâ ve efdalü'l-fudalâ Hüseyin-i Hârezmînün ibâret-i Fürs ile olan icmâlinden ve ba'zı Mevlânâ Surûrî şerhinün tafsîlâtından ve ba'zı kelîmât-ı tayyibe-i ekâbirden ve mutâyebât-ı mu'tebere-i efâdil ehl-i yakînün elfâz-ı dürer-bârlarından ve karîha-i fakîrden zuhûr iden ma'ânî-i dil-pezirîden derc olunup..." (Hacı Pîrî Efendi, 2a).

Buna göre; İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî'nin kaynakları; Hüseyin-i Hârezmî'nin (d. ?/?-ö. 838/1434) Farsça şiirleri, Sürûrî'nin (d. 897/1492-ö. 969/1562) *Mesnevî Şerhi*, bazı büyüklerin, yakîn ehlinin ve faziletli kişilerin inciler saçan temiz ve güzel sözleri ile müellifin kendi gönlüne doğan düşüncelerden ibarettir. Fakat bu çalışmada görüleceği üzere, *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*'ye kaynaklık eden eserler çok geniş bir yelpaze oluşturmaktadır. Bu kaynakları çalışmanın sonuç bölümünde toplu olarak listeledik.

Hacı Pîrî Efendi'nin elimizdeki tek eseri *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*'dir. Bu eser, 172 varaktan oluşan seçme bir şerhtir. Bu çalışmaya ve daha önce yapılan ilgili tezlere (Uzunlu, 2017), (Yıldız Er, 2018), (Sevindik, 2019), (Ayar, 2021) kaynaklık eden *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî* nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, Mülhak, numara 26'da kayıtlı olup 172 varaktan oluşmakta ve nüshanın her bir sayfasında 17 satır bulunmaktadır. Bu şerh; Hacı Pîrî Efendi'nin çok iyi bir tasavvuf kültürüne sahip olmasının yanında, el-sine-i selâseye de hâkim olduğunu göstermektedir. Eserinde Arap ve Fars edebiyatlarının önemli şairlerinden alıntılar yapan Hacı Pîrî Efendi; işlediği

konulara göre ayetlere ve hadislerle, yeri geldikçe de kelâm-ı kibâr denilen özlü sözlere yer vermiştir. *Mesnevî*'deki tasavvufi kavramları ve hâlleri de şerh eden Hacı Pîrî Efendî'nin yaptığı Farsça alıntılarının bazıları, ilgili kaynak eserlerle mukayese edildiğinde aralarında farklılıklar görülmektedir. Bu farklılıklar; bazen harf bazen kelime bazen söz dizimi bazen de kaynak metin ile arasında eksiklik/fazlalık olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızda bu farklılıkları, belli bir düzen çerçevesinde dipnotlarla göstermeye çalıştık. Bu çalışma esnasında manzumelerin manalarını ön planda tuttuk. Manaya uygun olduğu müddetçe metnimizde Hacı Pîrî Efendî'nin alıntısına müdahale etmedik. Manada bir eksiklik ya da uyumsuzluk tespit ettiğimizde ise, metnimize, asıl kaynak eserdeki manzumenin yazılışını dâhil ettik. Her iki durumda da aradaki farklılıkları, ilgili kelime/kelime gruplarının başına koyduğumuz dipnotlarla göstermeye çalıştık. Ulaşabildiğimiz Farsça orijinal kaynakların büyük bir kısmı internet ortamında yer almaktadır. Bu kaynakların adları, metin numaraları ve linkleri de kaynak gösterme usulüne göre metin içinde ve kaynakçada belirtmeye çalışılmıştır. Faydalandığımız internet kaynakları “ganjoor.net” ve “nosokhan.com” da yer almaktadır ve bunlar metin içinde sırasıyla; (G, Erişim Tarihi), (N, Erişim Tarihi) şeklinde kısaltılarak gösterilmiştir. Aynı maddelerin varak numaralarının yanındaki dipnotlarda da ilgili manzumelerin künyeleri; “Müellif Adı, Eser Adı, (varsa) Bâb/Bölüm Numarası, (varsa) Manzumenin Türü ve Numarası” şeklinde belirtilmiştir. Alıntılarını orijinal kaynaklarıyla mukayese ederken fark ettiğimiz bir husus da; müellifin, bazı manzumelerde ilgili kaynak metindeki mısra ya da beyit sıralamasını takip etmeden, sadece konuya uygun yerleri seçip aldığı, bazen de değişik vesilelerle aynı mısra ya da beyitleri tekrarladığı şeklindedir. Bu durum, bu kaynaklarda yer alan şiirlerin, müellifin ezberinde olduğunu ve yerine göre bu şiirleri metin içerisinde kullandığını düşündürmektedir. Kanaatimizce; eserin başında, kaynak olarak sadece birkaç isim verip devamında “*ve karîha-i fakîrden zuhûr iden ma’ânî-i dil-peziriden derc olunup...*” ibaresini kullanmasının sebebi de budur.

Eserde; Abdurrahmân-ı Câmî (d. 817/1414-ö. 898/1492), Baba Efdal-i Kâşânî (d. 582/1186-ö. 667/1268-69), Evhadüddîn-i Merâgî (d. 673/1274-ö. 738/1338), Fahreddîn-i Irâkî (d. 1209/1213?-ö. 1289/90?), Ferîdüddîn-i Attâr (d. 537/540-1142/1145-ö. 618/1221), Hâfız-ı Şîrâzî (d. 717/1317-726/1326-ö. 792/1390[?]), Hâkânî-i Şîrvânî (d. 520/1126-ö. 595/1199), Hallâc-ı Mansûr (d. 244/858-ö. 309/922), Emîr Hüsrev-i Dihlevî (d. 651/1253-ö. 725/1325), Hâce Abdullâh-ı Ensârî (d. 396/1006 – ö. 481/1089), Hüseyin-i Hâzremî (d. ?/?-ö. 838/1434), İbn Yemîn (d. 685-687/1286-1288 (ö. 769/1368), Kemâl-i Hocendî (d. ?-ö. 803/1401), Mevlânâ (d. 603-604/1207-ö. 672/1273)¹, Nizâmî-i Gencevî (d. 535-540/1141-1145-ö. 611/1214[?]), Rızâ Kulu Hân Hidâyet (d. 1215/1800-ö. 1288/1871)², Sa’dî-i Şîrâzî (d. 610-615/1213-1218-ö. 691/1292), Selmân-ı Sâvecî (d. 709/1309-ö. 778/1376), Hakîm Senâyî (d. 464/1071-72-ö. 525/1131[?]), Şeyh Bahâyî (d. 953/1546-ö. 1031/1622) ve Unsurî (d. 350/961-ö. 431/1039-40)'ye isnat edilen alıntılar vardır. Hacı Pîrî Efendî bu alıntılarını; mısra, beyit, şiir, rubai, kıt'a, nazm ve mesnevi olarak adlandırmıştır.

Bu çalışmada yer alan Farsça manzumeler; Hacı Pîrî Efendî'nin adlandırmasına göre, sırasıyla, mısralar, beyitler, şiirler, rubailer, kıt'alar, nazmlar, mesneviler ve Farsça başlıksız alıntılar olarak sıralanmış, metindeki yerleri parantez içinde gösterilmiştir. İlgili Farsça manzumeler; tarafımızdan, *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî* metninin tamamı dikkatli bir şekilde incelenerek tespit edilmiş, daha kolay okunabilmesi ve bazı metin tamirleriyle birlikte bilgisayar ortamında yeniden yazılmış, Farsça metinlerin altında da tarafımızdan yapılan izahlı tercümelerine yer verilmiştir. Bazı manzumelerin güncel akademik veya

¹ *Mesnevî* dışındaki eserlerinden yapılan alıntılar söz konusudur.

² İranlı şair, edebiyat tarihçisi ve devlet adamı Rızâ Kulu Hân Hidâyet'in yüzyıl olarak Hacı Pîrî Efendî'nin yaşadığı dönemden çok sonra yaşamış olması, kaynaklarda ona isnat edilen alıntılarla ilgili şüphe uyandırmaktadır.

popüler yayınlarda da tercümelerine ulaşmak mümkün olmuştur. Bu durumlarda da ilgili yayınlara atıfta bulunulmuştur. Manzumelere, daha iyi anlaşılmaları için, kelime düzeyinde değil, metin düzeyinde anlamlar verilmiştir.

I. Mısralar

Metinde Hacı Pîrî Efendi'nin "mısra" olarak adlandırdığı 10 Farsça manzume vardır:

1. پیش او بیگانه چه بود یا بگناه (13a)

Onun katında vakitli vakitsiz diye bir şey nasıl olur?

2. ببین تفاوت ره کز کجاست تا بکجا (13b)³ (G, 06.01.2022).

Aradaki farkı gör ki, yol nerden nereye (ulaşmakta)? (Gölpınarlı, 1992a, s. 8)

3. جان فشانی این چنین کن گر کنی⁴

Eğer can vereceksen, bu şekilde ver! (19a)⁵ (N, 04.01.2022).

4. بآفتاب توان دید کافتاب کجاست (25b)⁶ (G, 19.02.2022).

Güneşe bakılabilir mi (bakabilir misin)? Güneş (in kendisi) nerededir ki?

5. خوش مبارک سفری چون تو باهم سفری (89a)

Senin gibi biriyle yapılan bir sefer; ne hoş, ne mübârek bir seferdir.

6. از علم بعین آمد و از گوش باغوش (94a)⁷ (G, 05.01.2022).

İlimden göze geldi, kulaktan kucağa geldi.

7. هم عقل عقيله است هم علم حجاب (110b)

Akıl ayak bağıdır, ilim ise perdedir.

8. ز انبار کف گندمی عرضه⁸ کنند اندر شرا (122a)⁹ (G, 04.01.2022).

Alım satımda, ambardaki buğdaydan bir avuç buğday gösterirler. (Gölpınarlı, 1992b, C. I, s. 11).

9. هر کجا دل می کشد ناچار می باید شدن (165b)¹⁰ (G, 07.12.2021).

Gönül nerede olmak isterse, çaresizce, orada olmak gerek...

10. کش کشانت می کشد کل الینا راجعون (170a)

İsteklerinden geç ki; "Hepiniz bize döndürüleceksiniz!"¹¹ ayeti seni kendine doğru çekmektedir (bu ayetin meali bütün isteklerin üstünü çizmiştir).

³ Hâfız-ı Şîrâzî, *Dîvân*, 2. Gazel. Bu mısra, 100a sayfasında tekrar geçmektedir.

⁴ Müstensih bazı kelimelerde (ی) harfini noktalı, bazım kelimelerde de noktasız (ی) kullanmıştır. Biz de müstensih'in yazımına uygun olarak aynı şekilde yazdık.

⁵ Ferîdüddîn-i Attâr, *Musîbet-nâme*, 32. Makâle.

⁶ Fahreddîn-i Irâkî, *Dîvân*, 15. Gazel.

⁷ Hakîm Senâyî, *Dîvân*, 209. Gazel.

⁸ Hacı Pîrî Efendi: کند: کنند

⁹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 27. Gazel.

¹⁰ Selmân-ı Sâvecî, *Dîvân*, 313. Gazel.

¹¹ "Her can ölümü tadacaktır. Denemek için sizi kötü ve iyi durumlarla imtihan ederiz. Hepiniz de sonunda bize döndürüleceksiniz." (Enbiyâ, 21/35) ayetinden nâkıs iktibas yapılmıştır.

II. Beyitler

Metinde Hacı Pîrî Efendî'nin "beyit" olarak adlandırdığı 115 Farsça manzume vardır.

1. فرزندان خف ترين آدم * بابای شفیق هر دو عالم (1b)¹² (G, 27.02.2022).

Her iki âlemin şefkatli babası, Hz. Âdem'in en seçkin evladı...

2. ذرؤه محبتست منزلشان * حامل دولتست محملشان (2a)

Onların menzili muhabbetin zirvesidir, onların yükleri de devlet yüküdür.

3. ای¹³ بادی که داری در سر از یاری بگو * گر نگویی با کسی با عاشقان باری بگو (9a)¹⁴ (G, 06.12.2021).

قصه کن در گوش من گر دیگران محرم نیند * با دل پر خون ما پیغام دلداری بگو

Ey ney; sevgilinin sırlarını, onlara vâkıf olduğun ölçüde, anlatmaya başla!.. Eğer kimseye söyleyemiyorsan, bari âşıklara söyle. Eğer diğerleri sırdaş değilse, benim kulağıma fısılda; sevgilinin haberini bizim kanla dolu gönlümüze söyle! (Gölpınarlı, 1992b, C. IV, s. 81).

4. نه بینی ز چشم استماع مقال * نه بینی ز بینی که بیند جمال (12b)

Sözü göz ile işitemezsin, insanların güzellik olarak gördüğü şeyi (de) sen burnunla göremezsin.

5. چندان خوردم ز جام عشقش که اگر * یک جرعه ازین بیش خورم نیست شوم (13b)

Onun aşkının kadehinden o kadar çok içtim ki, şayet bir yudum daha içersem yok olurum.

6. من چو ریگم غم تو چون آب خورم * هر چند همی بیش خورم تشنه ترم (13b)

Ben kum gibiyim, senin gamını su gibi içmekteyim; ne kadar çok içersem, o kadar susamaktayım.

7. این خاکدان دیو تماشاگه دل است * طفلی تو تا ربیع تو دانند خاکدان (14b)¹⁵ (N, 30.01.2022).

بهر منال عیش ز دوران منال بیش * بهر مدار جسم بزندان مدار جان

Bu alçak şeytan, senin gönlünü gözler; o, senin çocukluğunu ve yetişkinliğini de bilir. (Yetişkinlikte); geçim kazancı (servet, mal mülk hırsı) her devirden daha fazladır, bedenini muradı (istekleri) için can (ruh) zindana girer.

8. خنک نیک بختی که در گوشه * بدست آرد از معرفت توشه (15a)¹⁶ (G, 18.01.2022).

اوج فلک چون پرد جزه باز * که در شپهش بسته سنگ آرز

Bir köşedeki iyilik hâli, huzur ve mutluluk, marifet yoluyla ele giren bir azık... (Bunlar) feleğin zirvesine uçan doğan kuşu gibidir ve kanatları hırs taşı ile bağlıdır.

9. گر تو روی دل خود آینه سیما بینی * چهره دوست در آن آینه پیدا بینی (16a)¹⁷ (N, 19.02.2022).

چون تو از ظلمت هستی نفس باز رهی * همه آفاق پر از انوار تجلی بینی

¹² Selmân-ı Sâvecî, *Dîvân*, Der-Na't-ı Hazret-i Resûl, 1. Terkîb-i Bend.

¹³ Mevlânâ: صبا : نی

¹⁴ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2200. Gazel.

¹⁵ Hâkânî-i Şîrvânî: این

¹⁶ Hâkânî-i Şîrvânî, *Dîvân*, Kaside: Der-Mev'iza vü Güşe-gîrî, 6. ve 4. Beyitler.

¹⁷ Sa' dî-i Şîrâzî, *Bostân*, 6. Bâb, 1. Bölüm.

¹⁸ Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân*, 227. Gazel.

Eğer sen, kendi gönlündeki aynanın yüzünü görürsen, dostun çehresi de o aynada görünür. Mademki sen nefsin varlığının karanlığından geri döndün, (o hâlde) bütün ufukların tecelli nuru ile dolu olduğunu görürsün.

10. (18a) مرد بحری دایما بر تختۀ خوف و رجاست * چونکه هر دو تخته فانی شد جز استغراق نیست.

Denizci, daima korku ve ümit levhası üzerindedir. Bu iki levha yok olduğunda, bu, boğulmadan (denize gark olmaktan) başkası değildir.¹⁹

11. (18b) تو را بقاف هرگز نیودست گذر * ز ما حکایت عنکا کجا کنی باور.

Senin Kaf Dağı'na hiç yolun düşmemiş ki, bizim Ankâ kuşu hikâyemize inanasın.

12. (19a) راهی که فرشتگان در آن پر بنهند * این راه بپای خود بریدن نتواند.

Meleklerin kanat çırtıkları bu yolu, (sıradan insanlar) kendi ayaklarıyla yürüyüp kat edemezler.

13. (19b)²⁰ (N, 05.01.2022). ای در همه عالم پنهان تو و پیدا تو * هم درد دل عاشق هم اصل مداوا تو.

ای عشق تویی عاشق در کسوت معشوقی * هم وامق عزرا بی هم دلبر و شیدا تو

که ناز کنی با ما گاهی بی ناز آبی * این هر دو ترا زبید مجنون تو و لیلا تو

از دیده هر غافل همواره تویی پنهان * و اندر نظر عارف پیوسته هویدا تو

Ey bütün kâinatın gizlisi ve âşikârı olan, sen; âşığının hem gönül derdi, hem de dermanısın. Ey aşkın kendisi ve âşık kisvesinde maşuk olan, sen, hem Vâmık u Azrâ hem de gönül götüren sevgili ve çılgın âşığının kendisisin. Bize bazen naz edersin, bazen de naz etmeden gelirsin (görünürsün); sana her iki durum da yakışmaktadır, Mecnun da sensin, Leyla da sen. Sen, gafillerin gözünden daima gizlisin ve âriflerin gözünde daima görünmekteisin.

14. (23a) منور چو رخسار معشوق زیبا * معطر چو انفس عشاق طالب شاه.

O; güzel maşukun yüzü gibi münevver (parlak), şâha talip olan âşıkların nefesleri gibi güzel kokuludur.

15. (23b)²¹ (G, 05.01.2022). جز ادب نیست در دل ابدال * جز ادب نیست دأب اهل کمال.

Abdalın gönlünde edepten gayrısı yoktur. Ehl-i kemal için de, edepten daha güzel bir huy yoktur.

16. (25a) غازی به دست پور خود شمشیر چوبینت می‌دهد * تا اندر آن استا شود شمشیر گیرد در غزا.

عشقی که بر انسان بود شمشیر چوبین آن بود * آن عشق تا رحمان بود چون آخر آید ابتلا

عشق زلیخا سالها بر یوسف آمد ز ابتدا * شد عشق او عشق خدا می‌کرد بر یوسف قفا

Savaşçı, oğlunun eline, harp meydanında savaşmayı öğretsin ve onunla ustalaşsın diye tahtadan kılıç verir. İnsandaki (mecazi) aşk da tahtadan kılıç gibidir ve imtihan vesilesidir, bu aşk Rahman olan Cenâb-ı Hakk'a ulaşıncı imtihan neticelenmiş olur. (Nitekim) Züleyha'nın aşkı da ilk başta yıllarca sadece Yusuf için idi, ne zaman ki Yusuf'tan kafasını çevirdi (vazgeçti), onun aşkı Hudâ'nın aşkı oldu.

17. (25a)²² (G, 05.01.2022). عشق اندر فضل و علم و دفتر اوراق نیست * هر چه گفت و گوی آمد ره عشاق نیست.

شاخ عشق اندر ازل دان بیخ عشق اندر ابد * این شجر را تکیه بر عرش و ثری و ساق نیست

¹⁹ "Onların yanları yataklardan uzaklaşır, korku ve ümid içinde Rablerine dua ederler ve kendilerine verdiğimiz rızıklardan hayıra sarfederler." (Secde, 32/16) ayetine telmih vardır. Bu beyit, 140a sayfasında "şiir" başlığı altında tekrar geçmektedir.

²⁰ Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân*, 202. Gazel.

²¹ Abdurrahmân-ı Câmî, *Heft Evreng*, 1. Defter, 56. Bölüm.

²² Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 395. Gazel.

Aşk; fazilette, ilimde ve kitabın sayfaları arasında değildir. Dedikodu mahiyetindeki (kuru lafta kalan) hiçbir şey âşıkların yoluna uygun değildir. Bil ki; aşkın dalı ezelde ve kökü ebettedir, bu ağacın (aşk ağacının) arşı, yeri ve sütunu yoktur. (Gölpınarlı, 1992a, s. 403)

18. عقل و جان را گرد ذاتش راه نیست * و ز صفاتش هیچ کس آگاه نیست. (26a)²³ (G, 19.01.2022).

Cenâb-ı Hak'ın zatını idrak etmek için akıl ve ruha yol yoktur ve O'nun sıfatlarından da hiç kimse haberdar değildir. (Attâr, 1998, s. 22)

19. عصا بر گرفتن نه معجز بود * همی ازدها کرد باید عصا. (29b)²⁴ (G, 05.01.2022).

Mucize; asâyı elde tutmak değildir, asâyı ejderhaya dönüştürmektir.

20. چون پای طلب بیرون نهادی * هان تا بروی بخود مرادی. (31b)

زیرا که سفر در این مراحل * بی توشه و رهبرست مشکل

Talep adımını dışarıya attığında, muradına ulaşabilmek için dikkatli ol. Zira bu merhalelerde, azıksız ve rehbersiz yolculuk zordur.

21. کفر و دین هر دو در رهش پویان * وحده لا شریک له گویان. (32a)²⁵ (G, 11.03.2022).

"Vahdehu lâ-şerîke-lehu"²⁶ diyerek, hem küfür hem de din yolunda koşarlar.

22. هست احوال کسی که در ره عشق * عاشقان را ز حق جدا داند. (33a)²⁷ (G, 19.02.2022).

Her kim ki, aşk yolunda âşıkları Cenâb-ı Hak'tan ayrı sayarsa, şaşığıdır.

23. هیچ خودبین نشد خدا پرست * نیست ناکشته کی توان شد هست. (37a)

Kendini beğenmiş kişi, (hakikatte) Allah'a kul değildir; ölmeyenin (hakiki varlığın karşısından çekilmeyenin) yokluğu nasıl var olabilir?

24. آدمی از رحم صنع دوباره زاید * این دویم بود از مادری دینی زادیم. (39b)²⁸ (G, 03.02.2022).

İnsanoğlu yaratılış rahminden iki kez doğar. Bu ikincisi, bu dünyadaki annelerimizden doğuşumuzdur. (Gölpınarlı, 1992b, C. VII, s. 357).

25. تو درجست و جویم بهر سو مپوی * مرا پیش دلہای شکسته جوی. (40a)

Beni bulmak için oraya buraya koşma, beni kırık gönüllerin yanında ara.

26. بکن معامله وین دل شکسته بخر * که باشکستگی ارزد بصد هزار درست. (40a)²⁹ (G, 06.01.2022).

Gel (kârlı) bir işe giriş ve bu kırık kalbi satın al. Zira bu, kırık olmasına rağmen yüz bin sağlam kalbe bedeldir. (Gölpınarlı, 1992a, s. 54).

27. از پشت پادشاهی مسجود جبرئیلی * ملک پدر بجویی ای بی‌نوا چه باشد. (40a)³⁰ (G, 06.01.2022).

Ey nasipsiz! Sen, Cebrâil (A.S.)'ın secde ettiği padişah neslindensin, atanın mülkünü (Cenneti) arasan (ondan hisse almaya çalışsan) ne olur (neden yapmıyorsun)? (Gölpınarlı, 1992b, C. I, s. 253)

28. سودایی ایم از تو و بطلال کو بکو * ما را چنین بطلالت و سودا مبارکست. (41a)³¹ (G, 29.01.2022).

²³ Ferîdüddîn-i Attâr, *Mantku't-Tayr*, Tevhîd.

²⁴ Unsurî, *Kita'ât u Ebyât*, 3. Beyit.

²⁵ Hakîm Senâyî, *Hadîkatü'l-Hakîka ve Şerî'atü't-Tarîka*, 1. Bâb, Tevhîd.

²⁶ Tek olan Allah (C.C.)'ün hiçbir ortağı yoktur.

²⁷ Hüseyin-i Hârezmî, *Dîvân*, 2. Tercî-i Bend.

²⁸ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 21. Tercî-i Bend.

²⁹ Hâfız-ı Şîrâzî, *Dîvân*, 28. Gazel.

³⁰ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 844. Gazel.

³¹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 451. Gazel.

Senin sevdana tutulduk ve bu yüzden (senin sevdandan dolayı) avare bir şekilde bucak bucak dolaşmaktayız. Bizim için böylesine bir avarelik ve böylesine bir sevda (ne) mübarektir. (Gölpınarlı, 1993, C. II, s. 305)

29. چو آفتاب تو نبود ز آفتاب چه سود * چو منظر منظر تو نباشی نظر چه سود کند. (42a)³² (G, 06.01.2022).

Senin güneşin olmasaydı, güneş ne işe yarardı; eğer baktığım yer sen değilsen, bakmak neye yarar? (Gölpınarlı, 1992b, C. III, s. 128)

30. ای اولیای حق را از حق جدا شمردہ * گر ظنّ نیک داری بر اولیا چه باشد. (42b)³³ (G, 06.01.2022).

Ey, evliyayı Cenâb-ı Hak'dan ayrı sayan kişi! Sen evliya hakkında iyi niyet besliyorsan da, (bu görüşünden dolayı) bu iyi niyet neye yarar? (Gölpınarlı, 1992b, C. I, s. 253)

31. اگر تو کار نداری و فارغی از کار * خیز بیا که کار چو تو صد هزار ما کردیم. (46b)

Eğer işin yoksa ve boş isen; kalk ve gel ki, senin yaptığın işin yüz bin kat fazlasını biz yaptık.

32. اوست لیلی اوست مجنون اوست عشق * من کیم تا در میان آیم همی. (47a)

Leyla da odur, Mecnun da odur, aşk da odur. Ben kimim, ben ancak aracıyım.

33. نقش خود بر تراش و او را باش * تا بیرون آید این بهار از وی. (47a)

دیده بر بند از اختلاف صور * تا شود جمله جهان یک شی

Kendi nakşını yont ki, o ortaya çıksın ve ondan bahar husule gelsin. Sûretlerin (şekillerin) karmaşıklığına gözlerini kapat ki, bütün dünya tek şeyden ibaret olsun.

34. يك عين³⁴ اندکه جز او ذره نبود * چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده. (47b)³⁵ (G, 15.01.2022).

Ondan gayrı zerre dahi yok iken o tek bir bakış idi; ortaya çıktığı (görünür olduğu) zaman, gayrılar (mâsivâ) husule geldi.

35. به پرهیز از بدان پاک صحبت * که هم زهرست و هم تریاک صحبت. (49a)

Kötülerle sohbeti tamamen bırak; zira sohbet hem zehirdir, hem de panzehir...

36. با دولتیان نشین که خاری * از صحبت گل شود بهاری. (49a)

با هر که نه دولتست منشین * کز سرکه نگشت گام شیرین

شمعی بود او ز روشنی دور * ندهد به چراغ دیگران نور

Talihli insanlarla otur ki; diken, gül ile bir arada olduğu için bahara erişir. Her kim ki talihlerle oturmaz; o, sirke gibi olur, lezzetli hâle gelemez. Işıktan uzak olan mum, başkalarının kandiline ışık veremez.

37. سها زان سبب شهره عالمست * که با کوی می مه ز خود همدست. (49b)

Süha yıldızı, kendinden daha büyük bir yıldız ile birlikte (dost) olduğu için âlemde şöhret sahibidir.

38. نفس نتوان کشت الا³⁶ چهار چیز * چون بگویم یاد گیرش ای عزیز. (53a)³⁷ (G, 19.02.2022).

خنجر خاموشی و شمشیر جوع * نیزه تنهایی و ترک هجوع

³² Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 936. Gazel.

³³ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 844. Gazel.

³⁴ Ferîdüddîn-i Attâr: *متفق* : اندکه

³⁵ Ferîdüddîn-i Attâr, *Dîvân*, 26. Kasîde.

³⁶ Ferîdüddîn-i Attâr: *سه* : چهار

³⁷ Ferîdüddîn-i Attâr, *Pend-nâme*, *Der-Sıfat-ı Mücâhid-i Nefs*.

Ey aziz, nefsi dört şeyden başkası öldüremez, söyleyeyim de unutma: Suskunluk hançeri, açlık kılıcı, yalnızlık mızrağı ve uykunun terki. (Attâr, 1993, s. 18).

39. مکن ز غصّه شکایت که در طریق طلب * براحتی نرسید انکه زحمتی نکشید. (60b)³⁸ (G, 26.01.2022).

Dertten şikâyet etme, zira talep yolunda zahmet çekmeyen rahata ulaşamaz. (Gölpınarlı, 1992a, s. 192)

40. در کودکی عمل کن مگو که من جوانم * فردا که پیر باشی گویی که ناتوانم. (61a)

Gençken çalış, ben gencim, deme. Yarın yaşlanınca, gücüm yok, dersin.

41. هر که عمل نکرد عنایت امید داشت * دانه نکشت ابله و دخل انتظار کرد. (61b)³⁹ (G, 26.01.2022).

Çalışmadan ihsan bekleyen kişi, ekin ekmeden mahsul bekleyen ahmak gibidir.

42. جمیله ایست عروس جهان ولی⁴⁰ خوش باش * که این مخدره در عقد کسی نمی آید. (63a)⁴¹ (G, 05.03.2022).

Bu cihan gelini güzeldir, fakat sen rahat ol. Zira bu kendini gizleyen (örtülü) kız, kimsenin nikâhına girmez. (Gölpınarlı, 1992a, s.163)

43. بیخی نشان که دولت باقیّت بردهد * کین باغ عمر گاه بهارست و گه خزان. (63a)⁴² (G, 06.01.2022).

İyiliğe sımsıkı yapış ki, kalıcı bir devlet (talih, baht) elde edesin. Zira ömür bağı bazen bahar, bazen hazandır.

44. رحمت ایزدی بر ان کس باد * که ز اندازه پا بیرون نهد. (64b)

Allah'ın rahmeti o kişinin üzerine olsun ki, o, ayağını ölçüsünün dışına çıkarmaz.⁴³

45. ولیکن با دیدة ظاهرین * درجات اهل یقین را نتوان دید. (66a)

Velâkin zahir gözüyle bakan kişi, yakîn ehlinin derecelerini görmeye güç yetiremez.

46. مرغ وحشی چو از قفس پرید * باز آوردنش گمان مبرید. (66b)

Vahşi bir kuş kafesinden uçarsa, onun geri geleceğini sanmayınız.

47. دام شیطانست دانه لذتهای نفس * مرغ دل را حرص دانه زود در دام افگند. (67b)

Dünya şeytanın tuzağıdır, nefsin lezzetleri de o tuzağın daneleridir. Gönül kuşu için hırs, onu çarçabuk tuzağa düşüren bir dane oldu.

48. ای دوست میان ما جدایی تا کی * چون من توأم این تویی و مایی تا کی. (70b)⁴⁴ (G, 05.12.2021).

با غیرت تو مجال گیری چو نمائد * پس در نظر این غیر نمای تا کی

Ey dost, bizim aramızdaki ayrılık ne vakte kadar... Mademki ben senim, o hâlde bu senlik ve bizlik ne vakte kadar... Senin gayretin ile başkalarının gücü görünmektedir, öyleyse, görünüşteki bu ayrılık ne vakte kadar... (Lâmiî Çelebi, 1289, s. 589)

49. (70b) تاتویی در میانه خالی نیست * چهره وحدت از نقاب شکی

گر حجاب خودی بر اندازی * عشق و معشوق و عاشقیست یکی

Senin varlığın aradan kalkmayınca, vahdet yüzü peçesinden çıkamaz. Eğer varlık perdesi kalkarsa; aşk, maşuk ve âşık bir olur. (Lâmiî Çelebi, 1289, s. 536-537)

³⁸ Hâfız-ı Şîrâzî, *Dîvân*, 239. Gazel.

³⁹ Sa'ûdî-i Şîrâzî, *Mevâ'iz*, 12. Kasîde.

⁴⁰ Hâfız-ı Şîrâzî: هوش دار:خوش باش

⁴¹ Hâfız-ı Şîrâzî, *Dîvân*, 230. Gazel.

⁴² Sa'ûdî-i Şîrâzî, *Mevâ'iz*, 42. Kasîde.

⁴³ Bu ifade, "Ölçüsünün dışına adım atmaz." yahut "Ayağını yorganına göre uzatır." anlamlarına sahiptir.

⁴⁴ Rızâ Kulu Hân Hidâyet, *Tezkire-i Riyâzü'l-'Ârifîn*, 2. Ravza, 62. Bölüm.

50. (77b)⁴⁵ از تو بتو گر نگریم چه کنم * پیش که روم قصه بدست که دهم.

Eğer senden yine sana kaçmazsam; ne yaparım, kimin yanına giderim, hikâyeyi kime anlatırım?

51. (85a) میان جان الف ز ان راست پیوست * که اندر صورت او را راستی هست.

Canın ortasındaki elif harfi, doğruluğundan dolayı bağlandı, çünkü onun sûretinde doğruluk vardır.

52. (85b) مر از باده هودست گیر و بیخود کن * که سر گرانیء خواجه بسوره هودست.

Hûd Sûresi'nin bâdesi beni tuttu ve kendimden geçirdi. Zira Peygamber Efendimiz (S.A.V.)'in başını ağartan ayet de Hûd Sûresi'ndendir.⁴⁶

53. (86a)⁴⁷ (G, 24.01.2022). در خانه غم بودن از همت دون باشد * اندر دل دون همت اسرار تو چون باشد.

بر هر چه همی لرزی می‌دان که همان ارزی * ز ان روی دل عاشق از عرش فزون باشد

Gam evinde kalmak, himmetin aşağılığındandır, himmeti aşağılık olan bir gönülde senin sırların ne arar? Her neyin üstüne titremekteysen, bil ki, senin kıymetin odur. İşte o sebeptendir ki, âşğın gönlü arştan yücedir. (Gölpınarlı, 1992a, C. II, s.46)

54. (88b) تویی حجاب خود ار نه ز دوست خالی نیست * بهر جهت که نمی روی از نشیب و فراز.

Sen, kendi örtünün içinde dosttan ayrı değilsin; O'ndan ayrı, yukarı veya aşağı hiçbir yöne gidemezsin...

55. (88b)⁴⁹ (G, 24.01.2022). ای دل ار چند در سفر خطرست * کس⁴⁸ سفر بی خطری کجا یابد.

باز گر آشیان بیرون نپرد * بر شکاری ظفر کجا یابد

وانکه در بحر غوطه می نخورد * سلك در و گهر کجا یابد

Ey gönül; yolculukta pek çok tehlike bulunmasına rağmen, tehlikesiz yolculuk eden nerede bulunur (yoktur). Avcı kuş, yuvasından dışarı çıkmadığı müddetçe avını nasıl yakalayabilir? Denizin derinliklerine dalmayan birisi inci ve cevher tanelerini nasıl elde edebilir?

56. (88b) هر کس که سفر کرد پسندیده شود * و ز عین کمال نور هر دیده شود.

پاکیزه تر از آب نباشد هرگز * هر جا که کند مقام گندیده شود

Sefere çıkan kişi takdir edilir, o, olgun kişilerin gözünün nurudur. Sudan daha temiz bir şey yoktur, fakat o da bir yerde hareketsiz kaldığı zaman kokar. (Bülbül, 2009, s. 328)

57. (92a)⁵⁰ (N, 05.02.2022). همه عالم پرست ازین دلدار * لیس فی الذار غیره دیار.

نیست پوشیده آفتاب رخس * دیده جوی در خور دیدار

از خودی خودت کنار گیر * تا ببینی نگار خود بکنار

چون تو از خویشتن فنا گشتی * گشت عالم پر از تجلی یار

Bütün âlem sevgili ile doludur. Evde (cihanda), ondan (sevgiliden) gayrı kimse yoktur. Onun yanağının güneşi, örtülü değildir. Onun didarının parlaklığını görebilmek için,

⁴⁵ Bu beyit, eserin 138b sayfasında da "beyt" başlığıyla aynen tekrar edilmiştir.

⁴⁶ "Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!" (Hûd, 11/112) ayeti nazil olduğunda, Hz. Peygamber (S.A.V.), "Hûd, Vâkı'a, 'Amme yetesâ'elûn (Nebe') ve İze's-şemsü küvvirrat (Tekvîr) sûreleri benim saçlarımı ağarttı." buyurmuştur. (Hâkim en-Nisâbü'rî, El-Müstedrek 'Ale's-Sahûhayn, 5/190) Beyitte bu hadîs-i şerîfe telmihte bulunulmuştur.

⁴⁷ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 609. Gazel.

⁴⁸ Hacı Pîrî Efendi: خطر بی سفر: سفر بی خطری

⁴⁹ İbn Yemîn, *Dîvân*, 205. Kıt'a.

⁵⁰ Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân*, 2. Tercî'-i Bend.

(basiret sahibi) bir göz ara. Kendi benliğinden kurtul ki, sevgilini yanında göresin. Sen kendi benliğinden geçtiğinde, bütün âlem sevgilinin tecellisi ile dolar.

58. (97b) چون آن سرو گل چهره می آیدم * در و نیست چیزی که خوش نایدم.

O gül yüzlü servi bana geldiği zaman, onda hoşuma gitmeyen hiçbir bir şey yoktur.

59. (97b)⁵¹ (G, 29.01.2022). گر دلت بشکست دلبر مستی افزون کن کمال * کز شکست جام مجنون قصد لیلی دیگرست.

Ey Kemal; eğer sevgili bir cefasıyla senin gönlünü kırarsa, sarhoşluğu artır (görmezden gel). Zira Leyla'nın, Mecnun'un kadehini kırmaktan maksadı sanıldığından başkadır/farklıdır.

60. (98a)⁵² (G, 05.02.2022). اوست عاشق اوست معشوق او ست عشق * کیستی تو چون همه یار آمدست.

Âşık odur, maşuk odur, aşk odur... Sen kimsin ki, herkes ve her şey o/sevgili oldu.

61. (99b)⁵⁴ (G, 20.01.2022). نظر کن چو سوافار داری بدست * نه آنکه که پرتاب کردی ز شست.

Ok yayda iken bak (kontrol et), onu fırlattıktan (elinden çıktıktan) sonra değil... (Kırlangıç, 2012, s. 28)

62. (100b) صمت و جوع و سهر و عزلت و ذکر بدوام * ناتمامان جهان را بکند کار تمام.

Susmak, aç kalmak, seher vaktinde uyanık olmak, uzlet ve sürekli zikir, dünyanın eksik işlerini tamamlar.

63. (102b) نسبت فعل و اقتدار بما * هم از ان روی گشت گویا شد.

Bizim fiil ve iktidarımız aslen O'nun katından gelmektedir fakat bizimmiş gibi görünmektedir...

64. (104b)⁵⁵ (G, 22.02.2022). طوطی و طوطی بچه قند بصد ناز خوری * از شکرستان ازل آمده باز پیری.

ای طبرستان ابد وای شکرستان احد * هم طرب اندر طربی هم شکر اندر شکر

Sen bir tûtî kuşu (papağan) ve yüzlerce naz ile şekerler yiyen bir papağan yavrususun. Ezel şekerliğinden gelmişsin ve tekrar uçup oraya gideceksin. Ey ebed Taberistan'ı ve ey vahdet şekeristânı! Sen hem neş'e içinde neş'esin ve hem şeker içinde şekersin... (Gölpınarlı, 1992b, C. VII, s. 217-218)

65. (104b)⁵⁶ (G, 22.02.2022). مرغ دلم باز پریدن گرفت * طوطی جان قند میزدن گرفت.

Gönül kuşum yeniden uçmaya başladı, can papağanı şekerin tadını almaya başladı. (Gölpınarlı, 1992b, C.V, s. 23)

66. (104b)⁵⁷ (G, 23.02.2022). آه کان طوطی جان بی شکرستان چه کند * آه کان بلبل دل بی گل و بستان چه کند.

Ah, o gönül papağanı, şeker kamışlığından ayrı, ne hâllere düşer? Ah, o can bülbülü, bağırsız bahçesiz ne yapar? (Gölpınarlı, 1992b, C. VII, s. 321)

67. (108a) در هر آینه روی دیگرگون * می نماید جمال او هر دم.

Her aynada, her zaman farklı sûretler belirse de, O'nun cemalinden gayrısı görünmez.

⁵¹ Kemâl-i Hocendî, *Dîvân*, 202. Gazel.

⁵² Ferîdüddîn-i Attâr: عاشق او و عشق او معشوقه اوست: اوست عاشق اوست معشوق او ست عشق

⁵³ Ferîdüddîn-i Attâr, *Dîvân*, 46. Gazel. İlk mısra, 75. beytin de ilk mısraı olarak tekrar edilmiştir.

⁵⁴ Sa'dî-i Şîrâzî, *Bostân*, 1. Bâb, 2. Bölüm.

⁵⁵ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2462. Gazel.

⁵⁶ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 509. Gazel.

⁵⁷ Mevlânâ: آه کان بلبل جان بی گل و بستان چه کند * آه کان طوطی دل بی شکرستان چه کند

⁵⁸ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 788. Gazel.

68. (110a)⁵⁹ (G, 06.01.2022). دل و جانم به تو مشغول و نظر در چپ و راست * تا ندانند رقیبان که تو جانان منی.

Gönlüm, canım ve sağda solda (her taraftaki) nazarım hep seninle meşguldür, fakat rakipler (gözetleyiciler) senin benim cananım olduğunu bilmezler.

69. (110a)⁶⁰ (G, 24.01.2022). در خود و در زره چو نهان شد عجزه * گوید که صف در صف بیکار امجدیم.

از کز و فرّ او همه دانند کو زنت * ما چون غلط کنیم که در نور احمدیم

Bir acûze, zırh ve miğfer giyerek kendini saklamış ve ben safları yaran güçlü kuvvetli, şanlı bir savaşçıyım, demektedir. O istediği kadar savaşsın, herkes onun yaşlı bir kadın olduğunu bilir. Biz nasıl yanılırız ki, Ahmed (S.A.V.)'in nuruna gark olmuşuz. (Gölpınarlı, 1992a, C. II, s. 79)

70. (110b)⁶¹(G, 04.01.2022). حجاب طلعت جانان تویی تست ای نادان * حجاب از پیش برخیزد تو از خود شوی یکتا.

زهی حیرت که ای عاشق بصورت دوری از معنی * زهی حسرت که ای تشنه بکف محجوبی از دریا

سحاب از پیش دور افکن اگر خورشید میجویی * صدف بشکاف تا یابی نشان لؤلؤ لالا

Ey nâdân, sevgilinin güzelliğinin perdesi sensin. Eğer sen kendi özünle bir olursan, önündeki perdeyi kaldırırsın. Ey âşık, manada bir olanın sûrette uzaklığı ne hayret edilecek bir şeydir... Ey suya hasret kalmış kişi; bu nasıl bir hasrettir ki, deryayı elinle perdelemektesin... Eğer sen güneşi ararsan, bulut önünden çekilir. Sedefi yar (ikiye ayır) ki, kıymetli bir inci tanesinden bir iz bulasın...

71. (112b)⁶² (G, 23.01.2022). غیرتش غیر در جهان بگذاشت * لاجرم عین جمله اشیا شد.

Onun gayreti, bütün cihandaki gayrılarının (ondan başkasının hepsinin) gayretini aştı. Öyle ki, her şey aynı oldu (zorluk diye bir şey kalmadı)...

72. (113a)⁶³ (G, 07.12.2021). نقش خود را برتراش او را باش * تا شود جمله جهان یک شی.

Kendi nakşını onun nakşı üzerine (onun nakşına göre) yont (terbiye et); tâ ki, bütün cihan tek şeyden ibaret olsun...

73. (113a) ز عشق روی گل بلبل نکردی ناله و غلغل * اگر اندر نهاد گل ندیدی نکهت بویت.

Bülbül; şayet gülün yaratılışında senin rayihanı hissetmeseydi, gülün yüzünün aşkıdan feryad u figan etmezdi.

74. (113b)⁶⁴ (G, 26.02.2022). عرفات عشق بازان سر کوی یار باشد * بطواف کعبه زین در نروم که عار باشد.

Âşıkların Arafat'ı, yârin mahallesinin başı olur. Kâbe'yi tavaf etmek için bu kapıdan gitmem, zira böyle yaparsam, ayıp olur.

75. (114b)⁶⁵ (G, 05.02.2022). اوست عاشق اوست معشوق اوست عشق * کیستم من چون همه یار آمدست.

آینه اندر برابر داشته است * تا که بر خود عاشق زار آمدست

Âşık odur, maşuk odur, aşk odur. Bütün sevgililer geldiğine göre, ben kimim? İnleyen âşık kendine gelsin diye karşısına ayna konulmuştur.

76. (117b)⁶⁶ تا در بند اظهار هنری * مبتلائی قید هر بیخبری

⁵⁹ Sa' dî-i Şîrâzî, *Dîvân*, 607. Gazel.

⁶⁰ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 1705. Gazel.

⁶¹ Hüseyin-i Hârezmî, *Dîvân*, 6. Gazel.

⁶² Fahreddîn-i Irâkî, *Dîvân*, 2. Tercî-i Bend.

⁶³ Evhadüddîn-i Merâgî, *Dîvân*, 2. Tercî-i Bend.

⁶⁴ Kemâl-i Hocendî, *Gazeliyyât*, 466. Gazel.

⁶⁵ Ferîdüddîn-i Attâr, *Dîvân*, 46. Gazel.

⁶⁶ Müellif tarafından Acem fâzıllarına atfedilen bir beyittir.

Şayet sen hüner göstermek niyetinde olursan, pek çok gafilin tuzağına düşersin.

77. (123b) بوی نانی که شنیدی بهمان بوی برو * که همان بوی بگوید که ترا خود نان چيست

Ekmeğin kokusunu duyduğun zaman o kokuya doğru git, zira o koku sana ekmeğin mahiyetini söyler.

78. (123b)⁶⁷ (N, 05.02.2022). از گلستان وصل نسیمی شنیده ایم * دامن گرفته بر اثر آن دویده ایم

بی بدرقه بگویی وصالش گذشته ایم * بی واسطه بحضرت خاصش رسیده ایم

Gül bahçesinden nesime (tatlı, ılık esintiye) kavuşma kokusunu aldık, onun eteğine tutunarak peşinden koştuk, onun vuslat köyünden kılavuzsuz bir şekilde geçtik ve arada bir vasita olmaksızın onun has kulunun huzuruna vardık.

79. (124b) بار امانت تو ز سرکنی فر و هلم * گر نام من ظلوم نهند و لقب جهول

Şayet bana çok cahil ve çok zalim namını verdilerse, senin emanet yükünü başımdan aşağı indiririm.⁶⁸

80. (124b)⁶⁹ (N, 19.02.2022). دل نادان من امانت عشق * هم به پشتی آن کرم برداشت

Benim cahil gönlüm aşk emanetini o ufacak meyve kurdunun sırtından aldı.

81. (126b) زهر محض است انکه باشد بی وفا * هب لنا یا ربنا نعم الوفا

Vefâsız olan her şey, zehrin ta kendisidir. "Rabbimiz bize yardım et" demek, ne güzel vefâdır.⁷⁰

82. (126b) هر انکه معدن فضل است و مقتدای بشر * چون خطّ عشق ندارد نگویمش انسان

Bir kişi aşk çizgisinin dışındaysa, fazilet madeni yahut insanların önderi olsa dahi, ben ona insan demem.

83. (129a)⁷¹ (G, 23.02.2022). کدام دانه فرورفت در زمین که نرست * چرا به دانۀ انسانیت این گمان باشد

Hangi tohum, yere ekildi de bitmedi? (Öyleyse) ne için insan tohumundan şüpheye düşüyorsun? (Gölpınarlı, 1992b, C. III, s. 169)

84. (129a)⁷³ (G, 23.02.2022). درخت سبزه بر آید ز خاک و⁷² میگوید * که خواجه هر چه بکاری ترا همان روید

Topraktan yetişen yeşil ağaç; ey hâce (efendi), ne ekersen onu biçersin, der.

85. (130b) چشمت ضعیف می شود از فرص آفتاب * صد همچون آفتاب خجل از لقای تو

Senin gözü, güneşin yuvarlağından (kursundan) dolayı zayıflamaktayken, güneş gibi yüzlercesi senin yüzüne bakmaktan hayâ eder.

86. (133b)⁷⁴ (G, 06.01.2022). هر که آید گو بیا و هر چه گوید گو بگو * کبر و ناز و حاجب و دربان درین درگاه نیست

Her kim gelirse, "gel", de; her ne söylerse, "söyle", de. Bu dergâhta; kibir, naz, utanma, perdecı ve kapıcı yoktur. (Gölpınarlı, 1992a, s. 90)

⁶⁷ Hâkânî-i Şîrvânî, *Dîvân*, 271. Gazel.

⁶⁸ Bu ifade, Ahzâb Sûresi'nin 72. ayetine telmih vardır: "Biz o emaneti göklere, yere ve dağlara arz ettik, onlar, onu yüklenmeye yanaşmadılar, ondan korktular da onu insan yükledi. O gerçekten çok zalim, çok cahildir."

⁶⁹ Evhadüddîn-i Merâgî, *Dîvân*, Tercî'-i Bend.

⁷⁰ "Heb lenâ yâ Rabbenâ" ibaresinde nâkıs ayet iktibası vardır. Bu ibare; "Rabbimiz, bize ihsan et..." manasına, Furkân, 25/74 ve Âl-i İmrân, 3/9 ayetlerinde geçmektedir.

⁷¹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 911. Gazel.

⁷² Mevlânâ: این گوید: میگوید

⁷³ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 916. Gazel.

⁷⁴ Hâfız-ı Şîrâzî, *Dîvân*, 71. Gazel.

87. (135b) بامید انکه روزی نظر کنی بحالم * اگر از غم تو دردی بدلم رسد ننالم

Şayet gönlüme senin derdinden dolayı bir keder erişirse, (belki) bir gün hâlîme nazar edersin ümidiyle, inlemem.

88. (138b) خوشا قطره که دریا رضا جوی اوست * حبّذا ذره که مهر رخشان ثنا گوی اوست

Onun rızasını arayan deryanın damlası ne güzel bir damladır... Onun methini söyleyen parlak güneşin zerresi ne güzel bir zerredir...

89. (139a) ای دل جهان‌دیشیده در عذر این تقصیرها*زان سوی او چندین وفا زین سوی من چندین جفا

زان سوی او چندین کرم زین سوی خلاف بیش و کم * زان سوی او چندین نعم زین سوی من چندین خطا

75 (G, 31.01.2022).

Ey gönül, bu kusurların bahanesi hakkında ne düşünüyorsun? Onun tarafından bu kadar vefa, benim tarafımdan bu kadar cefa... Onun tarafından bu kadar cömertlik mukabilinde bu taraftan böylesine noksanlık... Onun tarafından bu kadar nimetler gelmekteyken benim tarafımdan bu kadar hatalar ortaya çıkmakta... (Gölpınarlı, 1992b, C. I, s. 20)

90. (139a) ندارم هیچ گونه توشه راه * بجز لا تقنطوا من رحمة الله

“Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz!”⁷⁶ ayetinin müjdesinden başka, hiçbir yol azığına sahip değilim.

91. (141a)⁷⁸ (G, 06.01.2022). آن کو از اینجا زر برد با دلبر دیگر خورد * تو کز نشین و راست گو از چه باشد از خری

Eğri otur da doğru söyle ki; buradan altın alıp götürün ve onu başka bir dilber (gönül götürün sevgili) ile harcayan kişi, eşeklikten başka ne yapmıştır? (Gölpınarlı, 1992b, C. II, s. 192).

92. (141b)⁷⁹ (N, 06.03.2022)., (G, 06.03.2022). ای با دل شکسته ترا کار آمده * زخم تو مرهم دلفکار آمده

دیده متاع قلب مرا صد عیب * وانگه روزی لطف تو خریدار آمده

Ey kalbi kırık kişi; sana faydalı bir iş (şifa) geldi, senin yarana, gönül açıcı bir merhem geldi. Senin ihsanının alıcı olduğu bir günde, benim için, kalp (sahte) malı gören göz yüzlerce ayıp vesilesidir.

93. (143a) هر کرا زاغ رهنما باشد * منزلش وادی بلا باشد

Her kimin rehberi karga olursa, onun menzili bela vadisi olur.

94. (143b) هیچ روشن دلی درین عالم * روز شادی ندیدی شب غم

Gönlü aydın olan hiçbir kimse, bu âlemde, gamsız bir gecesi olan mutlu bir gün görmedi.

95. (144b)⁸⁰ (G, 29.01.2022). علم و تقوی سر به سر دعویست معنی دیگر است * مرد معنی دیگر و میدان دعوی دیگر است

İlim ve takva (sözleri), baştanbaşa kupkuru bir iddiadır. Mana insanı başkadır, dava meydanı başkadır.

⁷⁵ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 3. Gazel.

⁷⁶ Beyitte; “De ki De ki: “Ey haddi aşarak nefislerine karşı israf etmiş olan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümid kesmeyin. Çünkü Allah, bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.” (Zümer, 39/53) ayetinden nâkıs iktibas yapılmıştır.

⁷⁷ Mevlânâ: کس : کو

⁷⁸ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2429. Gazel.

⁷⁹ İlk beyit: Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân*, 213. Gazel. İkinci beyit: Hüseyin-i Hârezmî, *Dîvân*, 214. Gazel. Aynı manzume, 8a'da “şiir” başlığı altında yer almaktadır.

⁸⁰ Kemâl-i Hocendî, *Gazeliyyât*, 202. Gazel.

96. (145a) ای دل تو دمی طالب غفران نشدی * و ز خوی بدت هیچ پشیمان نشدی

صوفی و فقیه و واعظ و دانشمند * این جمله شدی لیک مسلمان نشدی

Ey gönül; sen bir an dahi mağfîret talibi olmadın, kötü huylarından hiç pişman olmadın... Sûfî, fakih, vâiz ve âlim oldun fakat hiçbir zaman (hakiki) Müslüman olmadın!..

97. (145b)⁸² (G, 10.02.2022). سریر فقر تورا⁸¹ برکشد بتاج رضا * تو سر بجیب هوس درکشیده اینست خطا

سریست قیمت آن تاج اگر سرش داری * به من یزید چنین تاج سر بیار بها

Sana, fakirlik tahtı rıza tacıyla birlikte açıldı. Sen ise, (hâlâ) heves kıyısında (oyalanmakta)sın. Bu, (büyük bir) hatadır. Bu tâcın kıymetini ancak (onu taşıyabilecek kıymetteki) bir başa sahip olanlar anlar. Şayet senin bu baş tacından daha kıymetli bir şeyin varsa, onu bana getir!..

98. (145b) بسان صبح که چیزی ندارد کاذب بود * چو قرص زر بکف آورد صادقش خوانند

Fecr-i kâzib gibi, hiçbir şeye sahip değildi, yalancıydı. Ne zaman ki, altın gibi sapsarı yuvarlağı (kursu) ortaya çıktı, sadakati anlaşıldı.

99. (149a) آن کریمی تو که از غایت لطف و کرمت * پیش تو ذکر گنه سرّ جنایت باشد

Sen öyle cömertsin ki; senin lütuf ve kereminin çokluğundan dolayı, huzurunda günahı hatırlamak büyük bir kabahat olur.

100. (150b)⁸³ (G, 07.12.2021). آفتابی در هزاران آبیگینه تافته * پس برنگ هریکی تابی عیان انداخته

Güneş, binlerce camın (saydam cismin) üzerinde parlamaktadır fakat onların her birinin üzerinde kendi hakiki renklerini ortaya çıkarmaktadır.

101. (151a) گر مراد خیوش خواهی نامرادی پیشه کن * من مراد خیوش را در نامرادی یافتم

Eğer muradına ermek dilersem, isteksizliği (nefsin arzularından kurtulmayı) meslek edin. Zira ben, murada erişmenin yolunu nefsin arzularından kurtulmakta buldum.

102. (151b) از سمّ اسبش نشانی یافتم رفتم زیبی * گفت سلمان نعل این دیگرگونه بسته اند

Atın toynağından bir işaret gördüm, onun peşinden gittim. Selman dedi ki; bu atın nalı başka türlü (görülmedik) bağlanmıştı.

103. (152b) منکر بدان که ذره بصورت محقرست * انرا نگر که در بر او مهرانورست

گر شب بصورتست سیه هیچ پاک نیست * چون در پناه بدر منیرست

Ey inkârcı; bil ki, zerre görünüşte hakirdir. Fakat ona dikkatlice bakarsan, onun üzerinde güneşin parıltısını görürsün. Gerçi gece; görünüş itibariyle siyahtır, hiçbir aydınlığı yoktur, fakat parlak ay (dolunay) onun himayesindedir.

104. (155b)⁸⁴ (G, 11.03.2022). سالها باید که تا یک سنگ اصلی ز آفتاب * لعل کردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن

Asil bir taşın, güneşin tesiriyle, Bedahşan la'line yahut Yemen akikine dönüşmesi için yıllar geçmesi gerekir.

105. (155b)⁸⁵ (G, 06.01.2022). خاک مشرق شنیده ام که کنند * در چهل سال کاسه چینی

صد بروزی کنند در شیراز * لاجرم قیمتش را می بینی

⁸¹ سرکشد: برکشد: Hâkânî-i Şirvânî.

⁸² Hâkânî-i Şirvânî, *Dîvân*, 4. Kasîde.

⁸³ Fahreddîn-i Irâkî, *Dîvân*, 20. Kasîde.

⁸⁴ Hakîm Senâ'î, *Dîvân*, 134. Kasîde.

⁸⁵ Sa' dî-i Şirâzî, *Gülistân*, 8. Bâb, 33. Hikâye.

İşittim ki; Maşrık toprağında, kırk yılda bir Çin kâsesi (porselen) yapılmış. Şüphesiz ki; sen kıymetini anlarsan, Şiraz' da (o kâselerden) yüz tanesi yapılmaktadır.

106. *بازچه ایست دل فریب این متاع دهر * بی عقل مردمان که بد و مبتلا شوند.* (159b)⁸⁶ (G, 06.01.2022).

Bu dünya malı, gönül aldatan (kandırıcı/yanıltıcı) bir oyuncaktır. Ona müptela olan insanlar ise, ancak akılsızlardır.

107. *بود مال دنیا چو آن سبزه زار * که بس تازه بینی بفصل بهار.* (159b)

*چو بر وی ورد شد باد خزان * یکی برک سبزی نیاتی از ان*

Dünya malı o yeşil bahçe gibidir ki; sen onu, bahar mevsiminin gelişiyile birlikte taptaze (canlanmış) görürsün. O bahçenin üzerinde sonbahar rüzgârı estiği zaman, ondan bir tanecik yeşil bitki yaprağı bulup getiremezsin.

108. *هش دار عنان کشیده رو که آخر کار * بر مرکب چوبین ز جهان خواهی رفت.* (160a)

Şayet işin sonunda bu cihandan tahta atın sırtında (iyi bir şekilde, huzurla) gitmek dilersen; dikkatli ol ve bu dizgini boşalmış atın dizginlerini eline al (kontrol altında tut)!..

109. *هر صدفی را گهری داده اند * هر شجری را ثمری داده اند.* (162a)

Her sedefe bir inci vermişler, her ağaca bir meyve vermişler.

110. *تجلی حق ناگاه آید * اما بر دل آگاه آید.* (163a)

Hakkın tecellisi ansızın geldi, fakat (sadece) uyanık gönüllere geldi.⁸⁷

111. *پنداشت مرایی که عملهاش نکوست * مغزی که بود خلاصه کار دروست.* (166a)

*چون پرده ز روی کار برداشته است * بر خلق عیان شد که نبود آلا پوست*

Münafık (riyakâr); amellerini iyi ve güzel zannetti, onları, doğru işlerin özü zannetti. İşin üstünden perde kalktığına (gerçekler ortaya çıktığında), onun deriden (kabuktan, içindekini saklayan bir kılıftan) başka bir şey olmadığı herkese göründü.

112. *در کار تو برداشته ام از همه کار * آن کار کسی نیست که کار دارد.* (169b)

Senin işin için, bütün işlerden geçtim (hepsini bıraktım). Bu iş, başka bir işi olanın işi değildir.

113. *نیست را کعبه و کنشست یکیست * سایه را دوزخ و بهشت یکیست.* (170a)⁸⁸ (G, 11.03.2022).

Varlık taslamayanın nezdinde Kâbe ve kilise aynıdır, gölge için ise cehennem ve cennet aynıdır.

114. *کار بدل آگاهست نه بدستار کلاه هست * بیدار باش که کاروان بر راهست.* (170a)

İş, uyanık gönül iledir, sarık ve külah ile değildir. Uyan ki, kervan yola çıktı!

115. *هر کجا داغ کردنت فرمود * گر تو مرهم نهی ندارد سود.* (171b)⁹¹ (G, 06.01.2022).

Senin her neren dağlandıysa (yaran nerede ise) söyle de, (bir çare erişsin). Eğer sen (o yaraya) kendin merhem koyarsan faydası olmaz.

⁸⁶ Emîr Hüsrev-i Dihlevî, *Dîvân*, 1034. Gazel. Beyitte; "Dünya hayatı, aldatıcı bir metadan başka bir şey değildir." (Âl-i İmrân, 3/185) "Biliniz ki; dünya hayatı, bir oyun, bir eğlence, bir gösteriş, aranızda bir övünme, mal ve evlâta bir çokluk yarışından ibarettir..." (Hadîd, 57/20) ayetlerine telmih vardır.

⁸⁷ Bu ibare, metne göre, Hâce Abdullâh-ı Ensârî'ye aittir. Tarafımızdan kaynak tespiti yapılamamıştır.

⁸⁸ Hakîm Senâyi, *Hadîkatü'l-Hakîka ve Şer'atü't-Tarîka*, 1. Bâb, Tevhîd.

⁸⁹ Rızâ Kulu Hân Hidâyet: *بایدت: کردنت*

⁹⁰ Rızâ Kulu Hân Hidâyet: *چون: گر*

⁹¹ Rızâ Kulu Hân Hidâyet, *Tezkire-i Riyâzü'l-Ârifîn*, 2. Ravza, 45. Bölüm.

III. Şiirler

Metinde Hacı Pîrî Efendi'nin "şiir" olarak adlandırdığı 45 Farsça manzume vardır:

1. (5a) اگر بایدت کشف اسرار جان * قل الرّوح من امر ربّی بخوان

دلا دیده بگشا ببین اصل خویش * پس انکه بجو دولت وصل خویش

غم وصلت ار نیست ای مرد دین * بجو اولا دیده اصل بین

که باز دانی که اصل تو کیست * دراین خاکدان بودند بهر چيست

از آن بسته فرقتند این فرق * که دورند از مجمع جمع حق

Eğer sana canın sırrını keşfetmek lazımsa, "De ki, ruh Rabbimin emrindedir..."⁹² ayetini oku. Ey gönül, gözünü aç ve kendi aslını gör. Ondan sonra, kendine kavuşma devletini (bahtını) ara. Ey din adamı (sûret-perest, zahit); şayet (sende Rabbine) kavuşma derdi yoksa evvela (o derde kavuşmak için) aslı (özü) gören bir göz ara. Böylelikle; aslının kim olduğunu yeniden öğrenirsin, bu toprak bedene niçin büründüğünü (bu dünyada niçin bulunduğunu), Cenâb-ı Hakk'ın meclisinden (elest bezminden) uzak olan bu ayrılığın bütün ayrılıkları bir araya getirdiğini anlarsın.

2. (5b)⁹³ (N, 16.01.2022). بیاد او بود دوزخ مرا خوشتر ز صد جنت * ولی دور از جمال او چو دوزخ جنة الماوی

Cehennem, onu hatırladığım zaman, bana yüz cennetten daha hoş gelir. Fakat onun cemalinden uzak kalacak olursam, Me'vâ cenneti benim için cehennem gibi olur.

3. (5b) آنان که ربوده الست اند * از عهد الست باز مستند

در منزل درد بسته پایند * در دادن جان گشاده دستند

تا شربت بیخودی چشیدند * از بیم و امید باز رستند

فانی ز خود و بدوست باقی * این طرفه که نیستند و هستند

این طایفه اند اهل توحید * باقی همه خویشتن پرست اند

Elest bezminde gönüllerini (Hakk'a) kapıranlar (Cenâb-ı Hakk'ın zatına âşık olanlar), "elest" sözünden beri sarhoşurlar. Onların ayakları dert menziline bağlıdır, can vermede elleri açıktır (çok cömerttirler). Kendinden geçme şerbetini tattıklarından beri korkudan da ümitten de kurtulmuşlardır. Kendilerinden fânî ve dost ile bâkî olmuşlardır. Şaşılacak şey budur ki; hem yokturlar, hem vardılar (önce yok olmuş, sonra var olmuşlardır). Bu taife; tevhit ehlidir, hepsi (Cenâb-ı Hakk'ın has) kuludur ve bâkîdirler.

4. (5b) از باغ بوی نافع تاتار می رسد * یعنی نسیم طره دلدار میرسد

بوی بنفشه و گل و نسرين و سنبلست * یا خود نسیم طبله عطار می رسد

Bahçeden Tatar miskininin kokusu geliyor, gönül sahibinin (sevgilini) kıvrım kıvrım saçının latif esintisi geliyor. Bu koku; menekşe, gül, yaban gülü ve sümbül kokularının karışımıdır yahut güzel koku satıcısının tezgâhının hoş esintisi geliyor.

5. (6a) سینه پرداختم از هر چه تمنای تو نیست * کارم اکنون بجر اندیشه سودای تو نیست

Sinemi, senin gayrın olan her şeyden arındırarak cilaladım (parlattım). Şimdi işim, ancak senin sevdandır ve senin düşüncendir, gayrısı değildir.

6. (6a)⁹⁴ (G, 16.01.2022). سنگ مزین بر طرف کارگه شیشه گری * زخم مزین بر جگر خسته و خسته جگری

⁹² Beyitte; "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: 'Ruh Rabbimin emrindedir ve size pek az bilgi verilmiştir.'" (İsrâ, 17/85) ayetinden nakis iktibas yapılmıştır.

⁹³ Hüseyin-i Hârezmî, *Dîvân*, 7. Gazel.

⁹⁴ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2458. Gazel. Bu beyit, 37. şiirin ilk beyti olarak da aynen tekrar edilmiştir.

پیش ز زندان جهان با تو بدم من همگی * کاش برین دامگم هیچ نبودى گذرى
چند بگفتم که خوشم هیچ سفر می‌نروم * این سفر صعب نگر ره ز علا تا بثرى
لطف تو بفریفت مرا گفت برو هیچ مرم * بدرقه باشد کرمم بر تو نباشد خطرى
چون به غریبى بروی فرجه کنی پخته شوی * بازبیاى بوطن باخبرى پرهنرى

Şişe fabrikasına (incinecek yerlere, nazik mekânlara) doğru taş atıp da, ciğeri yaralı olanlara yahut yaralı ciğerlere bir yara da sen açma. Bu dünya zindanından önce daima seninle birlikte idim, keşke bu dünya tuzağına hiç uğramasaydım. Yerimde mutlu olduğumu ve sefere çıkmak istemediğimi defalarca söyledim fakat (yine de) bu zorlu yolculuğa çıktım ve yücelerden aşağılara indim. Senin lütfun bana; korkma, git, benim cömertliğim bu yolculukta sana kılavuz olur ve (böylelikle) hiçbir tehlikeyle karşılaşmazsın, (asıl vatanından uzaklaşıp) gurbete gidersen olgunlaşırsın (hamlıktan kurtulursun), feraha erersin, sonra bilgili (tecrübeli) ve hünerlerle dolu olarak asıl vatanına tekrar dönersin, dedi. Ben de senin lütfuna aldandım (ve bu yolculuğa çıktım). (Gölpınarlı, 1992b, C.VII, s. 220)

7. منگر بهر گدایی که تو خاص از آن مایی * مفروش خویش ارزان که تو بسی گران بهایی. (N, 21.02.2022).

به عصا شکاف دریا که تو موسی زمانی * بدران قباى مه را که ز نور مصطفایی
بستان ز دیو خاتم که تویی بجان سلیمان * بشکن سپاه اختر که تو آفتاب رایی
چو خلیل رو در آتش که تو خالص و دلخوشی * چو خضر خور آب حیوان که تو جوهر بقایی
بکسل ز بی‌اصولان مشنو فریب غولان * که تو از شریف اصلی که تو از بلند جایی

Her gedaya nazar etme ve kendini onlardan sayma, zira sen (onlardan değil), bizdensin ve bizim kıymetlimizsin. Kendini ucuza satma ki, senin değer'in pek yüksektir. Sen; zamanın Mûsâ'sısın (A.S.), denizi ikiye ayır, Mustafa (S.A.V.)'in nûrundanısın, ayın kaftanını yırt. Sen; Süleyman (A.S.)'in ruhundan hissedarsın, şeytandan yüzüğü (geri) al, mademki senin görüşün güneş gibi parlaktır, (o hâlde) yıldız askerlerini kır (bozguna uğrat). Sen; tertemiz ve hoş gönüllüsün, İbrahim (A.S.) gibi ateşe gir(mekten korkma). Sen; bekâ (ölümsüzlük) cevherisin, Hızır (A.S.) gibi âb-ı hayatı iç. Mademki sen şerefli bir mekândan ve yüce bir yerden geldin, (o hâlde bu dünyadaki) usulsüzlerden (kaba insanlardan) kendini kuru ve şeytanların vesveselerini işitme. (Gölpınarlı, 1992b, C. VII, s. 265)

8. قلم⁹⁶ در کش و⁹⁷ دردو گیتی رقم زن * قدم در نه و رهنمایی طلب کن (G, 24.01.2022).

همه درد چشم تو شد هستی تو * شو از نیستی توتیایی طلب کن

Kalemi eline al ve her iki cihanın (da) üstünü çiz; ayağını yere (sağlam) bas ve (kendine) bir rehber ara. Varlığın, senin gözün için ancak dertten ibarettir, yokluktan kendine (şifa verici) bir sürme ara.

9. هر خوشی کان فوت شد از تو مباش اندوهگین * کان بنوع دیگر آید سوی تو می دان بقی (8b)

لطف خود پیدا کند آب باران ناگهان * باز در گلشن در آید سر بر ارد از زمین
گه ز راه آب آید گه ز راه نان و گوشت * گه ز راه شاهد آید گه ز راه اسب و زین

Sende bulunan güzellikler (yok olup) gidince gamlanma! İyi bil ki, onlar başka bir şekilde tekrar sana dönerler. (Bu) lütuf (iyilikler) ansızın yağmur suyu sûretinde kendini gösterir

⁹⁵ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 416. Gazel.

⁹⁶ Hâkânî-i Şîrvânî: بر کش: در کش

⁹⁷ Hacı Pîrî Efendi: در-

⁹⁸ Hâkânî-i Şîrvânî, *Dîvân*, 274. Gazel.

de, zeminden tekrar gül bahçesi olarak ortaya çıkar. (Bu lütuflar); bazen su, bazen ekmek ve et yoluyla, bazen bir güzel, bazen de bir binek vasıtası yahut zinet eşyası yoluyla ortaya çıkar (ve sana erişir). (Can, 2015, C. II, s. 416)

10. رشتۀ جان برون کشم هر مژده سوزنی کنم * خانۀ دل بیچار حد وقف هوای روی تو. (9a)⁹⁹ (G, 24.01.2022).

رشته جان برون کشم هر مژده سوزنی کنم * دیده بدوزم از جهان مهر وفای روی تو

Ey bin can ve gönülle, yüzünün vefasının mesti (sarhoşu) olduğum! Biçare gönlümün evi, senin yüzünün arzusunun durak yeridir. Can ipliğini sökeyim ve (senin) kirpiklerini iğne yapıp (o iğne ve iplikle) gözümü senin mihr ü vefan ile dünyadan (ayırarak için) dikeyim (kapatayım).

11. سریر فقر تو را برکشد بتاج رضا * تو سر بجیب هوس برکشیده اینست خطا. (9a)¹⁰¹ (G, 10.02.2022).

ترا چو شمع ز سر هر زمان سري روید * سری که در دسر آرد بریندست¹⁰² روا

Sana, fakirlik tahtı rıza tacıyla birlikte açıldı. Sen ise, (hâlâ) heves kıyısında (oyalanmakta)sın. Bu, (büyük bir) hatadır. Senin, mum gibi, her zaman başından bir baş (daha) çıkar. Bir baş ki; dertten başka bir şey getirmez, onu kesmek uygundur (devadır).

12. چيست عاشق گشتن جز ان کاتش دهد پروانه وار * اولش قرب و میانه سوختن آخر فنا. (9b)¹⁰³ (G, 13.02.2022).

با تو قرب قاب قوسین آنگه افتد عشق را * کز صفات خود ببعد المشرقین افقی جدا

Âşık, pervane gibi kendini ateşe atandan başka nedir (kimdir) ki; (o ateşin) başlangıcı yakınlaşmak, ortası yanmak, sonu ise yok olmaktır. Kendi sıfatlarından iki doğu (doğu ile batı)¹⁰⁵ mesafesince uzaklaşan kişiye, aşk iki yay uzunluğu¹⁰⁶ kadar yaklaşır.

13. بیا ای عشق بی صورت چه صورتهای خوش داری * که من دنگم در آن رنگی که نه سرخست و نه زردی. (10a)¹⁰⁷ (G, 06.01.2022).

Ey tek bir sûrete sığdırılmayan aşk; gel, senin ne hoş sûretlerin var. Ben ise, ne sarı ne de kırmızıyım (ne hamım, ne de tam olgunlaştım), ikisi arasında bir durumda (kaldım). (Gölpınarlı, 1992b, C. V, s. 399)

14. همه جمال تو بینم چو چشم باز کنم * همه شراب تو نوشم چو لب فراز کنم. (10b)¹⁰⁸ (G, 23.02.2022).

حرام دارم با مردمان سخن گفتن * ¹⁰⁹ حدیث تو چو بیاید سخن دراز کنم

Gözümü her açtığımda, yalnızca senin cemalini görürüm; ağzımı her açtığımda da, ancak senin şarabını içerim. Senin bahsin geldiğinde sözü çok uzatırım, (bu sebepten), insanlarla konuşmak benim için haramdır. (Gölpınarlı, 1992b, C. III, s. 248)

15. سر بلی چيست ¹¹¹ که یعنی منم * شکر بلی چيست کشیدن بلا. (11a)¹¹⁰ (G, 13.02.2022).

سر بلی چيست ¹¹¹ که یعنی منم * حلقه زن درگه فقر و فنا

⁹⁹ Hâkânî-i Şîrvânî, *Dîvân*, 1. Tercî'-i Bend. Bu manzumenin ilk beyti, 147b'de "beyit" başlığı altında yer almaktadır.

¹⁰⁰ Hâkânî-i Şîrvânî: سر : بر

¹⁰¹ Hâkânî-i Şîrvânî, *Dîvân*, 4. Kasîde. Bu şiirin ilk beyti 145b'de müstakil beyit olarak geçmektedir.

¹⁰² Hâkânî-i Şîrvânî: دوا : روا

¹⁰³ Hâkânî-i Şîrvânî: نيست عاشق گشتن الا بودندش پروانه وار : چيست عاشق گشتن جز ان کاتش دهد پروانه وار

¹⁰⁴ Hâkânî-i Şîrvânî, *Dîvân*, 1. Kasîde.

¹⁰⁵ Şiirde, "İki doğunun ve iki batının Rabbi'dir." (Rahmân, 55/17) ayetine telmih vardır.

¹⁰⁶ Şiirde, "...iki yay arası kadar yahut daha yakın..." (Necm, 9/53) ayetine telmih vardır.

¹⁰⁷ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 11. Tercî'-i Bend.

¹⁰⁸ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 1724. Gazel.

¹⁰⁹ Mevlânâ: و چون حدیث تو آید سخن دراز کنم: حدیث تو چو بیاید سخن دراز کنم

¹¹⁰ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, 251. Gazel.

¹¹¹ Hacı Pîri Efendi: - که

O "elestü" dedi, sen (ise) "belâ" dedin.¹¹² "Belâ"nın şükürü, zahmet çekmekten (eziyete katlanmaktan) başka nedir? "Belâ"nın sırrı, fakirlik ve yokluk dergâhında (fakr u fena bağı ile bağlanan) oturan benim... (Gölpınarlı, 1992b, C.V, s. 2)

16. سفر کردم به هر شهری دویدم * چو شهر عشق من شهری ندیدم (11b)¹¹³ (G, 03.01.2022).

ندانستم ز اول قدر آن شهر * ز نادانی بسی غربت کشیدم
 میان جان با جان بد مجرد * چو دل بیپر و بیپا می دویدم
 از آن باده که لطف و خنده بخشد * چو گل بیحلق و بیلب می چشیدم
 ندا آمد ز عشق ای جان سفر کن * که¹¹⁴ من محنت سرایی آفریدم
 بس گفتم که من آنجا نخواهم * بسی نالیدم و جامه دریدم
 بگفت ای جان برو هر جا که باشی * که من نزدیک چون حبل الوریتم

(Bir) yolculuğa çıktım ve bütün şehirleri dolaştım, fakat aşk şehri gibi bir şehir (daha) görmedim. O şehrin kıymetini ilk başlarda bilemedim ve (bu) cahillik yüzünden gurbetlik çektim. (O şehirde); can ile canın arasında soyut bir varlık olan gönül gibi ayaksız ve kanatsız koşuyordum, ihsan ve gülüş bahşeden gül gibi olan o badeden damaksız ve dudaksız (bir şekilde) içiyordum. Aşk tarafından bana; ey can, benim yarattığım eziyet evine doğru sefer kıl, diye bir nida geldi. Sonra ben, orayı istemem, dedim ve inledim, elbisemi yırttım. (Bana) dedi ki; ey can, nereyi istersen, oraya git. (Ancak bil ki), ben sana şah damarı kadar yakınım¹¹⁵ (Gölpınarlı, 1992b, C.VI, s. 237).

17. بگفتم عذر با دلیر که بیگه بود ترسیدم * جوابم داد کای زیرک بگاہت نیز هم دیدم (13a)¹¹⁶ (G, 13.02.2022).

بگفتم ای پسندیده چو دیده گیر نادیده * بگفتا ناپسندت را بلطف خود پسندیدم
 بگفتم روز بیگاہست و¹¹⁷ بس ره دورست گفتا رو * بمن بنگر بره منگر که من ره را نور دیدم

Gönül götüren sevgiliden (dilberden) özür diledim ve zamansız (akşam, karanlık) olduğu için korktum, dedim. Bana; ey akıllı kişi, ben seni vakit erken (sabah, aydınlık) iken de gördüm, dedi. Ey beğenilmiş (seçkin) kişi, gözünün gördüğünü görmemiş kabul ediver, dedim. Bana; senin beğenmediğini bana bir lütuf olarak kabul ettim, dedi. Vakit zamansız (akşam, karanlık vakti) ve sonra yol da uzak, dedim. Git, bana bak, yola bakma, zira ben o yolda sana göz nuru (ışık) olurum, dedi (Gölpınarlı, 1992b, C.V, s. 448).

18. ریگ ز آب سیر شد من نشدم زهی زهی * لایق خرکمان من نیست درین جهان زهی (13b)¹¹⁸ (G, 17.01.2022).

بحر کمینه شربتیم کوه کمینه لقمه‌ام * من چه نهنگم ای خدا بازگشا مرا رهی

Kum suya kandı (doydu) da ben, nedendir ki, aşk suyuna kanmadım. Bu nasıl bir susuzluktur? Şu dünyada benim kabıma lâyıq (onu dolduracak) bir şey yoktur. Benim içimde; deniz azıcık bir şerbet (içecek), dağ ise ufacık bir lokmadır. Yâ Rab; ben böyle nasıl bir timsahım (ne ile ve nasıl kanacağım), bana bir yol göster!.. (Gölpınarlı, 1992b, C. VII, s. 175).

19. درین ره گر بترک خود¹¹⁹ بگوئی * یقین گردد ترا¹²⁰ که تو تو اوئی (15a)¹²¹ (G, 13.02.2022).

¹¹² Şiirde, "...Ben sizin Rabbiniz değil miyim? 'Elbette öyle! Tanıklık ederiz' dediler..." (A'râf, 7/172) ayetine telmih vardır.

¹¹³ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 1509. Gazel.

¹¹⁴ Hacı Pîrî Efendi: -من-

¹¹⁵ Şiirde; "Andolsun insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fışıldadıklarımı biliriz. Ve biz ona şah damarından daha yakınız." (Kâf, 50/16) ayetine telmih vardır.

¹¹⁶ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 1424. Gazel.

¹¹⁷ Hacı Pîrî Efendi: -بس-

¹¹⁸ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2474. Gazel.

¹¹⁹ Hacı Pîrî Efendi: -ب-

سر مویی ز تو تا با تو باقیست * درین ره در ننگی گر چه مویی
چو با دریا گرفتی آشنایی * مجرد شو ز سر برکش دو تویی
دوی را از یکی آنگاه شناسی * که تو دست از دو عالم باز شوی

Şayet bu yolda kendini terk ettiğini söylüyorsan; (kendini bulursun), sen “o”sun ve o “sen”sin yakînine erişirsin. Her ne kadar sen bir saç teli kadar olsan ve bu yola sığmasan da, kıl kadar ince olan sırlar seninle bâkîdir. Mademki deniz ile dost olmak istersin; o hâlde, mücerret ol ve kafandan bu ikiliği çıkar, birlikten ikiliği çıkar, her iki âlemden elini çek, işte o zaman aşına olursun.

20. نیست شو تا هستییت از پی رسد * تا تو هستی هست در تو کی رسد (16a)¹²² (G, 13.02.2022).

تا نگریدی محو¹²³ در دل فنا * کی رسد اثباتت از عز بقا

Yok ol ki, varlığının izine ulaşasın; sen varlık taslarsan, (hakiki) varlık sana nasıl ulaşabilir? Zillet (tevazu) ile kendini yok etmezsen, (mecazi) varlığın bekanın izzetine nasıl ulaşır?

21. چو عشقی که بنیاد او بر هواست * چنین فتنه انگیز و فرمان رواست (16a)¹²⁴ (G, 19.02.2022).

عجب داری از سالکان طریق * که باشند در بحر معنی غریق
الست از ازل همچنان شان بگوش * بفریاد قالوا بلی در خروش
می حرف وحدت کسی نوش کرد * که دنیی و عقبی فراموش کرد

Âşıklık, hevâ üzerine bina edildiği için fitne koparır ve hükmünü yürütür. Acaba sen, mana denizinde boğulan salıkların yolundan mısın? Onlar; “elest” bezminden beri “kâlû belâ” feryadını kulaklarına küpe etmişlerdir ve onunla coşmaktadır. Her kim ki, vahdet sözünün şarabını içer, o, dünya ve ahireti unuttur.

22. آنان که نه با غم تو شادند * در عالم معرفت جمادند (18b)

زان مرده دلند همچو حیوان * کز مادر طبع خود نزادند
هر کس که بصورت آدمی شد * خاصیت آدمش ندادند

Senin derdinle mutlu olmayanlar, marifet âleminde cansız varlıklar gibidir. Onlar; kendi tabiatları üzere doğmamış, ölü gönüllü hayvanlar gibidir. Âdem sûretinde görünen herkese adamlık (insanlık) özelliği verilmemiştir.

23. تا چشم باز کردم نور رخ تو دیدم * تا گوش برگشودم آواز تو شنیدم (19b)¹²⁵ (N, 19.02.2022).

Gözümü her açtığımda senin yanağının nurunu gördüm, kulağımı her açtığımda senin sesini duydum.

24. ما فتنه بر تویم تو فتنه بر آینه * ما را نگاه در تو ترا اندر آینه (20b)¹²⁶ (G, 10.03.2022).

تا آینه جمال تو دید و تو حسن خویش * تو عاشق خودی ز تو عاشق تر آینه

Biz senin üzerine bir fitneyiz (imtihan vasitasıyız), sen ise aynanın üzerinde bir fitnessin (imtihan aracısın). Bizim görüşümüz (bakışımız, meylimiz) sana, senin bakışın (meylin) ise aynadır. Ayna senin güzelliğini ve sen de (aynada) kendi güzelliğini görünce, sen kendine âşık oldun ve ayna da sana senden daha fazla âşık oldu.

¹²⁰ Hacı Pîri Efendi: - که

¹²¹ Fahreddîn-i Irâkî, *Dîvân*, 302. Gazel.

¹²² Ferîdüddîn-i Attâr, *Mantiku't-Tayr*, Si-murg der-pîş-gâh-ı Sîmurg.

¹²³ Ferîdüddîn-i Attâr: در دل: خورای

¹²⁴ Sa'dî-i Şîrâzî, *Bostân*, 3. Bâb, 3. Bölüm.

¹²⁵ Ferîdüddîn-i Attâr, *Dîvân*, 510. Gazel.

¹²⁶ Hâkânî-i Şîrvânî, *Dîvân*, 208. Kasîde.

25. (21a)¹²⁷ (G, 16.02.2022). آسودگی موج که کس را بزیر چرخ * اسباب این مراد فراهم نیامدست.

از موج غم نجات کسی راست کو هنوز * بر شط کون و عرصه عالم نیامدست

Gökyüzünün (feleğin) altındaki hiç kimsede rahatlık arama, (zira) bu muradın sebepleri bir araya gelmemiştir. Bu âlem arsasında ve varlık nehrinde, şimdiye kadar hiç kimse dert dalgasından kurtulmuş değildir.

26. (22b) ما همه بیچاره ایم و چاره ساز تویی * ما همه نیازمندیم و بی‌نیاز تویی.

Biz hepimiz çaresiz ve çare bulucu (ancak) Sen'sin. Biz hepimiz muhtacız ve muhtaç olmayan (ancak) Sen'sin.

27. (44a) بیش ازین دیدی جهان چون بود در کتم عدم * هم بران حالیت حالی همچنان انداخته.

Gördün ki; bundan önce cihan yokluk sırrında gizlenmiş idi, aynı zamanda bir boşluğa atılmış gibi idi.

28. (49b) بکوش تا دل اهل دلی بدست آری * که بر مراد دل خویش کامران کردی.

اگر تو سرکه ترش بانگین آمیزی * که دفع هر مرض و راحت روان گردی

کنند اهل نظر توتیا ز گرد رخت * چو بیش اهل نظر خاک آستان گردی

قرین همنفسی به ز خویش شو چو سها * که آفتاب صفت شهره جهان گردی

Bir gönül ehlinin gönlünü elde etmeye çalış ki, kendi gönlünün muradına erersin. Eğer sen ekşi sirkeyi (tatlı) bal ile karıştırırsan, her hastalığı def eder ve rahatlık verir. Mademki sen nazar ehlinin önünde dergâh toprağı (gibi mütevazı) oldun, (o hâlde) nazar ehli senin yolundan (yolunun toprağından) sürme yaparlar. Tek başına kalmaktansa dostlarla bir arada olmak daha iyidir, sen Süha yıldızı gibi ol ki, güneş gibi cihanda şöhret bulmuştur.

29. (66b)¹²⁸ (G, 19.02.2022). پدر که جان عزیزش بلب رسید چه گفت * یکی نصیحت من که گوش دار جان عزیز.

بدوست گرچه عزیزست راز دل مگشا * که دوست نیز بگوید بدوستان عزیز

Canı dudağına gelen (ölmek üzere olan) baba, şöyle dedi: Ey kıymetli (oğul), benim bir nasihatim var ki, onu kulağına küpe yapasın. Her ne kadar dost, aziz olsa da, ona gönül sırlarını açma. Çünkü o da (bu sırları) (kendi) aziz dostlarına söyler.

30. (73b) چو بود حباب از همین آب بود * شود راجع او سوی اصل وجود.

قیود شهود ار شود دور از و * نماید همان آب مستور ازو

مقید چو مطلق شود از قیود * بجز يك نیاید بچشم شهود

Suyun kabarcıkları yine o sudan hâsıl olduğu için, asıl varlığına geri döner. Şahitlik kayıtları (görünenler) ne kadar uzak olsa da, o suyu aslından farklı (gizli/örtülü) göstermez. Bağlı, bağlarından kurtulduğunda, şahitlik gözüne bir olandan başkası görünmez.

31. (81b) محتاج نیستم بزبان در اداء شکر * پیداست شکر من که سروری در برست.

در شکر باد نیست زبانی شکوفه را * شکرش تبسم لب چون تنک شکرست

بی نطق لاله شکر صبا میکند ادا * شکرش بهار نازکی و لون احمرست

در گلش از لیم صبا بهر برگرفت * شکرش روایح نفس روح پرورست

Şükrü eda etmek için lisana muhtaç değilim, mutluluğun alenen görünmesi gibi şükürüm de meydandadır. Şükretmede, rüzgâr çiçeğe lisan değildir, zira onun (çiçeğin) şükürü, dudağın tebessümü gibi naziktir. Lale, konuşmaksızın sabah rüzgârının şükürünü eda

¹²⁷ Hâkânî-i Şîrvânî, *Dîvân*, 20. Gazel.

¹²⁸ Sa'dî-i Şîrâzî, *Mevâ'iz*, 146. Kıt'a.

eder, onun şükürü bahar nezaketindedir ve kırmızı renklidir. Saba rüzgârı, çiçeği (gülü) için benim dudağımdan bir pay aldı, onun şükürü, ruhu besleyen nefis kokulardır.

32. رخسار می‌نماید¹²⁹ نه هر حقیر را شه¹³⁰ رخسار می‌نماید. (86b)¹³¹ (G, 19.02.2022).

Padişahın her hakire yüzünü göstermediği gibi, sevgili de herkese didarını göstermez.

33. (96b) اگر چه درد تو گرد از نهاد من انگیخت * هزار شکر که چون ذره هوای توأم

وفا امید ندارم جفات باقی باد * همین بس است که من در جور جفای توأم

بکش مرا و میندیش و گام خویش بر آر * که عمر هاست که من طالب رضای توأم

Eğer senin derdin benim üzerime gelirse (senin derdinle dertlenirsem), binlerce şükür ki, senin hevânın zerresiyim. Vefadan ümidimi kestim, cefan (eziyetin) baki olsun. Senin cevri ü cefanı çekmek bana yeter. Beni öldür ve düşünme (tereddüt etme/endişelenme), kendi arzunu yerine getir. Zira ben yıllardır senin rızana talibim.

34. بیاموز از پیمبر کیمیایی * که هر چت حق دهد میدة رضایی. (97a)¹³² (G, 27.02.2022).

رسول غم اگر آید بر تو * کنارش گیر همچو آشنایی

همان لحظه در جنت گشاید * که تو راضی شوی در ابتلایی

جفایی کز بر معشوق آید * نثارش کن بشادی مرحبایی

چو درد او قولاوز وصالست * به از دردش نه بینم دوایی

Peygamber'den kimyagerliği öğren de, Cenâb-ı Hak sana ne verirse razı ol. Sana gelen dert elçisini kucakla ki zaten onunla (önceden) tanıdıkısın. Sen başına gelen sıkıntılara sabredip onlara razı olduğunda, cennet kapıları sana açılır. Sevgili katından gelen eziyetlere mutlulukla merhabalar saç. Zira onun derdi kavuşmanın rehberidir ve ben onun derdinden daha iyi bir deva görmedim (Gölpınarlı, 1992a, C. VI, s. 372).

35. ای بر سر بازارت صد خرقة بزئاری * وز روی تو در عالم هر روی بدیواری. (108a)¹³³ (G, 27.02.2022).

هر ذره ز خورشیدت گویای انالحقی * هر گوشه چو منصورى آویخته از داری

Ey pazarının başında yüz hırkanın bir zünnara satıldığı (sevgili); senin yüzünün şevkiyle âlemdeki her bir yüz birer duvara dönmüştür (dönüşmüştür). Senin güneşinin ışığından her zerre "ben Hakk'ım" demektedir, her köşede Hallâc-ı Mansûr gibi biri darağacına asılmıştır. (Gölpınarlı, 1992a, C. II, s. 231)

36. یکی مظهر لطف و غفارش یکی مهبط امر قہاریش * یکی رخ ز فضلش بر افروخته یکی از قہرش جگر سوخته. (108b)

Biri (Cenâb-ı Hakk'ın) lütuf ve bağışlamasına mazhar olurken, biri kahr fiiliyle alçalır; birinin yanağı (Cenâb-ı Hakk'ın) lütfu ile aydınlanıp parlarken, birinin de kahriyle ciğeri yanar.

37. سنگ مزین بر طرف کارگه شیشه گری * زخم مزین بر جگر خسته و خسته جگری. (114a)¹³⁴ (G, 16.01.2022).

بر دل من زن همه را از انکه دریغست و غیین * زخم تو و سنگ تو بر سینہ جان دیگری

Şişe fabrikasına (incinecek yerlere, nazik mekânlara) doğru taş atıp da, ciğeri yaralı olanlara yahut yaralı ciğerlere bir yara da sen açma. O taşların hepsini benim gönlüme at,

¹²⁹ Ferîdüddîn-i Attâr: دیدار: رخسار

¹³⁰ Ferîdüddîn-i Attâr: دیدار: رخسار

¹³¹ Ferîdüddîn-i Attâr, *Dîvân*, 367. Gazel.

¹³² Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2675. Gazel.

¹³³ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2599. Gazel.

¹³⁴ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2458. Gazel.

şu sebepten ki, senin yaranın ve senin taşının bir başka canın yahut sinenin üzerinde olması yazıktır ve yakışık almaz. (Gölpınarlı, 1992b, C. VII, s. 220)

38. هر که بیدار بود دولت¹³⁵ دیدار برد * دوست در جلوه ولی عاشق بیدار کجاست (123b)¹³⁶ (N, 26.02.2022).

(Dostun) didarını görme devletine ancak uyanık olanlar kavuşur. Dost görünmektedir, fakat uyanık âşik nerededir?

39. خیز که از ساحت گلزار حق * میرسد الحق نفحات ای پسر (124a)

مردۀ پوسیدۀ صد ساله را * میدهد از نفعه حیات ای پسر

Ey oğul; Hakk'ın gül bahçesi tarafından hakikaten güzel esintiler gelmekte, kalk. Ey oğul; yüz yıllık çürümüş ölü, bu esintilerden hayat buluyor.

40. برگ درختان سبز در نظر هوشیار * هر ورق دفترست معرفت کرد گار (129a)¹³⁷ (G, 17.02.2022).

Akıllı kişinin nazarında yeşil ağaçların her bir yaprağı, Cenâb-ı Hakk'ın marifet defterinin birer yaprağıdır.

41. شکر که ره یافتم در حرم یار خویش * شکر که بکشاد یار پرده ز رخسار خویش (133b)

کالۀ بسیار عیب گر همه وامانده بود * چون مدد از بخت یافت خریدار خویش

Şükür ki, sevgilinin has haremine yol buldum. Şükür ki, yar yüzündeki peçeyi açtı. Kusuru fazla olduğu için elde kalan, satılamayan bir mal idi, talihinden bir yardım bulunca, alıcısı (da) onu buldu.

42. به نیم جان که تو داری و یکنفس که تراست * حدیث پیش کش و یاد کار نتوان کرد (141b)

برو به پیش سکان درش فشان جانرا * که این متاع بران رخ نثار نتوان کرد

Sen ki yarım canlı ve tek nefeslisin, önceki sözleri (konuşulanları) hatırlamaya güç yetiremezsin. Cana inciler saçanların oturdukları yere (onların önüne) git ki, (sahip olduğun) bu meta o yanak üzerine saçılacak güçte değildir.

43. تن میرو زانکه قربانیست تن * دل بیرو دل بیالا میرو (144a)¹³⁸ (G, 17.02.2022).

جرب و شیرین کم ده این مردار را * زانکه تن پرورده رسوا میرو

Teni besleme, çünkü ten kurbandır. Gönlü besle, çünkü gönül yücelere uçar. Bu murdara, yağlı ve şekerli (gıdaları) az ver ki teni besleyen rüsva olur.

44. جز فقر هر چه هست همه نقش¹³⁹ عاریه است * اندر نگین فقر طلب نقش جاودان (145b)¹⁴⁰ (G, 17.02.2022).

Fakrdan başka ne varsa, hepsi geçici bir süstür. Fakr yüzüğünü takınmak, ebedilik nakşını talep etmektir (zenginlikte fakr talep etmek, ebediliktir).

45. از بندگی اوست بزرگی و احترام * نه از خواجگی و منصب افزونی خدم (150a)

محتاج خاکپای گدایان درگهش * شاهان باشکوه امیران با محترم

بر خاک آستان جلالش برابرست * قدر فقر بی کس و سلطان با حشم

Hürmet ve büyüklük, ancak onun kölesi olmaktan gelir; zenginlikten, yüksek makamdan ve hizmetinde bulunanların çokluğundan değil. Görkemli padişahlar ve hürmetli emirler, onun dergâhının dilencilerinin ayak tozuna muhtaçtır. Onun yücelik eşliğinin toprağında, kimsesiz bir fakir ile haşmetli bir sultanın kadr ü kıymeti aynıdır.

¹³⁵ Hallâc-ı Mansûr: بیدار بود: دیدار برد

¹³⁶ Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân*, 22. Gazel.

¹³⁷ Sa'dî-i Şîrâzî, *Dîvân*, 296. Gazel.

¹³⁸ Hâkânî-i Şîrvânî, *Dîvân*, 823. Gazel.

¹³⁹ Hâkânî-i Şîrvânî: فانی: عاریه

¹⁴⁰ Hâkânî-i Şîrvânî, *Dîvân*, 157. Kasîde.

IV. Rubailer

Metinde Hacı Pîrî Efendi'nin "rubai" olarak adlandırdığı 10 Farsça manzume vardır:

1. یاری که همیشه در وفای ما بود * کارش همه بستن رضاء ما بود (6a)

بیگانه چنان شد که نمی داند کس * گر در همه عمر اشنای ما بود

Her zaman bize vefalı olan o sevgilinin işi daima bizim rızamızı kazanmak idi. Bütün ömür boyunca bizim dostumuz olduğu hâlde, öyle bir yabancılaştı ki kimse tanıyamadı.

2. انرا که دل از عشق¹⁴¹ برآتش باشد * هر قصه که گوید همه دلکش باشد (1a)¹⁴² (G, 07.12.2021).

تو قصه عاشقان همی کم شنوی * بشنو بشنو که قصه شان خوش باشد

Gönül aşktan (dolayı) yandığında, anlatılan her hikâye gönül çekici olur. Sen âşıkların hikâyesini az dinliyorsun (yeteri kadar dinlemiyorsun); dinle, dinle ki onların hikâyesi hoş olur.

3. پوشیده مرقع اند ازین خامی چند * بگرفته ز طامات الف لامی چند (32a)

نارفته ره صدق و صفا گامی چند * بدنام کننده نیکونامی چند

O ham kişiler ki; yamalı hırka giyerler (kendilerini gizlerler), başkalarının saçma sapan söylentilerine saplanırlar, doğruluk ve temizlik (huzur) yolunda birkaç adım dahi atmazlar, iyi adla anılan insanlara iftira ederler.

4. ماهی صفت ار چه گوش داریم کریم * بکشاده چو دام چشمه‌بی بصریم (35a)

بیداری ما خواب ما هر دو یکست * چون ما ز صورت ره بحقایق بنریم

Çok cömert olan (Cenâb-ı Hak) bize kulak vermiş olmasına rağmen, biz balık gibiyiz (duymayız), gözlere sahip olmamıza rağmen görmeyiz... Bizim uykumuz da uyanıklığımız da birdir, zira biz yolun sûretinden hakikatleri görmekteyiz.

5. هر نقش که بر تخته¹⁴⁴ معنی پیداست * آن صورت آن کسی است کو نقش آراست (46b)¹⁴⁵ (G, 05.03.2022).

دریای کهن چو برزند موجی نو * موجش خوانند و در حقیقت دریاست

Mana tahtası üzerinde görünen her nakış, o nakışı işleyenin sûretini yansıtır. Eski bir deniz yeniden dalgalanınca, ona dalga derler fakat hakikatte o denizdir (denizin içinden çıkmıştır).

6. آتش در زن ز کبریا در کویت * تاره نبرد هیچ فضولی سویت (47a)¹⁴⁶ (G, 05.03.2022).

وان روی نکوز ما بیوش از مویت * زیرا که بما دریغ باشد رویت

Köyünü (mahallenî) yücelik ateşi ile yak (temizle) ki, gereksiz hiçbir şey senin tarafına yol bulamasın. O güzel yüzünü saçlarıyla bizden gizle, zira senin yüzünü görürsek bize yazık olur.

7. ای عکس رخ تو داده نور بنظرم * تا در رخ تو نور تومی نگریم (70a)¹⁴⁷ (G, 05.12.2021).

گفتی منگر بغیر ما آخر کو * غیر تو کسی کی آید اندر نظرم

¹⁴¹ مشوش : بر آتش Şeyh Bahâyî:

¹⁴² او را : انرا Şeyh Bahâyî:

¹⁴³ Şeyh Bahâyî, *Dîvân*, 32. Rubai.

¹⁴⁴ هستی : معنی Baba Efdal-i Kâşânî:

¹⁴⁵ Baba Efdal-i Kâşânî, *Dîvân*, 17. Rubai.

¹⁴⁶ Hakîm Senâyî, *Dîvân*, 102. Rubai.

¹⁴⁷ Rızâ Kulu Hân Hidâyet, *Tezkire-i Riyâzü'l-Ârifîn*, 2. Ravza, 62. Bölüm.

Ey yanağının aksi gözümün nuru olan (sevgili), senin yanağından akseden nur ile görmekteyim. Bizden gayrıya bakma, dedin. (Hâlbuki) benim nazarıma senden gayrısı nasıl gelebilir?

8. (100a) غَوَاصِي كُنْ كَرْتِ كَهْرٍ مِي بَايْدِ * غَوَاصِي رَا چِنْدَ هُنْرٍ مِي بَايْدِ

سر رشته بدست یار و جان بر کف دست * دم نازدن و قدم ز سر می باید

Eğer sana cevher lazımsa dalgıçlık yap. Bir dalgıca birkaç hüner gerekir: İpin ucunu sevgilinin eline ve canı da sevgilinin avucuna vermek, nefes almamak (susmak) ve ayağı baş üstünde tutmak gerekir.

9. (148a) يَا رَبُّ تُو جَمَالِ أَنْ مَهْ مِهْرَانْگِيزِ * آْرَاسْتَهْ بَه سَنَبِلِ وَ عَنَبِرِ بِيْزِ

پس حکم همی کن که دروی منکر * این حکم چنان بود که کز دار و مریز

Ya Rab! Sen o güneşi aydınlatan yahut sevgi dolu (şefkatli) ayın cemalisin ki, hem sümbülün hem amberin süsleyeni sensin. (Ey münkir); neticede bu hüküm nasıl eğri veya çarpık olur ve sen bu hükmü nasıl inkâr edersin?

10. (160b) نَشَانِ أَنْ وَلِي كَزِ فَيْضِ اِيْمَانِسْتِ نُوْرَانِي * تُوْجَهْ بَاشْدِ اَوَّلِ سُوِي دَارِالْمَلِكِ رُوْحَانِي

ز دنیا روی کردانیدن و فکر اجل کردن * که چون مرک اندر آید خوش توان مردن بآسانی

O velinin (Allah dostunun) nişanı (işareti), nurlu imanının feyzidir. Ölüm geldiğinde kolaylıkla, hoşlukla canını teslim edebilmek (için); evvela ruhani âlemin mülküne yönelmek, dünyadan yüz çevirmek ve eceli düşünmek (gerekir).

V. Kıt'alar

Metinde Hacı Pîrî Efendi'nin "kıt'a" olarak adlandırdığı 4 Farsça manzume vardır:

1. (23b) اَدْبِ اَمُوْزِ اَزِ اَنْ اَدِيْبِ كِهْ اَوْ اَمُوْخْتِ * اَدْبِ اَزِ حَضْرَتِ خُدا اَمُوْخْتِ

بر کسی خوان سبق که در همه حال * سبق از لوح کبریا اموخت

Edebi, Cenâb-ı Hakk'ın edebiyatıyla edeplenenden öğren; her hâlinde yüce levhadan (ilahi ilimlerden) ders okuyandan ders al.

2. (37a) گَر تَرَا مَشْتَبِهْ شُوْدِ دُو كَارِ * كِه نَدَانِي كِدَامِ بَايْدِ كَرْدِ

بر هوا هر کدام نزدیکست * بر خودت آن حرام باید کرد

Eğer iki işte ikilemde kalırsan, hangisini yapman gerektiğini bilemezsen, berhevalığa (nefsine) yakın olanı kendine haram kılman gerekir.

3. (48b) ¹⁴⁸ (G, 20.02.2022). كَلِيْدِ كُنْجِ سَعَادَتِ قَبُوْلِ اَهْلِ دَلَسْتِ * مَبَادِ كَسِ كِهْ دَرِيْنِ نَكْتِهْ شَكِّ وَ رِيْبِ كَنْدِ

نشان وادی ایمن گهی رسد بمراد * که چند سال بجان خدمت شعیب کند

Mutluluk hazinesinin anahtarı, gönül ehlini kabul etmektir. Sen, bu konuda şüpheye düşenlerden olma. Muradınca (isteyerek, gönüllü olarak) Eymen Vadisi'nin işaretine ulaşan (kişi), yıllarca can ile Şuayb (A.S.)'a hizmet eder. (Gölpınarlı, 1992. s. 215).

4. (161a) گَر لُوْحِ دَلْتِ اَزِ دُو جِهَانِ پَاكِ شُوِي * رُوْحِ الْقُدْسِ اَيْدِ بِنَمَاشَايِ جَمَالْتِ اَسْرَارِ

وجودت همه يك يك بشنوند * کس را نتوان طاقت ادراک کمالت

Eğer senin gönül levhan iki cihandan da temizlenirse, Rûhu'l-kuds (Cebrail A.S.) senin cemalinin sırlarını seyretmeye gelir. Vücudunu (varlığını) hepsi tek tek dinlerler de, kemalini idrake hiç kimse takat getiremez.

¹⁴⁸ Hâfız-ı Şîrâzî, *Dîvân*, 188. Gazel. Bu manzumede, Hz. Mûsâ'nın Mısır'dan ilk çıkışından sonra Şuayb (A.S.)'ın yaşadığı yere varışı ve orada geçen hadiselerle telmih vardır.

VI. Nazmlar

Metinde Hacı Pîrî Efendi'nin "nazm" olarak adlandırdığı 6 Farsça manzume vardır:

1. (10a) عشقست دلیل آشنایی * مرغیست ز اشیان لاهوت

جز دانه دل نباشدش قوت * مصباح زجاجه وجودست

مفتاح خزینهای جودست * هم مطلع آفتاب ذاتست

هم مشرق انجم صفاتست

Aşinalığın kılavuzu aşktır ki, o (aşk), mana âleminin aşyanından gelen bir kuştur. O kuşun vücut sırcasının kandilinin yağı (azığı), gönül danesidir. O; cömertlik hazinelerinin anahtarındır, Cenâb-ı Hak'ın zat güneşinin ve sıfatlar yıldızlarının doğuş yeridir.

2. (45b)¹⁴⁹ (G, 05.03.2022). چون بود عزلتت ز صحبت به * پار صحبت بگنج عزلت نه

عزلت آمد علاج رنج وجود * عزلت آمد کلید گنج شهود

Mademki senin uzletin sohbetten daha iyidir, o hâlde, sohbetten ayağını çek ve uzlet hazinesine adım at. Uzlet, varlık derdinin ilacı ve şuhûd (şahitlik, hakikatleri görme) hazinesinin kilididir.

3. (53a)¹⁵⁰ (G, 13.01.2022). نفس تو دشمن درونی تو * ما بقی دشمن بیرونی تو

گر شود دشمن درونی نیست * باکی از دشمن برونی نیست

نفس اگر نیست در درون باقی * چه غم از دشمنان آفاقی

Nefsin senin iç düşmanındır, onun dışındakiler (ise) senin dış düşmanındır. Eğer iç düşmanı bertaraf edersen, dışardaki düşmandan korkmaya gerek yok. Eğer içindeki (asıl düşman olan) nefsi yok ettiysen, afakî (dışardaki yapmacık) düşmanlardan ne kaygılanırsın?

4. (67a)¹⁵² (N, 05.03.2022). ضمیر دل خویش منمائی زود * که هر گه که خواهی توانی¹⁵¹ نمود

ولیکن چو پیدا شود¹⁵³ راز مرد * بکوشش نشاید نهان باز کرد

Gönlündekileri hemen ortaya dökme, (zaten) onları istediğin zaman göstermeye gücün yeter. Fakat o sır bir kişiden açığa çıktı mı, onu uğraşarak da olsa tekrar gizlemeye gücün yetmez. (Kırlangıç, 2012, s. 227)

5. (119b)¹⁵⁴ (G, 05.03.2022). این دغل دوستان که می بینی * همچو مگسانند گرد شیرینی

تا حطامی که هست می نوشند * همچو زنبور بر تو می جوشند

باز وقتی که ده خراب شود * کیسه چون کاسه رباب شود

ترک یاری کنند و دلداري * معرفت خود نبود پنداری

Bu gördüğün sahte dostluklar, tatlının etrafındaki sinekler gibidir. (O tatlıyı) son damlasına kadar içerler de, arı gibi senin üstünde uçurlar. Köy harap olduğunda, kese rebap kâsesi gibi olduğunda, dostluk ve sevgi terk edilir. (İşte o zaman) marifet, kendini fark etmemek (kendinden geçebilmek)tir.

6. (139b) ای نفعات لطف تو نافه گشایی هر دلی * بی نظر تو حل نشد عقده هر مشکلی

¹⁴⁹ Abdurrahmân-ı Câmî, *Heft Evreng*, 1. Defter, 106. Bölüm.

¹⁵⁰ Abdurrahmân-ı Câmî, *Heft Evreng*, 1. Defter, 35. Bölüm.

¹⁵¹ Hacı Pîrî Efendi: نمود-

¹⁵² Sa' dî-i Şîrâzî, *Bostân*, 7. Bâb.

¹⁵³ Hacı Pîrî Efendi: از راز:

¹⁵⁴ Sa' dî-i Şîrâzî, *Mevâ'iz*, 23. Mesnevi.

گر نه چراغ فضل تو را نماند از کرم * قافلهاي شب روان ره نبرد بمنزلي

Ey lütuf esintileri; sen her gönlü açan ve ferahlatansın, senin nazarın olmaksızın hiçbir müşkülün halli mümkün değildir. Eğer senin fazilet ışığından bir cömertlik erişmezse, gece yola düşen kafileler menzillerine ulaşamazlar.

VII. Mesneviler

Metinde Hacı Pîrî Efendi'nin "mesnevi" olarak adlandırdığı 16 Farsça manzume vardır:

1. 157 (G, 26.02.2022). (9b) *خويشتن بی خويشتن بینی مدام * عقل و جان 155 بی جان و تن بینی 156 مدام*

گر 158 ندانی کین کدامین منبع است * قصه بی بیصر و بی یسمع است
انچه 159 اینجا بینی از انواع راز * صد هزاران سال نتوان گفت باز

Kendini daima yalın hâlde (objektif, kendin olmadan) görürsen, akıl ve canı da cansız ve tensiz olarak görürsün. Eğer bunun hangi kaynaktan olduğunu bilmiyorsan, bu, "(o) benimle duyar ve benimle işitir"¹⁶⁰ kıssasıdır. Burada gördüğün türlü sırlar, yüz binlerce yıl boyunca tekrar söylenemez.

2. 49a) *گر از ادگی بایدت بنده باش * چو خورشید بر خلق تا بنده باش*

چو پروانه شو گرد شمعی برآ * ز هر شمعی آتش صفت¹⁶¹ [برتر آر]

برو صحبت اهل دل کن گزین * گر نشان توان یافت ندیی و دین
اگر در جوانی مریدی کنی * به پیری رهی بایزیدی کنی

Şayet sana özgürlük gerekiyorsa, köle ol, güneş gibi insanların üzerinde ışık saç... Pervane (kelebek) gibi ateşin etrafına gel ki, her bir mumdan ateş gibi [yanarak yükselmeyi öğrenesin]... Gönül ehlinin sohbetine katıl, şayet onların sohbetinden dünyevi ya da uhrevi bir işaret yakalayabilirsen, seçkinlerden olursun. Eğer genç iken (hakkıyla) müritlik yapabilirsen, yaşlılıkta Bâyezid'in yoluna erişirsin.

3. 49a) *کسی کز اهل صحبت بتربیت یافت * دلش از اهل حکمت معرفت یافت*

تو همراهی طلب ز نهار ای دل * که بی همراه نتوان شد بمنزلی
اگر در صحبت نیکان نشینی * تو زان پیوند جز نیکی نه بینی
گرت صحبت بود با دیو مرد * کند هم سود و هم سرمایه کم

Her kim sohbet ehlinen terbiye alırsa, onun gönlü hikmet ehlinen marifet bulur. Ey gönül; sen kesinlikle (kendine) bir yol arkadaşı ara, zira (ehil) yol arkadaşı olmadan menzile ulaşmaz. Eğer iyilerin sohbet meclisinde oturursan, onlardan sana iyilikten başka bir şey erişmez. Eğer şeytan tabiatlı insanların sohbetinde bulunursan, hem kârın hem de sermayen yok olur.

4. 163 (G, 15.01.2022). (60b) *گر شرف عقل نبود ترا * نام که بردی که 162 شنیدی ترا*

¹⁵⁵ Ferîdüddîn-i Attâr: بی عقل و جان: بی جان و تن

¹⁵⁶ Ferîdüddîn-i Attâr: تمام: مدام

¹⁵⁷ Ferîdüddîn-i Attâr, *Musîbet-nâme*, 35. Bölüm.

¹⁵⁸ Ferîdüddîn-i Attâr: بدانی کاین: ندانی کین

¹⁵⁹ Ferîdüddîn-i Attâr: اینجا: اینجا

¹⁶⁰ Mesnevîde; "Her kim bir dostuma düşmanlık ederse, ben ona karşı harb ilân ederim. Kulum, kendisine emrettiğim farzlardan, bence daha sevimli herhangi bir şeyle bana yakınlık sağlayamaz. Kulum bana (farzlara ilâveten işlediği) nâfile ibadetlerle durmadan yaklaşır; nihâyet ben onu severim. Kulumu sevince de (âdeti) **ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum.** Benden ne isterse, onu mutlaka veririm, bana sığınursa, onu korurum." (Buhârî, Rikâk, 38) hadisine telmih vardır.

¹⁶¹ Metinde eksiklik tespit edildiğinden, tarafımızdan, köşeli parantez içinde verilen kelimelerle mana tamamlanmaya çalışılmıştır.

164 پست مکن عقل ادب ساز را * طعمه گنجشک مکن باز را

Eğer sende aklın şerefi olmasaydı, seni kim (insan olarak) çağırır ve sana bu nâmı kim verirdi? Edep aklını kullan da alçaklara inme, doğan kuşuna serçe (gibi ufak) lokma olma. (Behzad, 2017, s. 739-740)

5. کار خلقست انکه علت ملتست * هرچه ازان درگه رسد بی علتست (65a) 165 (N, 19.02.2022).

Halkın işleri illet ve sebeplere bağlıdır. O dergâhtan (Hak katından) erişen her ne varsa, sebeplere bağlı değildir.

6. کس را تا امتحان کرده صد بار * مکردان پیش خویش صاحب اسرار 167 (66b) 168 (G, 05.03.2022).

Bir kişiyi yüz defa imtihan etmedikçe, onun yanında sırlardan bahsetme!

7. بر لب جوی نشین و گذر عمر ببین * کاین اشارت بجهان گذران مارا بس 169 (74a) 170 (G, 21.02.2022).

Irmak kenarına otur da ömrün akışına bak! Çünkü şu fâni dünyanın geçiciliği(ni anlamak) için bize bu işaret yeter. (Gölpınarlı, 1992a, s. 269)

8. بزور زر نشاید رد احکام قضا کردن * نمی زبید کسی را در قضا چون و چرا کردن (77a)

Altın gücüyle (maddiyatla/maddi güçle/zorbalıkla) hükmü geri çevirmek ne mümkündür. Bir hadise vuku bulduktan sonra, onun hakkında, kişiye, “niçin” ve “neden” demesi yakışmaz.

9. مها زورمندی مکن با کهان * که بر یک نمط میماند جهان 171 (80a) 172 (G, 05.03.2022).

خطا بین که بر دست ظالم برفت * جهان ماند و او با مظالم برفت

Efendi, (kendinden) küçüklere (güçsüzlere) zorbalık etme, zira bu dünya bir karar üzere durmaz (değişir). Zalimin (kendi) eliyle yaptığı hataları gör ki, dünya kaldı fakat o yaptığı zulümlerle (dünyadan geçti) gitti.

10. چو پاک آمدی بر حذر باش و پاک * که عیبست ناپاک رفتن بخاک 173 (83a) 174 (G, 19.02.2022).

Mademki (cihana) temiz geldin, kendi koru ve temiz tut, zira toprağa pis olarak gitmek ayıptır.

11. گشت شیدا دل بلا جویم * از که پرسم ترا کجا جویم (97a) 175 (N, 06.01.2022).

خلق بیگانه اند از غم عشق * بروم یار آشنا جویم

تا ابد کم مباد رنج دلم * گر من از دیگری شفا جویم

چون بلا نقد عشق را محکست * من بلا را به از عطا جویم 176

162 Nizâmî-i Gencevî: ستودی : شنیدی

163 Nizâmî-i Gencevî, *Mahzenü'l-Esrâr*, 46. Bölüm.

164 Nizâmî-i Gencevî: مست : پست

165 Ferîdüddîn-i Attâr, *Musîbet-nâme*, 6. Makâle.

166 Ferîdüddîn-i Attâr: ناکرده : کرده

167 Ferîdüddîn-i Attâr: مگردانش بر خود : مکردان پیش خویش

168 Ferîdüddîn-i Attâr, *Esrâr-nâme*, 21. Bölüm.

169 Hâfız-ı Şîrâzî: بنشین بر لب جوی: بر لب جوی نشین

170 Hâfız-ı Şîrâzî, *Dîvân*, 268. Gazel.

171 Hacı Pîri Efendi: گر :

172 Sa'dî-i Şîrâzî, *Bostân*, 1. Bâb, 12. Bölüm (İlk Beyit); 1. Bâb, 15. Bölüm (2. Beyit).

173 Sa'dî-i Şîrâzî: تو: چو

174 Sa'dî-i Şîrâzî, *Bostân*, 9. Bâb, 6. Bölüm.

175 Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân*, 2. Tercî'-i Bend.

176 Hacı Pîri Efendi: به: من

(Bu) çılgın gönül ile bela aramaktayım, seni kimden sorayım ve nerede arayayım? Halk, aşk derdinin yabancısıdır, ben gideyim de, bu derde aşına olan birini arayayım. Eğer ben başka birisinden şifa talep edersem, kalbimin bu derdi sonsuza kadar eksilmesin. Mademki bela aşkın mihenk taşıdır, o hâlde ben, belayı hediye eden daha kıymetli bulurum.

12. همه آفت ز گفتن می رسد * بی‌زیانی بر زبان خواهم گزید. (105b)¹⁷⁸ (G, 05.03.2022).

بر دکان قفل گر خواهم گنشت * قفلی از بهر دهان خواهم گزید

Mademki bütün afetler konuşmaktan gelir, o hâlde ben, dilsizliği dil sahibi olmaya tercih ederim. Eğer bir dükkâna kilit vurmak istersem, o kilidi ağız dükkânına vurmayı tercih ederim.

13. طایر تو بهوای قد تو سدره نشین * طوطی روح بیاد لب تو شکر خای (106a)

Senin kuşun senin boyunun isteğiyle Sidre'de oturmaktadır. Ruh papağanı senin dudağını hatırlayarak şeker çiğnemektedir.

14. اسما نهاست در ولایت جان * کارفرمای آسمان جهان (130a)¹⁷⁹

درین روح پست و بالاهاست * کوه های بلند و دریاهاست

Can ülkesinde, dünya semasına iş buyuran semalar vardır. Bu ruh yolunda (nice) inişler ve çıkışlar, yüksek dağlar ve (alçak) denizler vardır (Karaismailoğlu, 2017, s. 109).

15. هر چه پنهان باشد او پیدا شود * هر که او خاین بود رسوا شود. (166b)

Her ne ki kayıptır/gizlidir, (muhakkak) açığa çıkar (bulunur); her kim ki haindir, (eninde sonunda) rüsva olur.

16. فروتن شود مرد دانا ازین * نهاد شاخ پر میوه سر بر زمین (167a)

Bilgili ve olgun kimse mütevazı olur, zira meyve dolu ağacın dalları da başını zemine indirir.

VIII. Farsça Başlıksız Alıntılar

İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî'de Hacı Pîrî Efendi'nin başlık koyarak isimlendirmedeği, "nite ki dimişlerdür", "zâhirde mülâhaza olunur", "ol sebepten buyrulur" diyerek devam ettiği toplam üç alıntı vardır:

1. فانی گشته را خروش نیست * و می پخته را جوش نی (140a)

Fani olan coşkunuğa eremez, pişmiş şarabın da kaynamasına gerek yoktur.

2. سم سمنده راست (151b)

At toynağı doğru gider/atın nalı doğru çakılmıştır.

3. هر که طالب ما شد بیاید * و هر که ما طالب او باشم بیاریم (17a)

Kim ki bizi istiyorsa gelsin; biz de kimi istiyorsak, getirelim.

Sonuç

16. yüzyılda yaşayan Hacı Pîrî Efendi, Sivas'ın ileri gelenlerindedir. Kırk yıldan fazla devlet hizmetinde bulunmuş, hac farizasından sonra Sivas kethüdalığına atanmış ve ömrünün sonlarına doğru Sultan III. Murat tarafından kendisine bir sancak beyliği

¹⁷⁷ Hâkânî-i Şîrvânî: مرا : همه

¹⁷⁸ Hâkânî-i Şîrvânî, *Dîvân*, 93. Kasîde.

¹⁷⁹ Hicabî Kırlangıç'ın "Mevlânâ'da Senâyî Etkileri" başlıklı makalesine göre; bu manzume, Hakîm Senâyî'nin *Hadîkatü'l-Hakîka* adlı eserinin nüshalarının birinde geçmektedir (Kırlangıç, 2009, s. 10).

verilmiştir. Kaynaklarda doğum ve ölüm tarihlerine dair net bir bilgi yoktur. Yazımına Kanuni Sultan Süleyman döneminde başladığı *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî* adlı eserini II. Selim döneminde tamamlamış ve III. Murat'a arz etmiştir. Tasavvuf ve edebiyata özel bir ilgisi vardır. *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî* adlı eserinde *Mesnevî*'nin tamamını şerh etmek niyetinde olduğunu belirten Hacı Pîrî Efendi, önce birinci defterin tamamını şerh etmiştir. Daha sonra; *Mesnevî*'deki bazı örtülü mana ve hâllerin herkese malum olmasının bazı yanlış anlaşılmalara sebep olabileceği, uzunluğu sebebiyle tamamının ezberlenmesinin ve akılda kalmasının zorluğu gibi sebeplerden dolayı bazı bölümleri çıkararak 1. defterden seçme bir şerh oluşturmuştur. Neticede; *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*, *Mesnevî-i Şerîf*'in birinci cildinden konularına göre seçme beyitlerin şerhi mahiyetinde ve tasavvuf kültürünün zenginliğini gösteren önemli bir eserdir.

Hacı Pîrî Efendi; *Mesnevî*'deki ilimleri ve manevi hâlleri yansıtmak için, yeri geldikçe, Türk edebiyatının seçkin şairlerinin yanında Arap ve Fars edebiyatlarının önemli müelliflerinden de alıntılar yapmıştır. Neticede, *Mesnevî*'nin mana bütünlüğünü bozmadan bazı kapalı ifadeleri berraklaştırarak daha çok kişi tarafından anlaşılır hâle getiren kıymetli bir eser ortaya çıkmıştır. *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*, sadece Türk edebiyatı için değil, Mevlânâ ve *Mesnevî* ile ilgilenen herkes için önem arz eder. Müellifin akıcı üslubu, engin bilgi ve kültürü ile ortaya çıkardığı bu eser, aynı zamanda Hz. Mevlânâ'nın bazı manevi hâllere vukufiyetini de göstermektedir. Hacı Pîrî Efendi eserinin içine ustalıkla yerleştirdiği Farsça manzumelerle; Sa'dî, Hâfız, Attâr, Hallâc-ı Mansûr, Hâkânî, Selmân-ı Sâvecî gibi pek çok mana erini *Mesnevî*'nin mana çatısı altında birleştirerek İslâm dünyasının ortak kültürünü yansıtmıştır. Böylelikle; eserini, güzel kokulu farklı çiçeklerin esintisinin bulunduğu bir mana bahçesine dönüştürmüştür. Bu makale, *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*'nin sadece Türkçe ana metnini esas alan yüksek lisans tezlerini tamamlayıcı mahiyette bir çalışma olarak düşünülmüş ve makalede, eserde yer alan Farsça manzumeler sistematik bir şekilde ele alınmıştır. Buna göre *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*'de; Abdurrahmân-ı Câmî'den 3 (2 nazm, 1 beyit), Baba Efdal-i Kâşânî'den 1 rubai, Emîr Hüsrev-i Dihlevî'den 1 beyit, Evhadüddîn-i Merâgî'den 2 beyit, Fahreddîn-i Irâkî'den 4 (1 mısra, 2 beyit, 1 şiir), Ferîdüddîn-i Attâr'dan 12 (1 mısra, 5 beyit, 3 şiir, 3 mesnevi), Hâce Abdullâh-ı Ensârî'den 1 beyit, Hâfız-ı Şîrâzî'den 7 (1 mısra, 4 beyit, 1 kıt'a, 1 mesnevi), Hâkânî-i Şîrvânî'den 12 (3 beyit, 8 şiir, 1 mesnevi), Hallâc-ı Mansûr'dan 6 (4 beyit, 1 şiir, 1 mesnevi), Hüseyin-i Hârezmî'den 4 (3 beyit, 1 şiir), İbn Yemîn'den 1 beyit, Kemâl-i Hocendî'den 3 beyit, Mevlânâ'nın *Mesnevî* haricindeki eserlerinden 28 (1 mısra, 16 beyit, 11 şiir), Nizâmî-i Gencevî'den 1 mesnevi, Rızâ Kulu Hân Hidâyet'den 3 (1 beyit, 1 şiir, 1 rubai), Sa'dî-i Şîrâzî'den 13 (6 beyit, 3 şiir, 2 nazm, 2 mesnevi), Selmân Sâvecî'den 2 (1 mısra, 1 beyit), Hakîm Senâyî'den 6 (1 mısra, 3 beyit, 1 rubai, 1 mesnevi), Şeyh Bahâyî'den 1 rubai, Unsurî'den 1 beyit yer almaktadır. 4 mısra, 57 beyit, 16 şiir, 6 rubai, 4 kıt'a, 2 nazm, 6 mesnevi ile 3 Farsça başlıksız alıntının ise kaynakları tespit edilememiştir.

Aşağıdaki tabloda; *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*'de bu çalışmayla kaynakları tespit edilen Farsça manzumelerin başlıkları, sayıları ve kaynakların müelliflerinin adları gösterilmektedir:

Manzumenin Başlığı	Abdurrahmân-ı Câmî	Baba Efdal-ı Kâşânî	Emîr Hüseyin-i Dihlevî	Evhadüddîn-i Merâgî	Fahreddîn-i İrâkî	Ferîdüddîn-i Attâr	Hâce Abdullâh-ı Ensârî	Hâfız-ı Şîrâzî	Hâkânî-ı Şîrvânî	Hakîm Senâyî	Hallâc-ı Mansûr	Hüseyin-i Hârezmî	İbn Yemin	Kemâl-i Hocendî	Mevlânâ	Nizâmî-i Gencevî	Rızâ Kulu Hân Hîdâyet	Sa'dî-ı Şîrâzî	Selmân-ı Sâvecî	Şeyh Bahâvî	Unsurî	Kaynağı Tespit Edilen Alıntılar	Kaynağı Tespit Edilemeyenler	Toplam Alıntı Sayısı
Mısra				1	1		1		1					1				1				6	4	10
Beyit	1		1	2	2	5	1	4	3	3	4	3	1	3	16		1	6	1		1	58	57	115
Şiir					1	3			8		1	1			11		1	3				29	16	45
Rubai		1								1							1			1		4	6	10
Kıt'a								1														1	3	4
Nazm	2																	2				4	2	6
Mesnevi						3		1	1	1	1					1		2				10	6	16
Farsça Başlıksız Alıntılar																						0	3	3
TOPLAM	3	1	1	2	4	12	1	7	12	6	6	4	1	3	28	1	3	13	2	1	1	112	97	209

İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî'de yer alan Arapça ibareler ve manzumeler de hayli fazladır. Onları da buna benzer müstakil bir çalışma konusu olarak değerlendirmeyi planlamaktayız.

Kaynakça

- Ayar, N. (2021). *Hacı Pîrî Efendi'nin İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî'si (111a-172b / İnceleme-Metin)*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Behzad, S. (2017). *Şem î Şem ullah ve Şerh-i Mahzenü'l-Esrâr (İnceleme-Tenkitli Metin-Özel İsimler Sözlüğü)*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Buhârî (2004). *Sahîh-i Buhârî: Muhtasar-ı Tecrîd-i Sarîh*, C. II. (çev. Abdullah Feyzi Kocaer). İstanbul: Yeni Şafak Yay.
- Bülbül, T. (2009). *Hümâyûn-nâme (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Cebecioğlu, E. (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yay.
- Devellioğlu, F. (1996). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (haz. Aydın Sami Güneççal). Ankara: Aydın Kitabevi Yay.
- Ferîdüddîn-i Attâr (1385). *Musîbet-nâme* (haz. Dr. Muhammed Rızâ Şâfi'î Kedkenî). Tahran: Sohen Yay.
- Ferîdüddîn-i Attâr (1998). *Mantiku't-Tayr* (çev. Yaşar Keçeci). İstanbul: Kırkambar Yay.
- Ferîdüddîn-i Attâr (1993). *Pend-nâme* (çev. M. Nuri Gençosman). İstanbul: MEB Yay.
- Hacı Pîrî Efendi, *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mülhak, No: 26.
- Hâfız-ı Şîrâzî (1373). *Dîvân-ı Hâfız* (musahhîh: Bahâüddin Hurremsâhî). Tahran: Nilüfer İntişârât.
- Hâfız-ı Şîrâzî (1992a). *Hâfız Dîvânı* (çev. Abdülbaki Gölpınarlı). İstanbul: MEB Yay.

- Hâkim en-Nisâbûrî (2013). *El-Müstedrek 'Ale's-Sahîhayn* (11 C.) (ter. M. Beşir Eryarsoy). Konya: Konevî Yay.
- Kanar, M. (2016). *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yay.
- Kâşânî, A. (2004). *Tasavvuf Sözlüğü Letâ'ifü'l-A'lâm fi İşârâtı Ehli'l-İlhâm* (çev. Ekrem Demirli). İstanbul: İz Yay.
- Kırlangıç, H. (2009). Mevlânâ' da Senâi Etkileri. *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 28, 8-32.
- Lâmîî Çelebi (1289/1872). *Tercüme-i Nefehâtü'l-Üns -Fütûhü'l-mücâhidîn li-tervîhi kulûbi'l-müşâhidîn-*. İstanbul.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (1992b). *Dîvân-ı Kebîr* (7 C.) (çev. Abdülbaki Gölpınarlı). Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (2015). *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler* (haz. Şefik Can). İstanbul: Ötüken Yay.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (2017). *Mesnevî* (çev. Adnan Karaismaoğlu). Ankara: Akçağ Yay.
- Mütercim Âsım Efendi (2000). *Burhân-ı Kâtî'* (haz. Mürsel Öztürk-Derya Örs). Ankara: TDK Yay.
- Nizamî (2014). *Mahzen-i Esrâr* (çev. M. Nuri Gençosman). İstanbul: Ataç Yay.
- Parlatır, İ. (2011). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yay.
- Sa' dî-i Şîrâzî (2012). *Bostân* (çev. Hicabi Kırlangıç). İstanbul: Kapı Yay.
- Sarı, M. (t.y.). *El-Mevârid Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: İpek Yay.
- Selmân-ı Sâvecî (1371). *Dîvân-ı Selmân-ı Sâvecî* (haz. Ebu'l Kâsım Hâlet). Tahrân: Silsile-i Neşriyât-ı Mâ.
- Sevindik, B. (2019). *Hacı Pîrî Efendi'nin İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî Tercümesi [İnceleme- Metin (53b-110b)]*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Şemseddin Sâmî (1995). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yay.
- Uludağ, S. (2001). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Uzunlu, C. (2017). *Hacı Pîrî Efendi'nin İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî Tercümesi [İnceleme- Metin (1b-53b)]*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Yazır, M.H. (2011). *Hak Dîni Kur'ân Dili* (haz. Yasir Ünlü, Kasım Yayla, Hafız Nevzat Dışbudak, Veysel Karaköse). İstanbul: Merve Yay.
- Yıldız Er, E. (2018). *Hacı Pîrî-İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî [İnceleme-Metin (1-50 Varak)]*. Yüksek Lisans Tezi. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi.

İnternet Kaynakları

Abdurrahmân-ı Câmî, <i>Heft Evreng</i> , 1. Defter, 56. Bölüm.	https://ganjoor.net/jami/7ourang/7-1/sd1/sh56/	[Erişim tarihi: 05.01.2022].
Abdurrahmân-ı Câmî, <i>Heft Evreng</i> , 1. Defter, 35. Bölüm.	https://ganjoor.net/jami/7ourang/7-1/sd1/sh35/	[Erişim tarihi: 13.01.2022].

Abdurrahmân-ı Câmî, <i>Heft Evreng</i> , 1. Defter, 106. Bölüm.	https://ganjoor.net/jami/7ourang/7-1/sd1/sh106/	[Erişim tarihi: 05.03.2022].
Baba Efdal-i Kâşânî, <i>Dîvân</i> , 17. Rubai.	https://ganjoor.net/babaafzal/robba/sh17/	[Erişim tarihi: 05.03.2022].
Emîr Hüsrev-i Dihlevî, <i>Dîvân</i> , 1034. Gazel.	https://ganjoor.net/khosro/gozide/ghazalamkh/sh1034/	[Erişim tarihi: 06.01.2022].
Evhadüddîn-i Merâgî, <i>Dîvân</i> , 2. Tercî'-i Bend.	https://ganjoor.net/ouhadi/divano/tarjeate/sh2/	[Erişim tarihi: 07.12.2021].
Evhadüddîn-i Merâgî, <i>Dîvân</i> , Tercî'-i Bend.	http://www.nosokhan.com/library/Topic/046L	[Erişim tarihi: 19.02.2022].
Fahreddîn-i Irâkî, <i>Dîvân</i> , 15. Gazel.	https://ganjoor.net/eraghi/divane/ghazale/sh15	[Erişim tarihi: 19.02.2022].
Fahreddîn-i Irâkî, <i>Dîvân</i> , 2. Tercî'-i Bend.	https://ganjoor.net/eraghi/divane/tarjeate/sh2	[Erişim tarihi: 23.01.2022].
Fahreddîn-i Irâkî, <i>Dîvân</i> , 20. Kasîde.	https://ganjoor.net/eraghi/divane/ghaside/sh20	[Erişim tarihi: 07.12.2021].
Fahreddîn-i Irâkî, <i>Dîvân</i> , 302. Gazel.	https://ganjoor.net/eraghi/divane/ghazale/sh302	[Erişim tarihi: 13.02.2022].
Ferîdüddîn-i Attâr, <i>Dîvân</i> , 26. Kasîde.	https://ganjoor.net/attar/divana/ghaside/sh26	[Erişim tarihi: 15.01.2022].
Ferîdüddîn-i Attâr, <i>Dîvân</i> , 367. Gazel.	https://ganjoor.net/attar/divana/ghazal-attar/sh367/	[Erişim tarihi: 19.02.2022].
Ferîdüddîn-i Attâr, <i>Dîvân</i> , 46. Gazel.	https://ganjoor.net/attar/divana/ghazal-attar/sh46	[Erişim tarihi: 05.02.2022].
Ferîdüddîn-i Attâr, <i>Dîvân</i> , 510. Gazel.	http://www.nosokhan.com/library/Topic/0POF	[Erişim tarihi: 19.02.2022].
Ferîdüddîn-i Attâr, <i>Esrâr-nâme</i> , 21. Bölüm.	https://ganjoor.net/attar/asrarname/abkhsh21/sh1/	[Erişim tarihi: 05.03.2022].
Ferîdüddîn-i Attâr, <i>Mantiku't-Tayr</i> , Tevhîd.	https://ganjoor.net/attar/manteghotteyr/touhid/sh2	[Erişim tarihi: 19.01.2022].
Ferîdüddîn-i Attâr, <i>Mantiku't-Tayr</i> , Si-murg der-pîş-gâh-ı Sîmurg.	https://ganjoor.net/attar/manteghotteyr/30-morgh/sh5	[Erişim tarihi: 13.02.2022].

Ferîdüddîn-i Attâr, <i>Musîbet-nâme</i> , 6. Makâle.	http://www.nosokhan.com/Library/Topic/0QQI	[Erişim tarihi: 19.02.2022].
Ferîdüddîn-i Attâr, <i>Musîbet-nâme</i> , 32. Makâle.	http://www.nosokhan.com/library/Topic/0QX8	[Erişim tarihi: 04.01.2022].
Ferîdüddîn-i Attâr, <i>Musîbet-nâme</i> , 35. Bölüm.	https://ganjoor.net/attar/mosibatname/mbkhsh35/sh1	[Erişim tarihi: 26.02.2022].
Ferîdüddîn-i Attâr, <i>Pend-nâme</i> , Der-Sıfat-ı Mücâhid-i Nefs.	https://ganjoor.net/attar/pandname/sh17/	[Erişim tarihi: 19.02.2022].
Hâfız-ı Şîrâzî, <i>Dîvân</i> , 188. Gazel.	https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh188	[Erişim tarihi: 20.02.2022].
Hâfız-ı Şîrâzî, <i>Dîvân</i> , 2. Gazel.	https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh2	[Erişim tarihi: 06.01.2022].
Hâfız-ı Şîrâzî, <i>Dîvân</i> , 230. Gazel.	https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh230	[Erişim tarihi: 05.03.2022].
Hâfız-ı Şîrâzî, <i>Dîvân</i> , 239. Gazel.	https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh239	[Erişim tarihi: 26.01.2022].
Hâfız-ı Şîrâzî, <i>Dîvân</i> , 268. Gazel.	https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh268	[Erişim tarihi: 21.02.2022].
Hâfız-ı Şîrâzî, <i>Dîvân</i> , 28. Gazel.	https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh28	[Erişim tarihi: 06.01.2022].
Hâfız-ı Şîrâzî, <i>Dîvân</i> , 71. Gazel.	https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh71	[Erişim tarihi: 06.01.2022].
Hâkânî-i Şîrvânî, <i>Dîvân</i> , 4. Kasîde.	https://ganjoor.net/khaghani/divankh/ghasidekh/sh4	[Erişim tarihi: 10.02.2022].
Hâkânî-i Şîrvânî, <i>Dîvân</i> , Kasîde: Der-Mev'iza vü Gûşe-gîrî.	http://www.nosokhan.com/library/Topic/09T7	[Erişim tarihi: 30.01.2022].
Hâkânî-i Şîrvânî, <i>Dîvân</i> , 1. Kasîde.	https://ganjoor.net/khaghani/divankh/ghasidekh/sh1	[Erişim tarihi: 13.02.2022].
Hâkânî-i Şîrvânî, <i>Dîvân</i> , 1. Tercî-i Bend.	https://ganjoor.net/khaghani/divankh/tarjeatk/sh1	[Erişim tarihi: 24.01.2022].
Hâkânî-i Şîrvânî, <i>Dîvân</i> , 157. Kasîde.	https://ganjoor.net/khaghani/divankh/ghasidekh/sh157	[Erişim tarihi: 17.02.2022].
Hâkânî-i Şîrvânî, <i>Dîvân</i> , 20. Gazel.	https://ganjoor.net/khaghani/divankh/ghazalkh/sh20	[Erişim tarihi: 16.02.2022].
Hâkânî-i Şîrvânî, <i>Dîvân</i> , 271. Gazel.	http://www.nosokhan.com/library/Topic/09LZ	[Erişim tarihi: 05.02.2022].

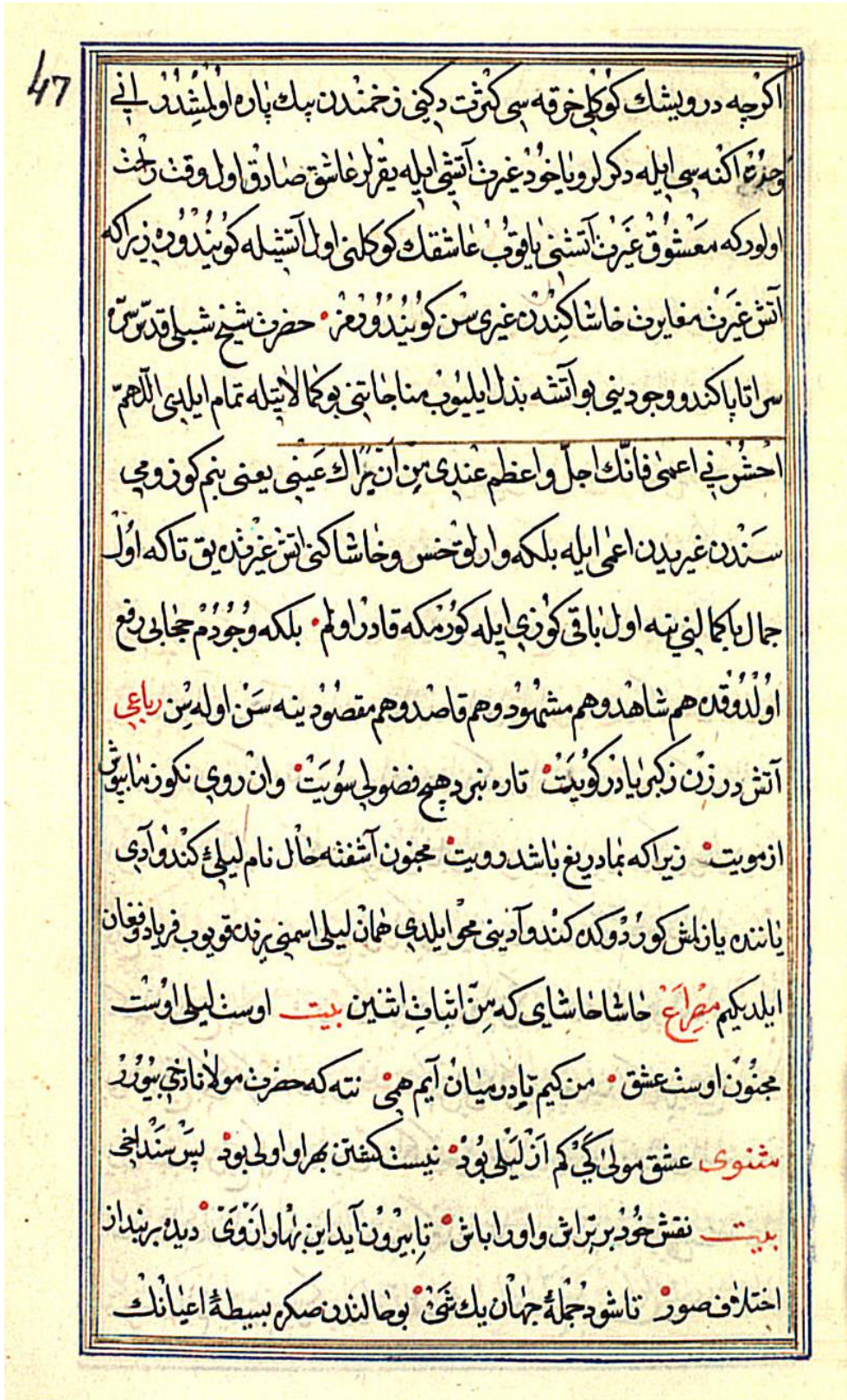
Hâkânî-i Şîrvânî, <i>Dîvân</i> , 274. Gazel.	https://ganjoor.net/khaghani/divankh/ghazalkh/sh274	[Erişim tarihi: 24.01.2022].
Hâkânî-i Şîrvânî, <i>Dîvân</i> , 4. Kasîde.	https://ganjoor.net/khaghani/divankh/ghasidekh/sh4	[Erişim tarihi: 10.02.2022].
Hâkânî-i Şîrvânî, <i>Dîvân</i> , 823. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh823	[Erişim tarihi: 17.02.2022].
Hâkânî-i Şîrvânî, <i>Dîvân</i> , 93. Kasîde.	https://ganjoor.net/khaghani/divankh/ghasidekh/sh93/	[Erişim tarihi: 05.03.2022].
Hâkânî-i Şîrvânî, <i>Dîvân</i> , 208. Kasîde.	https://ganjoor.net/khaghani/divankh/ghasidekh/sh208	[Erişim tarihi: 10.03.2022].
Hakîm Senâyî, <i>Dîvân</i> , 102. Rubai.	https://ganjoor.net/sanaee/divans/robaee-sanaee/sh102	[Erişim tarihi: 05.03.2022].
Hakîm Senâyî, <i>Dîvân</i> , 134. Kasîde.	https://ganjoor.net/sanaee/divans/ghaside-sanaee/sh134	[Erişim tarihi: 11.03.2022].
Hakîm Senâyî, <i>Dîvân</i> , 209. Gazel.	https://ganjoor.net/sanaee/divans/ghazal-sanaee/sh209/	[Erişim tarihi: 05.01.2022].
Hakîm Senâyî, <i>Hadîkatü'l-Hakîka ve Şerî'atü't-Tarîka</i> , 1. Bâb, Tevhîd.	https://ganjoor.net/sanaee/hadighe/hdgh01/sh41/	[Erişim tarihi: 11.03.2022].
Hallâc-ı Mansûr, <i>Dîvân</i> , 202. Gazel.	http://www.nosokhan.com/library/Topic/0ZPD	[Erişim tarihi: 05.01.2022].
Hallâc-ı Mansûr, <i>Dîvân</i> , 213. Gazel.	http://alpha.nosokhan.com/Library/Topic/0ZPO	[Erişim tarihi: 06.03.2022].
Hallâc-ı Mansûr, <i>Dîvân</i> , 22. Gazel.	http://www.nosokhan.com/library/Topic/0ZKD	[Erişim tarihi: 26.02.2022].
Hallâc-ı Mansûr, <i>Dîvân</i> , 227. Gazel.	http://www.nosokhan.com/library/Topic/0ZQ2	[Erişim tarihi: 19.02.2022].
Hallâc-ı Mansûr, <i>Dîvân</i> , 2. Tercî'-i Bend.	http://www.nosokhan.com/Library/Topic/0ZRD	[Erişim tarihi: 06.01.2022].
Hallâc-ı Mansûr, <i>Dîvân</i> , 2. Tercî'-i Bend.	http://www.nosokhan.com/Library/Topic/0ZRD	[Erişim tarihi: 05.02.2022].
Hüseyn-i Hârezmî, <i>Dîvân</i> , 6. Gazel.	https://ganjoor.net/hoseyn/divan/gh/sh6	[Erişim tarihi: 04.01.2022].
Hüseyn-i Hârezmî, <i>Dîvân</i> , 7. Gazel.	http://www.nosokhan.com/library/Topic/0ZJX	[Erişim tarihi: 16.01.2022].

Hüseyn-i Hârezmî, <i>Dîvân</i> , 214. Gazel.	https://ganjoor.net/hoseyn/divan/gh/s_h214	[Erişim tarihi: 06.03.2022].
Hüseyn-i Hârezmî, <i>Dîvân</i> , 2. Tercî'-i Bend.	https://ganjoor.net/hoseyn/divan/tarjee/sh2	[Erişim tarihi: 19.02.2022].
İbn Yemîn, <i>Dîvân</i> , 205. Kıt'a.	https://ganjoor.net/ebneyamin/divan/g_hete/sh205	[Erişim tarihi: 24.01.2022].
Kemâl-i Hocendî, <i>Gazeliyyât</i> , 466. Gazel.	https://ganjoor.net/khojandi/ghazalkk/sh466/	[Erişim tarihi: 26.02.2022].
Kemâl-i Hocendî, <i>Gazeliyyât</i> , 202. Gazel.	https://ganjoor.net/khojandi/ghazalkk/sh202/	[Erişim tarihi: 29.01.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 11. Tercî'-i Bend	https://ganjoor.net/moulavi/shams/tarjeeat/sh11	[Erişim tarihi: 06.01.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 1424. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh1424	[Erişim tarihi: 13.02.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 1509. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh1509	[Erişim tarihi: 03.01.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 1705. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh1705	[Erişim tarihi: 24.01.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 1724. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh1724	[Erişim tarihi: 23.02.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 2200. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh2200	[Erişim tarihi: 06.12.2021].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 21. Tercî'-i Bend.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/tarjeeat/sh21	[Erişim tarihi: 03.02.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 2429. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh2429	[Erişim tarihi: 06.01.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 2458. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh2458	[Erişim tarihi: 16.01.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 2462. Gazel	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh2462	[Erişim tarihi: 22.02.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 2474. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh2474	[Erişim tarihi: 17.01.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 251. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh251	[Erişim tarihi: 13.02.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 2599. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh2599	[Erişim tarihi: 27.02.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 2675. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh2675	[Erişim tarihi: 27.02.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 27. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh27	[Erişim tarihi: 04.01.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 3. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh3	[Erişim tarihi: 31.01.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 395. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh395	[Erişim tarihi: 05.01.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 416. Gazel.	http://www.nosokhan.com/library/Topic/12PD	[Erişim tarihi: 21.02.2022].

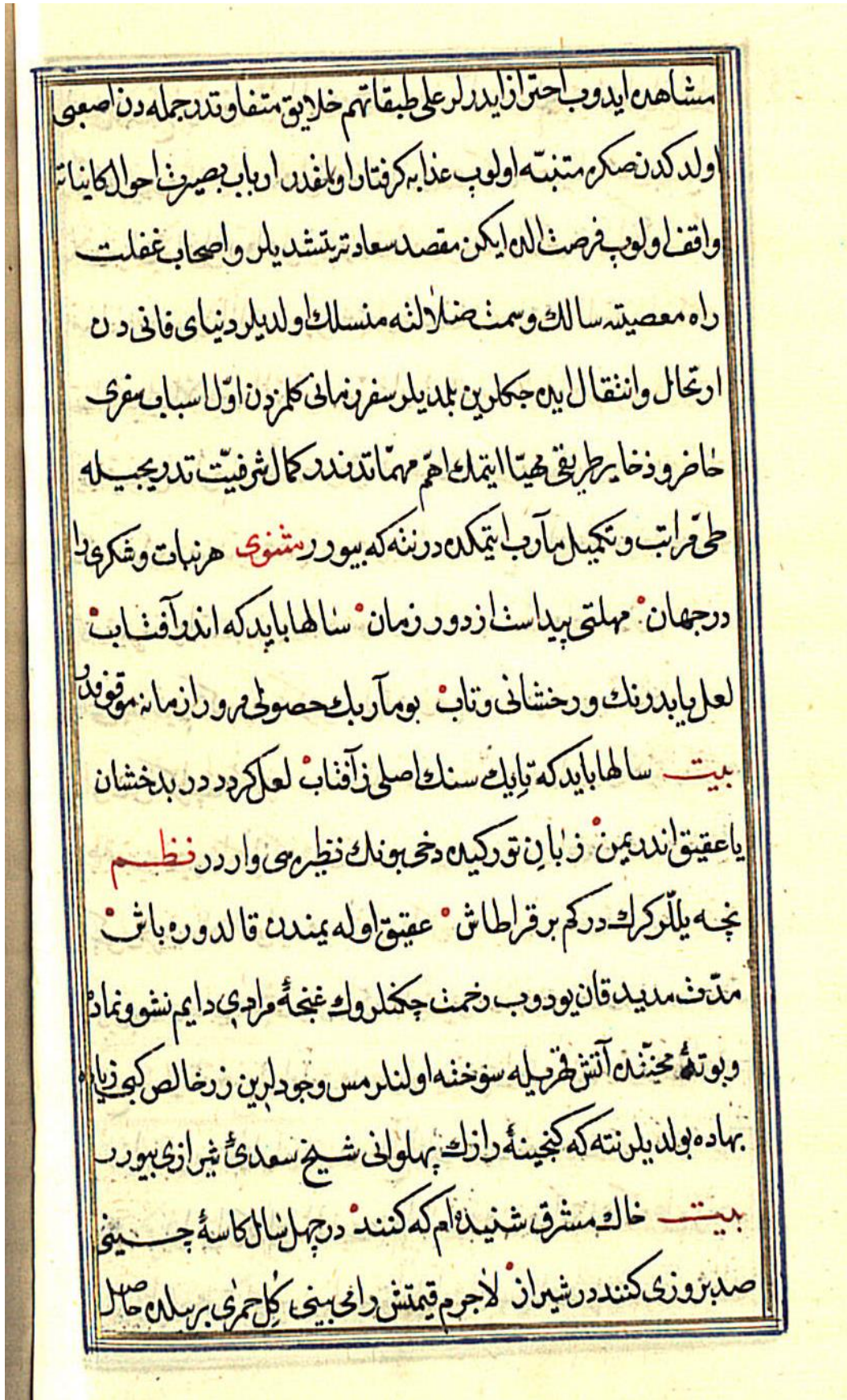
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 451. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh451	[Erişim tarihi: 29.01.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 509. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh509	[Erişim tarihi: 22.02.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 609. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh609	[Erişim tarihi: 24.01.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 788. Gazel.	http://www.nosokhan.com/library/Topic/114D	[Erişim tarihi: 23.02.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 844. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh844	[Erişim tarihi: 06.01.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 911. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh911	[Erişim tarihi: 23.02.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 916. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh916	[Erişim tarihi: 23.02.2022].
Mevlânâ, <i>Dîvân-ı Kebîr</i> , 936. Gazel.	https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh936	[Erişim tarihi: 06.01.2022].
Nizâmî-i Gencevî, <i>Mahzenü'l-Esrâr</i> , 46. Bölüm.	https://ganjoor.net/nezami/5ganj/makhzanolarar/sh46	[Erişim tarihi: 15.01.2022].
Rızâ Kulu Hân Hidâyet, <i>Tezkire-i Riyâzü'l-Ârifîn</i> , 2. Ravza, 45. Bölüm.	https://ganjoor.net/rhedayat/riazolarefin/rowze2/sh45	[Erişim tarihi: 06.01.2022].
Rızâ Kulu Hân Hidâyet, <i>Tezkire-i Riyâzü'l-Ârifîn</i> , 2. Ravza, 62. Bölüm.	https://ganjoor.net/rhedayat/riazolarefin/rowze2/sh62	[Erişim tarihi: 05.12.2021].
Sa'dî-i Şîrâzî, <i>Bostân</i> , 7. Bâb.	http://www.nosokhan.com/library/Topic/0CQ7	[Erişim tarihi: 05.03.2022].
Sa'dî-i Şîrâzî, <i>Bostân</i> , 1. Bâb, 2. Bölüm.	https://ganjoor.net/saadi/boostan/bab1/sh2	[Erişim tarihi: 20.01.2022].
Sa'dî-i Şîrâzî, <i>Bostân</i> , 6. Bâb, 1. Bölüm.	https://ganjoor.net/saadi/boostan/bab6/sh1	[Erişim tarihi: 18.01.2022].
Sa'dî-i Şîrâzî, <i>Bostân</i> , 3. Bâb, 3. Bölüm.	https://ganjoor.net/saadi/boostan/bab3/sh3	[Erişim tarihi: 19.02.2022].
Sa'dî-i Şîrâzî, <i>Bostân</i> , 1. Bâb, 15. Bölüm.	https://ganjoor.net/saadi/boostan/bab1/sh15	[Erişim tarihi: 05.03.2022].
Sa'dî-i Şîrâzî, <i>Bostân</i> , 1. Bâb, 12. Bölüm.	https://ganjoor.net/saadi/boostan/bab1/sh12	[Erişim tarihi: 05.03.2022].
Sa'dî-i Şîrâzî, <i>Bostân</i> , 9. Bâb, 6. Bölüm.	https://ganjoor.net/saadi/boostan/bab9/sh6	[Erişim tarihi: 19.02.2022].
Sa'dî-i Şîrâzî, <i>Dîvân</i> , 296. Gazel.	https://ganjoor.net/saadi/divan/ghazals/sh296	[Erişim tarihi: 17.02.2022].
Sa'dî-i Şîrâzî, <i>Dîvân</i> , 607. Gazel.	https://ganjoor.net/saadi/divan/ghazals/sh607/	[Erişim tarihi: 06.01.2022].
Sa'dî-i Şîrâzî, <i>Gülistân</i> , 8. Bâb, 33. Hikâye.	https://ganjoor.net/saadi/golestan/gbab8/sh33/	[Erişim tarihi: 06.01.2022].
Sa'dî-i Şîrâzî, <i>Mevâ'iz</i> , 23. Mesnevi.	https://ganjoor.net/saadi/mavaez/masnaviat/sh23	[Erişim tarihi: 05.03.2022].

Sa'dî-i Şîrâzî, <i>Mevâ'iz</i> , 12. Kasîde.	https://ganjoor.net/saadi/mavaez/ghasides/sh12	[Erişim tarihi: 26.01.2022].
Sa'dî-i Şîrâzî, <i>Mevâ'iz</i> , 146. Kıt'a.	https://ganjoor.net/saadi/mavaez/ghete2/sh146/	[Erişim tarihi: 19.02.2022].
Sa'dî-i Şîrâzî, <i>Mevâ'iz</i> , 42. Kasîde.	https://ganjoor.net/saadi/mavaez/ghasides/sh42/	[Erişim tarihi: 06.01.2022].
Selmân-ı Sâvecî, <i>Dîvân</i> , Der-Na't-ı Hazret-i Resûl, 1. Terkîb-i Bend	https://ganjoor.net/salman/divanss/taribatss/sh1	[Erişim tarihi: 27.02.2022].
Selmân-ı Sâvecî, <i>Dîvân</i> , 313. Gazel.	https://ganjoor.net/salman/divanss/ghazalss/sh313/	[Erişim tarihi: 07.12.2021].
Şeyh Bahâî, <i>Dîvân</i> , 32. Rubai.	https://ganjoor.net/bahaee/divan-baha/robaee-baha/sh32	[Erişim tarihi: 07.12.2021]
Unsurî, <i>Kita'ât u Ebyât</i> , 3. Beyit.	https://ganjoor.net/onsori/oghat/sh3/	[Erişim tarihi: 05.01.2022].

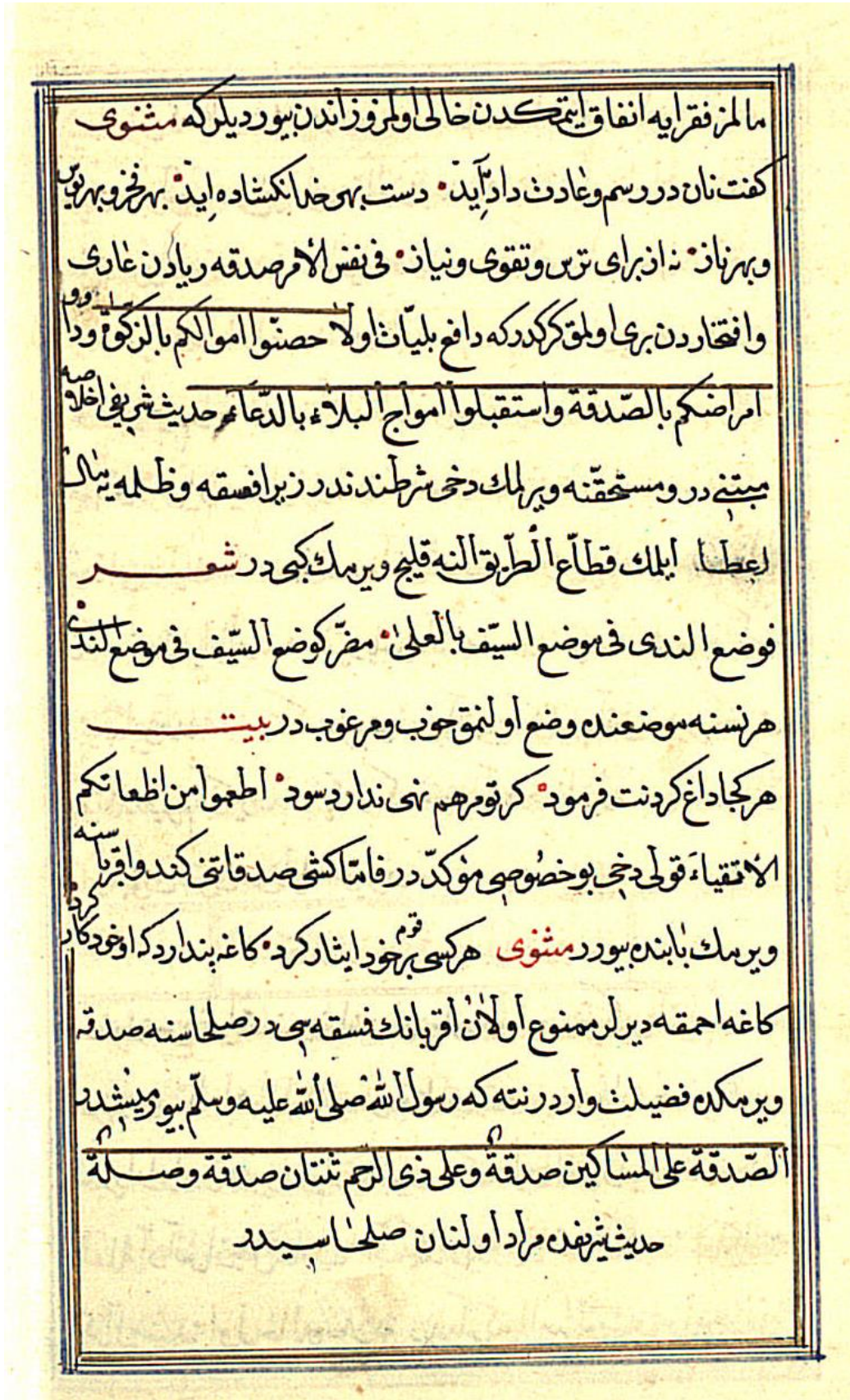
EK: Eserden Sayfalar



İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî, 47a



İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî, 155b



İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî, 171b



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/ Issue 7 (Nisan/ April 2022), s. 209-224.
|| Geliş Tarihi-Received: 23.02.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 08.04.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1077774

Yusuf Nûrî Efendî'nin Farsça Manzum Kırk Hadisi

The Forty Hadiths of Yusuf Nuri Efendi in Persian Verse

Çetin KASKA*

Öz

Peygamber efendimizin sözlerinden ibaret olan hadislerden kırk tanesinin bir araya getirilmesiyle oluşan kırk hadis, Arapçada erbain-erba'ün, Farsçada çihl-çihil olarak telaffuz edilmiş ve Türkçede kırk hadis adıyla isimlendirilmiştir. Ahlakî, öğretici, dinî, sosyal ve edebî özellikleriyle İslâmiyet'in hayat ve dünya görüşünü beyan eden kırk hadislerin ortaya çıkmasındaki başlıca neden, "Her kim benim hadislerimden kırk tanesini öğrenip, başkalarına da öğretirse, kıyamet gününde Allah onu bilginler ve fakihler arasında diriltsin" mealindeki bir hadistir. Kırk hadisler Kur'ân'ın faziletleri, İslâm'ın şartları, tasavvufa dair mevzular, beldelerin faziletleri, Hz. Peygamber ve ashâbı, hayatın toplumsal ve ahlakî yönleri, mizah, tıp, ilim, siyaset gibi hususları içine alacak şekilde derlenmiştir. Türk, Arap ve Fars edebiyatında çok sayıda manzum, mensur, manzum-mensur kırk hadis kaleme alınmıştır. Türk edebiyatında Türkçe manzum kırk hadislerin yanı sıra Farsça manzum kırk hadisler de yazılmıştır. Nitekim İdris-i Bitlisi, Uzun Firdevsi ve İznikli Selâmî gibi şairlerimiz Farsça manzum kırk hadis yazmıştır. Mollâ Câmî'yi örnek alıp Farsça manzum kırk hadis yazan şairlerimizden biri de Yusuf Nûrî Efendî'dir. Nûrî'nin Farsça manzum kırk hadis tercümesi mensur bir mukaddime ve kırk hadisin ikişer beyitlik kıt'alarla tercümesinden oluşmaktadır. Bu çalışmada Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Lala İsmail Koleksiyonu'nda bulunan (nr. 31, 1b-9b) Nûrî'nin 953/1585 tarihli Farsça manzum kırk hadis tercümesi ilk defa ele alınacak, eserin Farsçası yazılacak ve Türkçe tercümesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yusuf Nûrî Efendi, kırk hadis, manzum kırk hadis, Farsça kırk hadis.

Abstract

Forty hadiths, which were formed by bringing together forty hadiths of our Prophet, were pronounced as erbain-erba'un in Arabic, çihl-çihil in Persian and were named forty hadiths in Turkish. The main reason for the emergence of forty hadiths describing the life and world view of Islam with their moral, didactic, religious, social and literary features is the meaning of "Whoever learns forty of my hadiths and teaches them to others, may Allah resurrect him among scholars and jurists on the Day of Judgment" it is a hadith. Forty hadiths have been compiled to include the virtues of the Qur'an, the conditions of Islam, the subjects of mysticism, the virtues of the cities, the Prophet and his Companions, the social and moral aspects of life, humor, medicine, science, and politics. Many verse, prose, verse-prose forty hadiths were written in Turkish, Arabic and Persian literature. In Turkish literature, forty hadiths in verse were written in Persian as well as forty hadiths in Turkish. As a matter of fact, our poets such as İdris-i Bitlisi, Uzun Firdevsi and İznikli Selami wrote forty hadiths in Persian verse. Yusuf Nuri Efendi is one of our poets who took Mollo Jami as an example and wrote forty hadiths in Persian verse. Nuri's Persian verse translation of forty hadith consists of a prose preface and the translation of forty hadiths in two couplets. In this study, Nuri's

* Dr. Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, e-posta: cetinkaska@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1168-5522>.

translation of forty verse in Persian, dated 953/1585, which is in the Lala İsmail Collection of the Suleymaniye Manuscripts Library (nr. 31, 1b-9b), will be discussed for the first time, the work will be written in Persian and translated into Turkish.

Keywords: Yusuf Nuri Efendi, forty hadiths, verse forty hadiths, Persian forty hadiths.

Giriş

Kırk hadisler, Hz. Peygamber'in kırk hadisi ve bu hadislerin detaylı bilgilerinden oluşan derlemelerdir. Bir yönüyle dinî, diğer bir yönüyle edebî özellik arz eden kırk hadisler, klasik edebiyatımızda siyer, hilye, mevlid, megâzî, mirâciye, maktel gibi dinî türler içerisinde en çok işler olanıdır. Asırlar boyunca yazar ve şairlerimiz tarafından büyük teveccühe mazhar olmuş ve büyük gelişme göstermiştir. Şekil bakımından manzum, mensur ve manzum-mensur şeklinde kaleme alınmıştır. Billhassa hicri ikinci yüzyıldan itibaren yaygınlaşan kırk hadis, hadis-i erbain, çihl hadîs, tercüme-i hadîs-i erbain, erbain ve hadisü'l-erbaîn adlarıyla anılmıştır. Kırk hadis dinî, edebî ve ahlakî özellikleriyle Arap, Fars ve Türk edebiyatında önemli bir tür haline gelmiştir. Mensur kırk hadislerin bir kısmı tercüme, bir kısmı ise şerhtir, ancak manzum kırk hadisler genellikle tercümedir ve bu tercüme bir kıt'a ile yapılır ve kıt'adan önce hadis metnine yer verilmektedir. Arapça ve Farsça kırk hadis tercümeleri daha çok mesnevi ve kıt'a nazım şekilleriyle kaleme alınmıştır. Manzum kırk hadislerde daha çok aruzun "fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün", "fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün", "müfte'ilün müfte'ilün fâ'ilün" vezinleri kullanılmıştır (Karahan, 1954, s. 5-136; Canım, 2010, s. 94-101; Akkuş, 2006, s. 126-127; Pala, 2005, s. 270-71; Kaplan, 2021, s. 171-194; Yüceer, 2020, s. 11-24; Kaska, 2020, s. 151-162; Söylemez, 2017, s. 1-13).

Zamanla İslam edebiyat ve tefekkürünün temel türlerinden biri haline gelen kırk hadis türü, Hz. Peygamber'in müjdesine nail olmak, Hz. Peygamber'in şefaatine kavuşmak, okuyanların hayır duasını almak, hastalıklardan kurtulmak ve şifa bulmak, öldükten sonra dua ve rahmetle anılmak, cennete girmek, âlimler zümresinde yazılmak, şehitler zümresinde haşrolmak gibi sebeplerden dolayı kaleme alınmıştır. Bazı âlimler tasavvufî mahiyetteki kırk rivayeti farklı metotlarla bir araya getirmiş, bazıları da itikad, ahlak ve nefis terbiyesi, zühd, ibadet ve Kur'ân sûrelerinin faziletleri, fıkıh ve ahkam, ahiret, zikir ve dua gibi konularda hadis derlemişlerdir. Ayrıca vaaz, Allah sevgisi, kadılık ve değeri, Resûlullah'a salavat getirme, Allah'a övgü, Medine'nin fazileti, Allah'ı zikir gibi mevzularda da kırk hadis derlenmiştir. Arapça 250'den fazla ve Farsça 50'ye yakın kırk hadis olduğu tespit edilmiş, ancak Türkçedeki kırk hadisler sayıca diğer milletlerinkinden daha fazladır. Arap edebiyatında kırk hadisler daha çok mensur yazılmıştır, bunun nedeni ediplerden ziyade meşâyih ve ulemâ tarafından yazılmış olmasındandır. İran'da bu türe edip ve şairler ilgi gösterdiği için daha çok manzum yazılmıştır. Türkçede ise ilmiye sınıfına mensup kişiler bu türü mensur ve şairler manzum kaleme almıştır. Türk edebiyatında kırk hadis tercüme ve şerhlerine önem verilmiş, Kemâl Ümmî, Hazînî, Usûlî, Melâmî Dede, Merdümî, Hilâlî, Lutfî, Ali Şîr Nevâî, Şeyhî, Hikmet, Rihletî, Ahter, Fuzûlî, Nev'î, Âşık Çelebi, Nâbî, Hâkânî, Ankaralı İsmâil Rûsûhî, Hüseyin Remzî, Bursalı İsmail Hakkı, Müstakimzâde Sâdeddin, Osmanzâde Tâ'ib, İdrîs-i Bitlisî, Uzun Firdevsî ve İznikli Selâmî gibi isimler bu konuda eser kaleme almıştır. Müslüman milletler içinde en çok manzum kırk hadis Türkçe yazılmıştır (Yıldırım, 2000, s. 98-190; Kandemir, 2002, s. 567-70; Yıldız, 2011, s. 127-150; Canım, 2010, s. 94-101; Akkuş, 2006, s. 126-127; Kaplan, 2021, s. 171-194; Avcı, 2016, s. 1-32; Koçyiğit, 1992, s. 113-14; Yüceer, 2020, s. 57-62).

Yusuf Nûrî Efendi

Asıl adı Yusuf olan bu şairin nerede doğduğu belli değildir. Bir süre Mısır kadısı Arab-zâde Abdülbâkî Çelebi'nin hizmetinde bulunmuş daha sonra danışmend olmuş ve Rüstem Paşa'nın himayesine girmiştir. Âşık Çelebi onun Mahmud Paşa'ya müderrislik yaptığını da dile getirmiştir. Rüstem Paşa'nın himayesindeyken kethudâlar ona gereken ilgiyi göstermemiş, bazen seferlere katılması istenmiş bazen de bazı yerlerin iltizâmını toplamaya memur edilmiştir. Ancak bu vazifeler bile Rüstem Paşa'nın nazarını celp etmesine yardımcı olmamış ve bunun üzerine kendisini esrar ve afyona vermiş, afyon ve esrar içenlerle yoldaş olmuştur. Bu vaziyetten kurtulmak için evlenmiş, ancak bu da fayda etmemiştir. Daha sonra hanımı ile birlikte Mısır'a gitmiş ve orada öldüğü rivayet edilmiştir. Mısır'da ne kadar kaldığı ve ne zaman öldüğü konusunda bilgi yoktur. Bu eserini 993/1585'te bitirdiğini söylediğine göre bu tarihten sonra öldüğünü söylemek mümkündür. Şiir, inşa, tarih düşürme ve muammada usta olduğu söylenen Nûrî'nin tezkirelerde tarih düşürme ve gazelleri bulunmaktadır, ancak kaynaklarda eserleri hakkında bilgi yoktur. Ulema ve ehl-i ilim tayfasından olan Nûrî şiir ve kitâbet ile meşgul olmuştur. Hayreddin Paşa, İstanbul'da Kâşikâri hamamını yaptığı zaman Nûrî bir beyit söylemiş ve o beyti Ali Sultan'a hatt-ı celî ile yazdırıp, getirip hamamın kapısına asmıştır. Âşık Çelebi bu beyitte bir rubâî ile karşılık vermiş, ancak Nûrî buna gücenip, Âşık Çelebi'ye çok kötü sözler söylemiştir. Nûrî'nin afyon ve esrar konusunda darb-ı mesele konu olduğu ve esrar içen Seyyid Mahmûd Sayrânun'a arkadaş olduğu da söylenmiştir (Latîfî, 2000, s. 550; Âşık Çelebi, 2010, s. 902; Kınalı-zâde, 2014, s. 1005; Şemseddin Sâmî, 1314, s. 4816; Mehmet Nâil Tuman, 2001, s. 1107).

Yazmanın Özellikleri

Yapılan kütüphane taramalarında Nûrî'nin Farsça manzum kırk hadisinin sadece bir nüshası tespit edilebilmiştir. Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail Efendi Koleksiyonu'nda yer almaktadır: Bu nüshanın hattı talik, istinsah tarihi 955, demirbaş numarası 00031, istinsah yeri Şam, ebadı 255x135-160x93 mm, varak sayısı 9, satır sayısı 12 ve kâtibi belli değildir. Eserdeki hadisler mavi, siyah ve kırmızı, metin ise siyah mürekkeple yazılmıştır. Nüshanın cildi mukavva siyah, cetveller ise yeşil renklidir. Haşiyesinde herhangi bir yazı yer almayan nüshanın 1a varağında "tercüme-i erbaîn-i Nûrî Efendi" ibaresi ile "hasbeten-li'llahî tealâ merhum Lala İsmail Efendi'nin teberrüken cennet-mekân firdevs-âşiyân Sultan Abdülhamid Han -tâbe serâhu- hazretlerinin kütübhânelerine vakf eylediği kütüb-i nefisedendir" şeklindeki yazılı bir mühür bulunmaktadır. Bu eserin bulunduğu nüshada Peygamberimiz'in adlarının şerhi (10b-13a) ile Hz. Ali'nin Arapça sözlerinin Farsça manzum çevirisi (13b-15a) de yer almaktadır. Bunların kim tarafından yazıldığı konusunda bilgi yoktur.

Nüshanın başı:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَطَفَى الْمُقْرَبِينَ مِنَ الْعَوَالِمِ...

Nüshanın sonu:

در شام جنت مشام به برکت سید الانام علیه الصلوة والسلام به قلم آمد فی رجب الحرام سنه 995

Nûrî'nin Kırk Hadisi

Neşrini gerçekleştirdiğimiz bu kırk hadiste müellif hamdele ve salveleden sonra bu eseri berekete vesile olması, saadete kavuşmak, ibadet sevabı almak, Allah'ın rızasını kazanmak ve Peygamber'in şefaatine nail olmak için Farsça manzum olarak kaleme almaya karar verdiğini beyan etmiştir. Müellif daha sonra kırk hadis derleme faaliyetinin ilham kaynağı olan hadisi ve bu hadis ile ilgili üç rivayete yer vermiştir: "Hazreti Peygamber (s.a.v) bir hadisinde "Her kim benim hadislerimden kırk tanesini öğrenip, başkalarına

da öğretirse, kıyamet gününde Allah onu bilginler ve fakihler arasında diriltsin." demiş, başka bir rivayette "Allah onu fakih ve âlim olarak hasreder" denilmiş, bir rivayette "Kıyamet günü ben o kimse için şahit ve şefaathçi olurum" denilmiş ve diğer bir rivayette ise "Ona, cennetin kapılarından hangisinden istersen gir!, denilir" buyrulmuştur." (Feyzü'l-Kadîr, 6/119). Nûrî bu hadisin ifade ettiği müjdeye nail olmak için bu kırk hadisi derleme meşakkatine giriştiğini, kendisinden önce yaşayan büyük zatların ve dönemin âlimlerinin farklı konularda birçok manzum ve mensur kırk hadis derlediklerini ifade etmiştir. Nûrî, Hz. Peygamber, ailesi, ashâbı ve şerefli ümmetinin faziletleri ve menkıbeleri hakkında eserini derlediğini beyan etmiş ve bu derlemenin kolay ezberlenmesi için manzum yazıldığını belirtmiştir. Nûrî derlediği bu eser sayesinde medreseye yeni başlayan çocukların itikat ve imanlarını takviye edeceklerini, bu hadisleri ezberlemekle fazilet sahibi olacaklarını, ufak çocukların bu hadisleri ezberlemekle sünnet ehli itikatlarını sağlam hale getireceklerini ve bid'alardan kaçınacaklarını "Küçük yaşta ilim öğrenmek, taşa yazı nakşetmek / kazımak gibidir." (Câmiu's-sagîr, 1/254) hadisini delil getirerek ifade etmiştir.

Nûrî kısa hadisleri seçtiğini, bu hadislerin ipe dizilen inciler gibi olduğunu, birçok faziletli hikmete sahip olduğunu, Peygamber ve ashâbının vasıflarını aşikâr bir şekilde ifade ettiğini dile getirmiştir. Eserin mukaddimesi mensur yazılmış ve mukaddimenin sonunda bir rubâiye yer verilmiştir. Eserde kırk adet hadis, ikişer beyitlik kıt'alar halinde Farsçaya manzum olarak çevrilmiştir. Bu türden yazılmış olan birçok eserin aksine eserde hâtime bölümü yoktur. Müellif tanzim edilen kırk hadislerin birçoğunda olduğu gibi eserini *fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün* kalıbı ile kaleme almıştır. Eserde aruzun bütün beyitlere başarılı bir şekilde tatbik edildiği görülmektedir. Şair aruzu kullanma yönüyle başarılıdır. Mukaddime bölümünde secilerle yüklü, ağır bir dil ve sanatkârane bir üslup hâkimdir. Müellif ilk önce hadislerin Arapça metinlerini vermiş, daha sonra bunların ikişer beyitlik kıt'alar halinde tercümelerine yer vermiştir. Mukaddimenin aksine ana metin toplumsal fayda ve öğreticilik ön planda tutulduğu için samimi bir üslup ve sade bir dil ile yazılmıştır. Çalışmamızın konusunu teşkil eden nüsha, eserin yazılışından iki yıl sonra yani 995/1586'da haram aylardan Receb ayında Şam'da istinsah edilmiştir. Eserin Farsça metni ve tercümesi:

جهل حدیث نبوی

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي صطفى المقربين من العوالم والصلوة والسلام على السيد الفاتح الخاتم و على آله واصحابه المستجمعين الفضائل و المكارم و بعد: مخفى نماند که درین اوقات با برکات این کمینه به میقدار و ذره خاکسار خواست که وسیله سازد و سببی پردازد که موجب رضای رحمن و تقرب سید الکوان گردد پس اربعینی از احادیث شریفه خواجه دنیا و دین و رحمة للعالمین سید عالم و اشرف بنی آدم شفیع روز جزا حضرت محمد مصطفی علیه من الصلوات افضلها و من التحیات اکملها جمع نمود. ترجمه آن را به فارسی دری نظم کرد که این سعادت باشد فوق السعادات و طاعتی اکرم العبادات و در حدیث شریف علی مصدره الصلوة والسلام واردست که من حفظ علی امتی اربعین حدیثا ینتفعون بها فی امر دینهم، بعنه الله یوم القیامة فقیها عالما و در روایتی دیگر آمده که بعنه الله یوم القیامة فی رزمة الفقهاء و العلماء و در روایتی دیگرست که کنت له یوم القیامة شافعا و شهیدا و در روایتی دیگر مذکور است که قیل لها ادخل من ای ابواب الجنة سنت لاجرهم به این امید و توقع ان نعمت جاوید در ترتیب آن به دل و جان کوشید و چون احادیث اربعینی بسیار و زیاده از شمار اکابر سلف و علمای خلف رحمهم الله تعالی جمع نموده اند و بعضی ترجمه آنرا نثر و جمعی نظم فرموده و هر یک به معنی دیگر قاصد بوده این عاجز لایق جنان دید که چهل حدیث شریف را که در فضائل و مناقب رسول صلی الله علیه و سلام و آل و اصحاب مکرم رضی الله عنهم و امت عالی همت او باشد مرتب کند و چون ترجمه آن منظوم باشد به جهت حفظ اسهل است و در ضبط اکمل و منتهی را باعث تذکر فضائل ایشان است و مبتدی را مقوی عقیده و ایمان و اطفال را حفظ آن سبب رسوخ اعتقاد اهل سنت و موجب اجتناب از بدعت که العلم فی الصغر، کالتقش فی الحجر و آنچه از احادیث شریفه که الفاظ آن مختصر تر بود گزیده و چون در مکنون برشته وصل کشیده و گرنه در فضائل هر یک خبر پر اثر بسیار واردست که زیادتی فضل از آنها ظاهر و کثرت شرف باهر و استعین بالله و رسوله و اترجی بقبوله.

Nebevî Kırk Hadis

Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla. Âlemler içerisinde kendisine yakın olacak dostlar seçen Allah'a hamd; (nübüvvet nurunu) açıp kapayan Efendimize, onun kerem ve faziletleri kendisinde toplayan aile ve ashâbına salât ve selam olsun. Gizli kalmasın ve bu zamanda berekete

vesile olsun diye bu hakir ve zelil kul, rahman ve rahim olan Allah'ın rızasını kazanmak ve Hz. Peygamber'in şefaatine nail olmak için dünya ve dinin efendisi, rahmet vesilesi, âlemin seyyidi, insanların en şerefli, ceza gününün şefahtçisi Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v)'in latif hadislerinden oluşan bir kırk hadis derlemeye niyetlendi. Saadette kavuşmak ve ibadet sevabı almak için bu kırk hadisi Farsça olarak yazdım. Hazreti Peygamber (s.a.v) bir hadisinde "Her kim benim hadislerimden kırk tanesini öğrenip, başkalarına da öğretirse, kıyamet gününde Allah onu bilginler ve fakihler arasında diriltsin." demiş, başka bir rivayette "Allah onu fakih ve âlim olarak hasreder" denilmiş, bir rivayette "Kıyamet günü ben o kimse için şahit ve şfaatçi olurum" denilmiş ve diğer bir rivayette "Ona, cennetin kapılarından hangisinden istersen gir!, denilir" buyrulmuştur, sonuç olarak bu ebedi nimetin müjdesine nail olmak için bu kırk hadisi tertip etme meşakkatine giriştim. Daha önceki dönemlerde yaşayan büyük zatlar ve dönemin âlimleri birçok kırk hadis derlemiştir. Onların tercümelerinin bazısı manzum bazısı da mensur olarak yazılmıştır, ancak herkes farklı bir konuda eserini oluşturmuştur. Bu hakir kul da Hz. Peygamber (s.a.v), ailesi, ashâbı ve şerefli ümmetinin faziletleri ve menkıbeleri hakkında latif bir kırk hadis derlemeyi uygun gördü. Bu kırk hadis kolay ezberlensin diye manzum yazıldı. Bu mükemmel ve kusursuz hadisleri ezberlemekle fazilet sahibi olunabilir. Medreseye yeni başlayan küçükler bu hadisleri okumakla akaid ve imanlarını kuvvetlendirebilir, ufak çocuklar bunları ezberlemekle sünnet ehli itikatlarını sağlam hale getirebilir ve bi'datlardan içtinap edebilirler. Hem hadisi şerifte şöyle denilmiş: "Küçük yaşta ilim öğrenmek, taşa yazı nakşetmek/ kazımak gibidir." Özellikle kısa olan ve ipe inci gibi dizilen hadisler seçilmiştir. Bu hadislerin her birisinde birçok faziletli hikmet bulunmaktadır. Bu hadislerdeki faziletler açık ve aşikâr bir şekilde Hz. Peygamber'in vasfını beyan etmektedir (Erbaîn, 31, vr. 1b-2b).

رباعی

(مفعول مفاعيل مفاعيل فعولن)

در فضل رسول آل و اصحاب کرام
سازد بهمین یک اربعین کار تمام

نوری جو نمودی اربعینی انجم
امید که در طلب خداوند ترا

Rubâî

Ey Nûrî, mademki Hz. Peygamber ve ashâb-ı kirâmın faziletleri hakkında bir kırk hadis yazdın

İnşallah yüce Allah bu kırk hadis vesilesiyle senin muradına düşeni sana nasip eder (Erbaîn, 31, vr. 2b).

أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي

(فاعلاتن مفاعيلن فعولن)

آفریدست در زمان قدیم

جامع خلق خوب و خلق عظیم

اولین چیز را که حضرت حق

هست آن نور پاک من که بود

"Allah'ın ilk yarattığı (şey) benim nurumdur." (İsmâil b. Muhammed, Keşfü'l-Hafâ, 1/265-266)

Hazreti Hakk'ın eski zamanda yarattığı ilk şey,

Büyük ve eşsiz olan Allah'tan hâsıl olan pâk nurumdur. (Erbaîn, 31, vr. 2b)

نُورِي لَمَّا خَلَقْتُ الْاَفْلاكَ

(فاعلاتن مفاعيلن فعولن)

که خدا گفت با پیمبر پاک

من نمی آفریدم این افلاک

نقل اندر حدیث قدسی هست

گر نبودی وجود تو باعث

"Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım." (İsmâil b. Muhammed, Keşfü'l-Hafâ, 2/ 164)

Kutsî hadiste şöyle nakledilmiş: Allah, pâk Peygamber'e şöyle dedi:

Eğer senin varlığın sebebiyle olmasaydı, ben bu kâinatı yaratmazdım. (Erbaîn, 31, vr. 2b)

أَنَا سَيِّدُ وُلْدِ آدَمَ وَلَا فَخْرَ

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

اشراف و اکمل فریقین گفت
که منم سید نبی آدم
وین نگویم برای فخر جهان
بلکه زین شکر حق کنم هر دم

"Ben, Âdem oğlunun efendisiyim. Bunu söylemem övünmek değildir." (Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2546)

Kudret sahibi kâmil ve ulvî şöyle dedi: Ben Âdem peygamberin efendisiyim.

Bunu cihan övgüsü için söylemiyorum belki bununla her zaman Allah'a şükrediyorum. (Erbaîn, 31, vr. 3a)

آدَمَ وَ مَنْ دُونَهُ تَحْتَ لَوَائِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

آدم و هر که هست مادونش
در قیامت چو خلق جمع آیند
همه زیر لوای من باشند
زیر آن سایه خوشن بیاسایند

"Âdem de diğerleri de kıyamet günü benim sancağımın altındadır." (Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2546)

Âdem ve var olan herkes kıyamet günü bütüin mahlûkat gibi toplanacak.

Herkes sancağımın altında bulunacak, çünkü o güzel gölgenin altında huzur bulacaklar. (Erbaîn, 31, vr. 3a)

أَنَا دَعْوَةُ أَبِي إِبْرَاهِيمَ

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

من که مبعوث گشته ام از حق
پدرم حضرت خلیل الله
از خدا خواسته مرا بقدم
تا شوم رهنمای هر گمراه

"Ben, babam İbrâhim'in duâsıyım" (Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/ 127)

Ben Allah tarafından babam Hazreti İbrahim'in duasıyla gönderildim.

O, Allah'tan her yolunu kaybedene yol göstermem için beni yaratmasını istedi. (Erbaîn, 31, vr. 3a)

أَنَا أَكْثَرُ الْأَنْبِيَاءِ تَبَعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

من ز فضل خدای بخشنده
بیشتر امت و تبع دارم
از جمیع پیامبران سلف
در قیامت چو حق شود یارم

"Kıyamet gününde ümmeti en fazla olan peygamber ben olacağımı ümit ediyorum." (Müslim, Fezâil, 1)

Ben bağışlayan Allah'ın faziletiyle daha fazla ümmet ve cemaate sahibim.

Çünkü kıyamet gününde Allah benden önceki peygamberlerden ziyade bana yardım edecek. (Erbaîn, 31, vr. 3b)

أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

من به وقت کلام و گاه حدیث
افصحم از جمیع عرب و عجم
فصحا گر چه بیحد ندولی
من از ایشان بسی فصیح ترم

“Ben Arab’ın ve Acem’in en fasihiyim (en açık, anlaşılır konuşuyum)” (Ferrâ, Şerhü’s-Sünne, 4/202)

Ben kelam etmek ve hadis söylemek noktasında bütün Arap ve Acem’in en fasihiyim.

Fasihler güzel konuşmak noktasında mahir olsa da ben onlardan daha fasih konuşurum. (Erbaîn, 31, vr. 3b)

الْجَنَّةُ مُحَرَّمَةٌ عَلَى الْإِنْبِيَاءِ حَتَّى ادْخُلُوهَا

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

جنت جاویدان حرام بود
بر جمیع پیامبران خدا
تا که داخل شوم من اول بار
بعد از آن دیگران روند آنجا

“Ben cennete girene kadar cennet nebîlere haramdır.” (Muhammed Bâkır, Bihârü’l-Envâr, 8/136)

Allah’ın peygamberlerine ebedi cennet haramdır.

Çünkü ilk önce ben oraya gireceğim daha sonra diğerleri. (Erbaîn, 31, vr. 3b)

الْفَقْرُ فُخْرِي وَ بِهِ أَفْتَحُرُ

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

فقر فخر منست در دنیا
راحت من ازان بود نه ملال
افتخارم به فقر می باشد
نه چو جاهل به جاه و مال و منال

“Fakirlik benim iftiharımdır, onunla övünürüm.” (Muhammed Bâkır, Bihârü’l-Envâr, 69/32)

Fakirlik dünyada benim iftiharımdır. Huzurum üzüntüden değil de ondandır.

Cahil gibi makam, mal ve mülk ile değil de fakirlikle iftihar ederim. (Erbaîn, 31, vr. 4a)

النَّاسُ يَحْتَاجُونَ إِلَيَّ شَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى إِبْرَاهِيمَ

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

مردمان دو کون محتاجند
روز محشر سوی شفاعت من
پدرم نیز خواهد ابراهیم
آن شفاعت ز من طلب کرده

“Kıyamet gününde insanlar benim şefaatiime muhtaçtır, hatta İbrahim (a.s) bile.” (Müslim, Müsâfirîn, 273)

İki cihanın insanları mahşer günü şefaatiime muhtaçtırlar.

Babam İbrahim bile benden o şefaati talep edecek. (Erbaîn, 31, vr. 4a)

أَوْلَى النَّاسِ بِى يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَكْثَرُهُمْ عَلَى صَلَاةٍ

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

امتانم احص و اقریشان
در قیامت به من شوند کسان
که ز اخلاص بیشتر صلوات
می فرستند بر من از دل و جان

“Kıyamet günü, bana en yakın insanlar, bana en çok salâvat getirenlerdir.” (Dâvud, Vitri, 21)

Kıyamet günü bana en yakın olacak ve en muteber bileceğim kimseler,

Candan ve gönülden ihlas ile bana daha çok salavat getirenlerdir. (Erbaîn, 31, vr. 4a)

مَنْ صَلَّى عَلَيَّ وَاجِدَةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ عَشْرًا

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

هر که از صدق یک صلوة بمن
حق تعالی ز لطف و صلوات
می فرستد همان زمان بخواب
بهمان کس دهد به صد اطناب

"Kim bana bir kere salât ederse; Allah Teala ona on salât eder." (Dâvud, Vitir, 26)

Her kim sadık bir gönül ile bana uyku vaktinde bir defa salavat getirirse,

Yüce Allah lütuf ve keremiyle o kişiye yüz salavat getirir. (Erbaîn, 31, vr. 4b)

أَمْ يَدْخُلُ النَّارَ مَنْ رَأَى فِي الْمَنَامِ

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

به جهنم نمی شود داخل
هر که ببیند مرا بخواب دمی
جاودان در بهشت خواهد بود
مه عجب دولتیش روی نمود

"Beni rüyada gören, cehenneme girmez." (İbn Asâkir, Târîhu Medîne, 438)

Her kim beni uykuda bir lahza görse, talihî yaver gider,

Asla cehenneme gitmez ve cennette ebedi olarak kalır (Erbaîn, 31, vr. 4b)

مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

هر که در خواب دید طلعت من
زانکه آن خواب نیست شیطانی
هست آن خواب او پسندیده
هر چه در خواب دیده حق دیده

"Beni gören Hakk'ı görmüştür." (Buhârî, Tab'ir, 10)

Her kim uykuda simamı görürse, onun o uykusu beğenilmeye değerdir.

Çünkü o uykuda bir şeytan yok ve o uykuda görülen her şey Hakk'tır (Erbaîn, 31, vr. 4b).

مَنْ زَارَ قَبْرِي وَجَبَتْ لَهُ شَفَاعَتِي

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

هر که qibr mera ziyaret کرد
واجب آمد شفاعتم او را
از ره صدق و از ser اخلاص
که کنم بهر او شفاعت خاص

"Kim benim kabrimi ziyaret ederse, onun için şefaati vacip olur." (Münâvî, Feyzü'l-Kadîr, 6/140)

Her kim benim kabrimi ihlasla ve samimiyetle ziyaret ederse,

Ona şefaati vacip olur ve ona özel olarak şefaati ederim (Erbaîn, 31, vr. 5a).

اصحابی كالنجوم بايهم اقتديتم

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

جمله اصحاب من به راه هدی
گر کنید اقتدا بهر یکسان
چون بخواهند از صغار و از کبار
از هدایت شوید برخوردار

"Ashâbım yıldızlar gibidir. Hangisine tâbi olsanız hidayete erersiniz." (Beyhakî, Medhal, 164)

Bütün ashâbım, ister büyük ister küçük olsun hepsi doğru yolu gösteren birer rehberdir.

Eğer birbirlerinden farksız olan onların izinden giderseniz, hidayete erersiniz (Erbaîn, 31, vr. 5a)

حُبُّ أَبِي بَكْرٍ وَ شُكْرُهُ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ أُمَّتِي

(فاعلاتن مفاعلهن فعلن)

حب بویکر و شکر او دایم هست بر جمله امتم واجب

زانکه از سعی و صدق او اسلام شده بر دین کافری غالب

“Hz. Ebu Bekir (r.a)’ı sevmek ve ona teşekkür etmek ümmetime vaciptir.” (Müttakî, Kenzü’l-Ummâl, 373)

Ebû Bekir’i sevmek ve ona şükretmek daima bütün ümmetime vaciptir.

Çünkü onun gayreti ve sadakatiyle İslam kafirlerin dinine galip geldi (Erbaîn, 31, vr. 5a).

النَّاسُ كُلُّهُمْ يُحَاسِبُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ

(فاعلاتن مفاعلهن فعلن)

مردمان را تمام اندر حشر بهر دنیا حساب باید داد

جز ابوبکر کو خلاص بود وز حساب و کتاب شد آزاد

“Ebû Bekir dışındaki bütün insanlar hesaba çekilecek.” (İbn Kesîr, en-Nihâye, 1/262)

Kurtuluşa eren, hesap ve kitaptan müstağni olan Ebû Bekir’den başka,

Haşirde bütün insanlar, dünya için hesaba çekileceklerdir (Erbaîn, 31, vr. 5b).

أَنْتَ عَتِيقُ اللَّهِ مِنَ النَّارِ

(فاعلاتن مفاعلهن فعلن)

گفت پیغمبر خدا روزی به ابوبکر آن عتیق الله

که تو آزاد کرده حقّی ز آتش دوزخ و عقوبت و چاه

“Sen Allah’ın cehennemden âzat ettiği (atîk) kimsesin.” (Tirmizî, Menâkıb, 16)

Bir gün Allah’ın Peygamberi atîkullâh olarak anılan Ebû Bekir’e şöyle dedi:

Allah seni cehennem ateşinden, azaptan ve kederden azat etti (Erbaîn, 31, vr. 5b).

أَرْحَمُ أُمَّتِي بِأُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ

(فاعلاتن مفاعلهن فعلن)

ارحم امتم بامت من جز ابوبکر نیست کس بیقین

یعنی او از همه رحیم ترست بر سر امتم ز قوت دین

“Ümmetim içerisinde, ümmetime karşı en merhametli olanı Ebû Bekir’dir.” (Tirmizî, Menâkıb, 32/3790)

Şüphesiz ümmetim içinde ümmetime merhamet eden Ebû Bekir’den başkası değildir.

Yani o herkesten daha merhametlidir ve ümmetimin başındaki din azığıdır (Erbaîn, 31, vr. 5b).

لَوْ كَانَ بَعْدِي نَبِيٌّ لَكَانَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ

(فاعلاتن مفاعلهن فعلن)

گر پس از من پیغمبری می بود که شود هادی خواص و عوام

خود به تحقیق آن عمر بودی این خطاب آن امام کرام

“Benden sonra peygamber gelseydi Ömer olurdu.” (Tirmizî, Menâkıb, 48)

Eğer benden sonra avam ve havasa doğru yolu göstermek için bir peygamber gelseydi.

Kesinlikle güzel konuşan ve keramet sahibi İmam Ömer’in kendisi olurdu (Erbaîn, 31, vr. 6a).

عُمَرُ سِرَاجُ أَهْلِ الْجَنَّةِ

(فاعلاتن مفاعلهن فعلن)

چون به جنت روند خلق عمر
کند اهل بهشت را انور
بود آنجا چراغ اهل بهشت
نور آن تقید ای پاک سرشت

"Ömer, cennet ehlinin kandilidir." (Süyûtî, Câmi 'u's-Sagîr, 2/5609)

Halk cennete gidince, cennet ehlinin kandilinin Ömer olduğunu görecek.

Ömer cennet ehlini aydınlatır, çünkü nuru pak yaratılıştan ileri gelmekte (Erbaîn, 31, v.6a).

الْحَقُّ بَعْدَى مَعَ عُمَرَ حَيْثُ كَانَ

(فاعلاتن مفاعلهن فعلن)

حق بود با عمر بهر چیزی
کار دنیا و دین و قول و عمل
بعد من کو در آن بود الحق
همه از وی به حق بود مطلق

"Benden sonra Ömer nerede ise hak oradadır." (Süyûtî, Câmi 'u's-Sagîr, 3/415)

Benden sonra her şeyde gerçekten Ömer neredeyse hak oradadır.

Din ve dünya işleri, söz ve amel ondan hâsıl olan her şey kesinlikle hak iledir (Erbaîn, 31, vr. 6a).

إِنَّ الشَّيْطَانَ يَفْرُقُ مِنْ عُمَرَ

(فاعلاتن مفاعلهن فعلن)

شد به تحقیق و راستی ثابت
سخت می ترسد از عمر همه وقت
آنکه شیطان با غرور رجیم
دارد از وی همیشه خوف عظیم

"Şüphesiz şeytan Ömer'den kaçır." (Müslim, Fezâil, 6)

Araştırma ve tahkik ile sabittir ki gururu nedeniyle recmedilen şeytan,

Ömer'den her vakit çok korkmakta ve ondan daima çok ürkmektedir (Erbaîn, 31, vr. 6b).

حُبُّ أَبِي بَكْرٍ وَ عُمَرُ اِيْمَانٌ وَ بَعْضُهُمَا كُفْرٌ

(فاعلاتن مفاعلهن فعلن)

حب بویکر هست و حب عمر
بغض ایشان دگر یقین کفرست
بر همه واجب آنکه ایمانست
باقض هر دو اهل خذلان است

"Ebu Bekir ile Ömer'i sevmek iman, bunlara düşmanlık küfürdür." (İbn Adî, el-Kâmil, 2/695)

Ebû Bekir ile Ömer'i sevmek, iman eden herkes için vaciptir.

Onlara kin gütmek kesinlikle küfürdür. Onları inkâr eden küfür ehli olur (Erbaîn, 31, vr. 6b).

خَيْرُ أُمَّتِي بَعْدِي أَبُو بَكْرٍ وَ عُمَرُ

(فاعلاتن مفاعلهن فعلن)

بهترین کسان ز امت من
آن یکی صاحبم ابوبکرست
بعد من آنکه معتبر باشد
بعد ازو دیگری عمر باشد

"Benden sonra ümmetimin en hayırlısı Ebu Bekir ve Ömer'dir." (Müttakî, Kenzü'l-'Ummâl, 10/550)

Benden sonra ümmetimin içindeki en iyi ve en muteber kimseler,

Biri sahibim Ebû Bekir, ondan sonra diğeri de Ömer'dir (Erbaîn, 31, vr. 6b).

عُثْمَانُ مِنْ أَشْبَاهِ أَصْحَابِي بِي خَلْقاً

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

در میان صحابه ام عثمان
به من از دیگران شبیه تر اوست
وین شباهت به من ازان دارد
که چو خلقتش جمیع خلق نکوست

"Ashâbımın arasında ahlâkı bana en çok benzeyen Osman'dır." (Müttakî, Kenzü'l-'Ummâl, 137)

Ashâbım içinde Osman bana diğerlerinden daha çok benzemektedir.

Bana benzemesi şundandır, çünkü ahlakı bütün iyi huylardan müteşekkildir (Erbaîn, 31, vr. 7a).

أشدّ امتی حیاء عثمان بن عفان

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

پر حیاءتر کسی ز امت من
او خود عثمان ابن عفان است
که ملایک ازو کنند حیا
شیخ دین پرور سر شهدا

"Ümmetimin içinde hayâ bakımından en ilerisi Affân b. Osman'dır." (Buhârî, Câmiu's-Sahîh, 1002)

Ümmetimin içinde daha edepli ve meleklerin kendisinden hayâ ettiği kimse,

Dinin önderi ve şehitlerin rehberi Osman b. Affân'dır (Erbaîn, 31, vr. 7a).

عُثْمَانُ أَحَبُّ أُمَّتِي وَ أَكْرَمُهَا

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

هست عثمان میان امت من
هم گرامی ترین ایشانست
بر همه در حیا و شرم زیاد
وین حیا و کرامتش حق داد

"Osman, ümmetimin en hayâlısı ve cömerdidir." (Süyûtî, Câmi 'u's-Sagîr, 1172)

Ümmetimin içinde herkesten daha edepli ve hayâlı kimse Osman'dır.

Ümmetimin en saygıdeğeri Osman'dır, bu saygınlık ve hayâyı Allah ona bağışladı (Erbaîn, 31, vr. 7a).

إِنَّمَا نُشَبِّهُ عُثْمَانَ بِأَبِينَا إِبْرَاهِيمَ

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

می نمایم راستی تشبیه
به بزرگی که انبیا را او
در صفات حمیده عثمان را
پدرست و خلیل یزدان را

"Biz Osman'ı ancak atamız İbrahim'e benzetiriz." (Muhammed Bâkır, Bihârü'l-Envâr, 12/256)

Biz gerçekten Osman'ın beğenilen sıfatlarını ve büyüklüğünü,

Peygamber olan ve iyiliği ile bilinen atamız İbrahim'e benzetiriz (Erbaîn, 31, vr. 7b).

عَلِيٌّ مِنِّي وَ أَنَا مِنْهُ

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

علی از من بود من از علیم
من و او چون همه ز یک تنیم
نیود اندرین سخن ربیبی
نیست او را دگر چو من عبیبی

"Ali bendendir, ben de ondanım." (Tirmizî, Menâkıb, 21)

Ali bendendir, ben de Ali'den, bu sözde bir kuşku yoktur.

Ben ve o herkes gibi bir tendeniz, benim gibi onda da kusur yok (Erbaîn, 31, vr. 7b).

أنا مدينة العلم و عليّ بابها

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

من به ملک رسالتم اکنون
از ره راستی مدینه علم
علی مرتضی بود در آن
داخل آنجا شوند از در حلم

“Ben ilim şehriyim; Ali ise kapısıdır.” (Süyûtî, Câmi ‘u’s-Sagîr, 1/415)

Ben gerçekten peygamberliğimin mülkü olan Medine’yim.

Ali Mürteza da oradadır, oraya hilim kapısından girilir. (Erbaîn, 31, vr. 7b)

من آدی علیاً فقد آذانی

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

هر که ایذا کند ز ناپاکی
علی پاک را زندانی
او خود ایذا مراد کند نه در
این بود شیوه مسلمانان

“Ali’ye eziyet eden bana eziyet etmiştir.” (Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/483)

Her kim pâk olan Ali’ye bilgisizce ve cahillikle eziyet ederse,

O kendisine eziyeti talep etmiş olur ve bu da Müslümanlığın gereğidir. (Erbaîn, 31, vr. 8a)

النَّظْرُ إِلَىٰ عِبَادَةِ

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

نظر از صدق و اعتقاد تمام
به علی کردن از عباداتست
زانکه روی مبارکش دیدن
باعث جمله سعادتست

“Ali’nin yüzüne nazar etmek ibadettir.” (Hür el-Âmilî, Vesilu’ş-Şîâ, 6/205)

Sıdk ve tam itikat ile Ali’ye nazar etmek ibadettir.

Nitekim onun mübarek yüzünü görmek bütün saadetlere vesiledir. (Erbaîn, 31, vr. 8a)

الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ سَيِّدَا شِبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

حسن مجتبا حسین شهید
ان دو تا شه جوان بی مانند
چون در آیند در بهشت آنجا
سید و مهتر جوانانند

“Hasan ile Hüseyin cennet ehli gençlerin efendisidir.” (Tirmizî, Menâkıb, 30/3768)

Seçkin Hasan ve şehit Hüseyin her ikisi de eşsiz gençlerin şahıdır.

Her ikisi cennete girdikleri zaman oradaki gençlerin seyyidi ve önderi olurlar (Erbaîn, 31, vr. 8a).

إِنَّ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ هُمَا رِيحَانِيَّ مِنَ الدُّنْيَا

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

هم حسن هم حسین ازین دنیا
هر دو ریحان روح من باشند
یعنی آنسان خوشم بدیشان من
که به ریحان کسی حسن باشند

“Hasan ve Hüseyin, benim dünyada kokladığım iki reyhanımdır.” (Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/288)

Bu dünyada hem Hasan hem de Hüseyin ruhumun iki reyhanıdır.

Yani reyhan gibi güzel kimseler gibi onları seviyorum. (Erbaîn, 31, vr. 8b).

أَوَّلُ مَنْ أَشْفَعَ لَهُ أُمَّتِي أَهْلَ بَيْتِي

(فاعلاتن مفاعلن فعلن)

اولین کس که من ز امت خود
در قیامت کنم شفاعت او

اهل بیتم بود که از قربت بنگرم در گناه و طاعت او

“Kıyamet günü ümmetinden ilk olarak şefaath edeceğim, ehl-i beytimdir.” (Ebu’l-Mevâhib, Keşfü’l-Gumma, 1/52).

Ümmetimin içinde kıyamet günü şefaath edeceğim kimse,

Yakından günahlarına ve ibadetlerine nazar ettiğim ehl-i beytimdir (Erbaîn, 31, vr. 8b).

مَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ شَهِيداً

(فاعلاتن مفاعلتن فعلن)

هر که بیرون رود ازین عالم با دلی پر ز حب آل رسول
می رود او شهید از دنیا وان سعادت رساندش به وصل

“Kim âl-i Muhammed’in sevgisini üzere ölürse, şehit olarak ölmüştür.” (Zemahşerî, Tefsir-i Keşşâf, 4)

Her kim âl-i resulün sevgisini gönlünde besleyip bu âlemden göç ederse.

Bu dünyadan şehit olarak gider ve bu vesileyle saadete kavuşmuş olur (Erbaîn, 31, vr. 8b).

أَنْتُمْ تُتِمُّونَ سَبْعِينَ أُمَّةً أَنْتُمْ خَيْرُهَا وَأَكْرَمُهَا

(فاعلاتن مفاعلتن فعلن)

امت ناجیه که شصت و نه اند خود شما می کنیدشان هفتاد
لیک از جمله بهترین شما وین به قرآن خدا گواهی داد

“Siz yetmiş ümmetin tamamlayıcısıdır. Siz onların en hayırlısı ve en cömerdisiniz.” (Tirmizî, Sünen, 48/ 256)

Kurtuluşa eren ümmet sayısı altmış dokuzdur. Siz kendiniz de onu yetmiş tamamlıyorsunuz.

Ancak Allah’ın gönderdiği Kur’ân’ın da şهادetiyle en hayırlısı sizsiniz (Erbaîn, 31, vr. 9a).

يَعِثُّ لَاتِمَّ مَكَارِمِ الْاِخْلَاقِ

(فاعلاتن مفاعلتن فعلن)

من از آن گشته ام به خلق جهان باز مبعوث از سوء اخلاق
تا نمایم تمام ایشان را به جمیع مکارم اخلاق

“Ben, ancak güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.” (Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/381)

Ben cihan halkına ahlak için gönderildim.

Onların tamamına iyi ahlakı öğretmek için geldim (Erbaîn, 31, vr. 9a).

خاتمه در ترجی

(فاعلاتن مفاعلتن فعلن)

اربعین را فوایدش نوری چون محقق نموده به کمال
باش راجی ز لطف حق که زنی دست ازین اربعین مذیل وصل

Umut beslemek ile ilgili hâtime

Ey Nûrî, madem muhakkikler erbaînin faydasını kemale ulaştırdı.

Sen de Allah’ın lütfundan umutlu ol ve bu erbaîni tamama erdir (Erbaîn, 31, vr. 9a).

تاریخ اتمام این نسخه شریفه

(فاعلاتن مفاعلتن فعلن)

این گرامی کتاب را به حساب
شود از عام هجرت نبوی
سال تاریخ آن که یاقتم نظام
هفت سال دگر هزار تمام

Bu değerli nüshanın tamamlanma tarihi

Bu değerli kitabın yazılış tarihini hesaplayarak buldum.

Nebe'î hicretin bin yılından yedi yıl eksik tarihinde hitama erdi. (Yani 993/1585) (Erbaîn, 31, vr. 9b)

دعای قاریان و سامعان

(فاعلاتن مفاعلتن فعلن)

هر که این را بخواند و شنود

یا الهی و سیدی زکرم

کنش اندر همه امور مدد

سازش از امتان خاص رسول

Okuyucu ve dinleyenlerin duası

Ey Allah'ım, ey zikrimin seyyidi, her kim bunu okursa ve işittirse,

Onu resulün has şefaatine mazhar eyle ve bütün işlerinde ona yardımcı ol (Erbaîn, 31, vr. 9b).

در شام جنت مشام به برکت سید الانام علیه الصلوة و السلام به قلم آمد

فی رجب الحرام سنه 995

Bu eser cennet kokan Şam şehrinde hazreti Peygamber (s.a.v)'in inayetiyle 995 yılı, haram aylardan Receb ayında kaleme alındı (Erbaîn, 31, vr. 9b).

Sonuç

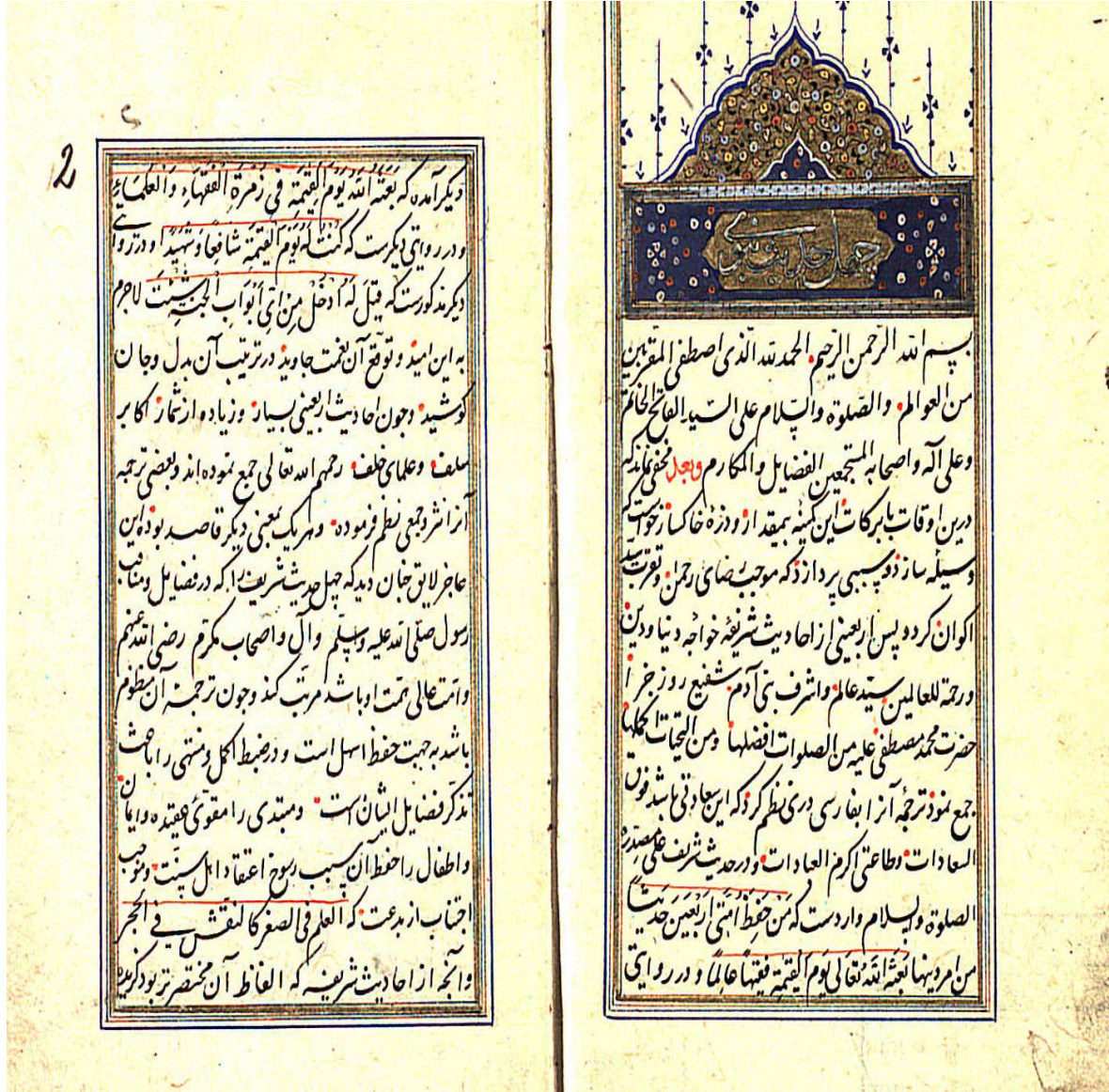
Çeşitli konularda toplanmış, kırk hadisten meydana gelen eserlere kırk hadis denilmektedir. Asırlar boyunca Türk, Arap ve İran edebiyatlarında birçok şair ve yazar hem telif hem de tercüme yoluyla kırk hadis yazmıştır. Kültür tarihimizde müstesna bir yere sahip olan bu türden eser yazarlardan biri de Nûrî'dir. Nûrî eserini Allah'ın rızasını kazanmak, insanlara yararlı olmak ve Peygamber'in şefaatine nail olmak için kaleme almıştır. 86 beytin ve mensur bir mukaddimenin bulunduğu eserde müellif açıklama yapmak yerine doğrudan doğruya hadisleri çevirmekle yetinmiş, tercüme ettiği rivayetlerin senetlerini, ravisini, sıhhati konusunda bilgi vermemiştir. Büyük ihtimalle Mollâ Câmî'nin manzum kırk hadisi taklit edilerek yazılan bu eserde müellif Arapça hadisleri Farsça manzum olarak tercüme etmekte hayli başarılı olmuştur. Nûrî, seleflerinin izinden gitmesine, tıpkı onlar gibi kırk hadis seçip, onların her birini ikişer beyitlik kıt'alarla tercüme etmesine rağmen seçtiği hadislerle onlardan ayrılmıştır.

Eserde seçilip çevrilen hadislerin büyük bir kısmı temel İslam kaynaklarına uygun görünmektedir. Mukaddimesi hariç tercümesi öğretici bir üslup ve sade bir dil ile yazılan eserde müellif, Allah'a dua etmiş, günahlarının affedilmesini istemiş, bu işi halis bir niyet ile yaptığını belirtmiştir. Müellifin seçtiği hadislerde Hz. Peygamber'in büyüklüğü, güzel ahlakı, ümmeti, ashâbı, ehl-i beyti, şefaati, fasih konuşması, Hz. Ebubekir'in dostluk ve sadakati, Hz. Ömer'in adalet ve hakkaniyeti, Hz. Osman'ın cömertliği ve iffetliliği, Hz. Ali'nin cesareti ve ilmi, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in cennet ehli olması gibi mevzulardan bahsedilmiştir. Kolay ezberlenmesi için kısa ve manzum yazılan bu eserin medreseye yeni başlayan ve medreseyi bitiren kişiler ile çocuklara katkı sağlayacağı söylenmiştir. Hususî bir adı olmayan bu eserde bir rubâî ve 43 kıt'a yer almıştır. Eserde değişik hadisler, ayetler ve hikmetli olaylar anlatılarak konu genişletilmemiştir. Eserin yazılış düzeni; hadis metni ve bu metnin manzum çevrisinden oluşmaktadır.

Kaynakça

- Akkuş, M. (2006). *Klâsik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Edebi Türler ve Tarzlar*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Âşık Çelebi. (2010). *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, (haz. Filiz Kılıç), C. 2. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- Avcı, İ. (2016). 16. Asır Şairlerinden Lutfî'nin Manzum Kırk Hadisi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 16(1), 1-32.
- Canım, R. (2010). *Divan Edebiyatında Türler*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kandemir, M. Y. (2002). Kırk Hadis. *DİA*, C. 25, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kaplan, Y. (2021). Muhlisî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5(1), 171-194.
- Karahan, A. (1954). *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis Toplama, Tercüme ve Şerhleri*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi.
- Kaska, Ç. (2020). İdris-i Bitlisî'nin Farsça Manzum Kırk Hadisi. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(2), 151-162.
- Kınalı-zâde Hasan Çelebi. (2014). *Tezkîretü'ş-Şu'arâ*, (haz. İbrahim Kutluk), C. 2. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Koçyiğit, T. (1992). *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları.
- Latîfî. (2000). *Tezkîretü'ş-Şu'arâ ve Tabsîratü'n-Nuzamâ*, (haz. Rıdvan Canım). Ankara: AKM Yayınları.
- Mehmet Nâil Tuman. (2001). *Tuhfe-i Nâilî- Dîvân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*. (haz. Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatcı), C. 2. Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- Pala, İskender. (2005). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Söylemez, İ. (2017). *Türk-İslam Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler (İnceleme-metin)*. Doktora Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi.
- Şemseddin Sâmî. (1314). *Kâmûsu'l-Âlâm*, C. 6. İstanbul: Mihran Matbaası.
- Yıldırım, S. (2000). *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları*. İstanbul: Osmanlı Hadis Araştırmaları.
- Yıldız, A. (2011). Sirâcî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(1), 127-150.
- Yüceer, M. (2020). *Hadis İlmi Açısından Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatında Yer Alan Rivâyetler*. Doktora Tezi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Câmiu'l-Hadîs*, <https://hadith.inoor.ir>, [Erişim tarihi: 11.03.2022].
- Hadislerle İslam*, <https://hadislerleislam.diyanet.gov.tr>, [Erişim tarihi: 11.03.2022].
- The Hadith Transmitters Encyclopedia*, <http://hadithtransmitters.hawramani.com>, [Erişim tarihi: 11.03.2022].

Nurî, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Lala İsmail Koleksiyonu, Nr. 31, vr. 1b-2a.





KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 225-244.
Geliş Tarihi-Received: 20.03.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 25.04.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1090626

19. Yüzyıl Şairlerinden Erzurumlu İsmail Hakkı ve *Mevlid*'i

One of the 19th Century Poets İsmail Hakkı from Erzurum and His Mawlid

Hayriye DURKAYA*

Öz

19. yüzyıl, Batı tesirinde yenileşme hareketleri sebebiyle divan şiirinin etkisini ve varlığını yitirmeye başladığı bir dönem olmuştur. Fakat bu süreçte, divan edebiyatı çizgisinde ve dinî-tasavvufi içerikli metinler yazılmaya devam etmiştir. 19. yüzyıl şairlerinden İsmail Hakkı da dinî-tasavvufi mahiyette eserler kaleme alan şairlerden biridir. İsmail Hakkı hakkında tezkirelerde veya diğer bibliyografik kaynaklarda herhangi bir kayıt yoktur. Hakkındaki bilgilere eserlerinden ulaşılabilmektedir. Erzurumlu bir şair olan İsmail Hakkı, Sultan Abdülaziz (1830-1876) döneminde yaşamıştır. Dinî ilimler üzerine eğitim aldığı anlaşılan şairin *Mevlid* adını verdiği bir eseri vardır. Eserin müellif nüshası üç yüz varaktan meydana gelmektedir. Eser, manzum olarak kaleme alınmıştır. Yedi bölüm olmak üzere tertip edilen metinde kâinatın yaratılışı, Hz. Muhammed'in doğumu, hicreti, miraca çıkışı, çeşitli mucizeleri, vefatı ile kıyamet alametleri ve ahiret hayatı anlatılmıştır. İçerik açısından bakıldığında metnin -her ne kadar şair, kitabını mevlid olarak nitelese de- tipik bir mevlid özelliği göstermediği, daha çok siyer türü içerisine yer alabileceği görülür.

Bu çalışmada Erzurumlu İsmail Hakkı'nın hayatı hakkında bilgi verilecek, bahsi geçen eser, şekil ve içerik açısından genel hatlarıyla tanıtmaya ve incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Divan şiiri, 19. yüzyıl, İsmail Hakkı, *Mevlid*.

Abstract

The 19th century was a period in which diwan poetry began to lose its impact and existence due to the reforms under Western influence. Regardless, texts with religious-Sufism (mystical) content continued to be written in the line of diwan literature. İsmail Hakkı, a 19th-century poet, is one of the poets who wrote works of religious-Sufistic nature. There is no record of İsmail Hakkı in poets' biographies (tezkires) or other bibliographic sources. Information about him was obtained from his works. İsmail Hakkı, a poet from Erzurum, lived during the reign of Sultan Abdülaziz (1830-1876). The poet, who appears to have been educated on religious sciences, has a work named "*Mawlid*". The author's copy of the text consists of three hundred leaves. The text was written in verse. The text, which is written in seven parts, narrates the creation of the universe, the birth of the Prophet, his migration, ascension into the Miraj, various miracles, his death, the signs of the doomsday, and the life of the hereafter. Although the poet describes his book as a mawlid and can be included in the prophetic biography literature it is seen that, in terms of content, the text does not show characteristic mawlid features.

This study provides the information about the life of İsmail Hakkı from Erzurum, and mentions work introduced and examined in terms of form and content.

* Dr., Ordu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ordu/Türkiye, e-posta: hayriye.drky@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1373-4284>.

Keywords: Divan poetry, 19th century, İsmail Hakkı from Erzurum, *Mawlid*.

Giriş

Klasik Türk edebiyatı, 14. yüzyılda başladığı kabul edilen 19. yüzyıla değin sayısız şair ve esere ev sahipliği yaparak yüzyıllar boyunca varlık sürdürmüş bir dönemi kapsar. İlk önce Fars edebiyatını model almak suretiyle başlayan bu serüven, Türk şairlerin bedi kudretiyle aşama kaydederek ilerler. Kendine has gelenekselleşen yapısıyla Osmanlı hâkimiyeti boyunca canlılığını sürdüren Klasik Türk edebiyatı, Osmanlının çöküş dönemine girmesinden sonra varlık alanını iyiden iyiye yitirse de geleneğin devamı sayılabilecek eserler yazılmaya devam eder.

II. Mahmud döneminden itibaren yeni bir ivme kazanan zihniyet çözülüşünün yeni bir edebiyat anlayışını doğurması, 19. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşir. Çünkü siyasette ve kültürde görülen değişimlerin edebiyata yansması uzun bir sürecin sonucudur (Horata, 2019, s. 223-24). 19. yüzyıl divan şiirini ise üç başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi "Encümen-i Şuara Topluluğudur". 1867'de divan şiirini canlandırmak amacıyla kurulan encümen, her hafta Hersekli Arif Hikmet'in evinde toplanarak yazdıkları şiirleri değerlendirmişlerdir. 19. yüzyıl divan şiirinin en güçlü temsilcileri, bu topluluğa mensup olan Leskofçalı Gâlib, Yenişehirli Avnî ve Hersekli Arif Hikmet'tir. Encümen üyelerinin kasidede Nef'î'yi gazelde ise Na'îli-i Kadîm ve Fehîm-i Kadîm'i örnek aldığı görülür. İkinci başlık, "Mahallileşme Hareketini Sürdürenlerdir". Bu hareket, 18. yüzyılda Nedîm'le en güçlü temsilcisini bulurken 19. yüzyılda, bayağılığa düşerek duygu derinliği ve hayal zenginliğinden noksan şiirler vermiştir. Üçüncüsü ise "Dinî-Tasavvufi Şiir Yazan Şairlerdir". Nâsır Abdalbâkî Dede, Müştak Baba, Safâyî Dede, Türâbî Baba, Şeyh Nazîf ve Osman Şems gibi isimler bu şekilde eser yazan şairlerden bazılarıdır (Ünver, 1988, s. 133-36).

Din ve tasavvuf bahsinin, 19. yüzyıl divan şiirinde işlenmeye devam etmesi aslında olağan bir durumdur. Zira toplum nezdinde kutsal sayılan değerler, daima bir yönüyle edebiyattaki yerini korumuştur. Osmanlı coğrafyasında yetişen çoğu divan şairinin, din ve tasavvuf konusuna değindiğini edebî ürünlerde gözlemlemek mümkündür. Bu konuya -çalışmada bahsi geçecek şairin Erzurumlu olmasından dolayı- Erzurumlu divan şairleri örnek gösterilebilir. 14. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar olan döneme bakıldığında Erzurum'da yetişen divan şairlerinin tamamına yakınının tasavvufi bir kültürden geçtiği, 19. yüzyıla gelindiğinde ise mutasavvıf olmayan şairlerin bile din ve tasavvufa meyl ettiği görülür. Bunda Erzurum'da gerçekleşen Osmanlı-Rus savaşı, devlet yönetiminde yaşanan buhranlar neticesinde şairlerin manevi bir yardımcıya ihtiyaç duyması etken olabilir (Atak, 2018, s. 469-70).

Din ve tasavvuf, klasik şiirin muhtevasında bazen doğrudan bazen de dolaylı bir şekilde aktarılmak kaydıyla ele alınmıştır. Yani mutasavvıf şairler, dinî-tasavvufi düşünceleri nasihat vermek veya bu düşünceleri yaymak amacıyla kullanırken bazı şairler ise -mutasavvıf olmasa bile- dinî-tasavvufi terminolojiden yararlanmışlardır. Bu öğeleri doğrudan aktarmak isteyen bir kısım şairler, mecazî anlatımlarla sarılı bir üslup tercih ederek kendi şairlik yeteneğini ispatlama endişesi taşımaz. Halkın anlayabileceği sade ve samimi bir anlatıma yer verir. 15. yüzyıl şairlerinden Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediyye*'si de bu doğrultuda yazılmış eserlere verilebilecek en iyi örnek olup hem yazıldığı dönemde hem de sonraki yüzyıllarda çoğu şaire tesir etmiştir. 19. yüzyılda yaşamış olan Erzurumlu İsmail Hakkı da bu tesir neticesinde eserler kaleme almış bir isimdir.

Erzurumlu İsmail Hakkı'nın Hayatı

Erzurumlu İsmail Hakkı'nın hayatı hakkında tezkirelerde veya diğer bibliyografik kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılamamıştır. Şairin *Kitâb-ı Gevheriyye* adlı eseri hakkında yapılan çalışmada, araştırmacının eserden hareketle elde ettiği bilgiler ve tarafımızca Erzurumlu İsmail Hakkı'nın torunlarından Muhittin Günler ile yapılan görüşme, şairin yaşantısıyla ilgili iz sürmek konusunda yol gösterici olmuştur.

İsmail Hakkı, *Kitâb-ı Gevheriyye*'de belirttiğine göre 1242 (1826/1827) tarihinde doğmuştur. Memleketi, Erzurum'un İspir ilçesine bağlı Cibali köyüdür. Babasının künyesi, Ahmed bin Osman'dır (Ataseven, 2020, s. 19-20).

*İki yüz kırık iki olmuştu târih
Ki biñden şoñra idi bu tevârih*

*Vaţanımız kazâ-ı Erzurumdur
Cibâl kırye hem meskenimüzdür* (Ataseven, 2020, s. 492)

*Atamdur dahı Ahmed bin 'Osmân
Ebâ ecdâdına sen eyle ihsân* (Ataseven, 2020, s. 493)

İsmail Hakkı, adından kaynaklı olarak "Hakkı" mahlasını kullanmıştır. Şair, her iki eserinde de daha çok "Hakkı" namını kullanmakla beraber kimi zaman "İsmail Hakkı" diye de adını açık bir şekilde söylemiştir. Aşağıdaki örnekler, *Mevlid*'den alınan beyitlerdir.

*Ey Haqqı haqâyıkdan remz eyle deqâyıkdan
El çek bu 'avâ'ıkdan dīvâna gidersin¹ sen* (32a)

*Haqqı sen olduñsa sözünde şâdık
Şalâvat ehli ol şalâvat ehli* (43b)

*Haqqı İsmâ'îl fakîri eyleme andan cüdâ
Her şehër gözler şabâdan ire añâ nefehât* (48a)

Sultan Abdülaziz döneminde yaşadığını dile getiren şair, padişahın övgü dolu sözlerle bahsederek onun devrinde mutlulukla hayatını devam ettirdiğini söyler (Ataseven, 2020, s. 19).

*Hilâfetde dururdu âl-i 'Osmân
Huşûşâ şâhımız 'Abdü'l-'azîz Hân*

*Otururdum selâmet devletinde
Yazardım düni günü 'izzetinde* (Ataseven, 2020, s. 493)

İsmail Hakkı'nın torunu Muhittin Günler'le yaptığımız görüşmeden elde edilen bilgiler şu şekildedir: "Babamın dedesi olan İsmail Hakkı, 1242'de Cibali'de doğmuş. Babasının adı Ahmed'dir. Üç erkek kardeşmişler. Sultan Abdülaziz zamanında yaşamış. Otuz altı yaşında ilk, altmış yaşında son kitabını yazmış. Eserlerinin ikisi kayıptır. Eldeki eserlerini ise ninem Rus Savaşı'nda donuna saklayarak korumuş. İki hanımı varmış. Onlar da Erzurumlu ama farklı köylerden. Birinden dört kız, üç oğlan; diğerinden iki kız, bir oğlan çocuğu olmuş. Çiftçilik ve birkaç yerde imamlık yapmış. Fıkıh, tefsir, kelam ve

¹ İkinci tekil şahıs ve iyelik eklerinin çoğu zaman "nazal n"e yerine "nun" ile yazıldığı görülmektedir. Gerekli düzeltme yapılarak örnek beyitler transkribe edilmiştir.

akaid görmüş. Dedem, Erzurum'un Kireç Köyü'ndeki bir hocadan ders alırken hocanın söylediklerine karşı çıkmış. Hoca, bu duruma kızsın da içine bir şüphe düştüğünden müftüye sormuş. Müftü, gerçekten de hocanın fetvasının yanlış olduğunu söylemiş. Gece olduğunda ise hocanın gözüne uyku girmemiş. Hatta karısı, neden uyuyamadığını sorunca "senin de Kara İsmail gibi taleben olsun, sen de uyuyamazsın." demiş. Bu olay üzerine hoca, talebesine (İsmail Hakkı) artık kendisinin ders veremeyeceğini ve başka bir âlimden ders alması gerektiğini söylemiş. Ondandı sonra Bayburt'un Os Köyü'ne giderek Muhammed Naim Hoca'dan icazet almış. Dedemin mezarı Cibali Köyü'nde ama yeri tam olarak belli değil."²

Eserleri

Erzurumlu İsmail Hakkı'nın eserleri, herhangi bir kütüphaneye bağışlanmış değildir. Aile bireyleri tarafından muhafaza edilen eserleri içerisinde gün yüzüne çıkanlar, *Kitâb-ı Gevheriyye* ve çalışmada bahsi geçecek olan *Mevlid*'dir.

a) Kitâb-ı Gevheriyye:

Kitâb-ı Gevheriyye, 1862 yılında tamamlanmış olup 225 varaktan oluşan bir eserdir. Daha fazla kaside olmakla beraber gazel ve şarkı kullanılan nazım şekilleridir. Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediyye*'sinden hareketle kaleme alınan eser, üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümü kâinatın yaratılışı, cennet ile cehennem özellikleri, Hz. Peygamber'in doğumuna kadar gerçekleşen hadiseleri kapsamaktadır. Asıl konunun işlendiği bölüm, Hz. Peygamber'in doğumuyla vefatına kadar geçen süreyi ve kıyamet alametlerini içerir. Kitabın son bölümü "ihtimatü'l-kitâb" başlığı olup burada kitabın sona erdiği açıkça söylenir ve Allah'a niyazda bulunulur. İnsanlara nasihat vermek için eserini yazdığını belirten müellif, sade bir anlatım kullanmıştır (Ataseven, 2020). *Kitâb-ı Gevheriyye* hakkında Yusuf Ataseven tarafından doktora tezi hazırlanmış (2019) ve bu çalışma daha sonra yayımlanmıştır (2020).

b) Mevlid

Yukarıda da söylendiği üzere, İsmail Hakkı'nın eserleri ailededir. Bu eser aynı aileden olan, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyesi Mevlüt Günler tarafından şahsıma ulaştırılmıştır.

Eserin Yazma Nüshasının Tavsifi

Mevlid'in sadece görüntülerine ulaşıldığından kitabın fizikî özelliklerini tavsif etme noktasında cilt özelliklerine dair herhangi bir bilgi verilemeyecektir. Bunun dışında söylenebilecekler ise müellif nüshası olan eser, toplam 300 varaktır. Söz başları, ayetler, kelime halindeki redifler ve mütekerrir beyitler kırmızı mürekkeple yazılıdır. Hattın cinsi harekeli nesihdir. On yedi satır, çift sütun şeklinde tertip edilmiştir.

Nüshanın Başı:

*İlâhım'dur benim ol zât-ı a'âlâ
Kamunuñ hâlıkıdır ol te'âlâ* (1b)

Nüshanın Sonu:

*Bu fâ'ide kıala benden eşerler
Ümîd var kim du'â ihsân [ederler]* (300a)

² Aynı kaynak kişiyle *Kitâb-ı Gevheriyye* hakkında çalışma yapan Yusuf Ataseven de görüşme yapmıştır (Ataseven, 2020, s. 21).

³ Nüshanın son sayfası tahrip olduğundan vezin ve anlam birliği göz önünde bulundurularak metin tamiri yapılmış; eklenen kelime köşeli parantez içerisinde gösterilmiştir.

Eserin Şekil Özellikleri

Belli bir konuyu ya da iç içe girmiş çeşitli konuları anlatan mesneviler, benzer şekilde oluşturulmuştur. Buna göre mesnevilerin genel tertibinde giriş bölümü, konunun işlendiği bölüm ve bitiş bölümü bulunmaktadır (Kartal, 2014, s. 93). İsmail Hakkı'nın mevlidi de bu tertip üzere kurulmuştur. Besmeleyle başlayan eser, sebep-i telif ile devam etmiş ve konunun işleneceği kısma mukaddimetü'l-kitab başlığı ile geçilmiştir. Ana bölümde genellikle Farsça ve Arapça başlıklar açılarak muhteva belli bir düzen içerisinde işlenmiş ve eser, hatime ile sonlandırılmıştır. Özellikle Türk edebiyatında görülen, mesnevi içerisinde farklı nazım şekillerine yer verme eğilimi (Kartal, 2014, s. 82), İsmail Hakkı'nın eserinde de görülür. Ancak bu noktada metindeki kaside sayısının fazlalığı dikkat çekmektedir.⁴ Kullanılan bir diğer nazım şekli de sayıca az olmakla beraber şarkıdır. Şair, "li-muharririhi" adı altında yazdığı örneklerde şarkı nazım biçimini kullanmıştır. Manzumeler, aruzun çeşitli vezinleriyle kaleme alınmıştır. İsmail Hakkı, sebep-i telif kısmında "mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün" vezniyle söze başladığını duyurur.

Tamām oldı du'ā el-ḥamdülillāh
Söze başlayalım eş-şükrü li'llāh

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün
Şalāvāt kıl ṭarīḫin ṭut Resūl'ün (3a)

Metin içerisinde farklı vezinlere geçiş yapılmış ve bazı manzumelerin başlangıcında bir beyitle hangi vezinle yazıldığı söylenmiştir.

Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün baḥr-ı remel
Ey 'aziz evzānı bil kim olmayasın ḳadd-i dāl (72a)

Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün
Vezni budur ey 'azizim ezber it kıl yādgār (255a)

Mefâ'ilün fe'ilātün mefâ'ilün fe'ilātün⁵
Bu bahre mebhāş-ı Mecnūn diñildi buldı şebāt (291a)

Eserde "li-muharririhi" başlığı altında eklenen manzumelerle söze hareketlilik katılmıştır. Yine dinî-tasavvufi içeriğe sahip olmakla beraber nazım şekli ve vezin açısından çeşitlilik gösteren bu manzumelerin sayısı, altmış beştir. Bunlar, daha çok terennüm edilmek üzere kaleme alınmış şiir kimliğindedirler. Sade olan dilin daha yalın bir hale gelmesi, bazılarının şarkı nazım şekli ile yazılması veya seçilen rediflerin kelime öbeği şeklinde olması, bu manzumelerin daha çok kulağa hitaben yazıldığını düşündürmektedir. Muhammediyye'nin tesirinde kalan şair, kendi eserinin de tıpkı Muhammediyye gibi hem okunan hem de dinlenen bir eser olmasını temenni etmiş olabilir. Zaten şairin, klasik Türk şiirinde daha çok rastlanılan "göz için kafiye" düsturundan farklı hareket ederek halk edebiyatında esas kabul edilen "kulak için kafiye" daha çok önemsendiği görülür. Mesela eserin ilk manzumesi olan tevhid kasidesinde kullanılan revî harfi eliftir. Ancak şair, bazı beyitlerde elif-i maksure örneği olan kelimelerle bu uyumu sağlamıştır.

Ḳamu ebşārı idrāk ider ol zāt
Buñā nāṭıḳdur āyāt-ı mücellā (1b)

⁴ Şairin diğer eseri *Kitâb-ı Gevheriyye'* de de kaside sayısı, mesneviye göre daha fazladır (Ataseven, 2020, s. 33).

⁵ Veznin olması gereken hâli "mefâ'ilün fe'ilātün mefâ'ilün fe'ülün"dür. Ancak nüshada veznin son tef'ilesi "fe'ilātün" olarak yazılmıştır.

Metin içerisindeki bölüm başlıkları ve varak numaralarının dağılımı genel itibarıyla aşağıdaki gibidir.


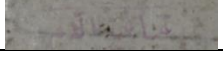
Bölüm Başlıkları	Vr.	Nazım Şekli
Bismillâhirrahmânirrahîm	1b	Kaside
Fî-Beyâni Sebebi't-Te'lîf	2b	Mesnevi
Muqaddimetü'l-Kitâb	3a	Kaside
... ⁶		Mesnevi
Fî-Beyâni Tertîbi's-Semâvât ve'l-Arzeyn	6b	Mesnevi
Fî-Beyâni Hilkati's-Semâvâti's-Seb'	9b	Kaside
Fî-Beyâni Tertîbi Hakkı's-Semâ	10a	Kaside
Fî-Beyâni Tertîbi 'Arzeyni's-Seb' ve Bahri'l-Muhît	10b	Kaside
Fî-Beyâni Qarâri 'Arzeyni's-Seb'	11b	Mesnevi
Fî-Beyâni Keyfiyeti Halkı'l-Cân	13b	Kaside
Fî-Beyâni Târîhi Tekvînâti'l-Felekiyye ve'l-Mülkiyye ve'l-Cân ve'l-Âdem ve'l-Cinneti ve'n-Nas	15a	Mesnevi
Fî-Beyâni Hilkati Âdem 'Aleyhi's-selâm	17a	Kaside
El-Faşlu'l-Evvel Fî-Beyâni Nûri'n-Nebî Şallallâhu 'Aleyhi ve Sellem/ Kâfiyetü'l-Elif	20b	Kaside
Fî-Beyâni Hücubi İsnâ 'Aşer	22a	Mesnevi
Fî-Beyâni Şecreti'l-Yakîn	23a	Mesnevi
Fî-Beyâni Şaffi'l-Ervâh/ Kâfiyetü'l-Bâ	25a	Kaside
Fî-Beyâni Hurûci Âdem 'Aleyhi's-Selâm Mine'l-Cenneti	27b	Mesnevi
Kâfiyetü't-Tâ/ Fî-Beyâni Tecdidi'l-'Ahd	29b	Kaside
Li-muharririhî	32a	Kaside
Mebde'l-Kelâm Ba'de'l-'Aşer	32a	Mesnevi
Fî-Beyâni Tâbüti'l-'Ahd/ Kâfiyetü's-Şâ	34a	Kaside
Li-muharririhî	35b	Kaside
Meşnevî	35b	Mesnevi
Li-muharririhî	38b	Şarkı
Fî-Beyâni Mevlûdi 'Abdülmuṭṭalib Cedd-i Resûlullâh Sallallâhu 'Aleyhi ve Sellem	39a	Kaside
Fî-Beyâni Mevlûdi 'Abdullâh Raḍiyallâhu Te'âlâ 'Anh	40b	Mesnevi
Li-muharririhî	41a	Kaside
Li-muharririhî	43a	Şarkı
Li-muharririhî	45a	Kaside
Fî-Beyâni Zuhûrâtı'n-Nebiyi Şallallâhu Te'âlâ 'Aleyhi ve Sellem	45b	Kaside
Qaşide-i Tâ'iyye/ Na't-ı Resûlullâh Şallallâhu 'Aleyhi ve Sellem	46b	Kaside
Li-muharririhî	49a	Kaside
Beyânu Vefâtı 'Abdullâh Ebiyyü'n-Nebî Şallallâhu 'Aleyhi ve Sellem	49b	Kaside

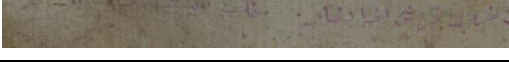

⁶ 3b'yi 4a'ya bağlayan sayfa kopuktur. Bu sayfalardaki tahribatın yanı sıra 3b'nin sonundaki "işbu" olarak düşülen çoban kaydının bir sonraki varanın başlangıcında olmaması bu sayfanın/ sayfaların noksan olduğunu göstermektedir.

Li-muḥarririhi	50a	Şarkı
Beyānu Müddeti Ḥamli'n-Nebiyyi Şallallāhu ʿ Aleyhi ve Sellem	50b	Kaside
Naʿ t-1 Resūlullāh Şallallāhu ʿ Aleyhi ve Sellem/ Li-muḥarririhi	53a	Kaside
Fī-Beyāni Meclisi'l-Mevlūd	53b	Kaside
Baḥr-1 Kaşır	55b	Mesnevi
Li-muḥarririhi	58a	Kaside
Fī-Beyāni İhyā'ü Leyleti'l-Mevlūd ve İhtimām- Faşl-1 Evvel	60b	Kaside
Beyt	63a	Şarkı
Maṭlab-1 Faşl-1 Şānī Faşlun Fī-Beyāni İrhāşātı'n-Nebiyyi ʿ Aleyhi's-selām Kaḫble'n-Nübüvveti ve bi-Muʿ cizātıhi Baʿ deḫā	63b	Kaside
En-Neviʿ ü'l-Evvel Fī-Beyāni Vecʿ i ʿ Ayni'n-Nebiyyi ʿ Aleyhi ve Sellem	64a	Kaside
En-Neviʿ ü'ş-Şānī Fī-Beyāni Münakaşatı'n-Nebiyyi ʿ Aleyhi's-selām Meʿ a Ebū-Cehl ʿ Aleyhü'l-Laʿ neti	68b	Kaside
... ⁷	73a	Kaside
Kışşā-1 Geyik/ Meşnevī	74a	Mesnevi
Fī-Beyāni Hikāyeti Keler	75a	Mesnevi
Li-muḥarririhi	76a	Şarkı
Fī-Beyāni Diğer Muʿ cizātıʿ Aleyhi's-selām Baʿ dü'n-Nübüvvet/ Kaḫfiyetü'n- Nün	76b	Kaside
En-Neviʿ ü'r-Rābiʿ Fī-Beyāni Nikāhi Ḥadīceti'l-Kübrā Raḫıyallāhü ʿ Anḫā	77b	Mesnevi
Fī-Beyāni Nesebi Ḥadīce Raḫıyallāhü ʿ Anḫā	79a	Mesnevi
Kaḫfiyetü's-Sin (Kaside içerisindeki “li-muḥarririhi” başlığı tegazzül olarak değerlendirilmiştir.)	80a	Kaside
Meşnevī	82a	Mesnevi
Kaḫfiyetü'ş-Şin	85a	Kaside
Meşnevī	86b	Mesnevi
Meşnevī (Mesnevi içerisinde “li-muḥarririhi” başlığında gazel bulunur.)	90b	Mesnevi
Münacāt Li-muḥarririhi	92b	Kaside
Li-muḥarririhi	93b	Gazel
Kaḫfiyetü'ş-Şād	94a	Kaside
Münacāt	94b	Kaside
Meşnevī	95b	Mesnevi
Kaḫfiyetü't-Ṭā	97b	Kaside
Münacāt	99a	Kaside
Meşnevī	99b	Mesnevi
En-Neviʿ ü'r-Rābiʿ Fī-Beyāni 	101a	Mesnevi
En-Neviʿ ü'l-Ḥams Fī-Beyāni Evlādı'n-Nebiyyi ʿ Aleyhi's-selām/	102a	Kaside

⁷ 72b'yi 73a'ya i bağlayan kısımda eksik sayfa/sayfaların olduğu düşünülmektedir. 72b'nin sonundaki çoban kaydı ile 73a'nın başlangıcı aynı değildir. Ayrıca 73a'daki manzumenin, bir önceki kasidenin devamının olmadığı farklı bir revî harfiyle yazılmış yeni bir kaside olduğu görülür.

⁸ Okunamayan ifadeler aynen kopyalanmıştır.

Ḳāfiyetü'z-Zā		
Li-muḥarririhi	103a	Şarkı
Meşnevî	104a	Mesnevi
En-Nevi'ü's-Sâdis Fî-Beyâni İhyâ'ü Ebeveyhi Şallallâhu 'Aleyhi ve Sellem	105a	Kaside
Ḳaşîde/ Ḳāfiyetü'l-'Ayn *En-Nevi'ü's-Sâbi' Fî-Beyâni İhtilâfi'l-Ekâvîl Fî-Ḥaḳḳı Ebî-Ṭâlib 'Ammu'n-Nebiiyi 'Aleyhi's-selâm	106a	Kaside
Li-muḥarririhi	107b	Kaside
En-Nevi'ü's-Şâmin Fî-Beyani Aḥvâli's-Sâlikîn	108a	Mesnevi
Li-muḥarririhi	110b	Kaside
 Fî-Beyâni Mi'râci'n-Nebiiyi 'Aleyhiselâm/ Ḳāfiyetü'l-Ġayn	111b	Kaside
Li-muḥarririhi	115b	Kaside
Ḳāfiyetü'l-Fâ	115b	Kaside
Li-muḥarririhi	117a	Kaside
Beyânu Ḳıssa'ı Dellâke binti Fir'avn	120a	Kaside
Li-muḥarririhi	121a	Kaside
Li-muḥarririhi	122a	Kaside
Li-muḥarririhi	124a	Kaside
Li-muḥarririhi Münâcât	125b	Gazel
Mükâleme-i Âdem 'Aleyhi's-selâm/ Ḳāfiyetü'l-Lâm	128a	Kaside
Li-muḥarririhi	128b	Kaside
Li-muḥarririhi	131a	Kaside
Beyânu Feleki Şânî	131b	Mesnevi
Beyânu Meleki'l-Mevt/ Ḳāfiyetü'l-Mîm	132b	Kaside
Li-muḥarririhi	134b	Şarkı
Li-muḥarririhi	136b	Kaside
Li-muḥarririhi	138a	Kaside
Li-muḥarririhi Beyt	140b	Kaside
Beyânu Şu'ûdi Resûlullahu 'Aleyhi's-selâm Fî-Feleki'r-Râbi'	141b	
Diğer Rivâyet/ Meşnevî	142b	Mesnevi
Ḳāfiyetü'l-Hâ	144b	Kaside
Başlıksız	146b	Mesnevi
Li-muḥarririhi Beyt	149a	Kaside
	149b	Kaside
Li-muḥarririhi Beyt	150b	Şarkı
Meşnevî	151b	Mesnevi
Li-muḥarririhi Beyt	154a	Kaside
Fî-Beyâni Tafşîli 'Arş/ Ḳāfiyetü'l-Yâ	154a	Kaside
Beyânu Su'âli Rabbi'l-'İzzet Cellet 'Azâmeti	155b	Mesnevi
Li-muḥarririhi	156b	Kaside
Li-muḥarririhi Beyt	159a	Kaside
Ḳaşîde-i Nüniyye Fî-Medḥi Nebiiyi 'Aleyhi's-selâm	159b	Kaside

Meşnevî	161b	Mesnevi
Beyānu Tenbîhātî'l-Hiye 'İzz ü Celle/ Qāfiyetü'l-Elif	163b	Kaside
Münacāt	164b	Kaside
Qaşıde-i Medḥiyye	171b	Kaside
Tezyil Fî-Beyāni'ş-Şalavāt ve Fezā'ilhā	173a	Kaside
Beyt	174a	Kaside
Faşlu'r-Rābi' Fî-Beyāni Hicreti'n-Nebiyyi Şallallāhu Te'alā 'Aleyhi ve Sellem Fî'l-Medīneti'l-Münevvere	175a	Kaside
Meşnevî	176a	Mesnevi
Kāfiyetü'l-Bā	177a	Kaside
Li-muḥarririhi	178a	Kaside
Fî-Beyāni 	178a	Mesnevi
Fî-Beyāni Aḥvāli'ş-Şiddik Raḍiyallāhu 'Anh	179a	Mesnevi
Fî-Beyāni Teveccühi'n-Nebiyyi 'Aleyhi's-selām İle'l-Medīne/ Qāfiyetü't-Tā	179b	Kaside
Fî-Beyāni Nüzüli 'Aleyhi's-selām Fî'l-Medīneti'l-Münevvere Zādallāh Şerrefehā	180b	Mesnevi
Li-muḥarririhi Beyt	181b	Kaside
Qāfiyetü'ş-Sâ	181b	Kaside
Qaşıde-i Medḥiyye	182b	Kaside
Meşnevî	183a	Mesnevi
Qāfiyetü'l-Cim/ Fî-Beyāni Nüzüli'l-Muhâcirin İle'l-Medīne	184b	Kaside
Tetimme Fî-Beyāni Velîmi Fâṭıma Raḍiyallāhu 'Anhā/ Meşnevî	185b	Kaside
Li-muḥarririhi Beyt	188a	Kaside
Qāfiyetü'l-Hâ/ Fî-Beyāni Ḥücceti'l-Vedā'	188b	Kaside
Baḥr-i Kaşir	189b	Kaside
Li-muḥarririhi	190b	Kaside
Qāfiyetü'l-Hâ	190b	Kaside
 Beyt	191b	Kaside
El-Faşlu'l-Hâmis Fî-Beyāni Vefātî'n-Nebiyyi 'Aleyhi's-selām ve Bihi Nesta'in	192a	Mesnevi
Qāfiyetü'd-Dāl	193a	Kaside
Li-muḥarririhi	194a	Şarkı
Meşnevî	194b	Mesnevi
Qāfiyetü'z-Zāl	195b	Kaside
Fî-Beyāni Mecî'i Meleki'l-Mevt	196a	Kaside
Li-muḥarririhi Beyt	196b	Kaside
Li-muḥarririhi Beyt	198a	Kaside
Qāfiyetü'r-Râ	198a	Kaside
Li-muḥarririhi Beyt	199a	Kaside
Fî-Beyāni Zemmi'd-Dünyâ Eḥâdiş-i Kudsi	199b	Mesnevi
Qāfiyetü'z-Zâ/ Ḥâdiş-i Kudsi	201a	Kaside

Li-muḥarririhi	202a	Kaside
Fī-Beyāni Diğer Zemmi'd-Dünyā	202a	Kaside
El-Faşlü's-Sādis Fī-Beyāni Eşrāṭi's-Sā'ati ve İktirābihā	206b	Kaside
Li-muḥarririhi	208a	Kaside
Meşnevī	208a	Mesnevi
En-Nevi'ü's-Şāliṣ Kāfiyetü's-Şin/ Fī-Beyāni Hurūci Beni'l-Aşfer	210a	Kaside
En-Nevi'ü's-Şāliṣ Fī-Beyāni 'Alāmeti'l-Kübrā	211a	Mesnevi
En-Nevi'ü'r-Rābi' Fī-Beyāni Hurūci'd-Deccāl 'Aleyhü'l-La'net/ Li-muḥarririhi Beyt	211b	Kaside
Ḳāfiyetü's-Şin	212b	Kaside
En-Nevi'ü'l-Ḥāmis Meşnevī/ Fī-Beyāni Nüzüli 'İsā 'Aleyhi's-selām	213b	Mesnevi
Ḳāfiyetü's-Şād/ En-Nevi'ü'l-Ḥāmis Fī-Beyāni Ye'cüc ve Me'cüc	214b	Kaside
En-Nevi'ü's-Sādis Fī-Beyāni Hurūci Dabbeti'l-Arz	216a	Mesnevi
Li-muḥarririhi	217a	Kaside
Fī-Beyāni Tulū'ü's-Şems min-Mağribhā/ Ḳāfiyetü'd-Dād	217a	Kaside
Meşnevī	218a	Mesnevi
Li-muḥarririhi Beyt	219a	Kaside
El-Faşlü's-Sābi' Fī-Beyāni Aḥvāli'l-Ḳıyāmet ve Ba'de'l-Mevt ve Bihi Nesta'ın	219b	Kaside
Meşnevī	219b	Mesnevi
Li-muḥarririhi Beyt	221b	Kaside
Ḳāfiyetü'z-Zā	222a	Kaside
Meşnevī	223a	Mesnevi
Beyānu Remīm Ecsād	223b	Mesnevi
Beyānu Keyfiyyeti'r-Rūḥ	224a	Mesnevi
Ḳāfiyetü'l-'Ayn ve Bihi Nesta'ın	224a	Kaside
Li-muḥarririhi Beyt	225a	Şarkı
Meşnevī	225b	Mesnevi
Ḳāfiyetü'l-Ġayn	226b	Kaside
Meşnevī	227b	Mesnevi
Beyānu Mebḥāşi Melā'iketi'r-Raḥmeti ve Melā'iketi'l-'Azāb	228b	Mesnevi
Ḳāfiyetü'l-Fā	229a	Kaside
Meşnevī	230a	Mesnevi
Li-muḥarririhi	231b	Kaside
Beyānu İhyātü'n-Nās Fī-Ḳubūr-Hem	231b	Mesnevi
Li-muḥarririhi	234a	Şarkı
Li-muḥarririhi	237a	Kaside
Hazā Baḥş Fī-Beyāni's-Su'al ve'l-Ḥesāb	237a	Mesnevi
Beyt	239a	Kaside
Beyt	239b	Şarkı
El-Mebḥāşü's-Şālis Fī-Beyāni Şāḥafi'l-A'māl	239b	Mesnevi
Ḳāfiyetü'n-Nūn	240b	Kaside
Fā'ide	242a	Mesnevi

Li-muḥarririhi	243a	Kaside
Su'āl-i Diger/ Ḳāfiyetü'l-Vāv	243a	Kaside
	244a	Mesnevi
Li-muḥarririhi	245b	Kaside
Ḳāfiyetü'l-Hâ/ El-Mebḥaşü'r-Râbi' Fî-Beyâni's-Şefâ' at	245b	Kaside
Li-muḥarririhi	246b	Kaside
El-Mebḥaşü'l-Ḥâmis Fî-Beyâni's-Şühedâ	247a	Mesnevi
Ḳāfiyetü'l-Lâm	248a	Kaside
El-Mebḥaşü's-Sâdis Fî-Beyâni Envâri'l-Mü'minîn	249a	Mesnevi
Li-muḥarririhi Beyt	250a	Kaside
Tezyîl Ḳāfiyetü'l-Yâ	250b	Kaside
Münâcât/ Bâ'iyye	251b	Kaside
El-Mebḥaşü's-Sâdis Fî-Beyâni Ehli'l-Ḳabr ' Alâ Ḥurûfi't-Teheccî (Elifname türündedir. Her bir başlıkta Arap alfabesindeki harfler sırasıyla yazılmıştır.) *El-Mebḥaşü's-Sâbi' Fî-Beyâni Aḥvâli'l-Mizân (252b) *El-Mebḥaşü's-Şâmin Fî-Beyâni'l-Ḥavz (253a) *Fâ'ide-i Uḥrâ (253b) *Fâ'ide-i Uḥrâ (254a) *Fâ'ide-i Uḥrâ (254b) *Su'âl ve Fâ'ide-i Uḥrâ (255a) *El-Mebḥaşü's-Şâmin Fî-Beyâni Aḥvâli's-Şirât (255a) *Fî-Beyâni ' Uşâti'l-Mü'minîn (256b) *Li-muḥarririhi (257a)	251b	Kaside
El-Mebḥaşü't-Tâsi' Fî-Beyâni Duḥûli'l-Cennet	260a	Kaside
Ehl-i Cenneti Cerden Merden Ebnâ'e Şelaş ve Şelaşeyn	260a	Kaside
El-Mebḥaşü'l-Âşer Fî-Beyâni Derecâti'l-Cinân ve Ehlihâ	261a	Kaside
El-Mebḥaşü'l-Ḥâdî ' Aşr Fî-Beyâni Zebḥi'l-Mevt	262b	Kaside
El-Başşü's-Şânî ' Aşr Fî-Beyâni Keyfiyeti'l-A' râf/ Ḥarfü'l-Mîm	264a	Kaside
El-Mebḥaşü's-Şâliş ' Aşr Fî-Beyâni Ziyâfetillâhi Te'âlâ/ Ḳāfiyetü'l-Yâ	265a	Kaside
Li-muḥarririhi	267a	Kaside
El-Mebḥaşü'r-Râbi' ' Aşr Fî-Beyâni Ru'yetillâh ' İzz ü Cell	267b	Mesnevi
Ḥâtimetü'l-Kitâb Fî-Beyâni Evliyâillâh Ḳaddesallâhu Sırrahu	270a	Kaside
Fî-Beyâni Ta'rifâtı Evliyâillâh/ Li-muḥarririhi	271b	Kaside
Baḥr-i Ḳaşîr	271b	Mesnevi
Li-muḥarririhi	272b	Kaside
Li-muḥarririhi	274a	Kaside
Fî-Beyâni Evşâf ve ' Alâmeti Evliyâ	274a	Kaside
Li-muḥarririhi	275b	Kaside
El-Faşlü's-Şânî Fî-Beyâni Meḳâmâti Evliyâ	276a	Mesnevi
Fî-Beyâni Nefsi Nâṭıka ve Rûḥı Ḥayvânî	277a	Mesnevi
Li-muḥarririhi	278b	Kaside
Fî-Beyâni'l-Ḥucubi Beyni'l-Ḳalb ve'l-Muḳallib ve Ḥulaşa/ Ḳāfiyetü't-Tâ	279a	Kaside
Li-muḥarririhi	280b	Şarkı

Beyānu Maḳāmı Evvel	280b	Mesnevi
Beyānu Maḳāmı Şānī	282a	Mesnevi
Li-muḥarririhi	283a	Kaside
Fī-Beyāni Maḳāmı Şālīs/ Ḳāfiyetü'l-Lām	283b	Kaside
Fī-Beyāni Maḳāmı Ḥāmīs	285a	Mesnevi
Münācāt	287a	Kaside
Fī-Beyāni Maḳāmı's-Sādis	287a	Kaside
Tezyīl Fī-Beyāni Fıraḳı Ehli't-Tasavvuf	288b	Mesnevi
Ḳaşıde-i Bā'iyye	291a	Kaside
El-Faşlū's-Şālīs Fī-Beyāni Çār Yāri Güzīn Rıdvanallāhu Te'alā 'Aleyhim Ecma'in	292a	Kaside
Fī-Beyāni Kelāmi'n-Nebiyi 'Aleyhi's-Selām ve'l-Aşḫāb	293a	Mesnevi
Südāsī Ḳāfiye-i Hurūfu'l-Hecā (Elifname türündedir.)	295b	Kaside
Baḫr-i Ḳaṣīr	298a	Mesnevi

Bazı başlıkların, farklılık arz eden bir yapısı vardır. Örneğin 25a yüzündeki "Fi-Beyāni Saffi'l-Ervāh/Kāfiyetü'l-Bā" başlığında ruhların dört saf şeklinde yaratılması, vakti gelince cesetler âlemine gönderilecek olması, Peygamber nurundan Hz. Âdem'in yaratılması ve cennete konulması gibi konular anlatılır. *Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün* vezniyle yazılan bu kasidenin sonunda

*Muhammed ferd-i câmi'dür odur keşf iden esrârı
Muhammed nûrî lâmi'dür odur mahv iden esrârı*

şeklinde kırmızı mürekkeple yazılı mukaffa bir beyitle *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* vezninde bir mesneviye geçilir. Bu mesnevide ise Hz. Âdem ile Havva'nın yasak meyveden yemesi, incir yaprağına örtünmeleri gibi mevzular ele alınır. Benzer şekilde 50b sayfasındaki "Beyānu Müddeti Hamli'n-Nebiyi Sallallāhu Aleyhi ve Sellem" başlığı *mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün* vezniyle kaside nazım şekliyle başlar. Kasidede Hz. Muhammed'in anne karnında geçirdiği süre ve rebülevvel ayında doğması söz konusu edilir. Kasidenin sonunda;

*Cihânda ref' olup zulmet ki ol nûr-ı semâ geldi
İrişdi âleme rahmet ki ol kadr-i senâ geldi*

şeklindeki mukaffa beyitle mesnevi nazım şekline geçilir. *Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* veznindeki mesnevide Peygamber'in neden rebülevvel ayında doğduğu açıklanır. Hemen akabinde yine;

*Cihândan ref' olup zulmet bugün nûr-ı semâ geldi
İrişdi âleme rahmet ki ol kadr-i senâ geldi*

beytiyle *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* vezninde yeni bir kasideye başlanır. Burada Peygamber'in doğduğu sırada yaşanan mucizevî hallerden bahsedilir. Tüm bu örneklerden hareketle söylenebilecek şey ise bazı başlıklarda, konunun mahiyetine uygun vasıta beyitleri aracılığıyla ana başlığın dışına çıkılmaksızın yeni bir bahse geçildiğidir. Bu geçişlerde nazım şeklinin veya veznin değiştiği de görülür. Şairin böyle bir uygulamada bulunmasının sebebi, tekdüze giden ahengi canlandırmak olabilir.⁹ Bunun yanı sıra vasıta

⁹ İsmail Hakkı, bir diğer eseri *Kitâb-ı Gevheriyye*'de de bazı başlıkları birden fazla nazım şekliyle yazmıştır (Ataseven, 2020, s. 33).

beyitlerinin olması, zaten konu açısından benzerlik gösteren Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediyye'sini* hatırlatmaktadır.

Kaside nazım şekli ile yazılan bazı başlıklarda araya başka bir başlık eklenerek ilgili kasideye devam edildiği görülür. Örneğin 9b'de "Fî-Beyâni Hilkatî's-Semâvâtî's-Seb" başlığıyla yazılan kasidede "Fî-Beyâni Tertîbi Hakkî's-Semâ" ve "Fî-Beyâni Tertîbi Arzeynî's-Seb ve Bahrî'l-Muhît" olmak üzere alt iki başlık vardır. 287a'daki "Fî-Beyâni Makâmî's-Sâdis" kasidesinde ise "Fî-Beyâni Makâmî's-Sâbi başlığı bulunmaktadır. Okuyanlara ve dinleyenlere açıklayıcı olması niyetiyle açılan bu başlıkların hepsi, konuyla bütünlük içerisindedir. Metnin geneline bakıldığında ise bir başlıkta, iç içe geçmiş konular silsilesinin varlığı dikkat çekmektedir.

Ayrıca kimi şiirlerde hangi revî harfinin kullanıldığını belirtmek için ilgili manzumenin derkenarına "harfû'l .. ya da kâfiyetü'l..." şeklindeki ifadelerin şerh düşüldüğü, başlıklarda ayet ile hadislere yer verildiği, vezni söylenerek yeni bir manzumeye geçildiği metne dair söylenebilecek diğer özelliklerdendir.

Erzurumlu bir şair olan İsmail Hakkî'nın, kimi zaman ağız özelliklerine yer verdiği görülür. "Hiç" kelimesinin Erzurum ağzındaki karşılığı olan "heç" sözcüğü, bu konuya örnek verilebilecek bir kullanımdır. Metin hakkında yapılacak detaylı bir çalışmada ise daha fazla örneğe rastlanabileceği düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Şair, "hiç" kelimesini "heç" olacak şekilde harekelemiştir.

Ṭavâf itmeyesîñ 'arşım temâmet
Ki yoğdur hikmetime heç nihâyet (8a)

Kullanılan anlatım sade ve anlaşılırdır. Sözdən ziyade manaya önem veren şair, mecazlarla örülü bir dil yerine herkesin anlayabileceği bir anlatım tercih etmiştir. Konunun mahiyetine bağlı olarak dile yansıyan samimiyet açık bir şekilde görülmektedir. Şairin peygamber sevgisi, metin boyunca hissedilebilmektedir.

Cihân halkına rahmetle 'aṭâsın yâ Resûlallâh
Dağı nûr-ı nübüvvetle hüdâsîñ yâ Resûlallâh

Çıkar her şeb Medîne'den seniñ nûruñ seher vaḳti
Semâvâtı ile her arza ziyâsîñ yâ Resûlallâh (55b)

Eserin Muhteva Özellikleri

"Fî-beyâni sebebi't-telif" başlığıyla mesnevinin neden kaleme alındığı açıklanır. Bu bölümde İsmail Hakkî; zamane insanını cehalet kapladığı, fesatçıların tüm dünyayı mesken tuttuğu, insanların doğru yoldan uzaklaşıp yanlış yola sürüklendiği gerekçesiyle eserini yazmaya karar verdiğini açıklar. Bu ve benzeri nedenlerle eserin telif edilmesi, şairin toplumdaki aksaklıklara kayıtsız kalamadığının göstergesidir.

İşit imdi bu manzûma sebeb ne
Neden yazıldı ya bundan taleb ne

Cehâlet kapladı âḫir zamânı
Bütün tutdı fesâd ehli cihânı

Ḍalâlet ehli eyledi taḫarrük
Ki ḳanda kaldı sünnete temessük (2b)

Hemen sonra gelen beyitlerde toplumda görülen aksaklıklardan söz edilir. Mesela insanlara sorulacak olursa onlar, "Hz. Muhammed'in ümmetinden, Hz. İbrahim'in milletindeniz." diye cevap verirler ancak bu söylemin özünü bilemez veya buna yakışır bir şekilde yaşayamazlar.

*Sorarsañ dir Muḥammed ümmetiyim
Dīnüm İslām Ḥalil'in milletiyim*

*Velī millet nedür ümmet ne bilmez
Nedür farz u daḥı sünnet ne bilmez (2b)*

Toplumun içinde bulunduğu vaziyetten hoşnut olmadığı anlaşılan İsmail Hakkı, şair kimliğiyle yapabileceği ilk eylem olan "yazma" eğiliminde bulunarak halka, İslami değerleri yeniden hatırlatmaya niyet eder. Bu doğrultuda ise mevlid yazmaya karar verir.

*Kim ol sulṭān-ı dīniñ mevlidini
Beyān itmek gerekdür mevradini (2b)*

"Sebeb-i telif" bölümünün sonunda dua ve niyazda bulunan şair, yakarışını tamam ettikten sonra "mukaddimetü'l-kitâb" başlığına geçer.

*Tamām oldı du'ā el-ḥamdülillāh
Söze başlayalım eş-şükrü li'l-lāh (3a)*

"Mukaddimetü'l-kitâb" kısmında eserin kaç bölümden oluştuğu ve her bir bölümde hangi konulardan söz edildiği açıklanır. Şair, mukaddimeyle beraber yedi fasıldan oluşan bu eseri her kim okur veya dinlerse kendisine dua edilmesini diler.

*Mukaddime yedi faşl üzere yazdım ben anı
Okuyup hem dinleyenler ideler bir hoş du'ā (3a)*

İlk fasılda Hz. Muhammed'in doğumu ve kâinatın yaratılışından, ikinci fasılda Hz. Muhammed'in mucizeleri ve vahyin peygambere nasıl nüzul olduğundan, üçüncü fasılda miraç olayından, dördüncü fasılda hicretten, beşinci fasılda Hz. Muhammed'in vefatından, altıncı fasılda kıyamet alametlerinden, sonuncu yani yedinci fasılda ise mahşer gününden söz edilir. Bu bölümlerin öncesinde veya sonrasında âşıkane üslupla söylenmiş manzumelerle anlatıma hareketlilik katılır.

*Faşl-ı evvel faḥr-ı 'ālem mevlidüñ ider beyān
'Ālem-i mülki meleküt tertib-i arz u semā*

*Faşl-ı şānī mu'cizātuñ bahşini ider beyān
Hem nuzul-i vaḥyi anda söylemek lāyık sezā*

*Faşl-ı şālīş zikr-i mi'rāc faşl-ı rābi' hicretüñ
Faşl-ı ḥāmis hem vefātüñ bahşin ider intihā*

*Faşl-ı sādīs bahş ider eṣrāṭ-ı sā'atden biraz
Faşl-ı sābi' yevm-i mahşerden beyān ider cezā*

*Ba'zı bahriñ arasında ba'zı āhirinde hem
'Āşıkāne yazılır beyt meclise odur ziyā (3b)*

İsmail Hakkı, bu kitabı hafız oğlu Cafer-i Tayyar için yazdığını belirtir. Oğlunun nefsine uyanlardan olmaması için bu eseri okumasını ister.

*Bu risāle ḥāfız oğlum Ca‘fer-i Ṭayyār için
Yazılıp dur okıyıcak olmaya ehl-i hevā (3b)*

“Mukaddimetü’l-kitâb” kısmının devamında şair, bu eseri yazması konusunda yakın çevresinin ısrarcı olduğunu ve bunun neticesinde Hz. Muhammed’in mevlid ve miracını anlatmaya koyulduğunu söyler. Amaç, okuyanı şaşkına çevirecek, eşi benzeri olmayan bir eser meydana çıkarmaktır. Öyle ki tavus kuşu misali, metnin bölümlerinde gezinen okuyucu okuduklarından zevk almalıdır.

*Qılam mevlūd mi‘râcını manzūm
Ola bir hoş kavā‘idiyle mefhūm*

*Getürem nazma bir niçe ğarā‘ib
Ferā‘idi kaşā‘idi ‘acā‘ib*

*Gezüp meclisleri eyleye seyrān
Qıla zevk ile dil ṭāvusu cevlan (4a)*

Peygamber yolunda bir eser bırakmaktan memnuniyet duyan şair, bu eserin yüzü suyu hürmetine kurtuluşa ermeyi diler.

*Ki ḥabībūn meslekinde bir eşer qodum girü
Yüzüme ṭtdum İlāhî vir baña andan necāt (48a)*

Eserin bölümlerine bakıldığında tipik bir mevlid özelliği göstermediği görülür. Çünkü mevlid türünde esas unsur “doğum” etrafında gerçekleşen hadiselerdir (Köksal, 2011, s. 29). Söz konusu mesnevîde ise konunun daha geniş bir düzlemde ele alındığı, işlenen mevzular itibariyle de Yazıcıoğlu Mehmed’in *Muhammediyye* adlı eseriyle benzer yönleri sahip olduğu görülür. *Muhammediyye*, üç bölümden oluşmaktadır. Yaratılışla ilgili birinci kısımda, Hz. Muhammed’in nuru ve kâinatın onun şanı için yaratılması olayı üzerine durulur. İkinci kısım, siyer-mevliddir. Burada bütün peygamberlerin bazı özellikleri tanıtıldıktan sonra Hz. Muhammed’in doğumuna, hayatına, savaşlarına, mucizelerine ve vefatı bahsine yer verilir. “Faslun Fî-Eşrâti’s-Sâ’a” başlıklı son bölümde ise kıyamet alametleri ve ahiret hayatıyla ilgili meselelere değinilir (Uzun, 2005, s. 586). *Muhammediyye*, konusu ve ifadesi bakımından halkın dinî duygularına tercüman olmuş; hem halk hem de ulema tarafından kabul görmüştür. Tıpkı Süleyman Çelebi’nin *Mevlid’i* gibi asırlarca Türk halkı tarafından takdir görmüştür. Bu eseri evlerde okumak, bir âdet haline gelmiştir (Akkuş, 2010, s. 129). Öyle ki Osmanlı toplumunda her evde Kur’an-ı Kerim’in yanında kutsal kitap değerinde yer almış; dinî eğitim ve öğretimin vazgeçilmez bir kaynağı olmuştur (Arpağuş, 2009, s. 249). Yazma ve basma nüshalarının çokluğu ve çeşitliliği de bunu göstermektedir. Yazıcıoğlu’nun kendi hattıyla olan *Muhammediyye* nüshasının günümüze kadar pek fazla yıpranmadan korunmuş olması, bu ilgi ve saygının bir başka delilidir (Çelebioğlu, 1996, s. 185-186). Geleneğin tesiriyle Erzurumlu İsmail Hakkı, *Muhammaediyye’yi* okuyarak bu kaynaktan beslenmiş; neticede ise *Muhammediyye’den* hareketle mevlidini kaleme almış olmalıdır.

Peygamber sevgisinin dile getirildiği *Muhammediyye*, siyer-mevlidler arasına girecek dinî-destânî mahiyette bir eserdir (Uzun, 2005, s. 586). Yazıcıoğlu Mehmed, eserini mevlid olarak tanımlasa da *Muhammediyye* tam anlamıyla bir mevlid sayılamaz. Mevzu bakımından siyerler, mevlidin bir üst unsuru, kapsayıcısı olarak kabul edilmelidir (Köksal, 2011, s. 29). Bu kapsayıcılık içerisine esma-ı Nebî, miracname, hicretname, şefaatname, hilye veya kırk/yüz/bin hadis türündeki müstakil eserler de dâhil edilebilir (Çorak, 2010: 5-12). Siyer ve mevlid türlerinin iç içe olması zaman zaman kavramların

birbiri yerine kullanılmasına sebebiyet vermiş; bazı Türkçe manzum siretû'n-nebiler, mevlid olarak adlandırılmıştır. Bu tip siretû'n-nebiler ise çoğunlukla mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır (Güzel, 2009, s. 256). O halde İsmail Hakkı'nın mevlid olarak tanımladığı eserinin aynı zamanda bir siyer örneği olduğunu söylemek mümkündür. Siyerler, Hz. Peygamber'in hayatını her yönüyle işleyen eserlerdir. Genellikle Peygamber nurunun yaratılması ve bu nurun diğer peygamberlere geçtiği bilgisıyla başlayan siyerlerde daha sonra Hz. Muhammed'in nesebi, doğumu, çocukluğu, gençliği, peygamberlik alametleri, Hz. Hatice ile evlenmesi, peygamberliğinin gelişi, müşriklerle mücadelesi, hicreti, gazaları ve vefatına kadar gelişen olaylar anlatılır. Buna ek olarak sıfatları, ahlakı, mucizeleri ve çocuklarından bahsedilir. Siyer kitaplarında bu konular, çoğunlukla kronolojik olarak incelenir (Öztoprak, 2010, s. 53-54). İsmail Hakkı'nın *Mevlid*'i bir siyerde bulunabilecek içeriğe sahiptir. Peygamber'in yaşayışı tarihî sıralamaya bağlı kalınarak aktarılmış ve metin, dinî-tasavvufi nitelikteki diğer manzumelerle desteklenmiştir.

Ayrıca şair hakkında bilgi derlediğimiz kaynak kişi, eserin adının dededen beri *Kitâb-ı Bahâdır Mustafâ* olarak anıldığını zikretmiştir. Bu başlık, muhteviyata uygun olsa da mesnevi içerisinde böyle bir adlandırmaya rastlanılmamıştır. Eserin adıyla ilgili eldeki tek somut veri ise müellifin zikrettiği "mevlid" ifadesidir.

Mevlid hakkında genel hatlarıyla yapılan bu inceleme, İsmail Hakkı'nın diğer eseri *Kitâb-ı Gevheriyye*¹⁰ ile birçok ortak yöne sahip olduğunu göstermektedir. İlk olarak her iki eser, Peygamber sevgisi sonucunda kaleme alınmıştır. Eserlerin içeriği, şairin Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediyye*'sinden etkilendiğini ortaya koymaktadır. Nitekim *Kitâb-ı Gevheriyye*'de Yazıcıoğlu'nun adı açıkça zikredilir. Eserlerin ikisinde de kullanılan nazım şekilleri aynı olup daha çok kasideye verilmiştir. İsmail Hakkı'nın ahengi yeniden canlandırmak amacıyla yazdığı düşünülen "li-muharrihi" başlıklı şiirler ve elifname türündeki manzumeler sayılabilecek diğer ortak özelliklerdendir. Eserler arasındaki en önemli farklılık ise metinlerin bölüm sayısıdır. İşlenen konular benzer olsa da *Kitâb-ı Gevheriyye*, üç bölümden *Mevlid* ise yedi bölümden oluşmaktadır. *Mevlid*'de konu başlığına uygun olarak eklenen kıssa veya hikâyeler (Kıssa-ı Geyik, Fi-Beyâni Hikâyeti Keler, Beyânu Kıssa'ı Dellâke binti Fir'avn) *Kitâb-ı Gevheriyye*'de yoktur.

Sonuç

19. yüzyıl, divan şiiri için sonun yaklaştığı, mevcut şiir anlayışına yeniliklerin aksettiği bir dönem olsa da geleneğin bir uzantısı olarak dinî ve tasavvufi mahiyetteki manzumeler, yazılmaya devam etmiştir. Bu doğrultuda eser yazan şairlerden biri de Erzurumlu İsmail Hakkı'dır. Şairle ilgili bilgilere, eserlerinden ve torunuyla yapılan görüşme neticesinde ulaşılmıştır. İsmail Hakkı, Erzurum'un İspir kazasına bağlı Cibali köyünde 1242/1826-27 tarihinde dünyaya gelmiştir. Şiirlerinde "Hakkı" mahlasını kullanan şair, Sultan Abdülaziz döneminde yaşamıştır. Muhammet Naim adındaki bir hocadan ders almış; fıkıh, kelam, akaid gibi konularda kendini geliştirmiştir. Ölüm tarihi bilinmeyen İsmail Hakkı, doğduğu topraklarda metfundur. Şairin eserleri, ailesi tarafından muhafaza edilmektedir. Şu an için somut olarak bilinen eserleri *Kitâb-ı Gevheriyye* ve bu çalışmaya konu olan *Mevlid*'dir.

Erzurumlu İsmail Hakkı, üç yüz varaktan oluşan mevlidini oğlu için kaleme almıştır. Şair, eserini mevlid olarak adlandırmışsa da muhteva açısından Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediyye*'sini hatırlatmaktadır. Müellifin bilinen bir diğer eseri, *Kitâb-ı*

¹⁰ *Kitâb-ı Gevheriyye* hakkındaki çıkarımlar için Yusuf Ataseven'in *Erzurumlu İsmail Hakkı ve Kitâb-ı Gevheriyye* adlı çalışmasından faydalanılmıştır.

Gevheriyye'nin de *Muhammediyye*'ye benzemesi, bu durumun tesadüfi bir durum olmadığını gösterir. Hem yazıldığı dönem hem de sonraki yüzyıllarda ilgiyle karşılanarak okumanın bir gelenek hâline geldiği *Muhammediyye*'nin İsmail Hakkı tarafından da okunduğu ve şair üzerinde derin bir tesir bıraktığı söylenebilir.

İsmail Hakkı, toplumdaki bozulmaya şahit olduğundan halkı uyarmak ve sahip olunan dinî değerleri yeniden hatırlatmak isteğiyle bu eseri telif etmeye karar verir. Ayrıca yakın çevresi de mevlid yazması konusunda ısrar eder. Toplam yedi bölümden oluşan eserde kâinatın yaratılışı, Hz. Muhammed'in doğumu, mucizeleri, miracı, hicreti, vefatı ve kıyamet alametlerinden bahsedilir. Farklı nazım şekilleri ve vezinlerin kullanıldığı metinde, başlıklar iç içe geçmiş vaziyettedir. Her tabakadan insana ulaşma kaygısından dolayı kullanılan dil sade, anlatım ise anlaşılırdır. Genel özellikleriyle tanıtılmaya çalışılan *Mevlid*, tarafımızca ilerleyen süreçte kitap olarak yayımlanacaktır.

Kaynakça

- Akkuş, A. (2010). *Yazıcıoğlu Muhammed ve Muhammediye Adlı Eserinin Kültür Tarihimizdeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi. Rize: Rize Üniversitesi.
- Arpağuş, H. (2009). Yazıcıoğlu Mehmed ve Muhammediyye'si. *Journal of Academic Studies*, 11(42), 243-256.
- Atak, F. (2018). Erzurumlu Divân Şairleri. *TÜRÜK Uluslararası Dil Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 1(12), 467-515.
- Ataseven, Y. (2019). *Erzurumlu İsmail Hakkı ve Kitâb-ı Gevheriyye'si (İnceleme-Metin)*. Doktora Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Ataseven, Y. (2020). *Erzurumlu İsmail Hakkı ve Kitâb-ı Gevheriyye'si*. Ankara: Astana Yayınları.
- Çelebioğlu, A. (1996). *Muhammediye*, C. I. İstanbul: MEB Yayınları.
- Çorak, R. (2010). *Münîrî'nin (öl. 1521?) Manzum Siyer-i Nebî'si Cilt 2-3 (İnceleme-Metin)*. Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Güzel, A. (2009). *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Horata, O. (2019). *Has Bahçede Hazan Vakti- XVIII. Yüzyıl: Son Klasik Dönem Türk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kartal, A. (2014). *Doğu'nun Uzun Hikâyesi*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Köksal, M. F. (2011). *Mevlid-nâme*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Öztoprak, N. (2010). Türk Edebiyatında Manzum Siyerler. *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu*, 16-17 Nisan 2009, Bursa, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 51-70.
- Uzun, M. İ. (2005). Muhammediyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. XXX. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ünver, İ. (1988). XIX. Yüzyıl Divan Şiiri. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 32(1-2) 131-140.

Kaynak Kişi

Muhittin Günler. Erzurum Doğumlu. Cibali Köyü Eski Muhtarı [24. 07. 2019 tarihinde yapılan görüşme].

Ek: Örnek Şiirler**Bahr-i Kaşir***mefā'ılün mefā'ılün fe'ülün*

(Peygamber'in doğumunda yaşanan mucizelerin anlatıldığı bölüm)

(vr. 55b)Emîne didi gördüm ki semâdan

Bir ağ bulut baña geldi hevâdan

(vr. 56a)

Gelüp oğlum Muhammed'i bu didi

Gözümde gâ'ib oldu hem yürüdü

Nidâ itdi o hâlde bir münâdî

Nidâ içinde oldu böyle yâdî

Tavâf itdürüñ aña şarkı ğarbı

İdiser ümmeti düşmânla ğarbi

Kılıñ hem cümle deryâlara idhâl

Görübün şüretin ideler iclâl

Biraz müddet bulut çün oldu tâhir

Açıldı oğlum anda oldu zâhir

Vücüdından şular damlardı ey şâh

O hâlde bir nidâ irişdi nâgâh

Güzeldir bu Muhammed ne güzeldir

Güzel rayhâ gelür şan misk-i ezfer

Ki gördüm nâgihân üç kimse geldi

Gelüp anlar da etrafımda durdı

Gümüş ibriğ-durur biri elinde

Yeşil zümrüd legen biri elinde

Üçüncisi elinde bir ğarîr var

Anı açdı içinde bir mühür var

Anıñ mişlini görmemişdi gözler

Veya vaşfını itmemişdi sözler

Ol ibriğle oğlumı yedi kez

Legen içinde yaykandı yedi kez

Mübârek zahrına başdı o mühri

Nûra ğarğ itdi ol sultân-ı dehri

...

Kıssa-ı Geyik/ Meşnevî

mefā‘ilün mefā‘ilün fe‘ülün

(Hz. Muhammed’in mucizelerinin anlatıldığı kısımda yer alan bu başlıkta Arap bir avcı tarafından avlanan geyiğin, yavrularını doyurmak için Peygamber’den yardım istemesi ve kıssanın sonunda avcının elinden kurtulması anlatılır.)

(vr. 74a)

Resūlullāh ki bir şahrāda nāgāh
Gezerken bir nidā irdi ol āgāh

Hem üç kez didi yā ḥayra’l-beşer hem
Tevakḫuf eyle bil benden ḥaber hem

Bakup ‘ālemlerin sultānı gördi
Meger kim bir ‘Arab anda yaturdı

Yanında bir geyik baĝlu dururmuş
Faşih lisān ile anı çağırmuş

Didi niçün durursiñ bend içinde
Ĝamıyla ḥüzn ile bu derd içinde

Didi kim avladı beni bu şayyād
Anın-çün eylerem āh-ıla feryād

Niçün ağlamayam ben işbu bāĝda
Yetim ḳaldı iki yavrum şu taĝda

Ḳoyuvir beni şimdi tiz varayım
İki yavrumı emzürüp geleyim

Resūl eytdi gelür misiñ muḥaḳḳaḳ
Didi kim gelmez isem diñle muṭlaḳ

Baňa fetḫ eylesün Ḥaḳ ṭamu bābı
Ki ḳılsun anda gümrükci ‘azābı

Bu sözi dir iken ‘Arab uyandı
Resūl’i gördi yanında ṭayandı

‘Arab’a bu kelāmı ḳıldı taḳrīr
‘Arab ḳıldı Resūlullāh’a ta‘zīr

Didi kim bu ne sözdür vaḥşī ḥayvān
Niçe söyleye bunda ḳavl-i insān

Ya niçe ḳurtula ḳaçā gele ol
Suhūletle niçe ala gele ol

Resūl eytdi gelür ol inşā Allāh

‘ Arab didi kefil ol buña ey şāh

...

Beyt¹¹

fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilün

(vr. 63a)

Qablamış qalbiñi qasvet ey deni
Tā-be-key bu hāb-ı gāflet tā-be-key
Bilmeyüp nefsiñ unuttuñ sen seni
Tā-be-key bu hāb-ı gāflet tā-be-key

Bağmasıñ kāmilleriñ efvāhine
Şoñi ḥasretle düşersiñ cāhına
Sālik olmazsıñ ki bu Ḥaḳ rāhına
Tā-be-key bu hāb-ı gāflet tā-be-key

Niçe bir Ḥallāḳ’a ‘ işyān eylediñ
Niçe bir nā-ḥaḳ sözi çok söylediñ
Ya meger ‘ahdiñi nisyān eylediñ
Tā-be-key bu hāb-ı gāflet tā-be-key

Ehl-i ḥaḳ dünyāda olur dil-şikeşt
Terk-i mā lā-ya‘ nī kılar ḥaḳ-perest
Kim ḥayāl oldı saña bezm-i elest
Tā-be-key bu hāb-ı gāflet tā-be-key

Ġāfil olma irişür saña ziyān
Ḥavf idüp Ḥaḳ’dan utan zāhir nihān
Saña şayyādıñ irişür nāgihān
Tā-be-key bu hāb-ı gāflet tā-be-key

Niçe bir fussāḳa kıilup inḳıyād
Ḥaḳ içinde olasıñ ehl-i fesād
Nefsiñe çek dā’imā tiğ-i cihād
Tā-be-key bu hāb-ı gāflet tā-be-key

Rızq için kılsañ cihānda devr-i kend
Zehir olupdur saña mindeki ḳand
Niçe bir dīvānesiñ ey dermend
Tā-be-key bu hāb-ı gāflet tā-be-key

Ḥaḳkı söyleme yaramaz şöḫbeti
Eyleme cāhiller ile ülfeti

(vr. 125)

Dest-i kāmilden tutup kıl ḥizmeti
Tā-be-key bu hāb-ı gāflet tā-be-key

¹¹ Müellif tarafından “beyt” başlığı konan manzumenin “şarkı” nazım şekliyle (Mütekerrir murabba özelliği göstermektedir.) yazıldığı görülmektedir.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/ Issue 7 (Nisan/ April 2022), s. 245-263.
Geliş Tarihi-Received: 09.12.2021
Kabul Tarihi-Accepted: 20.02.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1034884

Müellifi Bilinmeyen Manzum Bir Saatname Örneği:
Risale-i Saatname

An Example of a Poetic Saatname Whose Author is Unknown: Risale-i Saatname

Fatma ÖZÇAKMAK*

Öz

İnsanın evrene karşı duyduğu acziyet, onu başına gelebilecek olaylara karşı temkinli davranmaya, gelecek kaygısına ve buna bağlı olarak geleceğe dair bilgi edinme yolunda çeşitli arayışlara itmiştir. Bu arayışların bir kısmını, yeryüzü ve unsurları şekillendirirken büyük çoğunluğunu uçsuz bucaksız ve bir o kadar da ulaşılmaz ve görkemli gökyüzü ve unsurları şekillendirmiştir. İnsanoğlu geçmişten beri göğe bir kudsiyet atfetme eğiliminde olmuş; yıldızlara, aya, güneşe, gezegenlere ve bunların hareket ve konularına göre kendilerine, bir kısmı dinî kaynaklarla delillendirilebilen fakat çoğu kendi hesaplarıyla kendi dimağlarının ürünü olan birtakım çıkarımlar yapmışlardır. Bugün astronomi ve astroloji ilminin alanına giren bu mevzular edebî eserlerde, çeşitli tabiat olaylarının anlamlandırılmasıyla melhamelere; rûznâme, 'ilm-i nücûm, sâ'at-i zamaniyye, yıldıznâme, şemsiyye, sab'a-i seyyâre, zâyîçenâme, kitâb-ı zâyîçe gibi adlarla yazılmış metinlere; haftanın yedi gününün değişik saatlerinde etkili olan yedi yıldızla göre uğurlu/uğursuz gün ve yapılması hayırlı ve hayırsız işlere göre saatnelere konu olmuşlardır. Saatnelere, toplumun inanışlarına, belirtilen saatlerde yapılması ve yapılmaması gereken işlerin bildirilmesiyle özelde toplumun önemseydiği durumlara ışık tutması açısından önemli metinlerdir.

Bu makalede, çoğu mensur olarak kaleme alınmış saatname metinleri arasında, tamamı manzum olarak yazılmış olan *Risale-i Saatname* konu edilmiştir. Bu doğrultuda saatname türüne değinilmiş, eser muhteva ve şekil özellikleri açısından incelenerek Latin harflerine aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Astroloji, ilm-i nücûm, gün seçme ilmi, saatname, *Risale-i Saatname*.

Abstract

The vulnerability of man to the universe in which he is located has led him to be cautious about the events that will happen to him, to worry about the future, and, accordingly, to various searches for information about the future. Although the earth and its elements have shaped some of these pursuits, the vast majority of them have been shaped by the vast and inaccessible and majestic sky and its elements. Since the past, mankind has tended to attribute a power to the sky and they have made a number of inferences based on the stars, the moon, the sun, the planets and their movements and positions. Some of these are things that can be substantiated by religious sources, while most of them are inferences that are the product of their own accounts and their own minds. Today, these themes, which are included in the field of astronomy and astrology, are found in literary works. Some of them are texts written with

names such as rûznâme, 'ilm-i nücûm, sâ'at-i zamaniyye, yıldıznâme, şemsiyye, sab'a-i seyyâre, zâyîçenâme, kitâb-ı zâyîçe. Melhames, which are the works in which various natural events are deciphered, are also among them. Along with these, Saatnames, which are about the auspicious and inauspicious days and the good and inauspicious things to be done on these days depending on the seven stars that are effective at different times of the seven days of the week, are also among the works written in these subjects. Saatnames are important texts in terms of shedding light on the beliefs of the society, the situations that the society cares about, and informing the things that should and should not be done at the specified hours. In this article, *Risâle-i Sâatnâme* is included, which is a text that was written entirely in verse among the texts of the saatname, most of which were written in prose. In this direction, the type of saatname has been mentioned, the work has been analyzed in terms of content and form features and transferred to Latin letters.

Key Words: Astrology, science of the stars, science of day selection, saatname, Risale-i Saatname.

Giriş

İnsanoğlunun yaradılıştan gelen en baskın harekete geçirici dürtülerinden biri hiç şüphesiz, anlama ve anlamlandırma çabasıdır. Nedensellik, sebep-sonuç ilişkileri döngüsünde faal halde merkezde bulunan insan bu haliyle durağanlığın değil devingenliğin öznesi durumundadır ve evrenin bir parçası olarak onunla var, "an"ıyla vardır. Zaman, en taslak haliyle "an"lar toplamı olarak düşünüldüğünde insanın, kendini kuşatan bu soyut çerçevede, kendine bilinirliğin rahatlatıcı gücüne yönelik olarak somut bir yer tayin etme ve "an"ın en soyutu ve bilinmezi olan geleceği de bu yönde bilinirliğin rahatlığına bağlama çabalarına şaşılmamalıdır. İnsanlığın geleceği bilme, faaliyetlerine yön tayin etme, iyiye ve güzele yaklaşma, kaygıları ortadan kaldırma gibi amaçlarla başvurdukları hak ya da batıl çoğu yöntem zamanla kalıcılığı, öğreticiliği, yol göstericiliği sağlaması amaçlarıyla edebî eserlere de yansımıştır. Bu doğrultuda kaleme alınan eserlerden/türlerden biri de saatnamelerdir.

Bu makalede ele alınacak olan eser de saatname türünde yazılmış manzum bir eserdir. Saatnamelerin çoğu mensur olmakla birlikte, manzum-mensur karışık ve tamamı manzum olanları da vardır. *Risale-i Saatname*, tamamı manzum bir eser olması dolayısıyla bu çalışmaya konu edinilmiştir. Makalede saatname türüne değinilmiş, *Risale-i Saatname* adlı eser hem muhteva hem de şekil özellikleri açısından incelenerek eserin Latin harflerine aktarılmış transkripsiyonlu haline yer verilmiştir.

Saatname Türü ve *Risale-i Saatname*

Divan şairleri uzun yıllar yanlış ve arkası doldurulamayan ifadelerle toplumdan ve toplumsal olandan uzak bireyler olarak değerlendirilmiş olsalar da bugün yapılan birçok çalışma bu düşüncelerin yersizliğini ispatlar niteliktedir. Onlar, hemen her sanatçıdan beklendiği ölçüde yaşadıkları çağa eserleriyle şahitlik etmiş, sadece kendi kültür ve medeniyetleri için değil bütün insanlık tarihi için birer hizmet olarak görülmesi gereken birçok eser vermiş, batıl da olsa halkın inandığı değerlere saygı göstererek bu inançlar doğrultusunda eserler kaleme almışlardır. Bu açıdan bakıldığında şairler ilgi alanları, bilgi birikimleri doğrultusunda bu ilimlerle alakalı terimleri, deyimleri; herkesin bilebileceği birtakım gerçekleri; doğruları ispatlanmış konuları sanat çerçevesinde işlemişlerdir (Canım, 2018, s. 422). İnançlar doğrultusunda yazılmış, toplumların inanç sistemlerine ışık tutan birçok tür ve edebî eser bulunmaktadır. "Kendini koruma"nın insanlığın ilk tutkusu (Schopenhauer, 2009, s. 244) olduğu düşüncesi göz önüne alındığında bu türden inanç ve yönelimlerin temelinde de bunun, varlıktaki sürerliği sağlama amacının olduğu söylenilebilir.

Zamanın kısılacında olan insanın, geleceğe yönelik temkinli olma ihtiyacının şekillendirdiği bir tür olarak saatnameler; haftanın yedi gününü temsil eden yedi yıldız ve

günün her bir vaktinde etkili olan bu yedi yıldızın, muhtevasını şekillendirdiği metinlerdir. Bununla birlikte “Zamanın nasıl tayin edileceğini ve bu belirlenen zamanın, bir ucu astrolojiye (ilm-i nücum) de dayanan, özelliklerini ve hikmetlerini yedi yıldız 12 burca (Hamel-Koç, Sevr-Boğa, Cevza-İkizler, Seretan-Yengeç, Esed-Arslan, Sünbüle-Başak, Mizan-Terazi, Akrep-Akrep, Kavs-Yay, Cedy-Oğlak, Delo-Kova, Hut-Balık) dayalı olarak anlatan eserlerdir.” (Buran, 2011, s. 13). Bu eserlerde haftanın yedi gününü etkisi altına alan yıldızlar aynı zamanda günün yedi vaktinde de etkili olduğundan her vaktin, yıldızıyla birlikte kendine has bir kıymeti haizdir. Şems-Güneş, Zühre-Venüs, Utarid-Merkür, Kamer-Ay, Zühal-Satürn, Müşteri-Jüpiter ve Merih-Mars’ın etkisindeki vakitlere değinilerek insanlara ne zaman ne yapmaları/yapmamaları hakkında bilgiler verilmektedir. “Hükm-i saat-i şems, hükm-i saat-i zuhal, hükm-i saat-i kamer” şeklindeki başlıklarla ele alınan şu ya da bu iş için uğurlu/uğursuz olan vakitler bilgisi “Hükm-i saat-i Müşteride zafer bulur avlanan ve sefer etmek, almağ ve satmak ve giymek ve biçmek ve ulular ile yemek ve içmek iderse hoşdur o saatde eyü degildir merhabalaşmak ve taleb-i hacet etmek” türünden ifadelerle açıklığa kavuşturulmaktadır.” (Buran, 2011, s. 14).

Sözlü gelenekte hâlâ birtakım etkileri gözlemlenebilen saatnamelerin çok farklı bilgilere yer verdiği ve farklı alanlarda bu eserlere başvurulduğu ifade edilebilir. Nitekim bir müzik mecmuası olan *Haşim Bey Mecmuası*’nda, Haşim Bey makamların insan üzerindeki tesirleri bölümünde *Saatname*’den faydalandığını belirtmiş (Yalçın, 2014, s. 2060) ve mecmuada makamların tesir ettiği saatler, yıldızlar ile ilişkilendirilerek iki cetvel¹ halinde ortaya konmuştur (Yalçın, 2014, s. 2069).

Saatnamelerin kesin olarak kökeni bilinmemekle beraber bu metinlerin arka planını besleyen öğeler üzerine yoğunlaşıldığında çeşitli topluluklarda benzer inanışların var olduğu görülmektedir. Mezopotamya uygarlıklarından Babillilere göre haftanın her bir günü bir tanrının hâkimiyetindeydi ve günler o tanrıya göre çeşitli özelliklere sahipti. Bu tanrılardan Anu, temiz; Ea, dost; Sin, arif; Şamaş, adil ve bununla birlikte Sin (ay), pazartesinin; Nergal (Mars), salının; Nabu (Merkür), çarşambanın; Marduk (Jüpiter), perşembenin; İhtar (Venüs), cumanın; Ninurta (Satürn), cumartesinin; Şamaş (Güneş), pazarın sahibiydi. Gezegenlerin tanrılarla ilişkisinden doğan düşünceler eşliğinde, dünyadaki hadiselerle gökteki yıldızların hareketlerinin birbirine uygun olduğu kabul ediliyor (Sarıkcıoğlu, 1983, s. 32), insanların mutluluk/mutsuzlukları da yıldızlara bağlıyordu (Doğrul 1958: 38). Gezegenlerin kişinin doğum anındaki yerleri ve burçların durumu da o kişinin kaderine dair bilgiler veriyordu (Sarıkcıoğlu, 1983, s. 32). Dolayısıyla bu türden metinlerde bu uygarlıklardan gelen bir etki alanının olduğu da düşünülebilir.

İslamiyet’ten önce, Araplarda bazı gök cisimlerinin hareketlerini gözleme ve bunlara şiirlerde yer verme durumu vardır, fakat gökyüzüne olan ilgiyi arttıran, İslamiyet’le *Kuran*’ın bazı gök cisimlerine yaptığı atıflar olmuştur denilebilir (İlhan, 2020, s. 446). Akdeniz’i çevreleyen geniş bölgelerde rasathaneye ilk defa olarak İslamiyette rastlanır. (Ünver, 1985, s. x1) Ayrıca Hz. Peygamber’in haftanın günlerindeki önemli olaylara değinmesi; pazar dağların, pazartesi ağaçların, salı mekruhların, çarşamba nur, maden ve suların, perşembe semanın, cuma yıldızlar, güneş, ay ve meleklerin ve cumartesi toprağın yaratıldığını ifade edip bu türden hadiseleri nakletmesi (Şahin, 2007, s. 10-65) sonradan yazılacak olan günlere dair risalelerin başlıca dayanağı olmuştur (İlhan, 2020, s. 445). Yine dinî astronomi literatüründe “hay’at al-İslam/ al-hay’at al-İslamiyya” adlı bir tür vardır. Bu türe giren eserler, *Kuran* ve sünnette astronomi ile ilgili olarak geçen ayet ve hadisleri işleyen eserlerdir (İhsanoğlu, 1997, s. cxxı).

¹ Bu cetvele Haşim Bey’den başka mecmualarda da rastlanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. (Yalçın, 2014, s. 2053-2074).

Saatnamelerle aynı içeriğe sahip metinlerin, gün seçme ilmine kaynaklık eden eserler arasında anıldığı görülmektedir (Bk. Kınay, 2013; İlhan, 2020). Gün seçme ilmi: Yıldız ilminin bir dalını oluşturur ve vakitlerin iyi ve kötü olma durumu hükümlerinden, herhangi bir işe başlamanın hangi vakitte; iyi, kısmen iyi ve kötü olması durumundan söz eden bir ilimdir. Bu ilim aracılığıyla, güneşin bulunduğu burçlara ayın konumuna ve bu ikisinin birbirlerine karşı oluşturdukları durumlara göre bir değerlendirme yapılarak yolculuğa, inşaat yapmaya, elbise kesmeye vs. kısacası niyetlenen işlere göre vakit belirlemek/seçmek mümkün olmaktadır (Balcı, 2008, s. 79). Bu ilim yönetici kesiminde ve halk içinde oldukça ilgi görmüş ve bu alanda söz sahibi olan müneccimler -özellikle eşref saati konusuna vakıf olan- sarayların önemseydiği daimi statüdeki çalışanlardan olmuşlardır (Kınay, 2013, s. 185).

Gün seçme ilmiyle yakından bağlantılı, edebî bir tür olarak saatnamelerin nasıl ortaya çıktığı konusunda net bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat bu konuda yapılan bir değerlendirmede; 1670 tarihli bir saatname metninin sebab-i telif kısmında eserin, Ebu Maş'ar el-Belhî'nin (ö. 886) eserinden tercüme edildiği (Buran, 2011, s. 14-15) ifadelerine dayanılarak saatname yazımının Ebu Maş'ar el-Belhî ile başladığı fikri öne sürülmüştür.² Ebu Maş'ar el-Belhî'nin saatnamesinin Farsçadan Türkçeye yapılmış tercümesi de Türkçe saatnamelerden biridir.

Bu makaleye konu olan *Risale-i Saatname* adlı eser, Türkçe saatnameler arasında tamamı manzum olması dolayısıyla diğerlerinden ayrılmaktadır. Eser hakkında yapılan incelemeler sonucu elde edilen verilere aşağıda yer verilmiş ve akabinde eser metni paylaşılmıştır.

Risale-i Saatname

Eser 06 Mil YzA 3459/ 8 demirbaş numarasıyla Milli Kütüphanede kayıtlıdır. Bu saatname metni, yazma nüshanın 134a-136b varakları arasında bulunmaktadır. Saatnameler hakkındaki bir çalışmada (Buran, 2011) H. 1113 (1701) tarihli olduğu ifade edilen eserin, müellifi ve yazıldığı yer belli değildir (Buran, 2011, s. 15). Eser, "Ahvâl-i sâ'ate müte'allik nazmdur." başlık ifadesiyle başlayıp besmele, hamdele, salveleden sonra;

"İşit yine bir asl bizden şürû'
Ki bast oluna niçe fûrû'

Şehinşehlere rûznâme gerek
Ne anlara her hâs u âma gerek"

beyitleri ile devam etmektedir. Satır sayısı 15-18 arasında değişkenlik gösteren eser,

"Katı mâldâr u azîz olur
Cihân içre ehl-i temîz olur"

beytiyle bitmektedir. Eserin sonunda bir de saatname cetveli yer almaktadır.

Eserin Muhtevası, Şekil ve Dil Özellikleri

Risale-i Saatname, saatname türünün genel tertibine uygun olarak haftanın her gününde hangi vakitte hangi yıldızın etkili olduğunun bilgisiyle birlikte, hedef kitlesine gün içinde o saatlerde ne yapıp ne yapmamalarının onlar için daha uygun olacağı bilgisini verir şekilde kurulmuştur. Konu ve muhteva olarak Şeyhü'l Vaiz Yusuf el-Kağızmanî'nin Ebu Maş'ar el-Belhî'nin Farsça *Saatname*'sini Türkçeye mensur olarak tercüme ettiği eseriyle benzerlik göstermektedir (Buran, 2011, s. 15). Mesnevi nazım

² Söz konusu değerlendirme için bk. (İlhan, 2020, s. 449).

şekliyle ve aruzun *fe'ûlün/ fe'ûlün/ fe'ûl* kalıbıyla yazılan eserin sebab-i telif bölümünde; her gün hangi saatin ne işe yaradığını bilmek, yılın on iki ayının hükmünü bilmek ve ona göre hareket etmek için şahlara, seçkin kimselere ve halka kısacası herkese bir ruzname gerektiği belirtilmektedir. Bununla birlikte gün içinde etkisinde olduğu yıldıza bağlı olarak gerçekleşen doğum vakitlerine göre kişilerin karakter özelliklerine de yer verilmiştir. Öncelikle “rûz-ı yekşenbe, rûz-ı dü-şenbe, rûz-ı se-şenbe, rûz-ı çehar-şenbe, rûz-ı penc-şenbe, rûz-ı azîne, rûz-ı şenbe” başlıklarıyla günler sınıflandırılıp her bir gün için, gün içinde hangi vakitte hangi yıldızın etkili olduğu ifade edilmiş; sonrasında da yıldızların etkileri “hükm-i sâat-i Zühal, hükm-i sâat-i Müşteri, hükm-i sâat-i Şems” vs. şeklinde verilmiştir.

Eserde verilen bilgiler neticesinde, haftanın yedi gününün her birinin yedi vaktinde etkili olan yıldızlar ve bunlara göre yapılması uğurlu ve uğursuz olan davranış ve eylemler şöyle gösterilebilir:

Günler	Evvel	Kuşluk	İstiva	Öyle	Beyne's-Salateyn	İkinci	Ahir
Ruz-ı Yek-şenbe	Şems	Zühre	Utarid	Kamer	Zühal	Müşteri	Merih
Ruz-ı Dü-şenbe	Kamer	Zühal	Müşteri	Merih	Şems	Zühre	Utarid
Ruz-ı Se-şenbe	Merih	Şems	Zühre	Utarid	Kamer	Zühal	Müşteri
Ruz-ı Çehar-şenbe	Utarid	Kamer	Zühal	Müşteri	Merih	Şems	Zühre
Ruz-ı Penc-şenbe	Müşteri	Merih	Şems	Zühre	Utarid	Kamer	Zühal
Ruz-ı Azine	Zühre	Utarid	Kamer	Zühal	Müşteri	Merih	Şems
Ruz-ı Şenbe	Zühal	Müşteri	Merih	Şems	Zühre	Utarid	Kamer

Eserde, önce hangi günün hangi vaktinde hangi yıldızın etkili olduğuna dair manzum bir bölüme yer verilip ardından da ayrı ayrı yıldızlar özelinde yapılması uğurlu ve uğursuz olan şeyler “hükm-i sâat-i Zühal, hükm-i sâat-i Müşteri vs.” başlıkları altında anlatıldığından ve yıldızın etkili olduğu vaktin değişimine bağlı olarak davranışların yorumları değişmediğinden aşağıdaki kısımda, her gün için ayrı ayrı tablo yapılmayıp sadece yıldızların etkisindeki davranışlara yer verilmiştir. Günlerin çeşitli vakitlerinde etkili olan yıldızlardan hangisinin vaktinde hangi işin yapılıp/yapılmamasına dair eserde geçen bilgiler ise şu şekildedir:

	Yapılması Olumlu Karşılananlar	Yapılması Olumsuz Karşılananlar
Z Ü H A L	Kethüdalıkta her iş makbuldür. Fidan dikmek Bağ, bostan sulamak Alış-veriş yapmak * ³ Bu saatte doğan oğlan uzun yaşlı, nasipli olur. Yemeği tatlı olur.	Sefere çıkmak Evlenmek Şahlar şahına ve yoldaşlara görünmek Hacamatlıyken şerbet içmek Yeni giymek, biçmek
M Ü Ş T E R İ	Büyük bir işe başlamak Allah âşıkları için; ilm ve zühd (elde etmek) Büyük şahların yanına ulaşmak Evlenmek ve nikah kıymak Fesadı bırakıp güzelliklerde bulunmak Yeni giymek ve biçmek Sefere çıkmak Alış-veriş ve ortaklık yapmak Dilekte bulunmak Hacamat yaptırmak İlaç ve ot içmek Kethüdalıktan kaçınmak Dostluk tılsımı yazmak *Bu saatte doğan oğlan baştan aşağı mutlu olur. Allah'tan korkar, gınahtan sakınır ve bilgili olur.	Günah işlemek Gizli iş yapmak Savaş aleti almak Peşin bir şey almak
M E R İ H	Savaş aleti satın almak Hacamat yaptırmak, ot ve ilaç içmek İhtiyaç varsa kuyu kazmak Kıskançların tılsımını yazmak Fesatların işini yapmak (Silah ehli için doğru zamandır)	Ululara, sultanlara ve hanlara görünmek Sefere çıkmak Dilekte bulunmak Evlenmek, nikâh kıymak(Sonu iyi olmaz.) Ticaret yapmak Yeni biçmek ve giymek *Bu saatte doğan oğlanda her türlü kötü iş mevcut olur. Çok fesat ve hırsız olur. Kan dökücü olur.
Ş E M S	Ulu işler yapmak Şahlar şahına ve ululara, iyi huylulara görünmek, gitmek Alış-veriş yapmak Yeni (elbise) giymek, biçtirmek Muhabbet tılsımı yazmak *Doğan kişi saadete ve mevkie ulaşır. Uzun ömürlü olur. Hayırlı işler yapar.	Ticaret yapmak Sefere çıkmak Hacamat yaptırmak Düşmanlık tılsımı yazmak

³ * ile yer verilen ifadeler, ilgili vakitte doğan kişinin sahip olacağı özelliklerin bilgisini içermektedirler.

Z Ü H R E	Nikâh yapmak, evlenmek Süslenmek İşret için özenmek Bayanlarla, sazandelerle sohbet etmek Fidan dikmek İlaç yapmak, ot içmek Sevgiliye söz söylemek Hacamat yaptırmak Sefere çıkmak Ticaret yapmak Yeni giymek ve biçtirmek Muhabbet tılsımı yazmak *Kethüda olmanın gerekliliklerini yerine getiren kimse amacına ulaşır. *Doğan oğlan rahat, sevinçli, neşeli olur; üzüntü, sıkıntı çekmez.	Düşmanlık tılsımı yazmak Oğlunu mektebe vermek (Okumaz.) *Bu zamanda doğan meyhaneden çıkmaz, içkiye düşkün olur.
U T A R İ D	İş yapmayı alışkanlık etmek Oğlunu mektebe vermek Kalem ehlinin yüzünü görmek Ululara sözünü arz etmek Muhabbet tılsımı yazmak Divan sahiplerine görünmek Dilekte bulunmak (Gerçekleşir.) *Bu saatte doğan oğlana Allah saadet verir. Ya âlim ya hoca ya kâtip olur. Devletin başına geçerse galip olur.	Hacamat yaptırmak Yola çıkmak Nikah kıymak, evlenmek Gizli işlere girişmek Yeni giymek Savaş aleti almak (Zararı dokunur.) Harp ehlini yoklamak (Feth ve zafer elde edilmez)
K A M E R	Elçi göndermek Sefere çıkmak Uluları görmek Fidan dikmek; bağ, bostan yapmak Kuyu kazmak Alışveriş yapmak Muhabbet tılsımı yazmak Hacamat yaptırmak Ziraat ve imar işleri yapmak Yeni biçmek ve giymek Deve almak Ot içmek Fesad doğacak işten kaçınmak, zulmü bırakıp adaletli davranmak *Bu saatte doğan oğlanın devletine paha biçilmez. Çok mal sahibi ve yüce olur. Cihan içinde temizlerden olur.	Evlenmek Kuşu ulutmak Gizli iş yapmak

Saatnameler toplumun inanışlarına, belirtilen gün ve saatlerde yapılması ve yapılmaması gereken işlere, özelde toplumun önemseydiği durumlara yer verdiği için metinlerde çoğunlukla yalın bir dil kullanılmıştır. *Risale-i Saatname* adlı eser de yabancı kelimeler ve bunlarla kurulan tamlamalar, ifade şekilleri açısından yoğun olmayıp gayet anlaşılır ve sade bir Türkçeyle yazılmıştır. Metin, kuruluş dili itibarıyla Eski Anadolu Türkçesi'nin özelliklerini yansıtmaktadır. Eserde bu yöndeki tespitler şu şekilde ifade edilebilmektedir:

1. Eski Anadolu Türkçesinde⁴ iyelik eki almış bazı isimlerin +(y)I belirtme durum eki almadan belirtme durumuna girdiği ve söz konusu eki almadan belirtili nesne olduğu görülür:

Çün iki namâz ortasın Müşterî (134^b)

Günün âhirin Ay'a eyledi kul (135^a)

2. Eski Anadolu Türkçesinde ince ünlülü kelimelerde özellikle t>d ve k>g biçiminde görülen ötümlüleşme kalın ünlülü kelimelere göre daha yaygındır: Dilek (<tilek)

Dilek dile makbûl olur hacetiñ (136^a)

3. Patlayıcı k sesinin sızıcılaşması EAT metinlerinde de görülen bir değişikliktir.

Yaramaz sefer dahı tezvîce kasd (135^a)

Yolu göstere yohsula ve beye (134^a)

4. +lu, isimlerden sıfat yapan işlek eklerden biridir. Metinde bu yolla oluşturulmuş kelimelerden bazıları şunlardır:

Dahı gizlü işlere dürüşmegil (136^b)

Kamu yatlu iş anda mevcûd ol (135^b)

5. Tamlayan ekinin ünlüsü her zaman yuvarlaktır, ek+(n)Uñ şeklindedir.

Kaçan kim gele Zühre'nüñ sâati (135^b)

6. EAT'de çoğunlukla gelecek zaman için -(y)IsAr eki kullanılmaktadır: Örneğin:

Ferahnâk olusar ki hergiz melâl (136^a)

Düzen kimse feth idiser bâbını (136^a)

Anuñ tabına vermeyiser celâl (136^a)

Bununla birlikte -(y)A eki de gelecek zaman için kullanılan eklerden biridir:

Uzaya dü-devletlü ola başı (135^b)

7. Emir kipinin birinci kişileri için çekim söz konusu değildir. İkinci tekil kişi çekiminde eksiz veya -gİl ekiyle gerçekleştirilen çekimler söz konusudur:

Budur hassası bilgil ol sâatiñ (136^a)

Görüngil ulaşgil o hoş-hûlara (135^b)

Ulu işleri eylegil ihtiyâr (135^b)

8. Ek fiilin geniş zaman çekiminde; bu zamanın ilk iki kişisi için müstakil kişi ekleri 3. kişi için ise ya eksiz kullanım ya da tur- fiilinin geniş zamanından kalıplaşan +dUr ve +dUrUr eki kullanılır:

Katı işret ehli olacakdurur (136^a)

İnangıl göresin sözüm hakdurur (136^a)

Bu kez öyle Mirrîh'e sâatdurur (134^a)

9. EAT'de kullanılan zarf-fiil eklerinden biri -(y)Uban'dır.

Zühal aldı hoş görüben hâzırı (134^b)

Fesâdı koyuben salâh eylemek (135^a)

10. EAT'de kullanılan -mAkIik isim-fiil eki; -mAk mastar eki ile aynı fonksiyonda kullanılan bir ektir:

Yarar başlamaklık bir ulu işe (135^a)

Düñür yavuk olmaklık anda yarar (135^b)

11. Berkitme edatlarından olan, dahı ve hergiz kelimelerine metinde de

⁴ Eski Anadolu Türkçesi döneminin dil özelliklerine dair yapılan açıklamalar; Şahin, H. (2018). *Eski Anadolu Türkçesi*. Ankara: Akçağ Yayınları künyeli çalışmadan alınmıştır.

rastlanmaktadır.

Sürer anda ol dahı hoşlugını (134^b)

Ziraat yapuyla imâret dahı (136^b)

Ferahnâk olusar ki hergiz melâl (136^a)

12. EAT'de kelime sonundaki g sesi kendinden önceki ünlünün açıklığında sızıcılaşarak erir ve ünlüyü uzatarak yuvarlaklaştırır.

Kamu yatlu iş anda mevcûd ola (135^b)

Zirâat yapuyla imâret dahı (136^b)

13. İlk hecedeki vokal değişmelerinden i/ e meselesinde Eski Anadolu Türkçesi i tarafındadır (Timurtaş, 1976, s. 333). Aşağıdaki kelimelerde olduğu gibi:

Bileler gideler didügi yola (134^a)

Muhabbet tilsimini yaz ir ü gic (135^b)

14. Eski Anadolu Türkçesinde, iç sesteki e ünlüsü için bazen elif (l) bazen üstün kullanılırken bazen de herhangi bir işaret kullanılmamıştır. Aynı zamanda son sesteki e ünlüsü için de hemze yahut ara sıra elif kullanılmış, ya da yine herhangi bir işaret kullanılmamıştır (Köktekin, 2008, s. 61). Eserde bu türden kullanımlarda aruz imlası da etkili olmuştur.

بلالر : bileler

كدالر : gideler

بیا : beye

ایلماکيله : eylemegile

دیمما : dime

کناشه : güneşe

سویلامکل : söylemegil

کوراسن : göresin

Risâle-i Sâ'atnâme

(134^a)

Ahvâl-i sâ'ate müte'allik nazmdur.

Bismi'llâhi ve'l-ḥamdüli'llâhi ve selâmun 'alâ Muḥammedin Resûlu'llâh

1. İşit yine bir aşl bizden şürü^c

Ki baş oluna niçe fûrû^{c5}

Şehinşehlere rûznâme gerek

Ne anlara her ḥâş u 'âma gerek

Ki her gün ne sâ'at ne işe yarar

Bile dahı anı kıla ihtiyâr

Yıl on iki ay hükmi bellü ola

Bileler gideler didügi yola

5. Yeñilenmege ihtiyâc olmaya

Yolu göstere yoḥsula ve beye

Rûz-ı Yekşenbe

Bil imdi ki yekşenbihüñ bî-ḥilâf

Evel sâ'ati **Şems**-çün oldı şâf

⁵ Bu mısra vezne uymamaktadır.

Bu kez kuşluğun **Zühre** oldu emîr
Dağı istivâya yakınına **Tîr**

Ƙamer öyleyi aldı ider ‘amel
Ki beyne ‘ş-şalâteyne düşdi **Zühâl**

Bu günün ikindüsü **Müşteri**
Döner cân u dilden olub müşteri

10. Günün ahiri kaldı **Merih**’e bes
Ƙabûl eylemegile kıldı heves

Rûz-ı Dü-şenbe

Dü-şenbe günün evvelini **Ƙamer**
Zühâl eyledi kuşluğına nazar

Ƙaçan istivâya yakını olur
Anuñ **Müşteri** ‘si emîni olur

Bu kez öyle **Mirrih**’e sâ‘ atdurur
Ezelden bu iş aña ‘âdetdürür

Güneş aldı beyne ‘ş-şalâteynini
Tutar **Zühre** ikindinün ‘aynını

15. ‘**Utarid** alur ahirini hemân
Anuñla dükenür o günki zamân

Rûz-ı Se-şenbe

Se-şenbe günün evvelini habîb
Ƙodı çünki **Mirrih**’e Tengri naşîb

Bu kez kuşluğun **Güneş**’e **Zühre**’ye
Ƙodı istivâyı dime kim niye

Naşîbini **Tîr**’ün ç’öyle itdi Hağ
Ƙamer aldı beyne ‘ş-şalâteyni çak

(134^b)

İkindiyi aldı **Zühâl** **Müşteri**
Ne alsun dağı olmadın ahiri

Rûz-ı Çehâr-şenbe

20. ‘**Utarid** çehâr-şenbe günden evvel
Ƙamer kuşluğu istivâyı **Zühâl**

Alub döndi sâ' atleri her biri
Begendi bu kez evleyi **Müşteri**

Dediler ki **Mirrih** olmaz melûl
O beyne 'ş-şalâteyni ider qabûl

Güneş hûd ikindüye kâni' olur
Şoñu **Zühre** şanmañ ki mâni' olur

Rûz-ı Penc-şenbe

Eger **Müşteri** penç-şenbe gününñ
Evel sâ' atini ider kendinünñ

25. Qodı Tengri **Mirrih**'e quşluğını
Sürer anda ol dağı hoşluğını

Güneş istivâya yakın sâ' ati
Qabûl eylemege qodı 'âdeti

Çün ol günde **Zühre** alur öyleyi
'**Utârid** alur-ise olur eyi

O gündeki iki namâz ortasın
Evelde olınan niyâz ortasın

Qamer tutdı ikindüyi âhiri
Zühâl aldı hoş görüben hâzırı

Rûz-ı Azîne

30. Eñ öñ sâ' at azîne günde müdâm
Hemîn **Zühre**'nüñdür işit ey hümâm

'**Utârid**'de quşluğın nevbet bulur
O sâ' atde hayli hükümet bulur

Qamer istivâya yakını tutar
Zühâl öyle vaqtin şafını tutar

Çün iki namâz ortasın **Müşteri**
Qabûl idüp oldu cedelden beri

İkindüyi **Mirrih** alubdur ey yâr
Günün ahirin **Gün** ider ihtiyâr

35. Rûz-ı Şenbe / Ya' nî Sebt

Evel sâ' ati şenbe günden **Zühâl**
Hüküm eylemegile buldı mağal

Yarım kuşluğu **Müşteri**'nündürür
O yıldızların serverinündürür

Bu kez istivāya yakın olanı
Qabūl itdi **Mirrīh** diñle beni
(135^a)

Güneş'e çün öyle olubdur naşīb
Bes ol sâ'ati idinür ol ḥabīb

Ki iki namāz ortası **Zühre**'nün
Olubdur sözüm diñle devlet senün

40. 'Uṭārid ikindüyi itdi qabūl
Günüñ āhirin **Ay**'a eyledi qul

**Temme taḳsimātü's-sâ'at 'alâ kevākibi's-seb'â ve hāzihi'l-ebiyati fi'l-aḥkâmi'l-evvel
ḥükm-i sâ'at-i Zühāl**

Zühāl sâ'ati irse key ḥübdur
Her iş kethüdâlıkda mergübdur

Fidan dikmek ırmağ aqıtmağ için
Ya büstân-çün ola ya bāğ-çün

Şirā bey' daḥı be-ğāyet yarar
Toğan oğlana hem o sâ'at yarar

Uzun yaşlu ve behremend olısar
Ta'āmı ya şehd ü ya qand olısar

45. Yaramaz sefer daḥı tezvīce qaşd
Ḥacāmatlıyn şerbet içmekle faşd

Gerekmez görünmek şehinşehlere
Şehinşeh olanlara hem-rehlere

Yeñi giyme vü biçme hem şümdur
Nücüm ehli qatında ma'lümdur

Ḥükm-i Sâ'at-i Müşteri

Qaçan Müşteri sâ'ati irişe
Yarar başlamaqlık bir ulu işe

Yarar 'ilm ü zühd ehl-i didārına
İrişmek şehinşehlerün varına

50. Dünür yavuq olmaq nikāḥ eylemek

Fesâdı koyuben şalâh eylemek

Yeñi giymek ve biçmek itmek sefer
Şirâ bey⁶ ü şirket yarar bil haber

Dilek ile faşd u hacâmat yarar
‘İlâc u ot içmek be-gâyet yarar

Yarar kethüdâlıkdan itme ihtirâz
Dağı dost olmak tılsımını yaz⁶

Yaramaz günehlü iş eylemegil
Dağı zulm ehline söylemegil

55. Gerekmez ne iş kim nihâni⁷ ola
İdesin anuñ imtiḥanı ola

Müfessir olanlara vâ’izlere
Dağı ehl-i ‘ilmile ḥâfizlara

Gözetme peşin şirâ bilgil yakın
Varup alet-i ḥarb alma saḫın

Ne oğlan ki anadan bu sâ’ at toğa
Başından ayağa sa’ âdet toğa

Şalâh ehli vü müttaki ḳopısar
Dağı zū-fünün u taḳi ḳopısar
(135^b)

Ḥükm-i Sâ’at-i Meriḫ

60. Ḳaçan irse Mirriḫ’e sâ’ at hemân
Şilâh ehline ḥübdur ol zemân

Hem ol sâ’ at içinde ḥarb aletin
Yarar her kişiye ki ala şatın

Ḥacâmatla faşd u ot içmek ‘ilâc
Ḳuyu ḳazmağa var-ise ihtiyâc

Yarar yaz tılsımını ḥâsidlerün
İderseñ it işini fâsidlerin

Gerekmez ululara sultânlara
Görünmek o sâ’ at büyük ḥanlara

⁶ Bu beytin vezni kusurludur.

65. Sefere hareket dilek eylemek
Yaramaz ne hâcet çekesin emek

Düñür yavuğ olmak ve itmek nikâh
Yaramaz ki sonunda olmaz şalâh

Çatı şüm oldu ticâret o dem
Yeñi biçmek ü giymek iksi de hem

Her oğlan bu sâ' atde mevlüd ola
Çamu yatlu iş anda mevcüd ola

Çatı müfsid key haramî ola
Ki çan dökme anuñ merâmı ola

70. Müselmânlaruñ mālına başına
Çama' idiser çoymasun yaşına

Çükme-i Sâ' at-i Şems

Çaçan sâ' at-i şems ola zînhâr
Ulu işleri eylegil ihtiyâr

Şehinşehlere dağı ululara
Çörüngil ulaşgil o hoş-çūlara

Düñür yavuğ olmaçlık anda yarar
Şirâ bey' iderseñ de eyle ey yâr

Yeñi gey yeñi biçdür üşenme hiç
Muçabbet çılsımını yaz ir ü gic

75. Yaramaz ticâret sefer çaşd-ile
Çacâmat eylemek dağı faşd-ile

' Adâvet çılsımını yazma ger ol
İş itmege bulımaz ol demde yol

Her oğlan ki çoğa bu sâ' at yaşı
Uzaya dü-devletlü ola başı

Ne çayr iş ki var ana lâyıç ola
Dağı nâz u ni' metde fâ' iğ ola

Çükme-i Sâ' at-i Zühre

Çaçan kim gele Zühre'nüñ sâ' ati
Düñür yavuğ olmaç eyüdü çatı

80. Nîkāh itmegile bezenmek yarar
Dağı 'işret-içün özenmek yarar

Dişilerle muṭrıblarla bile
Yarar şoḥbet itmek o sâ' at bile

Fidan dikmek ekmek 'ilâc eylemek
Ot içmekle ma'şûka söz söylemek

Ḳan aldırmağıla ḥacâmat da ḥûb (136^a)
Sefere ḥareket ticâret de ḥûb

Dağı ketḥüdâ olmaḳ esbâbını
Düzen kimse fetḥ idiser bâbını

85. Yeñi giy yeñi biçdür ol kâmrân
Muḥabbet ṭılsımını yazgıl hemân

O vakt mektebe virme oğlanını
Ki oğmaz boş ider yanını

'Adâvet ṭılsımını yazma saḳın
Ki bilmiş olasın o vaḳtün ḥaḳın

Her oğlan ki ol dem toğa andan
Dilemeye çıḳmağı meyḥânedan

Ḳatı 'işret ehli olacakturur
İnanğıl göresin sözüm ḥaḳdurur

90. Feraḥnâk olusar ki hergiz melâl
Anuñ ṭab'ına vermeyiser celâl

Ḥükm-i Sâ'at-i 'Uṭârid

Ḳaçan Tîr ḥâkim ola sâ'ate
Sen işüñi ko dir kim 'âdete

Ḥaber virüb oğluñı vir mektebe
Büyüyünce lâyıḳ ola meksebe

Yarar anda didâr-ı ehl-i ḳalem
Dağı her ne iş kim ola muḥterem

O sâ'atde başla sen ululara
Sözün 'arza ḳıl kim ilerü vara

95. Yaz ol dem muḥabbet ṭılsımını sen

Görün ehl-i dīvāna olgıl esen

Dilek dile maqbūl olur hacetiñ
Budur haşşası bilgil ol sâ' atin

Yaramaz hacāmatla faşd itmege
Dağı hareket idüb yola gitmege

Nikāhile düñür yavuk olmağıl
Dağı gizlü iş-çün yuvuk⁷ olmağıl

Yeni giyme niçe savaş āleti
Şatun alma irer saña āfeti

100. Dağı ehl-i harbe tolaşma o dem
Ki yokdur saña feth ü nuşretde dem

Her oğlan ki toğar bu sâ' at aña
Virür Hayy-ı Kādir sa' ādet aña

Ya ' ālim ya hāce ya kātib olur
Hele devlet ol başda gālib olur

Dağı nāz u ni' met niyāzı ola
Zekātın vire ihtirāzı ola

Hük-m-i Sâ' at-i Kamer

Kaçan sâ' atine irişe kamer
Yarar ilçi virbimek itmek sefer

105. Uluları görmek yarar ol zamān
Fidan dikmek ve bāğıla büstān

Kuyu kazmak ve hem şirā bey' ile
Muhabbet tılısmını yazmak bile

(136^b)

Kan aldırmağıla hacāmat dağı
Zirā' at yapıyla ' imāret dağı

Yarar hep buları bu sâ' atde bil
Hemişe öziñi hidāyetde kıl

Yeñi biçmek ve giymek almağ deve
Ot içmek de oldı bu demde revā

110. Yaramaz düñür yavuk olmak kişi
O sâ' atde ulutma şaşın kuşu

Dağı gizlü işlere dürüşmegil
Yüzün koy evel iş-içün düşmegil

Bilirseñ ne işden ki toğa fesād
Kaç andan ço zulmü id özüni dād

Her oğlanuñ toğa bu sâ' at şehā
Anuñ devletine bulunmaz bahā

114. K̄atı maldār u 'aziz olısar
Cihān içre ehl-i temiz olısar

Sonuç

İnsanlığın göğe bir kudsiyet atfetme eğilimiyle yıldızlara, aya, güneşe, gezegenlere ve bunların hareket ve konumlarına göre verdiği hükümlere bağlı olarak şekillendirdiği düşünce ve inanç dünyasının, ana malzemesini oluşturduğu edebî türlerden biri de saatnamelerdir. Edebî bir tür olarak saatnamelerin nasıl ortaya çıktığı konusunda net bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat bu metinlerin arka planını besleyen ögeler göz önünde bulundurulduğunda çeşitli topluluklarda benzer inanışların var olduğu görülmektedir.

Haftanın yedi gününün yedi vaktinde etkili olan yedi yıldız ve bunlara bağlı olarak belirtilen gün ve saatlerde insanların hangi iş/davranışlarda bulunmalarının hayırlı ve hayırsız olacağı hakkında bilgi veren saatnameler bu yönüyle gün seçme ilmine kaynaklık eden eserler arasındadırlar. Sözlü gelenekte hala birtakım etkileri gözlemlenebilen saatnamelerin çok farklı bilgilere yer verdiği ve farklı alanlarda bu eserlere başvurulduğu ifade edilebilir.

Bu makaleye konu olan *Risale-i Saatname* adlı eser 06 Mil YzA 3459/8 demirbaş numarasıyla Milli Kütüphanede kayıtlıdır. Eser, mesnevi nazım şekliyle ve aruzun *fe'ûlün fe'ûl* kalıbıyla yazılmıştır. Eserin sebab-i telif bölümünde her gün hangi saatin ne işe yaradığı, yılın on iki ayının hükmünü bilmek ve ona göre hareket etmek için şahlara, seçkin kimselere ve halka, kısacası herkese bir ruzname gerektiği ifade edilmektedir. Burada değinilen niyetle beraber metinde, kişilerin doğum vakitlerinde etkisinde oldukları yıldızlara göre sahip olacakları karakter özelliklerine de yer verilmiştir.

Eserde öncelikle "rûz-ı yekşenbe, rûz-ı dü-şenbe, rûz-ı se-şenbe vs." başlıklarıyla günler sınıflandırılmış; her bir gün için, gün içinde hangi vakitte hangi yıldızın etkili olduğu ifade edilmiş; akabinde yıldızların etkileri "hükm-i sâat-i Zühhal, hükm-i sâat-i Müşteri, hükm-i sâat-i Şems vs." başlıkları altında verilmiştir. Buna göre misalen; Pazar gününün ilk saatlerinde Şems, kuşluğunda Zühre, istivasında Utarid, öğlesinde kamer, iki namaz arasında Zühhal, ikindisinde Müşteri, ahirindeyse Merih etkilidir ve bunlara bağlı olarak da Şems vaktinde alış-veriş yapmak, yeni elbise giymek olumluyken ticaret yapmak, sefere çıkmak vs. olumsuz karşılanmaktadır. Yine Kamer vakti fidan dikmek, hacamat yaptırmak hayırlı iken evlenmek ve gizli iş yapmak hayırsızdır. Bu şekilde her bir yıldızın günün hangi vaktinde etkili olduğuna ve yapılıp/yapılmaması gereken durumlara yer verilmiş, böylelikle toplumsal çıkarım ve inanç dünyası görünür hale getirilmiştir. Eserde çoğunlukla yalın bir dil kullanılmıştır. Metin, kuruluş dili itibarıyla

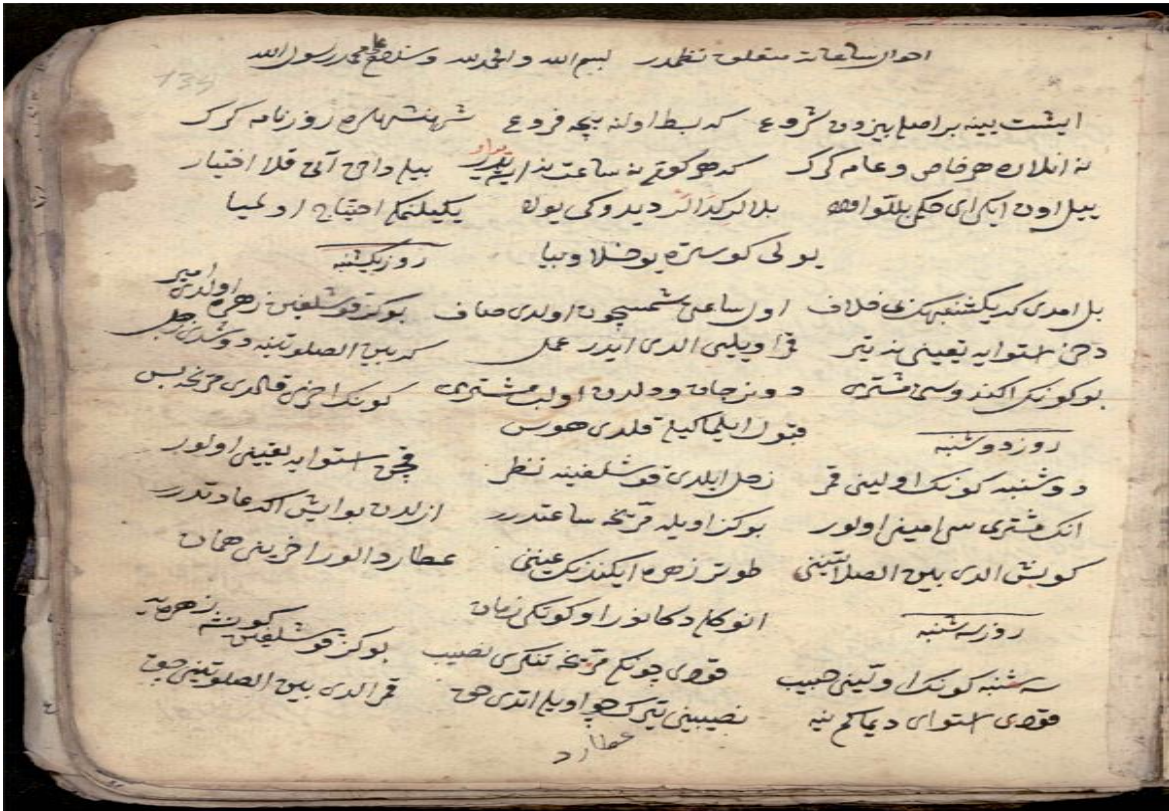
da Eski Anadolu Türkçesinin özelliklerini yansıtmaktadır.

Kaynakça

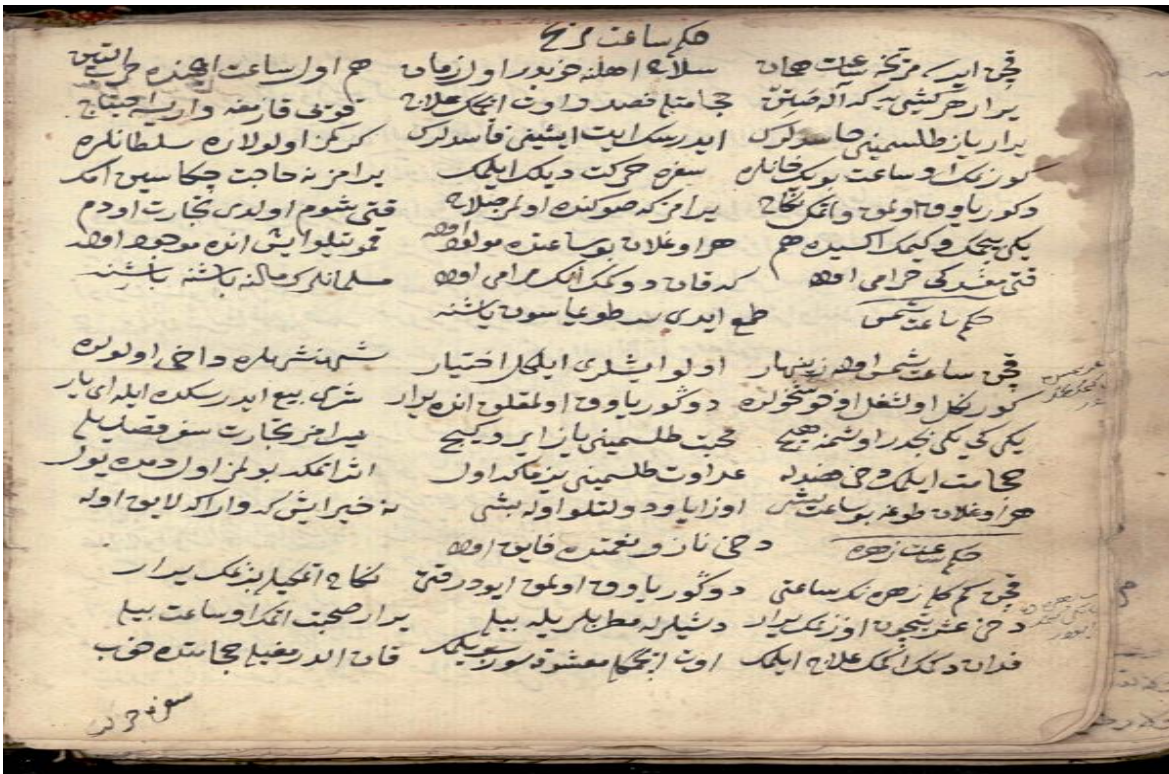
- Balcı, R. (2008). *Kâtip Çelebi Keşfü'z-Zünûn*, C.1. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Buran, A. (2011). *Hibetullah İbni İbrahim Saatname*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Canım, R. (2018). *Divan Edebiyatının Kaynakları*. İstanbul: Akıl Fikir Yayınları.
- Doğrul, Ö. R. (1958). *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- İhsanoğlu, E.- vd. (1997) *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, C.1. İstanbul: IRCICA.
- İlhan, E. (2020) Örnek Saatname Metni (Havass-ı Eyyâm) Işığında Günlere Dair Bazı İnanışlar ve Kaynakları. *Littera Turca*, 6(3), 443-468.
- Kınay, N. (2013). Gün Seçme Geleneği Bağlamında Bir İnceleme: Geredevî'nin Eyyâm-Nâmesi. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 51, 183-202.
- Köktekin, K. (2008). *Eski Anadolu Türkçesi*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Sâatname, <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/saat-name/63> [Erişim Tarihi: 29.09.2021].
- Sarıkcıoğlu, E. (1983). *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. İstanbul: Otağ Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2009). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* (çev. Levent Övşar). İstanbul: Biblos Yayınları.
- Şahin, H. (2018). *Eski Anadolu Türkçesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Şahin, Z. (2007). *Günler ile İlgili Hadisler*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi
- Timurtaş, F. K. (1976). Küçük Eski Anadolu Türkçesi. *Türkiyat Mecmuası*, 18(0), 331-368.
- Ünver, S. (1985). *İstanbul Rasathanesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Yalçın, G. (2014). Haşim Bey Mecmuası Edvar Bölümünün Kaynakları. *Turkish Studies*, 9(5), 2053-2074.

Ekler:

134^a



135^b





KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/ Issue 7 (Nisan/ April 2022), s. 264-274.
Geliş Tarihi-Received: 17.03.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 20.04.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1089110

Sovyet Türkmenistanı'nda Süreli Yayınlar Üzerine Çalışmalar (1925-1935)

Studies on the Periodical Publications in Soviet Turkmenistan (1925-1935)

Tahir AŞİROV*

Öz

XX. yüzyılda Türk dünyasında millî matbuat ayrı bir yere sahip olmuştur. 1905 yılından başlayan genelde Türkistan'da, özelde Türkmenistan'da yayımlanan millî matbuat, Türkmen dilini, edebiyatını, kültürünü ve tarihini yansıtmaktadır. Bir bakıma matbuat, döneme ışık tutan bilge niteliği taşımaktadır. 1925 - 1935 yılları arasında Türk dünyasında matbuat üzerine farklı çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu zaman diliminde Sovyet Türkmenistan'ında matbuat ile ilgili çalışmaların makale düzeyinde kaldığı görülebilmektedir. Bu dönemde matbuat üzerine yapılan çalışmaları, içerik ve yöntem açısından kendi içinde birkaç kategoriye ayırmak mümkündür. Bunlardan en dikkat çekenini ise matbuat tarihi ile ilgili yapılan çalışmalardır. Bu tür çalışmalar, Türkmen basın tarihi araştırmaları açısından ayrı bir değer, Türkmen tarihi açısından ise birer belge niteliğindedir. Nitekim Türkmenistan'da süreli yayınları yakın dönem Türkmen dilini, edebiyatını, medeniyetini, tarihini yazımında ayrı bir öneme sahiptir. Bu dönemde farklı düşünce yapısına sahip Türkmen aydınlarının yaptığı yayınlar, Türkmen basın tarihi ile ilgili çalışmalar için önemli bir başlangıç teşkil etmektedir. XX. yüzyılın ikinci yarısından sonra Türkmen basın tarihi ile ilgili bilimsel çalışmalar yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Süreli yayınlar, Türkistan, Sovyet Türkmenistan, matbuat çalışmaları.

Abstract

In the 20th century, the national press had a special place in the Turkish world. The national press, which was published in Turkistan in general and Turkmenistan in particular, which started in 1905, reflects the Turkmen language, literature, culture and history. In a way, the press has a wise quality that sheds light on the period. Between 1925 and 1935, different studies were carried out on the press in the Turkish world. However, in this period, it can be seen that the studies on the press in Soviet Turkmenistan remained at the level of articles. It is possible to divide the studies on the press in this period into several categories in terms of content and method. The most striking of these is the study on the history of printing. Such studies are a separate value in terms of Turkmen press history research and a document in terms of Turkmen history. As a matter of fact, periodical publications in Turkmenistan have a special importance in writing the Turkmen language, literature, civilization and history in the recent period. The publications made by Turkmen intellectuals with different mentalities in this period constitute an important beginning for studies on the history of the Turkmen press. After the second half of the 20th century, valuable scientific studies were carried out on the history of the Turkmen press.

* Doç. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak/Türkiye, e-posta: tahirashirov@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9684-0834>.

Keywords: Periodical publications, Turkistan, Soviet Turkmenistan, press studies.

Giriş

XX. yüzyılda Türkistan’da millî matbuat gelişmeye başlamıştır. Bu bağlamda millî basın, siyasi ve kültürel açıdan önemli bir yere sahip olmuştur. Aynı şekilde Sovyet Türkmenistan’ında matbuat kısa sürede önemli bir konuma ve millî bilincin gelişmesi açısından etkin bir hâl almaya başlamıştır. Basın hayatında meydana gelen gelişmeler, siyasi değişimlere ve toplumsal yaşamda yeniliklere yol açmıştır. 1905 yılında Türkistan’da cedîdcilik bağlamında ışık yüzü görmeye başlayan millî basın; toplumun sosyokültürel, düşünce ve siyasi yapısında görülen değişimi yansıtan ayna olmuştur. Bir bakıma basın, döneme ışık tutan bilge niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda 1925-1935 yılları arasında Türk dünyasında süreli yayınlar üzerine farklı çalışmalar yapılmıştır.

Türk dünyasında süreli yayınlar ile ilgili çalışmaları, genel olarak üç kategoriye ayırarak değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki genel bir çalışma olup, müellifin kendi dönemine kadar olan süreli yayınlar içeren kapsamlı bir eserdir. 1925-1935 yılları arasında Türk dünyasındaki matbuat ile ilgili yapılan çalışmaların başında İsmail Ramiyev’in 1926 yılında Kazan’da yayımladığı “Vakitli Tatar Matbuatı” (Süreli Tatar Basını) adlı eseri gelmektedir (Ramiyev, 1926). Çünkü Tatar matbuatı, Türk basın tarihinde önemli bir yere sahiptir. Ayrıca Tatar matbuatının Türk dünyasında millî bir basının ortaya çıkmasında ayrı bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

Ramiyev’in eserine Selah Atnagulov tarafından “Tatar Dilindeki Süreli Matbuat (Söz Başı Yerine)” adlı 13 sayfalık bir giriş kaleme alınmıştır (Ramiyev, 1926, s. III-XV). Bu konu, kitabın kapağında da özellikle belirtilmiştir. Atnagulov söz başında, Tatar matbuat tarihi ile ilgili önemli bilgilere yer vermektedir. Eserin içeriği “Bu kitapta” başlığı altında verilmiştir. Eserin yazarından anlamında “Düzücüsünden” ismiyle bir giriş kaleme alınmıştır (s. 1-2). Eser on altı bölümden meydana gelmektedir. Eserin bölümleri şunlardır: İlk bölümü 1905-1917 yılları arasında yayımlanan gazeteler (s. 3-32). İkinci bölüm, 1905-1917 yılları arasında yayımlanan dergiler (s. 33-56). Üçüncü bölüm, 1917-1918 yılları arasında yayımlanan “millî-burjuva” gazeteler (s. 57-72). Dördüncü bölüm, 1917-1918 yılları arasında yayımlanan “millî-burjuva” dergiler (s. 73-78). Beşinci bölüm, 1917-1918 yılları arasında yayımlanan “sosyalist” gazeteler (s. 79-90). Altıncı bölüm, 1917-1918 yılları arasında yayımlanan “askeri” gazeteler (s. 91-96). Yedinci bölüm, 1918-1919 yılları arasında yayımlanan “komünist” gazeteler (s. 97-104). Sekizinci bölüm, 1918-1919 yılları arasında yayımlanan “millî karşıdevrimci” gazeteler (s. 105-114). Dokuzuncu bölüm, 1918-1922 yılları arasında yayımlanan “kızıl cephe” gazeteler (s. 115-122). Onuncu bölüm, 1920-1925 yılları arasında yayımlanan “Sovyet ve Parti” gazeteler (s. 123-152). On birinci bölüm, 1920-1925 yılları arasında yayımlanan “köy/yerel” gazeteler (s. 153-158). On ikinci bölüm, 1920-1925 yılları arasında yayımlanan “gençler” gazeteler (s. 159-166). On üçüncü bölüm, 1917-1925 yılları arasında “Başkurdistan’da yayımlanan” gazeteler (s. 167-174). On dördüncü bölüm, 1917-1919 yılları arasında yayımlanan “Başkurdistan’da yayımlanan karşıdevrimci” gazeteler (s. 175-178). On beşinci bölüm, 1917-1925 yılları arasında “Ekim İhtilalinden sonra yayımlanan” dergiler (s. 179-198). On altıncı bölüm, 1905-1925 yılları arasında “Türlü Bilgiler” (s. 199-232).

Ramiyev’in “Vakitli Tatar Matbuatı” adlı eseri, Tatarca süreli yayınlar üzerine kapsamlı bir çalışmadır. Ramiyev’in süreli yayınlar tasnifi, Türk basın tarihinde, özellikle Rusya İmparatorluğu’nun işgali altında olan Türk dünyası açısından önemli bir sınıflandırmadır. Ramiyev matbuat tasnifini, genel olarak dönemsel bağlamda yayının gayesine göre belirlediği görülebilir. Ramiyev’in eserinde süreli yayınlarla ilgili uyguladığı yöntem, Türk basın tarihi açısından önemlidir. Çünkü yazar, ilk olarak

gazeteden başlayarak uyguladığı yöntem, gazetelerin isimlerini büyük harfler ile yazdıktan sonra tarihçesini, gazetenin ve muharririn resmini ve gazeteden bir parça vermektedir. Bununla yazar, hem gazeteleri hem de muharrirleri belgelemektedir. Bu açıdan eserin tarihi bir değere sahip olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra eserin "Türlü Bilgiler" başlıklı kısmının "Türkistan'da yayımlanan süreli matbuat" isimli tablosu, Türkistan'da yayımlanan süreli yayınlar açısından temel bilgiler ihtiva etmektedir.

Bununla birlikte Türkistan'da da bu dönemde süreli yayınlar üzerine yapılan çalışmalar görmek mümkündür. Takma adı Ziya Said olan araştırmacı ve edebiyatçı Kasim Salihov'un (1902-1938) 1927 yılında "Özbek Vaktli Matbuoti Tarihiga Materiallar (1870-1927)" (Özbek Süreli Matbuatı Tarihi Üzerine Materyaller (1870-1927)) adlı eseri, Türkistan matbuat tarihi açısından değerli bir yapıttır (Said, 1974). Said eserinde, ilk olarak "Kara Dönem ve Onun Süreli Kara Matbuatı" başlığını atarak Rusya İmparatorluğu dönemindeki süreli yayınları ele almaktadır (s. 15-25). Bu bağlamda "Türkistan Vilayet Gazetesi" hakkında özel bir başlık altında yer vermektedir (s. 25-27). Yeni Dönemde Eski Yayınlar (s. 27-31), Cedidçilerin Matbuatı (s. 31-40), İnkılapçıların Gazeteleri ve Dergileri (s. 40-47), Şubat İnkılabı döneminde Cedidçilerin Matbuatı: Gazeteler ve Dergiler (s. 47-61), Özbek Süreli Yayınların Üçüncü Dönemi: Ekim İnkılabından Sonra Çıkan Gazete ve Dergiler, Gençler Matbuatı... (s. 61-116) olmak üzere detaylı bir şekilde Özbekistan'da yayımlanan süreli yayınları ele almaktadır.

Aynı şekilde bu dönemde bir diğeri ise özel çalışma olup, müellifin Türk dünyasında yayımlanan bir süreli yayın hakkında spesiyal bir yayımlanmış eserdir. Bu bakımdan "Ekinçi" gazetesinin yayımlanmasının ellinci yıl dönümü münasebetiyle 1926 yılında Bakü'de "Azerbaycan Matbuatının Elli İlliği: Ekinçi 1875-1925" adıyla yayımlanan eser, Türk basın tarihi için, özellikle bir süreli yayın hakkında yapılmış önemli bir metindir. Türk basın tarihinde, Azerbaycan topraklarında yayımlanan süreli yayınlar da önemli bir yer kaplamaktadır. Nitekim XIX. yüzyılın ikinci yarısında siyasî, sosyal ve kültürel anlamda yeni bir yapılanma içerisine giren Azerbaycan'da, Hasanbey Melikzâde Zerdâbî (1842-1907) tarafından yayımlanan "Ekinçi" gazetesi (1875-1877), Rusya İmparatorluğunun işgali altında yayımlanan gazetelerden biridir. Eserde ilk olarak Hasanbey'in "Ekinçi" gazetesi hakkında "Hayat" gazetesinde çıkan "Rusya'da Evvelimci Türk Gazetesi" başlıklı yazısı, 5-11 sayfalar arasında yayımlanmıştır. İkinci olarak Şarklı şeklinde imza atan Ağazade Ferhad'ın "Hesen Bey Melikof Zerdabî'nin Tercüme-i Halî" başlıklı bir yazı yer almaktadır (s. 13-47). Bu eser, Türk dünyasındaki gazeteler hakkında özel bir yayın olması açısından dönem itibariyle örnek yayınlardan biri olduğu söylenebilir.

Türk dünyasında süreli yayınlar ile ilgili çalışmaların sonuncusu ise makalelerdir. Bu dönemde matbuat hakkında süreli yayınlardaki farklı yazarlara ait yazılar görülmektedir. Bunlardan en dikkat çekenleri ise Türkistanlı Ahmed Naim'in 1926 yılında "Yeni Kafkasya" dergisinde "Türkistan'da Gazetecilik Tarihi" adlı yazısıyla (Naim, 1926) Abdulvahap Oktay Toktamışoğlu'nun 1932-1933 yılları arasında "Yaş Türkistan" dergisinde "Türk Gazeteciliği" başlıklı dizi şeklindeki yazısıdır (Toktamışoğlu, 1932-1933).

Naim, *Türkistan'da Gazetecilik Tarihi* adlı yazısında, ilk olarak Türkistan'daki matbuatın öneminden bahsetmektedir. Naim, Türkistan'daki yayınları "1- 1905 senesinden Harb-i Umumînin bidayetine kadar süren devir, 2- Harb-i Umumî'den Rus Devrimi ve istiklal mücadelesine kadarki devir, 3- Komünist istilasına devri" şeklinde tasnif etmiş ve dönemin süreli yayınları hakkında açıklama yapmıştır (Naim, 1926, s. 77). Aynı şekilde Toktamışoğlu, "Türk devletlerinin toprak bakımından en büyüğü olan Türkistan'da, 1905 Devrimine kadar Türkçe olarak sadece bir gazete çıkmaktaydı" diye

başlayan “Türk Gazeteciliği” adlı yazısında, Türkistan’da yayımlanan süreli yayınların yayın tarihleri esasında açıklamaya çalışmaktadır (Toktamışoğlu, 1932-1933).

Aynı şekilde bu dönemde, Türk dünyasının bir parçası olan Türkmenistan’da da süreli yayınlar üzerine çalışmalar yapılmıştır. Ancak 1925-1935 yılları arasında Türk dünyasında süreli yayınlar hakkında yapılan söz konusu çalışmalardan sadece sonuncusu olan makale türü tespit edilebilmiştir. Bunlardan Türkmen düşünce tarihinde önemli olan çalışmaları, yayın tarihine göre şu şekilde ele almak mümkündür.

1. Geldi Gurtmıradov

Sovyet Türkmenistan’ında dergi redaktörlüğü yapan Geldi Gurtmıradov (1904-1938), 1926 yılında “Bolşevik” dergisinde “Metbugatımızın Bu Günkü Vezipesi” (Matbuatımızın Bu Günkü Görevi) adıyla bir yazı kaleme almıştır (Gurt Mıradoğlu, 1926, s. 48-50). Süreli yayınların Türkmenler arasında yayılması yönünde çaba harcanmasının gerekliliği üzerinde duran Gurtmıradov, gazetede veya dergide çıkacak olan yayının dili ile ilgili şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “Habercilerimiz, gazeteye mektup yazdıkları zaman Arapça, Farsça ve diğer diller ile yazdıkları makalelerini güzelleştirmek ve makalelerini kendi yapabildiklerinden fazla yapma heveslerinden kendilerini tutmaları gereklidir. Gazete – dergiler için makalelerin güzel yazılması değil, belki onların içeriği gereklidir.” (Gurt Mıradoğlu, 1926, s. 48-50). Ayrıca Gurtmıradov’un 1927 yılında “Türkmenistan” gazetesinde, “Metbugat ve Gelecek Vezipelerimiz” (Matbuat ve Gelecek Görevlerimiz) adlı yazısını da aynı minvalde kaleme almış olup, gayesini yazının kaleme aldığı dönemdeki matbuatın geldiği durumu izah etmek olduğunu yazısının girişinde açıklamaktadır. Gurtmıradov yazısında, matbuat dil ve edebiyat ilişkisi bağlamında devam etmektedir (Gurtmıradov, 1927).

2. B[ekki] Berdiyev

Zeki Velidi Togan’ın *Hatıralar* adlı eserinde “Berdi Hacı’nın oğlu eski dostum avukat Kakacan” dediği şahsın kardeşi olan mücadele adamı Bekki Emiroviç Berdiyev’in (1898-1970) başyazarı olduğu “Türkmenistan Metbugatının Yükseliş Yolları” (Türkmenistan Matbuatının İlerleyiş Yolları) adıyla “Bolşevik” dergisinde bir yazı kaleme almışlardır (Berdiyev, 1926, s. 63-65; Rahmanov, 2015, s. 254-255). Berdiyev yazısında, Türkmenler arasındaki matbuatın durumu ile ilgili değerlendirmelerde bulunmaktadır. Özellikle Türkmenlerin “çoğu zamanlar Türkmen okuyucuları Türkmen gazetesi yerine Rus gazetesini okumayı istiyorlar” diyen ifadelerine yazısında yer veren Berdiyev şöyle diyor: “Doğu ülkelerine Sovyet düşünce ve duygularını yaymak çok olanaklı. Orta Asya’da bu tür gazete şimdilik bulunmamaktadır.” (Berdiyev, 1926, s. 63-65; Rahmanov, 2015, s. 254). Berdiyev matbuatı, dil ve edebiyat bağlamında değerlendirmeye devam etmekte ve son olarak Türkmenlere özgü dil, içerik ve yöntem geliştirilmeli ve takip edilmeli diye tamamlamaktadır.

3. H[allı] Ş[ahberdiyev]

Dönemin koşullarından dolayı yazılarının altına isim ve soy isimlerinin ilk harflerini kullanan yazarlardan birinin de edebiyat araştırmacısı Hallı Şahberdiyev olduğu ve yazılarında “H.Ş” kısaltmasını kullandığı tespit edilmiştir. Hallı Şahberdiyev, 1927 yılında “Türkmenistan” gazetesinde “Türkmen Dilindeki Metbugatı Yayramakda Uçran Belalarım” (Türkmen Dilindeki Matbuatı Yayılamakta Rastladığım Engeller) adıyla Türkmen matbuatı ile ilgili bir makale kaleme almıştır (Ş[ahberdiyev], 1927). Şahberdiyev dönemin Türkmen basını, Türkmenistan’da Rusça çıkan “Turkmenskaya İskra” (Türkmen Kıvılcımı) gazetesiyle kıyaslayarak değerlendirmeye çalışmaktadır. Ayrıca yazar, Türkmen basınına yaymak yolları üzerinde durmaktadır. Aynı şekilde Şahberdiyev 1927 yılında “Türkmen Dili, İmlası hem Metbugatımız” (Türkmen Dili, Yazımı ve

Matbuatımız) adıyla yayımladığı makalesinde, matbuatı dilsel açıdan ele aldığı görülmektedir (Şahberdiyev, 1927).

4. Garaca Burunov

1896-1965 yılları arasında yaşamış olan meşhur yazarlardan biri Garaca Burunov, "Gara Gulak" lakabıyla 1927 yılında "Tokmak" dergisinde kaleme aldığı "Metbugat Nâme?" (Matbuat Nedir?) adlı yazısında, karanlığın aydınlatıcısı, hastalığın ilacı şeklinde betimlediği basın, Türkmen topraklarına geç uğradığını ifade etmektedir: "Matbuat: gazete - dergi denilen kuşlar (dünyada erken bir zamanda ortaya çıkmış olsa da) bizim Türkmenistan ülkemize kendini göstermeden idare etti... daha yakın bir zamandan beri her gün her hafta çıkıp yayıldı" (Gara Gulak, 1927). Sovyetler Birliği döneminin meşhur yazarlarından olan Burunov'un yazısında, matbuatın öneminden ve Türkmenistan'a gelişi ile ilgili değerlendirmeler de bulunmaktadır.

5. Abdulhekim Gulmuhammedov

Türkmen aydını Abdulhekim Gulmuhammedov (1885-1931), 1870-1927 yılları arasında Türkistan basın tarihini, 1927 tarihinde "Türkistan Möçberinde Milli Metbugat" (Türkistan Çapında Millî Matbuat) başlıklı bir makale ile incelemiştir. Gulmuhammedov, XIX. yüzyılın sonu XX. yüzyılın başındaki Türkistan'da süreli yayınlar konusunu, genelde Türkistan'da özelde Türkmenistan'da olmak üzere iki ana başlıkta değerlendirmiştir. İlk olarak Türkistan'daki yayınları, "Şubat Devrimine Kadar Çıkan Yayınlar" ve "Şubat Devriminden Ekim Devrimine Kadar Çıkan Yayınlar" şeklinde tasnif etmekte ve o dönemlerde çıkan süreli yayınlarla ilgili değerli bilgiler aktarmaktadır. Gulmuhammedov yazısının ikinci kısmında, Türkmenistan'da veya Türkmençe yayımlanan "Ruznâme-yi Maverâ-i Bahr-i Hazar", "Dağ Yıldızı", "Sadâ-yı Fukara", "Gızıl Yıldız", "Türkmenistan", "Dayhan" gazetesinden ve "Türkmen İli", "Komünist Yoldaşı", "Tokmak" dergisinden bahsetmektedir (Aşirov ve Arıcan, 2020a, s. 101-114).

6. Yakup Nasırlı

Sovyet Türkmenistanı döneminde matbuat alanında etkin olan aydınlardan biri olan Yakup Nasırlı (1899-1958), 1929 tarihinde Sovyet Türkmenistan'ında süreli yayınlar üzerine "Turkmenovedeniye" (Türkmen Araştırmaları) Dergisi'nde "Natspeçat v Turkmenistane: Kratkiy oçerk istorii periodičeskoj pečati" (Türkmenistan'da Ulusal Basın: Süreli Yayınlar Tarihinin Kısa Bir Özeti) adlı bir makale kaleme almıştır. Nasırlı yazısında, o dönemde Sovyet Türkmenistan'ında yayımlanan "Sadayı Pukara", "Dağ Yıldızı", "Gızıl Yıldız", "Türkmenistan", "Dayhan", "Yaş Kommunist", "Zähmet", "Tokmak", "Türkmen İli", "Bolşevik", "Pioner", "Türkmen Medeniyeti" ve "Gızıl Yol" olmak üzere yedi gazete ile altı dergiden bahsetmektedir (Aşirov ve Arıcan, 2020b, s. 45-50).

7. Yakov Faktoroviç

Sovyet Türkmenistan'ındaki süreli yayınları inceleyen ve bu makalenin konusu olan müstakil çalışmalardan bir diğeri, Yakov Markoviç Faktoroviç'in (1892-1948), 1929'da "Turkmenovedeniye" (Türkmen Araştırmaları) dergisindeki "Peçat v Turkenskoy SSR" (SSCB Döneminde Türkmenistan Basını) adlı makalesidir. Faktoroviç yazısında, 1929 yılı itibarıyla Sovyet Türkmenistan'ında süreli yayın olarak 5 gazete ("Türkmenistan", "Dayhan", "Yaş Kommunist", "Turkenskaya İskra", "Zähmet") ve 6 derginin ("Tokmak", "Pioner", "Turkmen Medeniyeti", "Bolşevik", "Turkmenovedeniye", ["Gızıl Yol"]) yayımlandığını belirtmektedir (Aşirov-Arıcan, 2019, s. 98-108).

8. Cuma Halmıradov

“Türkmenistan” gazetesinin, “Tokmak” dergisi, 1930 yılının ortasından itibaren ise Türkmen dilinde yayımlanmakta olan tüm yayınların redaktörlüğünü yapan Cuma Halmıradov (1901-1938), 1930 tarihinde Türkmenistan’da millî basın tarihini konu edinen “Türkmenistanda Milli Metbugat” (Türkmenistan’da Millî Matbuat) adlı bir makale kaleme almıştır. Halmıradov yazısında, o dönemde Sovyet Türkmenistan’ında yayımlanan “Gızıl Yol”, “Türkmenistan”, “Dayhan”, “Yaş Kommunist”, “Gızıl Goşın”, “Zähmet”, “Bolşevik”, “Tokmak”, “Türkmen Medeniyeti” ve “Pioner” olmak üzere altı gazete ile dört dergiden bahsetmektedir (Aşirov, 2021, s. 45-52).

9. Esen Soltannıyazov

Esen Soltannıyazov’un Türkmenistan’da millî basın üzerine 1931 yılında “Türkmenistan” gazetesinde “Milli Metbugat: Cumhuriyet Medeni Vagzı Nesihatçiler Geleşi Mınasibeti Bilen” (Millî Matbuat: Cumhuriyet Medeni Vaaz- Nasihatçiler Kenesi Münasebetiyle) adıyla bir yazı yayımlanmıştır (Soltannıyazov, 1931a). Soltannıyazov Türkmenistan’da yayımlanan gazeteler ile ilgili şu bilgiyi vermektedir: “Şimdiki zamanda Türkmenistan’da çıkmakta olan merkezi gazeteler: “Türkmenistan”, “Kolhozçı”, “Yaş Komünist”, “Gızıl Goşın”, “Zähmet” ve “Mıdam Tayyar” gazeteleridir” (Soltannıyazov, 1931a). Bununla birlikte aynı dönemde yayımlanan dergilerinin isimlerini de şöyle sıralamaktadır: “[Türkmenistan] Cumhuriyeti’nin merkezinde bu tür dergiler yayımlanıyor: “Bolşevik”, “Täze Oba”, “Tokmak”, “Vojatı”, “Medeni İnkılap” (önceki “Türkmen Medeniyeti”), “Komunistler Magarıfı”, “Ayallar Sesi” (Soltannıyazov, 1931a). Ayrıca Soltannıyazov yazısında, yerel basın üzerinde de durmaktadır. Son olarak Soltannıyazov matbuatı Komünist Parti bağlamında değerlendirmektedir: “Matbuat... partinin elinde bir keskin silahtır” (Soltannıyazov, 1931a). Bununla birlikte Soltannıyazov’un 1931 yılında “Türkmen Medeniyeti” dergisinde “Metbugatımızdaki Kemçiliklerimizi Düzetmegimiz Gerek” (Matbuatımızdaki Eksikliklerimizi Düzeltmemiz Gerekli) adıyla matbuatın eksiklikleri üzerine değerlendirme yazısı yayımlanmıştır (Soltannıyazov, 1931b).

10. A. Saksanbayev

A. Saksanbayev tarafından 1932 yılında “Türkmenistan” gazetesinde “Orta Asyada Milli Metbugatı Öşişi” (Orta Asya’da Millî Matbuatın İlerleyişi) adıyla Orta Asya’da matbuat tarihi üzerine bir yazı kaleme almıştır. Saksanbayev yazısında, Rusya İmparatorluğu dönemindeki basın konusunu değerlendirerek başlamaktadır. Yazar, bu konuda Ekim İhtilaline kadar Orta Asya’da yerel dilde dini eserler haricinde yayınların olmadığını belirtmektedir. Yazar, 1925 yılı ile yazısının yayımlandığı yıl arasındaki yayınları sayısal kıyaslayarak değerlendirme yapmaktadır. Orta Asya basını, sosyalizm ideolojisi bağlamında millî matbuat ilerleyişini ele almaktadır (Saksanbayev, 1932).

Bunların dışında da bu dönemde matbuat ile ilgili farklı çalışmaların yapıldığını görmek mümkündür. Nitekim Abdulla Musaoğlu’nun “Türkmenistan Gazyeti” (Türkmenistan Gazetesi) adlı yazısı, özel olarak Türkmenistan gazetesini konu edinmektedir. Aga Sarıyev’in “Milli Metbugatı Yayratmak hem Yetiştirmek Meselesi” (Millî Matbuatı Yaymak ve Yetiştirme Konusu) adıyla millî matbuatı konu edinen bir yazı yayımlamıştır. M. İşanguliyev ile S. Gapurov “Metbugatımızın Dili ve İmlası” başlıklı yazısı, Türkmen dili ve yazımı bakımından matbuatı ele alan bir yazıdır. Galandar Nazarov’un bu dönemde yayımlanan matbuatı, ideoloji bakımından ele aldığı “Türkmenistanın Milli Metbugatı Sotsializm Garışığında” (Türkmenistan’ın Millî Matbuatı Sosyalizm Karışığında) adlı makalesi ile yine aynı dönemin matbuatının görevleri hakkında bilgilendirdiği “Aşak Metbugatın Gündelik Vazıpaları” (Alt

Matbuatın Günlük Görevleri) isimli yazısı yayımlanmıştır. Bu dönemde matbuat ile ilgili birçok yazarlara ait farklı içerikli yazılar görmek mümkündür (Aşirov, 2020, s. 144-147).

Sovyet Türkmenistan'ının 1925-1935 yılları arasında süreli yayınlar hakkında kaleme alınan yazılar farklı yönlerini ele alsalar da makale düzeyinde kaldığını görmek mümkündür. Nitekim bu dönemde Türkmenistan'da süreli yayınlar ile ilgili yazıların, Ramiyev'in genel olarak Tatarca süreli matbuat üzerine "Vakıtlı Tatar Matbuatı" adıyla 1925 yılında yaptığı kapsamlı çalışma ile Said'in 1927 yılında yayımladığı "Özbek Vaktli Matbuoti Tarihiga Materiallar (1870-1927)" adlı eserinden uzak olduğu görülmektedir. Bu dönemde yapılan çalışmaların, Türk dünyasında genel olarak süreli yayınlar üzerinde yapılan araştırmaların düzeyine çıkmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Zerdâbî'nin "Ekinçi" gazetesinin yayımlanmasının ellinci yıl dönümü münasebetiyle 1926 yılında Bakü'de yayımladığı "Azerbaycan Matbuatının Elli İlliyi: Ekinçi 1875-1925" adlı özel eser, bunun bariz örneklerinden biridir. Bu dönemde, gazetenin yıl dönümleri hasebiyle sadece onun kendisinde veya başka yayında bir kaç yazının konuya tahsis edildiği görülebilir. Ancak bunun bazı nedenlerinin olduğunu da yadsımak olanaklı değildir.

1925-1935 yılları arasında Türkmenistan'da süreli yayınlar ile ilgili yayımlanan yazıların ayrı bir önemini olduğunu söylemek mümkündür. Bu dönemde Türkmenistan'da matbuat üzerine yapılan araştırmalar, genel olarak makale olup, bunları içerik ve yöntem açısından kendi içinde birkaç kategoriye ayırmak mümkündür. Bunlardan ilk basının gerekliliği üzerine kaleme alınan yayınlardır. Bu yayınlara, Burunov'un "Metbugat Nâme?" adlı yazısı önemli bir örnektir. Bu dönemde basın bağlamında ele alınan yazılarda, neredeyse her yayında matbuatın gerekli olduğunu vurguladığını görmek mümkündür. Sovyetler döneminin meşhur yazarlarından Berdi Kerbabayev'in (1894-1974) "Metbugat" (Basın) adlı şiirinde, bu düşüncenin edebî bir yansıması olduğu söylenebilir (Aşirov, 2019, s. 55):

*"Dünyada özgür yaşamak için,
Her bir şeyden gereklidir basın.
Her devleti tüm hastalıktan arıtan,
Tüm derdin dermanıdır basın."*

Bu dönemde matbuat üzerine yazılan yazılardan ikincisi, Türkmençe basının gerekliliği hakkındadır. Nitekim Şahberdiyev'in "Türkmen Dilindäki Metbugatı Yayramakda Uçran Belalarım" adlı yazısı, Türkmençe basının önemli ve gerekli olduğunun üzerinde durmaktadır. Çünkü bu dönemde Rusça basın dönemin şartlarında basım ve içerik bakımından iyi bir düzeyde olduğu görülebilir. Berdiyev yazısında, bu konuyu açık bir şekilde dile getirmektedir. Şahberdiyev ve bu mesele üzerinde yazı kaleme alanlar, Türkmen basının önemini, Türkmen dili, edebiyatı, kültürü, özellikle de kimliği açısından konuyu irdellemektedirler. Ayrıca Gurtmiradov'un "Metbugat ve Gelecek Vezipelerimiz" adlı yazısında, dilden çok içeriğe dikkat çektiği görülmektedir. Bu da süreli yayının dilsel bakımdan önemiyle birlikte gayesine, daha doğrusu ideolojisine dikkat çekilmeye başlanmıştır.

Bu süreçte yer alan matbuat araştırmasının en önemli üçüncü bölümü ise basını tarihsel olarak ele alan çalışmalardır. Bunların başında Gulmuhammedov'un "Türkistan Möçberinde Milli Metbugat" adlı çalışması gelmektedir. Gulmuhammedov yazısında, genelde Türkistan, özelde Türkmenistan basınına ele almakta ve onunla ilgili önemli bilgiler serdetmektedir. Hem yöntem hem de içerik açısından Türk dünyasındaki matbuat üzerine yapılan çalışmaların bilimsel düzeyinde olduğu söylenebilir. Bu dönemin aydınlarından Nasırlı'nın "Natspeçat v Turkmenistane" adlı Türkmenistan'da ulusal süreli yayını kısaca tarihi ele almakla Gulmuhammedov'un yazısının ikinci bölümünü doğrular nitelikte olup, Türkmenistan basın tarihi açısından önemli bir Rusça metindir.

Aynı şekilde Sovyet yazarlarından Faktoroviç'in "Peçat v Turkmenskoy SSR" adlı yazısı, Sovyet Türkmenistanı döneminde basını, tarihsel açıdan konu edinmiştir. Ayrıca ideoloji temelindeki yayınların ağırlık almaya başladığı dönemde matbuat ile ilgili yayın yapan Halmıradov'un "Türkmenistanda Milli Metbugat" adlı makalesi, bir kısmı da olsa tarihi bakımdan süreli yayınları ele almaktadır.

Bu araştırmanın sonucusu ise Sovyet Türkmenistan'ında dönemin ideolojisinde öne çıkan basın üzerinde yayınlar yapan Soltannıyazov'un "Milli Metbugat: Cumhuriyet Medeni Vagzı Nesihetçiler Gençliği Mınasibeti Bilen" adlı yazısıdır. Soltannıyazov bu yazısında, matbuatı Komünist Parti bağlamında değerlendirmekte ve dönemin ideolojisinin silahı olarak lanse etmektedir. Ayrıca Saksanbayev "Orta Asyada Milli Metbugatı Öşişi" adlı yazısı da Orta Asya basınının, sosyalizm ideolojisi bağlamında millî matbuat durumunu irdelemektedir. Aynı zamanda Sovyetler Birliği'nin Türkistan'da uyguladığı politikaların da değiştiği, daha doğrusu siyasi baskının arttığı döneme denk gelmektedir. Konuyla ilgili ayrıca Sovyet Türkmenistan'ının ilk yıllarından itibaren siyasi süreli yayınların daha aktif bir şekilde geliştirilmesi gerekliliği üzerine yazılar görülebilir. Nitekim İsaak Abramoviç Zelenski'nin (1890-1938) 1925 yılında "Bolşevik" dergisinde "Birinci Partiya Curnalının Borcu" (Birinci Parti Dergisinin Borcu) adlı yazısında, bu konuyu şöyle açıklamaktadır: "Türkmen dilinde parti dergisini çıkarmak bizim parti matbuatımızda büyük iştir" (Zelenskiy, 1925, s. 2-6; Rahmanov, 2015, s. 26). Aynı şekilde Eziz İsmailoğlu tarafından 1928 yılında "Pioner" dergisinde "Pioner Metbugatının Gündelik İşlerimize Kömegi" (Pioner Matbuatının Gündelik Çalışmalarımıza Yardımı) adlı yazısında, "Pioner" dergisinin Sovyet Türkmenistan'ındaki çocuklara propaganda açısından önemli ve etkili olduğu ifade edilmektedir: "Pioner dergisi, günbegün gelişmekte olan pionerler hareketine, onların tecrübe faaliyetlerine yol gösterme alanında en önemli bir silahtır" (Aşirov, 2021a, s. 5-6).

Bu süreç içinde Sovyet Türkmenistan'ında ilerleyen matbuat faaliyetlerini, dönemin ideolojisi denetimler yoluyla basın ve yayın organlarını kontrol altında tutmuştur. Söz konusu dönemin ilk beş yılında basın hayatında görülen çokluk, çeşitlilik ve farklı düşünce yapısına sahip yazarların görüşler yerine dönemin komünist ideoloji anlayışı yayın hayatında hâkim olmaya başlamıştır. Bunun sebebi dönemde uygulanan politikaya göre Türkmenistan'ı ileri götürecek tek yol komünizm ideolojisidir. Bu şekilde basını ideoloji bakımından ele alan değerlendirmeler, yönetimde olan siyasi hâkimiyetin Türkmenler arasındaki etkilerini göstermesi açısından önemlidir.

Türk dünyasında süreli yayınlarla ilgili yaptığı çalışmalarında Ramiyev'in "Vakıtlı Tatar Matbuatı" adlı eserinde takip ettiği yöntem dikkat çekicidir. Nitekim Ramiyev eserinde, süreli yayınlar hakkında bilgi vermekle birlikte onun ve editörünün resimlerini vermesi, Türk basın tarihi açısından ayrı bir değere ve tarihe düşülen bir kayıt olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Naim 1926 yılında yayımladığı "Türkistan'da Gazetecilik Tarihi" adlı yazısında, konunun önemine binaen şöyle demektedir: "Türkistan'daki risale ve gazeteler hakkında materyallerin noksanlığı dolayısıyla bazı münteşir gazetelerin tarih-i neşir, meslek ve nüshalarının âdetini göstermekten maruzum" (Naim, 1926, s. 77). Bugün genelde Türkistan'da, özeldir Türkmenistan'da dönemin yazılarında bahsedilen süreli yayınlar hakkında yeterince bilgi elde edilememektedir. Ancak süreli yayınlardaki şiirleri derleyerek kitap haline getirildiğini de bu dönemde görmek mümkündür. Nitekim dönemin Türkmen aydınlarından Muhammet Geldiyev (1889-1931) tarafından 1931 yılında *Türkmen Yaş Goşgıcuları (Türkmen Genç Şairleri)* adlı eserde derlenerek yayımlanmıştır (Aşirov, 2019, s. 53-56).

Aynı şekilde Naim "Türkistan'da Gazetecilik Tarihi" adlı yazısında, Türkistan'daki matbuatın tarihi bir öneme haiz olduğunu şu sözler ile özetlemektedir:

“Gazetecilik veya matbuat tarihi, hiç şüphesizdir ki bir milletin ilmî seviyesini ve içtimâî hayatının muhtelif safahatını gösteren bir mıkyaş ve pek parlak aynasıdır.” (Naim, 1926, s. 75). Çünkü XX. yüzyılda Türk dünyasında süreli yayınları yakın dönem Türkistan tarihinin, dilinin, edebiyatının, medeniyetinin yazımında ayrı bir öneme sahip olduğu görülmektedir (Hatunoğlu, 2015, s. 315-328). Çünkü Türkistan basın tarihi yazıları bir anlamda Türkistan düşünce, kültür, siyasi tarihinin de yazılarıdır. Ziya Said, “Bir Günlük Tarih” adlı başlıkta bu konuyu özetleyen cümleyi şöyle zikretmektedir: “Gazete yedi günün birinde çıktığından dolayı o günün tarihi denilebilir.” (Said, 1974, s. 109).

Sovyet Türkmenistan'ının 1925-1935 yılları arasında süreli yayınlar üzerine yazılar kaleme alan yazarların bazıları ideolojik saiklerle dönemin matbuatını ele almış olsa da onların kendi denemelerinde Türkmenistan'da yayımlanmış yayın organlarının isimlerini zikretmesi, Türkmen basın tarihi açısından ayrı bir değere sahip olduğu, Türkmen tarihi açısından ise birer belge olduğu söylenebilir. Nitekim 1918-1919 yılları arasında yayımlanan “Dağ Yıldızı” adlı bir gazete bulunmaktadır. Günümüzde, “Dağ Yıldızı” gazetesi ile ilgili çok az bir bilgi dönemin çalışmalarında geçmekte ve Türkmenistan'ın Millî Kütüphanesi'nde 5 Ekim 1918 yılına ait bir nüshası bulunmaktadır. Ancak bu gazete Türkmenistan'da bir tarihin, düşüncenin, siyasi biri girişimin aydınlatılması için önemli bir süreli yayındır. Aslında “Dağ Yıldızı” gazetesi, 16 Haziran 1918 tarihinde dönemin entelektüelleri tarafından oluşturulan “Türkmen Merkez Komitesi (Müslüman Komitesi)” komitenin resmi süreli yayın organıdır. Bu durum da Türkmenistan'da 1925-1935 yılları arasında matbuat üzerine yapılan çalışmaların önemini bir kez daha ortaya koymaktadır. Çünkü Türkmen aydınlarının bu dönemde bazı millî düşüncelerini, siyasi, sosyokültürel girişimlerini basın üzerinden vermeye çalıştıkları görülebilir. Özellikle Türkmenistan'da millî mücadele (basmacılık) döneminde sayfa ve gazete şeklindeki yayınlar da ayrı bir önem taşımaktadır. Nitekim Lenin ve Maks'ın resimlerinin altında “belirtilen kişilere ve tatlı sözlerine güvenmeyin” ibaresini içeren bildiri bile dönemin mücadelesini yansıtmaya açısından değerli bir belgedir (Karpov, 2018, s. 55-56). Ancak bunlar dönemin yazılarında bahsi geçen yayınların/belgelerin özgün nüshasının bulunma meselesi de üzerinde durulması gereken konulardan biridir. Said de 1927 yılında kaleme aldığı “Özbek Vaktli Matbuoti Tarihiga Materiallar (1870-1927)” eserinde, 1917 yılında yayın hayatına başlayan “Fargona Sahifesi” adlı gazete ile ilgili açıklamasında aynı konuyu şu şekilde dile getirmiştir: “O gazete ile ilgili materyal bulamadığımız için onun amacı ve gayesi hakkında bir şey söyleyemedik.” (Said, 1927, s. 50).

Tüm bunlara rağmen 1936 yılından itibaren Sovyet Türkmenistan'ında süreli yayınlarla ilgili farklı gayelerle de olsa da onların üzerinde çalışma yapılmaya başlanmıştır. Ruhı Aliyev tarafından 1936 yılında “Türkmen İli” dergisi ile ilgili “Türkmen İli” Jurnalının İctimağı ve Sınıpı Yüzi” (“Türkmen İli” Dergisinin Toplumsal ve Sınıfsal Yüzü) adıyla özel bir eleştirel kitap çalışması yayımlanmıştır (Aşirov, 2020, s. 218-238). Özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısından sonra Türkmen basın tarihi ile ilgili bilimsel önemli yayınlar yapılmıştır. Sovyet Türkmenistan'ında süreli yayınlar konusunda, bilim insanı Mämmetdurdı Annagurdov ayrı bir yere sahiptir. Nitekim Annagurdov tarafından kaleme alınan 1957 yılında “Türkmenistanda Kommunistik Metbugatın Tarihinden” (Türkmenistan'da Komünist Matbuatın Tarihinden) adıyla başlayan eserleri, Türkmen basın tarihi açısından değerli yapıtlardır (Aşirov, 2020, s. 148).

Aynı şekilde bu dönemde her bir süreli yayını özel olarak ele alan çalışmalarda yapılmıştır. Atabay Nazarov'un 1988 yılında “Zakaspiyskaya Tuzemnaya Gazyetindäki Türkmen Edebiyatına Degişli Materialların Görkezicisi” (“Hazar Ötesi Gazetesi”ndeki Türkmen Edebiyatına Ait Materyallerin Göstericisi) adlı eseri, gazetenin içeriğini tam olarak gösteren bir çalışmadır (Aşirov-Acar, 2021, s. 372-81). Ayrıca Kakabay İlyasov ile

Hocamırat Goçmıradov birlikte “Türkmenistan” gazetesinin yetmişinci yıl dönümü münasebetiyle 1990 yılında hazırladıkları “Dövrün Aynası (“Sovet Türkmenistanı” Gazeti 70 Yaşadı)” adlı eserde, Sovyet Türkmenistan’ı döneminin son yıllarında yapılmış önemli bir çalışmadır (Aşirov ve Albayrak, 2020, s. 141-46). Ayrıca Sovyet Türkmenistan’ı döneminde süreli yayınlar üzerine yapılan farklı çalışmalar görülebilir (Aşirov, 2020, s. 139-53). Bir bakıma 1925-1935 yılları arasında Türkmenistan’da matbuat üzerine yapılan yayınlar, Türkmen basın tarihinin öncüsü konumundaki yazılar olduğu söylenebilir.

Sonuç

XX. yüzyılda Türk dünyasında millî matbuat ayrı bir yere sahip olmuştur. Özellikle 1905 yılından başlayan genelde Türkistan’da, özelde Türkmenistan’da yayımlanan millî matbuat, Türkmen dilini, edebiyatını, kültürünü ve tarihini yansıtmaktadır. Onların yazımında süreli yayın organları ayrı bir öneme sahip olmuştur. Basın hayatında meydana gelen gelişmeler, siyasi değişimlere ve toplumsal yaşamda yeniliklere yol açmıştır. Sovyet Türkmenistan’ında süreli yayınlar kısa sürede önemli bir konuma ve millî bilincin gelişmesi açısından etkin bir hâl almaya başlamıştır.

1905 yılında Türkistan’da cedidçilik bağlamında ışık yüzü görmeye başlayan millî basın, siyasi, toplumun düşünce ve sosyokültürel yapısında görülen değişimi yansıtan ayna olmuştur. Bir bakıma süreli yayınlar, döneme ışık tutan bir bilge niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda 1925-1935 yılları arasında Türk dünyasında süreli yayınlar üzerine farklı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaları, süreli yayınlar hakkında genel veya bir yayın üzerine özel kitap ve makale şeklinde tasnif etmek mümkündür. Ancak bu zaman diliminde Sovyet Türkmenistan’ında süreli yayınlar ile ilgili makale düzeyinde çalışmaların yapıldığı görülebilmektedir. Bu dönemde süreli yayınlar üzerine yapılan çalışmalar, Türkmen matbuat tarihi açısından ayrı bir değer olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu çalışmalarda ismi geçen süreli yayınlar, günümüzde bir dönemin siyasi ve sosyal yaşamını yansıtmaktadır. Aynı şekilde dönemin süreli yayınlar ile ilgili araştırmalarında da kaynaklık etmektedir. Bu dönemde farklı düşünce yapısına sahip Türkmen aydınlarının öncülüğünü çekerek yayımlanan çalışmalar, Türkmen basın tarihi ile ilgili yapılan araştırmalar için önemli bir başlangıç teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Aşirov, T. (2020). *Türkmen Basın ve Düşünce Tarihinde Türkmen İli Dergisi (1922-1924)*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık.
- Aşirov, T. (2021a). *Türkmenistan’da Sovyetleştirilme Sürecinde Pioner Dergisi (1926-1930)*. Ankara.
- Aşirov, T. (2019). Türkmen Yaş Goşgıçları. (1931). Yıgnap Tertibe Salan M. Geldiyev. Aşgabat: Türkmenistan Devlet Neşriyatı. 91 S. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1, 53-56.
- Aşirov, T. (2021b). Cuma Halmıradov’a (1901-1938) Göre Türkmenistan’da Millî Matbuat. *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(1), 45-52.
- Aşirov, T. ve Acar, S. (2021). Türkmen Edebiyatı Tarihine Kaynak Olarak “Zakaspiyskaya Tuzemnaya Gazeta” Gazetesinin Değeri. *Türk Dünyası Edebiyatı*, 372-381. İstanbul: İhlamur Kitap.
- Aşirov, T. ve Albayrak, Ç. (2020). İlyasov, K. – H. Goçmıradov. H. (1990). Dövrün Aynası (“Sovet Türkmenistanı” Gazeti 70 Yaşadı), Aşgabat: Türkmenistan. 208 S. *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 141-146.

- Aşirov, T. ve Arıcan, O. (2019). Yakov Markoviç Faktoroviç'e (1892-1948) Göre Sovyet Türkmenistan'ında Süreli Yayınlar. *Akademik Tarih ve Araştırmalar Dergisi*, 1(1), 98-108.
- Aşirov, T. ve Arıcan, O. (2020a). A. Gulmuhammedov'a (1885-1931) Göre Türkistan'da Milli Matbuat. *Turkuaz Uluslararası Türk Dünyası Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, 1(1), 101-114.
- Aşirov, T. ve Arıcan, O. (2020b). Yakup Nasırlı'ya (1899-1958) Göre Türkmenistan'da Milli Matbuat. *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(1), 45-50.
- Azerbaycan Matbuatının Elli İlliyi: Ekinçi 1875-1925*. (1926). Bakü: "Komünist" Gazetesinin Neşriyatı.
- Berdiyev, B. ve Patsiloski (1926). Türkmenistan Metbugatının Yükseliş Yolları. *Bolşevik Dergisi*, 6-7, 63-65.
- Gara Gulak (1927). Metbugat Nâme? *Tokmak Dergisi*, 17-18.
- Gurt Muradov, G. (1927). Metbugat ve Gelecek Vezipelerimiz. *Türkmenistan Gazetesi*.
- Gurt Murat Oğlu, G. (1926). Metbugatımızın Bu Günki Vezipesi. *Bolşevik Dergisi*, 4-5, 48-50.
- Hatunoğlu, N. (2015). Yakın Dönem Türkistan Tarihi Yazımında Buhara Ahbarı Gazetesi'nin Yeri ve Önemi. I. *Uluslar Arası Türklerde Tarih Bilinci ve Tarih Yazıcılığı Sempozyumu (23-25 Ekim 2014 Zonguldak/Türkiye) Bildiriler Kitabı*, (ed. N. Hatunoğlu- C. Kuş Büyüktaş). İstanbul: Buluş Tasarım ve Matbaacılık Yay. 315-328.
- Karpov, G. İ. (2018). Bor'ba s Basmaçestvom v Türkmenii v period 1920-24. (haz. Tahir Aşirov). *Asya Studies-Akademik Sosyal Araştırmalar*, 6, 47-62.
- Naim, T. A. (1926/2018). Türkistan'da Gazetecilik Tarihi. *Yeni Kafkasya*. 1926 (haz. Y. Akpınar, S. Türkyılmaz, Y. Özkaya). 3. C. İstanbul: TEAS Yay.
- Rahmanov, B. (2015). *Türkmenistan Sosyal Hayatının İlk Devresi: Bolşevik Dergisi (1925-1929)*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Ramiyev, İ. (1926). *Vakıtlı Tatar Matbuatı (1905-1925)*. Kazan: Gajur Basması.
- Said, Z. (1974). Özbek Vaktli Matbuoti Tarihiga Materiallar (1870-1927). *Tanlangan Asarlar*, Taşkent: Gafur Gulam Nomidagi Adabiyot va Sanat Neşriyoti. 15-116.
- Saksanbayev, A. (1932). Orta Asyada Milli Metbugatı Öşişi. *Türkmenistan Gazetesi*.
- Soltannıyazov, E. (1931a). Milli Metbugat. *Türkmenistan Gazetesi*.
- Soltannıyazov, E. (1931b). Metbugatımızdaki Kemçiliklerimizi Düzetmegimiz Gerek. *Türkmen Medeniyeti Dergisi*, 1-2.
- Ş[ahberdiyev], H. (1927). Türkmen Dili, İmlası hem Metbugatımız. *Türkmenistan Gazetesi*.
- Toktamışoğlu (1932-1933). Türk Gazeteciliği. *Yaş Türkistan Dergisi*.
- Zelenskiy (1925). Birinci Partiya Curnalının Borcu. *Bolşevik Dergisi*, 1-2, 2-6.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 275-288.
Geliş Tarihi-Received: 20.12.2021
Kabul Tarihi-Accepted: 09.02.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1039060

Ölüm ve Yaşam Mekânı Olarak Otel: *Anayurt Oteli* ve *Ölmeye Yatmak*'a Karşılaştırmalı Bir Bakış

Hotel as Place of Death and Living: A Comparative Glance to the Homeland Hotel and Lying to Die

Mülkiye ATÇA*
Seyit Battal UĞURLU**

Öz

Otel; aidiyetsizlik, yurtsuzluk, geçicilik hislerini barındıran bir mekândır. Ana rahmi, ev, yurt, barınak ve nihayetinde kalıcılık anlamlarını da içeren mekân duygusu, otelin verdiği bu duygu ile keskin bir zıtlık oluşturur. Otel odası, insanın hayatla kurduğu bağların güçlenmesini engellediği gibi, toplumsallığını da zayıflatır. Bu ilişkisizlik kişiye aynı zamanda bir özgürlük alanının kapılarını açma olanağı da sağlar. Yusuf Atılgan'ın *Anayurt Oteli* ile Adalet Ağaoğlu'nun *Ölmeye Yatmak* romanlarında otel, ölüm ve dirim kararının alındığı, bir ara yerdir. İki eserde başkışının bilinç düzeyi farklı olmakla birlikte, intihar mekânı olarak otelin seçilişi ile toplumsal, politik ve bireysel olgularda yenilgi ve isyan bağlantısı kurulur. İlk eserde doğumdan ölüme kadar giden bir süreçte içinde bulunulan mekânla anlamsal bağın kaybedilişi ile gerçekleşen intihar, ikincisinde varoluşsal bir hesaplaşmanın sembolik mekânı olur. Atılgan'ın eserinde otel, geçmişin en detaylı şekilde yeniden yaşandığı ve yaşamsal bağın bir anlamsızlık burgacına saplandığı kendi üzerine örtünen bir mekân olarak döngüsellik arz eder. Ağaoğlu'nun eserinde ise geçmişle hesaplaşma, gelecek yapılır ve varoluş, 68 kuşağı ile kurulan bağın verdiği umut duygusuna bağlanır. İntihar bundan dolayı zihinsel dönüşümün sembolü olarak kullanılır. Bu makalede, anılan iki eserin, başkışilerinin tutum ve davranışları öncelikli olmak üzere, mekânın kurgu ve temaya etkisi, intihar ve otelin varoluşsal açıdan çağrıştırdığı anlamsal örüntü karşılaştırmalı bir biçimde çözümlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yusuf Atılgan, Adalet Ağaoğlu, otel, varoluşçuluk, intihar, cinsellik.

Abstract

A hotel; Is a place that harbors feelings of non-belonging, homelessness, and transience. The sense of place, which includes the meanings of the womb, home, dormitory, shelter, and ultimately permanence, creates a sharp contrast with this feeling given by the hotel. The hotel room not only hinders the strengthening of a person's ties to life, but also weakens her/ sociality, but this independence also provides the person with the opportunity to open the doors of a space of freedom. In Yusuf Atılgan's *The Motherland Hotel* and Adalet Ağaoğlu's *Lying to Die*, a hotel is an intermediate place where death and life decisions are given. Although the consciousness level of the two protagonists is different in the two works, the choice of the hotel as the place of suicide establishes a connection between defeat and

* Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul/Türkiye, e-posta: atcamulkiye@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5436-3398>.

** Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/Türkiye, e-posta: seyitugurlu@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5814-8820>.

rebellion in social, political, and individual phenomena. In Atılgan's work, the hotel is cyclical as a space that is covered over itself, where the past is re-experienced in the most detailed way and the vital link is stuck in a whirlwind of meaninglessness. In Ağaoğlu's work, reckoning with the past, the future is made and existence is tied to the feeling of hope given by the bond established with the 1968 generation. Suicide is therefore used as a symbol of mental transformation. In this article, primarily the attitudes and behaviors of the protagonists of the two works mentioned, the effect of the space on the fiction and theme, the semantic pattern evoked by suicide and the hotel are analyzed comparatively.

Keywords: Yusuf Atılgan, Adalet Ağaoğlu, hotel, existentialism, suicide, sexuality.

Giriş

Roman kişinin karakterinin oluşum ve gelişim sürecini şekillendiren, onun iç dünyasının okur tarafından anlaşılmasını sağlayan en önemli yapı unsurlarından biri şüphesiz ki mekândır. Mekân, yazarın yaratmaya çalıştığı duygusal atmosferin okura aktarılması noktasında kilit bir roledir. Korkmaz'ın (2007) da ifade ettiği gibi "[o]ntolojik anlamda mekân, insan varlığının evrendeki tutunma yeri, bir oluşlar/kılışlar diyarı ve nihayet insan başarılarının hem ürünü hem de etkiyen nitelikli uygulama alanıdır." (s. 400). Mekânın gerçek hayattaki bu etki alanını, kurgusal metinlerde de benzer şekilde gözlemlemek mümkündür. Bireyin dünyaya gözlerini açtığı, yaşama tutunmaya çalıştığı, varoluşsal anlamda kendisini anlamlandırmaya başladığı mekânların başında "ev" gelir. Ev, "dünyadaki köşemizdir. (...) ilk evrenimizdir. Ev gerçek bir kozmozdur." (Bachelard, 2013, s. 34). Bu yönüyle de kurgusal bir metinde karakteri tanımaya başladığımız ilk yerdir. Çoğu zaman güvenli, korunaklı bir alan, sığınılan yer, aidiyet, kalıcılık, süreklilik alanı olarak tasvir edilen "ev", modernist eserlerle birlikte bahsedilen olumlu çağrışımların zıttı olan bir pozisyonda konumlanmaya başlar. Handan İnci Elçi (2003), "ev" in modernist yazarlar tarafından ele alınma şeklini şöyle açıklar: "Topluma ve kitle kültürüne uyum sağlayamayan Modernist, 'ev'siz olduğu gibi, yaşadığı toplumun ev kültürüne karşı bir tepki de geliştirir. Kolektif değerleri üreten ve yayan aile ile ailenin varlık merkezi olan ev, modernist yazarın hedef alanındadır. Buna göre Modernist romanların kahramanları ya 'evsiz'dir, ya da yaşamak durumunda olduğu evle sürekli bir çatışma içindedir." (s. 226). Bu çatışmayı yaşayan, evle başı dertte olan, ev merkezli dizayn edilen, toplumsal gömleği giymekten yorulan bireyin kaçış alanlarından biri "otel" dir.

Evin taşıdığı kimlik, aidiyet, kalıcılık anlamlarının karşına, otelin kimliksizlik ve aidiyetsizlik kavramları konabilir. Enis Batur (1999), evi "bağlanma, zincirlenme, kök salma zorunluluğuna boyuneğme" (s. 118) alanı olarak yorumlarken; otel için de "[y]alnızlığın kabardığı, kişinin içindeki seyyar korkuyu, çaresizliği sabitleştirdiği bir yer otel. Dahası: Bir yer olduğu bile kesin değil, olsa olsa bir ara-yer," (s. 122-23) değerlendirmesi yapar. Dünya üzerindeki dolaşım ağının yaygınlaşmasıyla beraber zorunlu bir duraklama mekânı olmanın ötesinde anlamlar kazanan oteller, modernizmle birlikte edebi metinlerde yabancılaşma kavramıyla özdeşleşen bir anlama bürünmüşlerdir. Mehmet Baştürk (2015) bu konudaki görüşünü; "oteller yersizliğin, köksüzlüğün, geçiciliğin, yalnızlığın mekânıdır. Bu yönüyle 'dünya ağrısı'na maruz kalan, varoluş sancısı çeken, kendine ve topluma yabancılaşan roman kişilerinin anlatımında kullanılan önemli sahnelerden biri olarak karşımıza çıkar," (s. 131) ifadeleriyle dile getirir. Otel her ne kadar kimi insanların hayatının belli bir döneminde ev olarak kullanılsa da bu durum otelin kalıcılık ve aidiyet ilişkisinden uzak bir mekân olma özelliğini değiştirmemiştir.

Türk edebiyatında "otel" in yarattığı mekânsal çağrışım üzerine kurulu romanların başında, Yusuf Atılgan'ın *Anayurt Oteli*' gelir. Eserin başkışisi Zebercet'in "otel" le olan bağı, etrafındaki hiç kimseyle kuramadığı zenginlikte anlamsal ilişkiler örüntüsü

barındırır. Mekânsal anlamda otel merkezli romanlardan bir diğeri de Adalet Ağaoğlu'nun *Ölmeye Yatmak* adlı eseridir. Roman, eserin başkişisi Aysel'in "ölmeye yattığı" ve yaklaşık olarak bir saat 27 dakikasını geçirdiği otel odasına girişiyle başlar, otel odasından yeni kararlar alarak, ayrılmasıyla biter. 1973 yılında yayımlanan söz konusu iki romanda da mekân olarak otel seçilmiştir. Benzer dünya görüşlerine sahip iki yazarın aynı yıl basılan romanlarında mekânın bir otel olarak seçilişi, iki sanatçıya da anlamsal arka planlar noktasında, bireysel olandan yola çıkarak politik ve toplumsal olana uzanan göndermeler yapabilmeye olanağı sunmuştur. *Ölmeye Yatmak*'ın başkahramanı Aysel, varoluşsal bir sorgulayış anında, tanıdık bildik tüm mekânlardan uzaklaşarak, kendisini bir otelin odasında bulurken, *Anayurt Otel*'indeki Zebercet'in varoluşu otelle iç içe geçmiş gibidir. Otel, Zebercet için geçici bir uğrak yeri değil, doğumundan ölümüne kadar ona sığınak olmuş bir ana rahmidir.

Adalet Ağaoğlu'nun Doçent Aysel'inin otel odasında "ölmeye yatmak" edimi, cumhuriyet kadınının kimlik oluşum sürecine ilişkin bir hesaplaşma nedeniyledir. Cumhuriyetin erken döneminde olup bitenlere kadın penceresinden bakan Aysel, birey olamamışlığın toplumsal, yönetsel ve politik arka planıyla hesaplaşır. Ağaoğlu bu hesaplaşmanın kurgusunu, ilkokuldan sınıf arkadaşı olan sekiz kişinin hikâyeleri üzerinden, 1938'den 1968 baharına kadarki zaman diliminde mercek altına alarak gerçekleştirir. 30 yıla tekabül eden bu zaman dilimi, politik bir sembol ile örülüdür: Kemalizm'in oluşturamadığı kadın kimliğinin, sosyalizm ile mümkün olacağına dair umut, "1968" ve "bahar" sembolleriyle kodlanmıştır.

Yusuf Atılğan'ın nispeten nihilist bir çizgide duran kahramanı Zebercet ise ailesinden kalma otelde her bir günü diğeri'nin tekrarı olan bir döngüde yaşadığını, otele gecikmeli Ankara treniyle gelen kadınla fark eden, bir haz arayıcısıdır. Otel dışında bir dünyası olmayan, Zebercet, mutluluğun ve hazzın peşinden tekinsiz bir biçimde dolaşırken, bir yüzü sürekli olarak geçmişe bakar ve aile hikâyeleri her defasında yakasına yapışır. Benzer şekilde Aysel de roman boyunca ilkokuldaki mezuniyet töreninden başlayarak doçent oluşuna kadarki büyüme hikâyesini detaylı şekilde hatırlar. Bu iki kahraman da, hikâyeleriyle cinsellik, intihar temaları üzerinden bizi kendilerine has çatışmaların mekânı olan ve anlamlar ağının içine oturan otel odasına çağırılmaktadırlar. Bu temaların, otelin mekânsallığı ile ilişkisi iki romanda kendine özgü renkler almaktadır. Bu çalışmada varoluşsal bir arayış mekânı olarak değerlendirilen otelin, intihar ve cinsellik temalarının otelin mekânsallığı ile ilişkisi ve mekânın romanların anlam dünyasında yarattığı anlam örüntüleri karşılaştırmalı biçimde ele alınmaktadır.

1. Varlık, Yokluk ve Arayış Mekânı Olarak Otel

Türk romanın yabancılaşma, tekinsizlik, tutunamama kavramları ekseninde üzerinde çok konuşulmuş anlatı kişilerinden biri olan Zebercet'in hayatını merkeze alan *Anayurt Otel*'nin mekânı, eser boyunca kahramanın yegâne hareket alanı olur. Zebercet'in hayat hikâyesinin yanı sıra, *Anayurt Otel*'nin hikâyesi de eserin ilk sayfalarında okura sunulur: "Keçecilerin Rüstem Bey Yangın'dan bir süre sonra İzmir'e yerleşince eskiden nüfus kâtibi olan Ahmet Efendi'nin üstelemesiyle konağı otel yaptı. Zamanla her kata bir ayakyolu, odalara lavabo yapıldı; salonun, sofaların, odaların tahta tabanları, merdivenler kalın muşambayla kaplandı. Yıldan yıla o kasaba oteli kokusu da sinince içine eski konak bir otel oldu" (Atılğan, 2006, s. 10-11). Ebcedle kaydedilmiş tarihe göre 1839 yılında inşa edildiği belirtilen yapı, üç katlı bir eşraf konağı olarak Keçecizade Malik Ağa tarafından yaptırılmış, 1923'te otele dönüştürülmüştür. Otele "anayurt" adının verilmesinin nedeni de şöyle açıklanır: "Kapının üstündeki kemerde koyu yeşil üstüne ak yazılı büyük teneke levha: ANAYURT OTELİ. (Düşman elindeyken belirli bir direnme göstermemiş kasaba ya da kentlerde kurtuluşun ilk yıllarındaki utançlı yurtseverlik

çoşkusunun etkisi belki.)" (Atılğan, 2006, s. 11) Berna Moran (2003) otelin inşa edilme sürecinden başlanarak anlatılmasını, onun yazar tarafından adeta bir karakter şeklinde ele alınması olarak yorumlar: "Şurası kesin ki, Keçeciler için yapılmış konağın sonradan bir otele; otelden, iki kişinin yaşadığı kapalı bir mekâna ve kapalı bir mekândan iki ölüyü barındıran bir mezara dönüşünün, romanda, doğumundan ölümüne dek bir karakter gibi izlendiğidir." (s. 312) Zebercet'in bütün aile geçmişinin içinde yaşanmış olması, otelin bir karakter olarak anlamını daha da derinleştirir.

Zebercet'in annesi konağın sahiplerinden olan Haşim Bey'in bir hizmetçiyle yaşadığı gayrimeşru bir ilişkiden doğmuştur. Haşim Bey, Zebercet'in annesini, nüfus kâtibi olan Ahmet Efendi ile evlendirir. Zebercet dünyaya gözlerini Anayurt Oteli'nde açar. Kendisini de bir parçası olarak gördüğü Keçecizadelerin bütün geçmişi, Anayurt Oteli'nin geçmişiyle iç içe geçmiş durumdadır. Ancak *Ölmeye Yatmak* romanında Aysel'in gittiği otelle Aysel arasında bu türden bir ilişki yoktur. "Anayurt Oteli", Keçecizadelerin konağından, yani bir evden otele dönüştürülmüştür. Bu yönüyle otellerin imgelediği, gelip geçiciliğinden ve hafızasızlığından ziyade, bir evin hafızasına sahiptir. Ancak Zebercet'le bu evin gerçek bir mirasçısından öte bir bekçisi gibidir. Otelle olan ilişkisi bu gerekçeyle bir köksüzlük üzerinden şekillenir. Çünkü Zebercet bu ailenin meşru bir üyesi değildir. Aysel'in ölmeye yattığı otel ise bir hesaplaşma mekânı olarak, bilindik tüm yaşam alanlarının dışında seçilmiş, aitlik hissi vermeyen tarafsız bir kaçış sahası gibidir. Aysel'in, otel odasında üzerindeki bütün elbiseleri çıkararak yatağa uzanması, bir intihar edim ya da girişimi değildir. Aysel kimliklerini kapıda bırakarak kendisiyle ve geçmişiyle hesaplaşırken, oldukça yabancı olduğu bir mekânda kendi hikâyesinden arınmış halde, zihinsel bir dönüşüm sağlar, üzerine yük olmuş geçmişi atarak yeni bir dünyaya, "1968" in "bahar"ına uyanır. Eserin temel politik kodu ile yüklü olan bu uyanış, sosyalizmin kurtarıcı reçete olarak sunulmasını gerekçelendirmiştir. Aysel'in bu zihinsel dönüşümünde mekânın geçmişe dönük bir yönünden söz edilemez. Aksine otelin adı, mekânı ve kent içindeki konumu Aysel'in sorular zinciriyle müphemine ötesine taşınarak, asıl olarak yabancılaştırılır. Oteldeki yatağı 'kullanma' dışında Aysel'in otelle başka bir ya da geçmişi yoktur. Üstelik "bu Brezilyalı pencere" (Ağaoğlu, 1994, s. 107) benzetmesi ile yabancılaştırma efekti devreye sokulan mekânın hem kentle arasındaki ilişkisizliğin hem de Aysel'in kente yabancılaşmasının altı çizilir:

Nereye bakıyor bu Brezilyalı pencere? Kaleye mi?
Gençlik Parkı'na mı? Bir uçtan apoletli Çankaya'ya, öte uçtan
eski, soylu ve ucuz Etlik'e mi? Cebeci Mezarlığı'na mı yoksa?
Yoksa, Nil Bar'a mı? Belki de Roma Hamamı'na.
Hangi otel bu?
İçinde uzun yıllar yaşadığım bir kentin, nerdeyse birlikte
büyüyüp,
nerdeyse kimliksizliğiyle özdeşleştiğim bir kentin bilmediğim
bir noktasına asılmışım duygusu içindeyim. Perdeleri sıyırsam
karşıma ne çıkacak? Bilmiyor muyum gerçekten? Yoksa korkuyor
muyum? Dışarıyla ilgimin yenilenmesinden mi korkum? (Ağaoğlu, 1994, s.
107-108).

Aysel varoluşsal çatışmalarını, kendi hikâyesi açısından anlam yükü daha hafif olan bir mekâna, otel odasına, taşıyorken; Zebercet'in çatışmaları, her karesi kendi hikâyesiyle sıkı anlamlar örgüsü kuran bir mekânda gerçekleşir.

Anayurt Oteli Zebercet için sınırlarının dışına çıkılmaya cesaret edilemeyen küçük bir dünya gibidir. Zebercet'in günlük rutininin anlatıldığı şu ifadeler bu durumu açıkça ortaya koyar:

Otelden pek seyrek çıkardı. Şimdiki gibi olağanüstü bir durum olmazsa yılda ya da iki yılda bir terziye, altı ayda bir keselenmek için hamama, dört haftada bir saç tıraşına, ayda bir otelin paralarını İstanbul'a yerleşen Faruk Keçeci'ye göndermek için postaneye giderdi. Yılda bir otelin vergisini de yatırırdı ama bunun için ayrıca çıkmazdı; postaneye gittiği bir gün yatırırdı. Her çıkışında, özellikle hamama gittiğinde, o yokken otelde kötü bir şey olacakmış gibi tedirginlik duyardı (Atılğan, 2006, s. 21).

Deneyimlerine bakılırsa Aysel'in, 'gömlek değişimi' sürecini yoğun bir şekilde yaşadktan sonra hızla otelden uzaklaşma eğilimi gözlenirken, Zebercet'in otel dışında geçen zamanlarını katlanılmaz bulduğu, zorunlu ihtiyaçları için seyrek ve düzenli olarak çıktığı dışarıdan kaçarcasına otele geri döndüğü gözlenir. Aysel ömrünü geçirdiği kente ve yeni gittiği otele yabancı gözlüğü ile bakarken, Zebercet çocukluğundan beri yaşadığı kente ilişkisiz, yabancı biridir. Zebercet için alışkanlık demek olan otel, Aysel için alışılmışın dışına kaçıştır. Ancak her iki kahraman için de otel ölüm ve dirim kararının alındığı, çocukluklarına uzanan bir sorgulayış, hesaplaşma, kendini anlamlandırma çabasının durağıdır. İki kahraman da bu sorgulayışlarında bizi çocukluklarına götürür.

Aysel'in otel odasına girişiyle başlayan romanda iki farklı zaman dilimi vardır. Çerçeve zaman Aysel'in otele giriş ve çıkışını kapsayan 1 saat 27 dakikalık bir zamanken, hesaplaşmanın yapıldığı geçmiş zaman, yaklaşık olarak otuz yıllık bir süredir. "Ölmeye Yatmak'ta, yazarın da içinde bulunduğu, Cumhuriyet kuşağının "kendi olamaması" sorunsalı, ana kahraman Aysel ekseninde 1938'den 1968'e uzanan bir zaman dilimi çerçevesinde anlatılmıştır." (Apaydın, 2006, s. 20) *Anayurt Otel'i*'nde de ise anlatı zamanı 24 günlük bir zamandır. 18 Ekim'de başlayan anlatı zamanı 10 Kasım 1963 sabahında Zebercet'in intiharı ile son bulur. Ancak otelin inşa edilme süreciyle 1839'a kadar geriye gidilir. Aysel'in tanıklık ettiği tarihsel süreç, onun kimlik edinmesinde ikilemler yaşamasına neden olan toplumsal ve politik dayatmalarla doludur. Aysel geçmişe giderken bu dayatmaların oluşturduğu yapay kimlikten arınmaya çalışarak, kendini bulmaya çalışır. Zebercet ise otelin tarihine inerek kendi bireysel tarihini kurgulamak derdindedir.

Aysel'i kendisiyle çelişkiye düşüren kendini gerçekleştirmesini engelleyen durum, bireysel bir açmaz gibi görünse de aslında bir kuşağın politik ve cinsel kimlik bakımından yaşadığı bir açmazdır. Aysel, Cumhuriyet'in değerlerinin aşılınmaya çalışıldığı ve kendilerine çokça görev yüklenmiş bir neslin üyesidir. Aysel'in dâhil olduğu bu neslin yetişmesindeki en büyük rol, Cumhuriyet rejimiyle birlikte yeniden tasarlanan okullarıdır. İnşa edilen yeni toplum yapısının dizayn edilmesi görevi öğretmenlere verilmiştir. Romanda, kendisini Atatürk'ün gösterdiği yolda bir nesil yetiştirmeye adanmış ve Aysel'in de dâhil olduğu ilk öğrencilerini Cumhuriyetin ülküleri doğrultusunda yetiştirmeye çalışan Dünder Öğretmen, Cumhuriyet rejiminin idealist öğretmen tipi olarak karşımıza çıkar. Aysel'i yıllar sonra yetişkin bir kadın olduğunda kendisiyle hesaplaşmaya sürükleyecek, görev bilinci, ona okul yıllarında aşılınan ilkelerin ürünüdür. Aysel'in ilkokul yıllarını anlatırken aktardığı şu ifadeler, onun kuşağına yüklenen anlamı gösterir: "Yeni bir kuşak doğuyor! Bizim çocukluğumuz için böyle denirdi. Böyle bir doğumun ayrı bir sorumluluğu vardır. 'Ey Türk Gençliği! Birinci vazifen...' İlk görev. Nedir bir ilk görev? Size verilen, sizin de gücünüzü ölçmeden yüklediğiniz bir sorumluluk." (Ağaoğlu, 1994, s. 25). Belli bir misyon doğrultusunda görevler verilerek yetiştirilen bu nesil, Dünder Öğretmen'in "irfan ordusu", çoğu zaman kendilerine verilen sorumlulukların yükü altında debelenir.

Zebercet ise toplumsal bir sürecin yarattığı sıkıntıları değil dünyaya zayıf bir birey olarak gelişinin eksikliğini yaşar. “Anayurt Oteli’nin başkişisi Zebercet, ana rahminden travmatik bir dışlanma psikozuyla dünyaya gelir. Fakat bu dışlanma sendromu, yakınlarının ölümüyle de gelişerek adeta onun yazgısına dönüşür, ailesi, arkadaşları ve toplum onu dışlar.” (Korkmaz, 2005, s. 139). Yedi aylık doğan Zebercet’in erken doğması – ki bu anne babası tarafından kimi zaman Zebercet’e karşı kullanılacak bir alay etme argümanına dönüşür- çok ufak tefek doğuşu onun, daha yolun başında hayat karşındaki eksikliğini ve zayıflığını gösterir niteliktedir. Romanın ilk sayfalarında

Orta boylu denemez; kısa da değil. Askerliğindeki ölçülere göre boyu bir altmış iki, kilosu elli dört. Şimdilerde, otuz üç yaşında, gene don-gömlek kantara çıksa elli altı ya da elli yedi kiloyu bulur. İki yıldır karın kasları gevşemeye başladı. Başlı bedenine göre büyükçe, alını geniş; saçları kaşları, gözleri, bıyığı koyu kahverengi; yüzü kuru, biraz aşağıya çekik ama gecikmeli Ankara treniyle gelen kadının gittiği sabah aynaya baktığında gördüğü kadar değil. Elleri küçük, tırnakları kısa; omuzları, göğsü dar (Atılğan, 2006, s. 12).

şeklinde betimlenen Zebercet’in fiziksel görüntüsü çok kez alay konusu haline gelir. Doğan doğmaz ebesi, “Pamuğa sarıp inci kutusuna yatırılır bu; Zebercet koyun adını” (Atılğan, 2006, s.13) diyerek, ufak tefek olduğu için ona değerli bir taş adı olan ve toplum nezdinde kız çocukları için daha uygun olabilecek bir ismi verir. İlkokuldayken arkadaşının onunla, “Anası oğlan doğurmuş, Zebercet hamur yoğurmuş.” (Atılğan, 2006, s. 28) diyerek alay etmesi, askerdeyken gittiği genelevdeki kadın, onu “Aa, küçük askerim gelmiş.” (Atılğan, 2006, s. 31) diyerek karşılaşması Zebercet’in fiziksel görüntüsünden kaynaklanan olumsuzluklarla hayatı boyunca yüzleşmek zorunda kaldığını gösterir. Kâtiplik yaptığı dönemde babasının kâtiplik yaptığı döneme kıyasla, otelden daha çok malzeme çalınmasını da fiziksel görüntüsünün yıldırıcı olmamasına bağlar ancak bu fikirden vazgeçerek babasına benzetildiğini hatırlar ve kendisini babasıyla özdeşleştirerek kendisinden daha güçlü olan baba imgesi üzerinden varlığını ortaya koymaya çalışır.

Zebercet’in erken doğması, anne ve babasını erken kaybetmesi, kimsesiz kalması onu, yaşam karşısında yenik bir birey yapar. Zebercet yenik ve zayıf olduğunu otelin dışına çıkınca fark eder. Zebercet’in gecikmeli Ankara treniyle gelen kadının otele gelişiyi farkına vardığı şey, sevgi eksikliğidir. Kendisi sevgisiz ve kimsesiz biridir, bir hatıralar mekânı olan Anayurt Oteli’nin içinde ölümle dirim arasında bir noktada asılı kalmış gibidir. Otelin içinde ölüm sessizliğinde yaşayan Zebercet, buranın dışına çıktığında dışarıya adapte olamaz, sürekli bir yabancı, iletişimsiz biri olarak gezinir. Keçecizadelerle arasındaki akrabalık bağı ondaki aidiyet sorunun arttırmakta, kendisini otelin bir mirasçısı değil bir tür bekçisi olarak görmektedir. Onun bütün dünyasını ifade eden, kendini biraz olsun anlamlandırmaya çalıştığı tek mekân olan otelle bağı bile trajik bir hikâyeye dayanmaktadır. Aidiyet hissettiği kimsesi olmadığı gibi kendisine has bir davranışı bile yoktur. Ramazan Korkmaz (2005), “Yurtsuzluk İtkisi ve Anayurt Oteli” başlıklı makalesinde, Zebercet için, “[o], fantastik sevişmeleri dâhil, hiçbir zaman ‘kendisi olan’ bir davranış biçimi geliştiremez. Bu yüzden kurulu düzene ödünsüz bir biçimde uyararak varlığını korumak, devam ettirmek ister,” (s. 143) der. Bir tür hatıra bekçiliği yapan, Zebercet’in zihninden geçen bütün anılar bir zamanlar konak olan otelde yaşayan kişilerle ilgilidir. Attığı her adımda artık bir ölümler evi olan bu otelin eski üyelerinin ayak izlerini takip eder. Kendisi adına var edebildiği yeni bir şey yoktur. Bir hayalet gibi bu dünyadan geçen Zebercet, anılarına dahi varlığını ekleyemez. Hayali bir biçimde yaşadığı cinsel tatmin sırasında söylediği sözler, öğretmen çiftin kapısını dinlerken duyduğu sözlerdir. Hatta intihar etmesi bile Keçecizadeler’in Faruk adındaki oğlunun taklit

edilmesi gibidir. Sanki o anların sadece yeniden üstünden geçer. Onun hayatı kendine ait bir yaşam değil, kısır döngü biçimindeki bir tekrarlar zinciridir.

Aysel'in yaşadığı ikilem, "ırfan ordusu"ndan kadın kimliği noktasında yeni bir boyuta evrilir. Aysel'in bir dava insanı gibi sürdürülen hayatında kadın olma, kadın kimliğinin keşfedilmesi ülküler uğruna görmezden gelinmiştir. Kadın ve erkeklere kardeş olunması öğütlenmiş, cinsel kimlik eksik ve hastalıklı bir yöne evrilmiştir. "Cumhuriyet'in bir ameliyat masasına yatırılışı var burada, bir çeşit 'ölüme yatmak.'" (Andaç, 2000, s. 66) diyen Ağaoğlu, Aysel'in varoluşunu tüm boyutlarıyla eşeler. Bu eşeleme için de kahramanını bir otel odasına gönderir. Bu yönüyle Aysel için otelin işaret ettiği anlamsal çağrışım, bir kaçış yeri olmasıdır.

Otel Zebercet için bir kaçış yeri değildir. Gecikmeli Ankara treniyle gelen kadının geri döneceğinden ümidi kestikten sonra, otelin dışındaki hayatı keşfe çıkan Zebercet'in sınırlarının dışına attığı her adım başarısız bir deneyimle sonuçlanır. Zebercet yıllarca otel eksenli dünyasının dışına çıkmadığından, dışardaki hayata, sokağa, dostluklara, kadınlara yabancılaşmıştır. Sokağa çıkışlarında, hep yaşamın kıyısında dolanır gibidir. Yaşamın akışına dâhil olacak cesareti gösteremeyen Zebercet, hep tereddütlü bir izleyici pozisyonunda kalır. Kestane almayı düşünürken bile karasızlığından kaynaklı uzun bekleyişi yüzünden azar ıstır. "Kestaneci bağırdı: -Ne dikildin orda ulan, yol üstünde maşatlık taşı gibi. Bas git hadi!" (Atılğan, 2006, s. 83). Otel dışındaki her alanda yenik bir birey olarak karşımıza çıkan Zebercet, sadece sosyal alanda değil aynı zamanda kadınlarla kurduğu ilişkilerde de başarısızdır. Zebercet'in kadınlarla kurduğu ilişki cinselliğin ötesine geçmez. Askerlik yıllarında gittiği genelevde birlikte olduğu kadının iltifatları bile onun için yaralayıcıdır. Ortalıkçı Kadın ise hiçbir cinsel birliktelik sırasında uykudan gözünü açıp ona bakmamıştır. Zebercet'in her iki ilişkisi de cinsel tatmin odaklıdır. En nihayetinde şirazesinin dağılmasına neden olan ise duygusal olana meyletmesiyle, Gecikmeli Ankara treniyle gelen kadından etkilenmesiyle, gerçekleşmiştir. Ancak bu ilişki bile kadından kalan otel odasıyla, havluyla tatmin olmayla sonuçlanarak duygusal olanın sınırlarını aşarak cinsel bir boyut kazanmıştır.

Zebercet oteli kapatarak bir eve dönüştürme, yani ait olmadığını düşündüğü konağı, evine dönüştürmeye çabalamış ancak bu da başarısızlıkla neticelenmiştir. Zebercet daha doğduğu gün pamuklara sarılıp korunduğu, hayatının sonraki dönemlerinde de işlettiği otelin içinde aradığı anlamı bulamayınca kendini otelin dışına atar. Dışarıya atılan bu adım, otelin dışının içinden çok daha zor bir alan olduğunu gösterir. Zebercet arayışını sonlandırarak otele geri döner, kendisini ait hissedemediği otelle aidiyet ilişkisi, ona mezar olması yoluyla gerçekleşir. Aysel için otel, bir yaşam alanı ve deneyim edinme yeri değildir. O, dışarıda yaşayacağı bütün deneyimleri edinmiştir. Otele tam da bu deneyimlerin muhakemesini yapmak için gelmiştir. Aysel, mücadeleci bir kişiliğe sahiptir. Onun mücadele serüveni ilkokul yıllarında başlar. Babasının isteksizliğine rağmen katıldığı mezuniyet müsamesesindeki sessiz direnişi, okulun bitmesiyle birlikte yerini daha açık bir tavra bırakır. Aysel'in ailesiyle olan bu mücadelesi nerdeyse eğitim hayatı boyunca devam eder ve buna kimlik edinme süreci eklenir. Aysel'in mücadeleci tavrı Zebercet'te görülmez. Otel odasında Cumhuriyet rejimiyle de ailesiyle de bir tür hesaplaşma gerçekleştiren Aysel, hayat karşısında etken bir pozisyonda konumlanırken, Anayurt Otel'i'nin geçmişiyile, Keçecilerle, hesaplaşan Zebercet edilgen bir pozisyonadadır. Aysel orta yaşlı, iyi bir evliliği olan, başarılı bir doçenttir. Zebercet ise ilkokul mezunu, kimsesiz, iletişimsiz bir otel kâtibidir. Belki bu yüzden intihar fikrine odaklı iki kahramandan Aysel, otelden geçmişine yaraşır bir biçimde yenilenmiş olarak çıkarırken; Zebercet için ise otel, mezara dönüşür.

2. Varoluşsal Bir Eylem Olarak 'İntihar'

Bireyin kendi hür iradesiyle alınmış bir karar olması, intiharı varoluşsal bir eylem kılar. *Ölmeye Yatmak* ve *Anayurt Oteli* romanlarının başkahramanlarının intihar fikrine yaklaşmasındaki etkenlerin başında ontolojik kaygılar bulunmaktadır. İki romanın da kahramanları intihar için oteli seçer. Enis Batur (1999), "Oteller bana var olma sıkıntısının, varoluş koşulunun amansızca gelip çarpışının en tipik mekânı olarak göründü hep: Mezarlıklar ne kadar kesin, tartışmasız bir son yer imgesi taşıyorsa, otel de, benim gözümde, geçiciliğimizin o ölçüde kesin bir ara yer imgesini taşıdı ve dayattı: İnsan otelde yaşayamaz gibi geldi bana, her ne kadar otelde yaşamayı seçenler, yeğleyenler olduğunu bilsem de, Otel'e ancak ağır ya da acil bir intihar duygusu içinde gelinir ve yerleşilir düşüncesi içimde yenilmez bir tanım kazanalı yıllar olmuştur." (s. 118) diyerek otelin mekânsal anlamda intihar fikrini çağrıştırdığı düşüncesi konusunda yalnız değildir. İncelememize konu olan iki yazar da benzer bir fikre sahip olacak ki, her ikisi de kahramanlarının intiharı için "otel"i tercih etmiştir.

İntihar düşüncesi, *Ölmeye Yatmak*'ın ilk sayfasında, "[b]ütün ışıkları söndürdüm. Çarçabuk soyundum. Köşedeki yatağı açtım. Çırılçıplak içine girdim; ölmeye yattım" (Ağaoğlu, 1994, s. 7) diyen Aysel'in ağzından doğrudan aktarılır. *Anayurt Oteli*'nde ise bu fikir başlangıçta doğrudan verilirse de metin, okuyucuya yolun sonunun ölüme çıkacağını fısıldar. Anayurt Oteli'nin tanıtıldığı kısımlarda otel tabelasının yönünün yeri işaret etmesi bu düşüncüyü yaratır: "İstasyon alanından otele çıkan sokağın başında bir çam ağacının gövdesine tenekeden kesilmiş, koyu yeşil üstüne ak harflerle OTEL yazılmış ok biçimi bir gösterge çakılı, ama yıllar sonra çivilerden biri çürüyüp kopunca okunucu aşağıya dönmüş toprağı gösteriyor, otelin yeraltında olduğu sanısını veriyor insana" (Atılğan, 2006, s. 12). Aysel'in yaşam serüvenini otele kapanmasından, "ölmeye yatma"sından sonra öğreniriz. Zebercet'in ise önce görünürde bir saatin tik takları gibi düzenli işleyen dünyasını görür sonra arka planındaki bunaltısına ve gecikmeli Ankara treniyle gelen kadınla birlikte yaşanan kırılmadan intiharına uzanan sürece tanık oluruz.

Zebercet, kim olduğunu tam olarak öğrenemediği, hatta adını bile bilmediği, bir perşembe gecesini gelip otelde bir gece kalan, gecikmeli Ankara treniyle gelen kadına adeta sevdalanır. Onu pek kimselere vermediği, kendi doğduğu odada ağırlar. Günlerce tekrar geleceğini söyleyen kadının yolunu gözler. Bu bekleyiş günlerinde ilk defa rutininin dışına çıkar. İlk kez sürekli gittiği berber yerine başkasına gider. Yeni bir takım elbise ve bir çift ayakkabı alır. Ancak kadının gelmeyeceğini öğrendikten sonra başka bir sürece evrilir. 10 yıldır çok nadir zamanlarda çıktığı otelin dışına yönelmeye başlar. İkinci kırgınlığını da onun için adeta dış dünyadan soyutlandığı güvenli bir fanus olan otelden dışarıya çıkışıyla yaşar. Nurdan Gürbilek (1995), "Taşra Sıkıntısı" başlıklı yazısında *Anayurt Oteli*'nin "bir iç dış karşıtlığı üzerine kurulu" (s. 61) olduğunu ifade eder. Dışarının varlığını gecikmeli Ankara treniyle gelen kadınla fark eden Zebercet, kadının otele geri döneceğinden umudu kestikten sonra, iç mekânın sıkıntısından kurtulmak, dışarda var olabilmek adına otelin dışında bir yaşam deneyimine girişir. Otele müşteri almamaya başlar, ortalıkçı kadınla birlikte olmayı bırakır; sinemaya, meyhaneye gider, yeni ilişkilerin kıyısında gezinir ancak dışardaki dünyaya tutunamaz. Zebercet ne içerinin sıkıntısına katlanabilmiş ne de dışardaki hayata dâhil olabilmıştır. "O zaman fark eder Zebercet; dönülecek bir iç yoktur." (Gürbilek, 1995, s. 61). Zebercet hayatı boyunca görünmez biri gibi yaşamıştır. Görüldüğü alanlarda da karşılaştığı şey alay edilme ve aşağılanma şeklindedir. Otelin müdavimi olan müşteriler tarafından dahi fark edilmeyen biridir. Edip Cansever'in "Bir Otel Kâtibi" başlıklı şiirinde, "Eskiyim, renksizim, kimsesizim" dizesiyle tasvir edilen otel kâtibi gibi anılarla yaşayan, dünyaya kendi yeni soluğunu ekleyemeyecek kadar eskimiş, gündeliğin monotonluk sınırlarını ihlal etmeyi

başaramayacak kadar renksiz ve birçok hikâyenin yaşandığı konağın son üyesi olarak kimsesizdir.

Kimsesizliğini ve sevgisizliğini gecikmeli Ankara treni ile gelen kadının varlığıyla fark eder. Toplumla karışmak, iletişim kurabilmek için otelin dışına açılır ancak dışardaki hayatta kendini var etmeyi başaramaz. Hatta aşağılanmalara maruz kalır. “Camus’vari bir üslupla yaşamın anlamını sorgulayan ve tüm iç dengeleri artık alt üst olmuş olan Zebercet için yaşamak bir işkenceden başka bir şey değildir. Yazgısı onu dayısı gibi karasevdaya itmiştir ve sonu da dayısı gibi olmalıdır.” (Güleç, 1992, s. 23). Keçecilerin 19 yaşında ağabeyinin karısına âşık olduğu için intihar eden oğlu Faruk’un, Zebercet’in intihar fikrini aklından geçirdiğini, ancak en nihayetine bu kararın bile onu özne konumuna taşımak noktasında yetersiz olduğunu gösterir. Zira intihar fikri bile Keçecilerden bağımsız, ona ait olan bir fikir değildir.

Aysel, görev bilinciyle yetiştirilmiş, küçük yaşta çok anlamlar yüklenmiş, Atatürk’e layık bir birey olması tembihlenmiş bir Cumhuriyet kadınıdır. Bu görev uğruna, ailesiyle girdiği çatışmalardan kazanan taraf olarak çıkmayı başarmış ancak bir memur gibi görevler üstlenirken aslında kim olduğunu ve ne istediğini düşünmeden yaşamıştır. Bu yüzden ölüme yatmak Aysel için bir kaçış ve bu kaçışın sağlayacağı objektiflikle kendini keşif yolculuğudur. Aysel görevlerden sıyrılma isteğini şu sözlerle ifade eder: “İyi ama bir ölümün gerçek anlamını nasıl anlatmalı? Anlatmak mı? Artık bir görev yüklemek istemiyorum ki kendime. Bu bir görevsizlik kararıdır.” (Ağaoğlu, 1994, s. 104) Aysel’in ölmeye yatması yeni olana geçiş hamlesidir. Çünkü artık onun için denenecek olan her şey denenmiş, bir görev başarılmış, yaratılmak istenen kimlik oluşturulmuş, nihai görev tamamlanmıştır. O yüzden ölmeye yatmanın kendisi artık bir görevsizlik sürecinin başlangıcıdır. Aysel bütün etkilerden uzaklaşarak kendi olmanın peşindedir. Öğrencisi Engin’le yatarak kendi cinsel devrimini gerçekleştirdiğini düşünen Aysel, Cumhuriyet değerleriyle kadının hem “yoldaş”, “kardeş” kavramlarıyla, cinsiyetsiz bir varlık olarak kodlaması hem de durmadan batılı olma telkinlerinde bulunmasıyla, bu durumun benliğinde yarattığı yarılmanın sancısından kurtulamaz. Zira Kemalizmin cinsiyetsiz kadını, modern kadın imajıyla çelişir. Aysel’i ölmeye yatıran şey bu çelişkinin kendisidir. “Ölmeye Yatmak’ta anlamlı son, Kemalist terimlerle belirlenmiştir: Vatanı yararlı evlât olmak. Aysel’in intihar etmeye karar verdiği odada saatin tik takları ilerlerken, tarihin tokmağının beyninde yankılanan vuruşları, onu düşünülebilecek her biçimde ‘göreve çağırır’.” (Parla, 2003, s. 311). Aysel, otel odasından kendisi için yeni bir görev belirleyerek ayrılır.

Aysel için otel bir kaçış ve hesaplaşma mekânıdır. Bu hesaplaşma kendisini otel odasına attığı ilk anda başlar. Aysel tam da hafızasındakilerle hesaplaşıp, onlardan arınmak istediği için “hafızasızlıkla” özdeşleşen bir mekân olan oteli seçmiştir. Zebercet ise doğduğu oda dediği, gecikmeli Ankara treniyle gelen kadının kaldığı odada hayatına son verir. Zebercet’in bütün yaşam alanı nerdeyse otelle sınırlıdır. Dışardaki dünyanın bir tutunamayanı olan Zebercet’in anlam kazandığı tek alan oteldir. Onun doğduğu yer olan bu tek sığınağı, en nihayetinde mezarına dönüşür.

Aysel ve Zebercet için ölümler- dirim arasında bir araf gibi konumlanan otel, her iki metin için de okuru bu iki uç nokta arasında getirip götürür. Kahramanların ani bir kararla birden intihar etme ihtimali de ölmekten vazgeçip hayata yeniden dâhil olma fikri de okurun zihninde defalarca belirir. Aysel, nasıl ölmeye yattığı otel odasından, “[a]rtık hiçbir şey dinlemek istemiyorum plaklardan. Bir süre daha boğuşup çocuğumu büyütme istiyorum.” (Ağaoğlu, 1994, s. 346) diyerek kendi olma, yeni bir hayata başlama kararıyla dışarıya adım atıyorsa; her an çantasından bir intihar aleti (ilaç, bıçak, silah vs.) çıkarıp intihar etmeye de hazır gibidir. Adalet Ağaoğlu’nun metnin sonuna kadar okurun

zihninde yarattığı bu iki ihtimali, Yusuf Atılgan da okura hissettirir. Zebercet her ne kadar, sanki hiç yaşamamış gibi, ölüme Aysel'den daha yakın dursa da romanının son sayfasındaki bu anlatım: "İpi boynuna geçirdi; düzeltti. Tam o sıra dışarıdan birkaç arabanın korna seslerini duydu; başka araçlar da katıldılar buna, kornalar, tren düdüğü, fabrika düdüğü arasız, kesintisiz ötmeye başladılar. Neydi bu? Kulakları mı uğulduyordu? Yoksa dışarının, başkalarının bir çağrısı mıydı? Yüzünü buruşturdu. Sağdı daha her şey elindeydi. İpi boynundan çıkarabilir, bir süre daha bekleyebilir, kaçabilir, karakola gidebilir, konağı yakabilirdi." (Atılgan, 2006, s. 108) ifadeleri, onun her an intihar fikrinden vazgeçebileceğini gösterir. Öyle ki Zebercet'in intiharı da bir yaşamak belirtisiyle iç içedir: "Başı öne doğru eğiliyordu. Kolları iki yanına sarktı. Donunun sol paçasından fildişi renginde koyuca bir sıvı aktı uzaya uzaya..." (Atılgan, 2006, s. 108).

3. Ötekileştirilmiş Bir Varlık Alanı Olarak 'Cinsellik'

Ölmeye Yatmak romanında Aysel'in kendi bedenini keşfi ve kadın kimliğini kurgulaması roman boyunca süren varoluşsal sorgulayışın en güçlü argümanlarından. Aysel'i bir otel odasında ölmeye yatıran krizin nedeni öğrencisiyle yaşadığı cinsel ilişkidir. Bu durumun neden bir krize dönüştüğünü de Aysel'in yaşadığı dönemin toplumsal dinamiklerinde açıkça ortaya konur. Aysel henüz ilkökul sıralarındayken toplumsal cinsiyet rollerinin yarattığı gerilimin farkındadır. Okulun mezuniyet müsamesesinde oynanan kızlı erkekli oyunlar, kızlarla erkeklerin birbiriyle gerçekleştirdiği fiziksel temas izleyici koltuğunda oturan anne babalarda büyük bir rahatsızlığa neden olur:

Polka ille gerekli miydi? Polkada oğlanlar kızlara sarılacaklar. Elele tutuşacaklar. Evet belki Batı'ya daha geniş bir pencere açılmış olacak, ama bütün kasaba halkı da ayağa kalktı. Çocuklarını okuldan geri almak isteyenler bile çıktı. Baksana Kör Enver, kızının müsamereye girmemesi için sonuna dek direndi. Şimdi yolda gördü mü, başını çeviriyor bana. Sağda solda da kerhaneci diyesiymiş. Gâvur Hoca adı bitti şimdi de bu (Ağaoğlu, 1994, s. 11).

Cumhuriyetin ilk yıllarında öğretmenlerin üstlendiği toplumsal görevler, onları geleneksel anlayışa sahip halkla karşı karşıya getirir. Aysel de bireysel olarak da bu geleneksel anlayışla mücadele etmek zorunda kalır. Babası onu okula göndermek istemediğinde, "Ortaokula gidebilmek için çok ağlamış. Kendini dereye bile atmaya kalkmış[tır]." (Ağaoğlu, 1994, s. 38) Aysel'in geleneksel kadın rolünün dayatmalarına maruz kaldığı tek yer evi değildir. Kız Lisesi'ndeki öğretmenleri de, kadın-erkek ilişkileri ve kız öğrencilerinin giyimleri, saç şekilleri konusunda oldukça katı tutumlara sahiptirler. Aysel hem Cumhuriyet ilkelerine bağlı hem de kadın konusunda ailesinden farklı olmayan öğretmenlerini anlamakta güçlük çeker. Bu güçlük Kemalizmin cinsiyetsiz kadın kimliği yaratma fikrinin yarattığı ikilemin, Aysel'in gözünden ilk algılanışıdır.

Adalet Ağaoğlu çocukken ailesinin kendisine hediye olarak aldıkları bebek arabası üzerinden küçük yaşta hissettiği toplumsal cinsiyet rolü dayatmasından oldukça rahatsız olur ve bu durum karşısındaki tavrını şu sözlerle ifade eder: "Ne zaman 'boynu eğri' kız-kadın köşesine itilmişsem, direndim; fırlayıp çıkıp gittim oradan. Kendim olmalıydım." (Andaç, 2000, s. 24). Ağaoğlu'nu henüz küçük bir çocukken, toplumsal mühendisliklerle şekillendirmelere karşı bir başkaldırı olarak ortaya koyduğu "kendi olma" mücadelesi Aysel'de de görülür. Aysel'in Cumhuriyet değerleri ve geleneksel değerlerle inşa edilmeye çalışılan kadın kimliği karşısında bocalamasına neden olan, onu çıkışsız bırakan ve en nihayetinde de bir kriz anıyla otel odasında ölüme yatmasına sebep olan esas gerekçe "kendi olamama" sorunudur:

Ölmeye Yatmak, cinselliğini ulusal ideallerle bastırmak zorunda kalan Cumhuriyet kadınının sesini bugünlere taşıyan bir romandır. Ölmeye Yatmak'la Ağaoglu, etrafında dolaşılsa da çözümlemek amacıyla içine girilmeyen bir alana uzanmakta, Cumhuriyet kadınının ulusal idealler uğruna feda ettiği cinselliğinin izini sürmektedir (Günay-Erkol, 2011, s. 169).

Cumhuriyet kadını kimliğinin başarılı bir ürünü olarak yetiştirilen Aysel'in, kimliğindeki eksik parça cinsel olanın alanına dâhildir. Aysel bu eksikliği tamamlamayı da bir görev olarak algılar. Aysel cinsel devrimini öğrencisi Engin'le yatarak gerçekleştirir: "Evet bir kez yattım öğrencimle. Bu yatıştan kısa süren, değişik bir tat aldım. Burası gerçek. Bedenimden çok, beynimde kurulan bir imparatorluğun şehvetiydi belki. İnsan kendini tek başına özgürleştiremezse ve tek başına özgürleşme düşü içinde boğulmuşsa, kendinden sonra gelenlerin altına yatmalıdır." (Ağaoglu, 1994, s. 44). Aysel cinsel anlamdaki özgürleşme hamlesini 68 kuşağının sol görüşlü öğrencilerinden biri olan Engin'le gerçekleştirdiği için politik olarak da okunması mümkün bir deneyimle okurun karşına çıkar. Adalet Ağaoglu bu birlikteliği şöyle yorumlar: "[B]enim için asıl seçim, Cumhuriyet kuşağının kendinden sonra gelen 68 kuşağının altına düşmüş olmasıydı. Yani gençler özgürlük istiyordu; üniversite rektörleri, üniversite vermiyordu ama aydınlık değişimden yana olan öğretim üyeleriyle de el ele kol kolaydı bu gençlik..." (Andaç, 2000, s. 65). Aysel, sadece Cumhuriyet kuşağı ile değil aynı zamanda kendisinden üstün olarak gördüğü 68 kuşağı ile de hesaplaşmış olur. Engin'le yaşanan bu birliktelikten sonra, belki de kendisine verilen son ödevi de gerçekleştiren Aysel kendi bedenini ilk kez görüyormuş gibi keşfetmeye başlar.

Aysel'in bir otel odasına kapanmasının nedeni eşi Ömer'i öğrencisiyle aldatması değildir. Ömer'le birlikteliği, resmi bir kurumun sunduğu olanaklar içerisinde, kendisiyle benzer ülkelere sahip bir akademisyenle ve geleneksel toplumun istediği bir biçimde gerçekleşmiştir. Ancak modern bir kadın olma hamlesi, cinselliği sadece istediği için yaşama girişimi Engin'le birlikte olmasıyla gerçekleşir. Bu girişim bile Aysel'in diğer sorumlulukları gibi bir ödev bilinciyle gerçekleşmiş gibidir. Aysel, modern bir kadın olma ödevi tamamlamış hisseder ve ödevini tamamladığını, her fırsatta bu eksikliğini yüzüne vuran Aydın'a ispatlama girişiminde bulunarak ölmeye yattığı otel odasında defalarca Aydın'ı aramayı aklından geçirir: "Başucumdaki telefon durmadan aklıma takılıyor. Neden ille telefon edip Aydın'ı çağırmak istiyorum? 'Özgür bir Türk kadını' oluşumu onunla kanıtlamadım! Yirmi beş yaşında bir delikanlı ile kanıtladım. Anlaşılan bunu bilmesini istiyorum." (Ağaoglu, 1994, s. 46). Aysel'in otel odasındaki hesaplaşmasının bir boyutu da onu durmadan çağdaş olamamakla suçlayan Aydın'a kendini gerçekleştirdiği, özgür, çağdaş bir Türk kadını olduğunu gösterme çabasıdır. Ona öğrencisiyle seviştiğini ve artık uygar bir kadın olduğunu ispatlamak ister. Zira Cumhuriyet'in Türk kadınına biçtiği misyon, onu kadın kimliği anlamında bir özgürleşmeden alıkoymuştur.

Zebercet için cinsellik, temel yaşamsal ihtiyaçların sıradan akışı içindedir. Ancak bu akış gecikmeli Ankara treniyle gelen kadından sonra bir sarsıntıya uğrar. Kadının otele gelişinden öncesinde Zebercet'in cinsel deneyimi: askerdeyken gittiği genelevde ve ortalıkçı kadınla yaşadığı cinsel ilişkiyle sınırlıdır. Askerdeyken gittiği genelevde yaşadığı cinsel deneyimden zihninde kalan alay edilme durumuyken; ortalıkçı kadınla yaşadığı cinsellik ise sevgisizlik ve iletişimsizlik barındıran bir ilişkidir. Esasen ortalıkçı kadınla yaşanan ilişki bir tür tecavüzdür. "Zebercet onu bir insan gibi görüp rızasını almak, dokunmak, sevişmek, uyarmak yerine, doğrudan ona tecavüz eder. İşin asıl feci yanı, her ikisinin de bu tecavüzün farkında olmayışıdır. Oysa bu ilişki her iki insanı da ontolojik anlamda yok eder, onları birer tecavüz nesnesine dönüştürür." (Korkmaz, 2005, s. 142).

Ortalıkçı kadının rızası olmadan, hatta sanki farkına bile varmadan gerçekleşen bu ilişkiye kadının esasen bir itirazı da yok gibidir. Öyle ki gece uykusundan uyanmamak için donunu çıkararak uyur.

Ortalıkçı kadın, dünyadan kopuk ve başına gelen olaylar karşısında çaresiz kalmış, iki evliliğinde de geri gönderilmiş ve nihayetinde dayısı tarafından otele çalışması için getirilmiş çıkışsız biridir. Hatta Zebercet tarafından uğradığı tecavüz ilk de değildir. Bunu, Zebercet'in ortalıkçı kadınla birlikte olmaya çalışırken, kadının uykusunda "Geldin mi dayı?" (Atılğan, 2006, s. 15) demesi ile daha önce dayısı tarafından cinsel istismara maruz kaldığını, hatta bu durumun bir sürekliliğe dönüştüğünü de anlarız. Aslında hem Zebercet hem ortalıkçı kadın romanın başında tutkusuz, belli bir düzenin içinde yaşamaya alışmış ve dış dünyadan yalıtılmış iki kişidir. Ancak Zebercet'in durumu gecikmeli Ankara treniyle gelen kadından sonra değişir. Bu değişimin ardından Zebercet salt cinsel bir tatmin değil aynı zamanda duygusal açıdan onanma arayışına girer. Son birlikteliğinde ortalıkçı kadının gözlerini açmasını isteyerek ve tek taraflı yürütülen cinsel edimi, karşılıklı bir birlikteliğe evirmek ister. Ortalıkçı kadınla son kez birlikte olmaya çalışırken ondan gözlerini açmasını ister:

"- Uyansana kız sen!

Başını kaldırıp baktı: uyuyordu. Donunu çıkardı; yorganın üstüne koydu. Uykuda istemiyordu artık. Diziyle vurdu; sarstı. Kadın gözlerini açtı; kapadı." (Atılğan, 2006, s. 57).

Ortalıkçı kadın uykudan uyanmadığı ve onun bu isteğine karşılık vermediği için de onu boğarak öldürür. Zebercet hayatı boyunca etrafındakiler için silik, hatta alay edilen biri olmuştur. Varoluşsal çırpınmasına yeni bir kaybediş hikâyesi eklemek istemez. Onun görülmemeye tahammülü kalmamıştır artık. Dışardaki dünyada maruz kaldığı aşağılanmalara karşı öfke dolu olan Zebercet, bu durumun intikamını kendisine en yakın olan (mekânsal anlamda) kişiden alır. Ancak Atılğan bu cinayeti Zebercet'e öyle bir sıradanlıkla işletir ki artık romandaki bütün kötülükler (tecavüz, ortalıkçı kadının öldürülmesi, kedinin öldürülmesi) korkunç olanın dışına çıkar. Terry Eagleton'ın (2011) *Kötülük Üzerine Bir Deneme*'de "[k]ötülüğün, bir sebep ya da amaç gibi, kendinin ötesinde var olan hiçbir şeyle bağlantısı yoktur," (s. 9) şeklindeki tespiti, Zebercet'in kadın ve kedi cinayetini soğukkanlı şekilde işleme tavrını, kötülüğün sıradanlığı ve anlamsızlığı içinde açıklar. "Zebercet'in kediyi öldürmesi, 'gecikmeli Ankara treni ile gelen kadın'ın, yani âşık olduğunun döneceğine inanışının metaforik olarak öldürülmesidir. Zira kadının gelmeyişi ile Zebercet'in kendini gerçekleştirmek için son olduğuna inandığı aşk kanalı da tamamen kapanmıştır." (Serter, 2021, s. 353) Bu kanalın kapanmasıyla mutlak son olan ölüm kurguya dâhil edilmiş ve ortalıkçı kadının, kedinin ve Zebercet'in ölümü; mekânsal anlamda mezara dönüşmesiyle de otelin ölümü gerçekleşmiştir.

Bir gece vakti, gecikmeli trenle gelen, adı ve kimliği belirsiz, gizemli kadın, Zebercet'in uyandırılmış arzusu gibidir: Karanlık ve gecikmiş.

Arzu'yu çoğu kez cinsel arzusunun ötesinde bir anlamda düşünmüyoruz. Oysa arzu, aynı zamanda ve her zaman bilme arzusudur da. O yüzden arzusunun nesnesi her zaman karanlık ve belirsiz olmak zorundadır (Somay, 2007, s. 72).

Zebercet için gecikmeli Ankara treniyle gelen kadının bir arzu nesnesine dönüşmesinde bu türden bir bilinmezliğin payı inkâr edilemez. Çünkü kadının kimlik belgesi bile yoktur. Kadının adı bile belirsizdir. Otelde kaldığına dair herhangi bir kaydı da yoktur. Ona ait tek şey geride bıraktığı birkaç eşyadır. Havlusu, izmariti, ruj lekesi olan çay bardağı. Kadının kaldığı odada kullandığı eşyalar fetiş nesnelere dönüşür. Zebercet,

gecikmeli Ankara treniyle gelen kadından sonra haz, sevgi ve iletişim arayışına içine girer. Kadının gelişle cinselliğe tutkuyu da dâhil etmek ister. Tutkusuz ve tek taraflı bir birlikten ibaret olan ilişkisine (ortalıkçı kadınla yaşanan) ara verir. Zebercet'in kendi başına yaşadığı cinsel tatminden, ondaki cinsellik algısının dönüşümünü gözlemlemek mümkündür:

Dönüp yatağa girdi, yorganı üstüne çekti. Yastığı çevirdi, sarıldı; yüksek sesle 'Gelmeseydin öldürdüm' dedi. Yastığı kokladı, öptü. Erkeklik organı dimdikti. Sıcaktı içerisi; avuçları terliyordu. Doğruldu; yorganı ayakucuna itti. Göğsünün kılları seyrek; yüzü sarıydı, gergindi. Kadının unuttuğu karaları ince, sarıları kırmızıları kalın çizgili havluyu demirden aldı; yatağın ortasına serdi, yastığın bir ucunu havlunun altına çekip abandı; sarıldı. Yüksek sesle bir daha 'Gelmeseydin öldürdüm' dedi (Atılğan, 2006, s. 41).

Zebercet, haz arayışıyla yöneldiği otelin dışında Ekrem adında bir gençle çok kısa fiziksel bir yakınlaşma yaşar. Biseksüel eğilimler gösteren Zebercet bu ilişkiyi ilerletmek için gereken cesareti gösteremez.

Zebercet haz arayışının peşinde sapkınlık noktasına varacak fetişist bir noktaya gelirken, kendisini cinselliğin karanlık ve kötücül sonunda bulur. Ortalıkçı kadını ve kediye öldürmesi bu kötücül eylemlerinin argümanlarıdır. Aysel de ise cinsellik bir kimlik oluşturma sürecinin bir parçasıdır. Aysel'de kadın kimliğinin keşfedilme süreci içinde anlamsal bağlama oturtulan cinsellik, feminist bir gözlükle bakılmaya muhtaçken, Zebercet için cinsellik haz kavramıyla bağdaştırılır. Aynı dönemde yaşamalarına rağmen iki yazar arasındaki cinsiyet farkı ve iki romanın kahramanları arasındaki cinsiyet farkı, cinselliğin söz konusu romanlarda neden çok ayrı uçlarda ele alındığını açıklamak noktasında açıklayıcıdır. Bir entelektüel olmasına rağmen cinselliği bir tabu olarak gören Aysel'e rağmen; taşrada sıradan bir vatandaş olan Zebercet, cinselliğin bütün alanlarıyla temas kurmaya çalışır. Aysel, için cinsellik ve cinsiyetin keşfi kutsanmış bir durumken, Zebercet için sıradan olanın bir parçasıdır.

Sonuç

İncelemeye konu edilen iki romandan yola çıkılarak şu çıkarımlarda bulunulabilir: Evin sınırları dışında aynı çatı altında yaşayanların birbiriyle ilişkisiz kalabildiği, kişiye kendisiyle baş başa kalma imkânı sunarken, modern insanın iletişimsizlik problemini de beraberinde getiren otel, taşıdığı anlamsal arka planlar sayesinde de edebi metinler için vazgeçilmez bir mekân olmuştur. Evin dışına kaçma fırsatı sunan otel, kişiye kendini gerçekleştirme imkânının kapısını aralayan, varoluşsal hesaplaşma sahasıdır. Nihayetinde bir tür son kararının alındığı yerdir. *Ölmeye Yatmak*'ın başkişisi Aysel, tam da böyle bir son kararıyla kendisini bir otel odasına atar. Eserin başından sonuna kadar her an bir intihar girişimi şüphesi zihinlerde belirse de Aysel, bütün bir geçmişle hesaplaşmak, kim olduğunu öğrenebilmek adına kendisiyle bağı olan tüm mekânların uzağına, bilmediği bir otele gider. *Anayurt Oteli*'nin Zebercet'i ise işlettiği otelin dışına çıkmamış, neredeyse buranın dışındaki dünyayı tanıyamamış biridir. Otel onun için tarafsız, hafızasız, kimliksiz bir mekân değil, bütün bir aile geçmişine tanık olmasıyla geçmiş; doğumundan ölümüne kadar yaşadığı evi, işyeri ve olması yönüyle de bugünüdür. Ancak iki metinde de otel, hayatın sonuna, ölüme çağrışım yapar. Aysel, intiharın kıyılarında gezinir ancak yenilenmiş biri olarak, kendine yeni vazifeler bularak otel odasından çıkar. Zebercet ise bütün varoluşsal arayışlarını hayatının başladığı noktada sonlandırır ve hayatına doğduğu odada son verir. Söz konusu iki romanda da otel ölümle dirimin kesiştiği bir noktada durmaktadır.

Kaynakça

- Ağaoğlu, A. (1994). *Ölmeye Yatmak*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ağaoğlu, A. (2014). *Göç Temizliği*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Andaç, F. (2000). *Adalet Ağaoğlu Kitabı "Sen Türkiye'nin En Güzel Kazasının"*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Apaydın, M. (2006). Adalet Ağaoğlu'nun Dar Zamanlar Üçlemesinde Zaman Kurgusu Üzerinde Bazı Değerlendirmeler. *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15(2), 17-38.
- Atılğan, Y. (2006). *Anayurt Oteli*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bachelard, G. (2013). *Mekânın Poetikası* (Çev. Alp Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Baştürk, M. (2015/4). "Anayurt Oteli" ve "Dünya Ağrısı"nda Otel (S)imgesi". *Folklor/edebiyat*, 21(84), 131-144.
- Batur, E. (1999). Otel. *Kitap-lık*, 37, 118-127.
- Eagleton, T. (2011). *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, (çev.: Şenol Bezci). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Elçi, H. İ. (2003). *Roman ve Mekân Türk Romanında Ev*. İstanbul: Arma Yayınları.
- Eronat, K. (2010). *Adalet Ağaoğlu İnsan ve Eser*. Ankara: Maya Akademi.
- Güleç, C. (1992). Anayurt Oteli: Zebercet'in Dünyası. *Varlık Dergisi*, 1013, 22-23.
- Günay-Erkol, Ç. (2011). Osmanlı-Türk Romanından Çağdaş Türk Romanına Kadınlık: Değişim ve Dönüşüm. *Türkiyat Mecmuası*, 21, 147-175.
- Gürbilek, N. (1995). *Yer Değiştiren Gölge*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Korkmaz, R. (2005). Yurtsuzluk İtkisi: Anayurt Oteli. *İlmi Araştırmalar*, 20, 139-148.
- Korkmaz, R. (2007). Romanda Mekânın Poetiği. *Edebiyat ve Dil Yazıları Mustafa İsen'e Armağan*. [Ed. Ayşenur Külahlıoğlu İslam – Süer Eker]. Ankara, 399-415.
- Moran, B. (2003). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parla, J. (2003). *Don Kişot'tan Bugüne Roman*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Serter, S. S. (2021). Beyaz Perdede Oidipus Kompleksi: Norman Bates ve Zebercet Karakterlerinin Metinsel Okuması. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 35, 338-358.
- Somay, B. (2007). *Bir Şeyler Eksik*. İstanbul: Metis Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/ Issue 7 (Nisan/ April 2022), s. 289-307.
Geliş Tarihi-Received: 18.02.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 18.04.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1075815

Mehmet Vecihî'nin *Halime* Adlı Hikâyesi Üzerine Bir İnceleme

An Analysis on Mehmet Vecihî's Story Named Halime

Selami ÇAKMAKCI*

Öz

Ara nesil sanatçısı olan Mehmet Vecihî, otuz beş yıllık bir ömrüne pek çok eser sığdırmıştır. Yazar roman, hikâye, şiir, manzum oyun, manzum tarih türünde eserler de vermiştir. Roman ve hikâyelerinde aile, kadın, çok eşli evlilik gibi ana konuları ele alan Mehmet Vecihî, *Halime* adlı uzun hikâyesinde çok eşli evliliğin kadın üzerindeki etkisini işler. Eserde bu sorunlara bağlı olarak yoksulluk, yozlaşma, aile, kadın, ihanet, üvey annelik gibi sorunlara da yer verilir. Eser, bir olay hikâyesidir ve olaylar rastlantılara göre şekillenir. Vecihî, anlatıda yer yer ahlâkçı tutum benimseyerek okuru yönlendirir. *Halime*'deki kurgusal dünyanın kişileri iyiler ve kötüler şeklinde bir zıtlıkla yer alırlar. Bu zıtlıkta kötüler trajik bir sonu deneyimleyerek âdetâ cezalandırılırlar.

Bir öykü kişisi olarak Halime edilgen ve güçsüz bir kadındır. Halime, dönemin toplumsal gerçekliklerinden biri olan çok eşli evliliği sorgulamak ve toplumun ekonomik durumunu göstermek için seçilen bir tiptir. Hikâyede çok eşli evlilik ve yoksulluk Halime adlı kadının dramı olarak gösterilse de arka planda toplumun sosyal bir sorunu olarak verilmek istenir. *Halime*, farklı çalışmalarda bahsedilmekle birlikte üzerinde yeteri kadar durulmamış bir eserdir. Bu çalışmada *Halime* adlı eserin yapı ve tema bakımından çözümlemesi yapılmıştır. Çalışmadaki amaç, 19. yüzyılın son çeyreğindeki toplumsal ve ekonomik sorunların Türk kadını ve erkeği üzerindeki olumsuz etkilerini belirlemektir.

Anahtar kelimeler: Aile, kadın, evlilik, yoksulluk, yozlaşma.

Abstract

Mehmet Vecihî, who is an intermediate generation artist, has produced many works in his thirty-five-year life. The author has also produced works in the genres of novels, stories, poems, verse plays, and verse history. Vecihî, who deals with the main subjects such as family, woman and polygamous marriage in his novels and stories, deals with the suffering caused by polygamous marriage on women in his long story *Halime*. Depending on these problems, the work also includes problems such as women, poverty, family, corruption, betrayal, stepmotherhood. The work is a story of events and events take shape according to coincidences. Vecihî guides the reader by adopting a moralistic attitude from time to time in the narrative. The characters of the fictional world in *Halime* are determined as the good and the bad. In this contrast, the wicked found their punishment by experiencing a tragic end.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü e-posta: selamicak23@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3350-0373>.

As a story character, Halime is a passive and powerless woman. Halime is a type chosen to question polygamous marriage and show the economic status of the society one of the social realities of the period. Although polygamous marriage is shown as the drama of a woman named Halime in the story, it is desired to be presented as a social problem of the society in the background. Although Halime is mentioned in different studies, it has not been investigated enough. In this study, the work called Halime was analyzed in terms of structure and theme. The aim of the study is to determine the negative effects of social and economic problems in the last quarter of the 19th century on Turkish women and men.

Key Words: Family, woman, marriage, poverty, corruption.

Giriş

Yeni Türk edebiyatının gelişme dönemlerinden biri de "Ara Nesil"dir. Mehmet Kaplan, bu dönem hakkında bilgi verirken; "çok defa yapıldığı gibi, Servet-i Fünûn edebiyatını, Hamid ve Rezaizade Ekrem'den hemen sonra başlatıvermek bir hatadır. Bu iki şahsiyetin en mühim eserlerini vermiş buldukları 1873-1877 yıllarından itibaren, Servet-i Fünun zümresinin toplandığı 1895 yılına kadar, arada yirmi seneye yakın bir zaman uzanır ki, Abdülhamid istibdadının ilk devresine rastlamakla beraber, edebî faaliyet bakımından bütün bütün de boş geçmez; aksine, bizim ara-nesil dediğimiz 25-30 kişilik bir yazarlar grubunun gerek duyuş tarzı, gerek üslup sahasında, adeta edebiyatımızın çehresini değiştirecek faaliyetlerine sahne olur" (2014, s. 22) der. Orhan Okay, Birol Emil, Ömer Faruk Huyugüzel, Necat Birinci, Hasan Akay, Himmet Uç, M. Fatih Andı, Ali İhsan Kolcu, Ersin Özarslan gibi edebiyat araştırmacıları da "Ara Nesil" sanatçılarının Tanzimat'ın ikinci dönemi ile Servet-i Fünûn dönemi arasında yoğun edebî faaliyette buldukları konusunda büyük oranda hemfikirlerdir. Ancak bu dönemdeki sanatçıların sayısı konusunda farklı görüşler vardır. Mahmut Babacan'ın (1993, s. V-VI) *Ara Nesilde Tenkid* isimli doktora tezinde bu dönemde yazı faaliyetinde bulunan elli dokuz sanatçı tespit ettiği görülür. Farklı edebiyat anlayışlarına sahip "Ara Nesil" dönemi sanatçılarının başta şiir, hikâye ve roman olmak üzere tiyatro, eleştiri, deneme, mektup, çeviri gibi edebiyatın birçok türünde eser verdikleri görülmüştür. Bu dönem dergicilik faaliyetlerinin artmasının da etkisiyle edebiyatımızın en çok eser verilen dönemlerinden biri olmuştur. "Ara Nesil", Türk edebiyatında Batılı anlamdaki edebî türlerin gerçek kimliğini bulmasında önemli bir dönemdir.

Mehmet Vecihî, ara nesil sanatçılarının en tanınmış isimlerindedir. "Ara Nesil" sanatçıları içerisinde roman ve hikâyeci kimliğiyle bilinir. Vecihî, Mehmet Vecihî, Vecihî Bey gibi isimlerle de anılan sanatçı roman, hikâye, şiir, tiyatro ve manzum tarih olmak üzere birçok türde eser vermiştir. Romantizm etkisinde eserler yazan Vecihî, Servet-i Fünûn edebiyatını hazırlayan nesil arasında görülür (Kolcu, 2018, s. 296). 1894 yılında yayımlanan ve ilk romanı olma özelliği taşıyan *Mihr-i Dil* ile edebiyat dünyasında tanınmıştır. *Mihr-i Dil*'den itibaren romanlarında kadın karakterleri olayların merkezine almıştır. Vecihî'nin eserlerindeki konulara bakıldığında; "evlilik, fakirlik-zenginlik, üvey ana, evlatlık, kimsesiz çocuklar, terbiye-i tıfl, dostluk, arkadaşlık, fedakârlık, ihanet, hastalık-bilhassa verem, cariyelik-hizmetçilik, konak hayatı, gayr-ı meşru kadın-erkek ilişkileri..." (Önal, 1985, s. 4) dikkat çeker.

Vecihî, "Ara Nesil" döneminin oldukça rağbet gören edebiyatçıları arasındadır. Romanları konusu itibarıyla geniş kitlelere hitap eden eserlerdir. Ahmet Mithat Efendi romancılığının da bir etkisi olarak Vecihî, basit kurguya sahip ve benzer konular etrafında ürünler verir. Vecihî, konularını eserlerinde hep "iyiler" ve "kötüler" şeklinde bir zıtlık içerisinde işler. Paranın gücünü elde eden erkeklerin kendini eğlenceye kaptırması, ardından başka kadınların esiri olması ve bu durumun aile üzerindeki olumsuz etkisi roman ve hikâyelerinde en çok karşılaşılan sorundur. "Vecihî'nin tahkiyelerindeki bedbaht kadın tipleri figüratif yapının en fazla işlenen unsurlarıdır." (Önal, 1985, s. 4). Onun eserlerinde,

erkek egemen bir toplumun üyesi olduklarından kaderine boyun eğerek yaşamak zorunda kalan bu bedbaht kadın karakterlerin yaşadığı acılar âdeta “*mutsuzluğun romantizmi*” (Bataille, 2004, s. 14) olarak yansıtılmıştır. Romanlarındaki “ibret vermek” düşüncesi Vecihî'nin hikâyeleri için de geçerlidir. *Hikâye-i Müntehabe Mecmuası* ve *Halime* olmak üzere iki hikâye kitabı vardır. İki hikâye kitabı da henüz Latin harflerine çevrilmemiştir. Elli sekiz sayfadan oluşan *Hikâye-i Müntehabe Mecmuası* adlı kitapta sekiz hikâyesi bulunmaktadır. Bu hikâyeler sırasıyla *Hakikat*, *Teessür*, *Heyhât*, *Tekâbül*, *Perviz*, *Hasbihâl*, *Vuslat*, *Netice Yahut Bir Yetimin Sergüzeştî*'dir. Bunlar genellikle yoksulluk, iyilik, kötülük, yozlaşma, evlilik gibi tema ve konular odağında gelişen hikâyelerdir. Bu hikâyelerinde temel kurgu yoksulluk-zenginlik ve iyilik-kötülük çatışması üzerine kuruludur. Bu çalışmada ele aldığımız *Halime* uzun hikâye örneğidir. *Halime*'de dönemin toplumsal ve ekonomik yapısında kadının konumuna dair bir eleştiri getirilmiştir. Ancak eserde ileri sürülen tezin işlenmesinde bir sanatkâr titizliği görülmemektedir. Yazarın, eserde konu olarak geniş okuyucu kitlelerini hedef almakla birlikte, sanatkârane üslûp oluşturmaya çalıştığı açıktır. Oldukça uzun cümlelerin, Arapça ve Farsça tamlamaların çok kullanıldığı hikâye, Servet-i Fünûn sanatçılarının dil ve üslubunu hatırlatır. *Halime*'nin hikâyesinin öne çıktığı kısımlarda okurda acıma duygusu uyandıracak bir şekilde dramatik bir üslûp hâkimdir. Vecihî, eserin basit kurgusuna karşın anlatımda sanatkârane bir üslubu tercih etmiştir.

1. Yapı Unsurları

1.1. İsim-İçerik İlişkisi

Vecihî'nin *Halime* adlı hikâyesi 1898 yılında yayımlanır. Seksen sayfadan oluşan eserin kapağında *İkdam Matbaası, Dersââdet, 1314* şeklinde bilgiler mevcuttur. Hikâyenin başındaki “*ifade-i meram*” adlı bir girişte bu hikâyenin esin kaynağından, sonundaki “*hatime*” de ise eserde olumsuzlanan karakterlerin yaşadıkları trajik sondan bahseder. *Halime* bir uzun hikâye örneğidir. Hacim bakımından hikâyeden uzun, romandan kısa olan tahkiye metinlerine uzun hikâye denilmekle beraber uzun hikâyede olayların sebep-sonuç ilişkileri ile kişilik gelişimi ve değişiminin sergilendiği de görülür (Çetin, 2017, s. 15-16). *Halime*, eserle aynı ismi taşıyan başkişinin hikâyesidir. “*Halime*”, “*yumuşak huylu*” (Parlatır, 2017, s. 566) anlamına gelir. Yazar, eserde kişi unsurunu ön plana çıkarmak için başkişiden hareketle bir adlandırma yapar. Çünkü “*okumadan önce ilk bilgiler adlardan sağlanır. Okura karar vermesinde yardımcı olur, onu etkiler*” (Tepebaşılı, 2012, s. 21). Yazar, eserdeki başlıkla okuru metnin atmosferine çekerek dramatik bir etki oluşturmak ve merak duygusu uyandırmak ister. Vecihî'nin edebiyata bakışını ortaya koyan ve okurun hayâl gücü için fazla çaba gerektirmeyen böyle bir başlık, onun sanattan çok okur kaygısı taşıdığını gösterir. *Mesude*, *Nerime*, *Hurrem Bey*, *Mâlik*, *Müjgân*, *Mehcure* yazarın başkişiden hareketle adlandırma yaptığı diğer eserleridir. Yazarın eserlerine çoğunlukla karakter isimleri vermesi onu kurgu ve hedef kitleleri bakımından popüler edebiyata yaklaştırır.

Bir İstanbul hikâyecisi olan Vecihî, *Halime*'de olayların bir bölümünde mekân olarak köyü seçer. Hikâyede yoksul bir ailenin kızı olan *Halime*'nin kendisi gibi yoksul Numan'la evlenmesi ve Numan'ın zengin olduktan sonra Nuriye adlı bir kadınla evlenerek *Halime*'yi yüzüstü bırakması anlatılır.

1.2. Olay Örgüsü

Olay, bir içeriğin belli bir sıraya göre anlatımı veya sunumudur. Olay örgüsü ise sebep-sonuç ilişkileri ile sunulan bir olayın anlatımıdır. “*Olay örgüsü anlatımın bir parçasıdır. Olay örgüsüyle genellikle hikâyenin öne çıkan aksiyonunu kastederiz. Örgü karakterlerin, olayların ve durumların birbirine nasıl bağlandığını gösterir. Anlatımın mantığı yahut iç dinamiğidir*” (Eagleton, 2016, s. 127). *Halime*, klasik olay hikâyesi olmakla birlikte olayın özgün bir yanı bulunmamaktadır. Eserdeki olay örgüsü, neden-sonuç ilişkisi gözetilerek kurgulanmakla

birlikte olayların gelişiminde ve sonucunda rastlantılar etkilidir. İki zincirli olay örgüsünün olduğu metnin, böyle bir yapıya sahip olmasında mekânın değişimi etkilidir. Olay örgüsü metnin bir bölümüne kadar Halime'nin köydeki hayatı etrafında gelişir. Halime'nin çocukluğu ve evliliğinin ilk iki buçuk yılındaki olayların merkezinde Halime yer alır. Numan'ın İstanbul'a gitmesinden sonra ise olaylar onun yaşamı ekseninde geçer. "Vecihî'nin hikâyelerinde uzun tasvir ve takdimlerle anlatılan felaketli olaylar, iyinin ve kötünün, sonunda karşılıklarını almaları ile biter; çocuk kahramanlar bu felaket sahnelerinin vazgeçilmez figüratif mozaikleridir." (Önal, 1985, s. 188). *Halime'*de de olayların başkişiyile ilgili karamsar bir tablonun tasviri ile başladığı, kurguda çocuk kahramanın yer aldığı ve kötülerin en sonunda cezasını bulduğu görülür. Hikâyenin ana düğümü, henüz üç aylık bir bebekken annesiz kalan Halime'nin nasıl bir yaşamı deneyimleyeceğidir. Bu düğüm okurun asıl merakını oluşturmakla birlikte evliliğinde mutlu olup olmayacağı, kocası Numan'ın İstanbul'da iş bulup bulamayacağı, Halime İstanbul'a gidince Numan'ın Nuriye'den ayrılıp ayrılmayacağı, Numan'ın Nuriye'yle evliliğinin nasıl sonuçlanacağı olay örgüsündeki diğer düğümlerdir.

*Halime'*de beş olay unsuru ya da metin halkasından bahsetmek mümkündür:

1. Halime'nin doğumu ve çocukluğu

- Halime'nin üç aylıkken annesinin ölmesi
- Halime'ye bir sütanne bulunması
- Sütannenin bir süre sonra -kendi çocuğunu da emzirdiğinden- Halime'yi babasına geri vermesi
- Halime'nin kendi kendini idare edebilecek bir çocuk hâline gelmesi
- Halime'nin beş altı yaşlarına gelince sokakta arkadaşlarıyla oyun oynamaya başlaması
- Halime'nin arkadaşlarıyla oyun oynarken annesizliğini fark etmesi

2. Halime'nin babasının evlenmesi

- Halime dört yaşındayken babasının yeniden evlenmesi
- Halime'nin evde kendisini yabancı hissedince hayaller kurması
- Halime'nin üvey annesi tarafından dışlanması

3. Halime'nin evlenmesi

- Halime'nin Numan'la evlenmesi ve çocukları Hasan'ın dünyaya gelmesi
- Yusuf Efendi'nin ölümüyle Numan'ın işsiz kalması ve yaşadıkları evden çıkarılmaları
- Halime'nin Numan ile birlikte babasının evine sığınması
- Halime ile Numan'a bu evde bir sığıntı gibi davranılması
- Halime'nin babasının Numan'a iş bulması için sürekli baskı yapması
- Numan'ın para kazanmak için İstanbul'da iş aramaya gitmesi

4. Numan'ın İstanbul'daki çalışma hayatı

- Numan'ın İstanbul'a gidince bir inşaatta iş bulması
- Kış gelince köyüne dönmek isteyen Numan'ın arkadaşları tarafından İstanbul'da kalmaya ikna edilmesi

- Kış mevsiminde bir konakta hizmetçi olarak çalışmaya başlaması
- Numan'ın, efendisinin konağındaki işi bırakarak daha zengin birinin konağında çalışmaya başlaması

- Numan'ın ahlak yönünden zayıf insanların gittiği mekânlara gitmeye başlaması
- Bu mekânların birinde Nuriye'yle tanışması

5. Numan'ın ikinci defa evlenmesi

- Numan'ın Nuriye ile evlenip bir eve taşınması
- Halime'nin, kocasının evlendiğini öğrenince İstanbul'a gelmesi
- Halime'nin Nuriye tarafından şiddet görerek kovulması
- Halime'nin bir caminin imam evinde kalması ve toplanan yardımlarla çocuğuyla köyüne geri dönmesi
- Numan'ın gözlerinin kör olması ve ölmesi
- Nuriye'nin Numan'dan kalan parayı tükettikten sonra eski ortamına geri dönmesi
- Nuriye'nin bir kavgada öldürülmesi

Halime' de olay örgüsü geriye dönüş ve ileri sıçrama yapılmadan kronolojik bir seyir izler. Olay örgüsünde gerilim, birinci metin halkasında annesi ölen Halime'nin babasıyla nasıl bir yaşam sürdürecekleri, ikincide üvey annenin kendisine nasıl davranacağı, üçüncüde Halime ile Numan'ın evliliklerinin nasıl devam edeceği, dördüncüde Numan'ın İstanbul'da nasıl bir yaşamı deneyimleyeceği, beşincide ise Nuriye'yi terk edip eski eşine dönüp dönmeyeceğidir.

Halime adlı hikâyenin olay örgüsü kısaca şöyledir:

Yoksul bir ailenin çocuğu olan Halime, henüz üç aylıkken annesi ölünce öksüz kalır. Halime dört yaşına gelince babası evlenir. Çocukluğu yokluk ve yoksullukla geçen Halime evde üvey anne tarafından dışlanmaya başlar. Tek kurtuluşu evlilikte gören Halime kendi köyünde Numan adında oldukça yoksul biriyle evlenir. Numan, köyün ağası Yusuf Efendi'nin işlerini görerek evin geçimini sürdürmektedir. Numan ile Halime'nin kalacak evleri olmadığı için Yusuf Efendi'nin aracılığıyla köylülere iki odalı bir ev yaptırılır. Mutlu bir şekilde yaşayan karı kocanın hayatı Yusuf Efendi'nin ölümüyle bozulur. Yusuf Efendi ölünce hem işsiz hem de evsiz kalır. Köylüler tarafından evlerinden kovulan karı koca Halime'nin babasının evine sığınır. Ancak babası damadı ile kızının uzun süre kalmamaları için onlara sürekli baskı yapar. Köyde çalışacak bir iş olmadığı için İstanbul'a giden Numan, İstanbul'da ilk altı ay inşaatlarda çalışır. Aklında hep eşi Halime vardır. Numan, kış gelince inşaat işini bırakarak bir konakta hizmetçiliğe, ardından daha zengin bir konak sahibine "*vekilharç*"lık yapmaya başlar. Konak için yaptığı alışverişlerde bazı hilelerle maaşını iki katına çıkarır. Böylece beş parasız geldiği İstanbul'da kısa sürede öğrendiği kurnazlıklarla üç dört ay sonra bir "*ağa*" olur. Halime'ye bir iki ay para gönderse de eğlence mekânlarında Nuriye adında bir "*aşüfte kadın*" ile tanıştıktan sonra Halime'yi unuttur. Nuriye ile nikâh kıyarak onunla bir eve taşınır. Evi dayayıp döşedikten sonra ona bir de hizmetçi tutarak "*mesudane bir ömür*" geçirmeye çalışırlar. Halime ise kocasının İstanbul'da yeniden evlendiğini öğrenince çocuğunu da yanına alarak İstanbul'a gider. Ancak kocasından yüz bulamadığı gibi bir de Nuriye tarafından şiddet görünce köyüne dönmek zorunda kalır. Nuriye ile beraber yaşadığı dokuz sene boyunca Halime'yi ve çocuğunu arayıp sormaz. Numan, gözlerini kaybettikten bir yıl sonra ölür. Kocasından kalan serveti kısa sürede tüketen Nuriye ise, yeniden kendisi gibi ahlak yönünden zayıf kadınların olduğu mekânlara döner ve orada bir kavga sırasında öldürülür.

1.3. Bakış Açısı ve Anlatıcı

Vecihî *Halime'*de edebîlikten önce eserinin "ibret verici" olmasına özen göstererek ahlakçı tutum göstermiş ve anlatıcı aracılığıyla metne sürekli müdahale etmiştir. Anlatıcı, kurgusal bir anlatının önemli ögesi olmakla birlikte çoğu zaman yazarın kendisiyle karıştırılmaktadır. Yazarla anlatıcı ayrı kişilerdir. "*Yazar, gerçek bir varlıktır, anlatıcı ise kurmaca bir figürdür.*" (Sağlık, 2014, s. 151). *Halime'*de yazarın anlatıcı olarak kendini hissettirdiği söylenebilir. Eserde anlatıcı, karakterlerin davranışlarından, kişiliğinden ve kimliğinden bahsederken tarafgir bir tutum takınır. Vecihî'nin tarafgir bir tavırla karakterler ve onların eylemleri hakkında yorum yaparak okuru bilgilendirmesi Tanzimat dönemi yazarlarının anlatıma müdahalesine benzer. Jale Parla'ya (1993) göre Tanzimat dönemi sanatçılarındaki görülen bu tutum bir taraftan meddah geleneği diğer taraftan da Tanzimat yazarlarının nesnellığı amaçlamayan öznel dünya görüşleriyle ilgilidir (s. 62). *Halime'*de anlatıcı, üçüncü tekil şahıs konumuyla olayları, kişilerin kimliğini ve davranışlarını, duygularını aktarırken metne müdahale ederek hükümler verir, yorumlar yapar. Eserdeki anlatıcı ve bakış açısı "*tanrısal konumlu gözlemci anlatıcıdır*" (Çetin, 2009, s. 107). Tanrısal konumlu anlatıcı, metindeki kişilerin yaşadıklarını, kişiliklerini hatta duygularını bile bilir. "*Halime evvela, herkes için en kıymetli olan bir şeyden mahrum idi ki. O da yalnız valide idi.*" (Vecihî, 1898, s. 10) şeklindeki cümleler anlatıcının konumunu gösterir. Anlatıcının tutumu başkisi Halime'nin çocukluğundan, evliliğinden ve Numan'ın ihanetine uğradığından bahsederken hep öznelidir:

"*Yemeğimiz evde hazırдыr' demesi Halime'yi düşündürür. Onlar hazırlanmış bir taam kurulmuş bir sofraya bulmağa gidiyorlar. Kendi ise evde şüpheli olmak üzere bir lokma ekmek bulacak ve yahut nikbet-i mütevâlîye-i sâire (art arda gelen talihsizlik) ile beraber açlık karşılayacak.*" (Vecihî, 1898, s. 13).

Tanrısal konumlu anlatıcı, Halime'nin kocası Numan'ın İstanbul'da edindiği tecrübelerinden bahsederken de her şeyi bilen konumdadır:

"*Terbiyeye istidadı vardı. Akli ererdi. Altı ay içinde muamelesini oldukça değiştirmiş idi.*" (Vecihî, 1898, s. 62-63).

Hikâyede anlatıcının tarafgir tavrı, karakterler hakkında kullandığı sıfatlarla kendini belli eder. Anlatıcı metin boyunca "*zavallı*", "*biçare*", "*adamcağız*", "*zaten*", "*bedbaht*", "*iyi ki*", "*şayet*" ve "*ancak*" gibi sözcükler yoluyla karakterlerin hem kişiliğine ayna tutar hem de davranışlarının nedenini açıklar. Anlatıcı, okurun mantığından ziyade vicdanına seslenen bu sözcükler yoluyla okurdan onay bekler. Ayrıca bu yolla olaylar ve kişiler hakkında kendi yorumunu yaparak okurun çıkarımında bulunmasına yardım eder. Hikâyede anlatıcı daha çok Halime'nin dramından bahsederken bu sözcükleri kullanarak öznel tavrını belli eder. "*Biçare*" ve "*zavallı*" olmak Halime'nin en belirgin özelliğidir. Eserde bu sıfatların kullanıldığı cümleler Halime'nin durumunu ve kişiliğini belirgin kılma özelliğine sahiptir. Eserde anlatıcı, Halime için iki defa "*zavallı*", beş defa da "*biçare kadın*" ifadelerini kullanır. Özellikle "*Halime biçaresi*" ifadesiyle onun acınası halini pekiştirir. Yine Numan'ın ihanet ettiği konağın sahibinin iyi kalpli dünyasından "*biçare efendi*" ve "*adamcağız*" diye bahsedilir. Anlatıcının metindeki tarafgir tutumunun ve olaya müdahale edişinin bir diğer örneği eser boyunca on iki defa kullandığı "*zaten*" sözcüğüdür. Bu sözcükle Halime'nin içinde bulunduğu yoksulluk ve yaşadığı olumsuzlukların sorumlusunun kendisi olmadığı okura sezdirilir:

"*Zaten her ümid, her emel mesdûd (kapalı) idi. Düşünecek, husulüne ihtimal vererek ne ümid tasavvur olunabilirdi? Ömrün devamı için mutlak bir ümide mahkûmiyet tabiidir.*" (Vecihî, 1898, s. 17-18).

Anlatıcının eserde tematik gücü temsil eden kişilerde olduğu gibi, karşıt güç grubunda yer alan karakterlerin davranışı, tutumu ve yaşamları hakkındaki tutumu da öznelir. Kurgudaki iki önemli karşı güçten biri olan Numan'ın İstanbul'da çalışmaya başladığında aldığı ücretin düşük olduğunu; "*biçare Numan*" şeklinde öznel bir tutumla aktaran anlatıcı, Numan'ın gözlerini kaybettikten sonra düştüğü durumu aktarırken de; "*Numan, bir sene kadar köşede oturduktan ve o müddet zarfında dünya ne demek olduğunu anlayacak kadar karıdan hakaret ve kahır gördükten sonra ölür.*" (Vecihî, 1898, s. 79) diyerek öznel bir tutum gösterir. Anlatıcıya göre Numan, karısı Nuriye'den gördüğü baskıyla "*dünyanın ne demek olduğunu*" anlayarak âdeta yaptığı hataların cezasını çekmiş, böyle bir trajik sonla Halime'ye ihanetinin bedelini ödemiştir. Yine anlatıcı Numan'ın Nuriye ile evliliğinin İstanbul'daki hemşehrileri ve köyündekiler tarafından duyulmasını "*Meseli meşhurdur ki, 'mızrak çuvala sığmaz.'*" (Vecihî, 1898, s. 76) atasözü ile yorumlayarak kendisi çıkarımda bulunur. Anlatıcı bu tavrını, Nuriye'nin yaşadığı trajik sondan bahsederken de gösterir. "*Bir rekabet kavgasında yediği şiddetli kama canını cehenneme kadar gönderdi.*" (Vecihî, 1898, s. 80) diyen anlatıcı, her iki karakterin trajik sonlanan hayatlarına dair yorumu ile kurguyu zedeler. Böylece okurun olaydan çıkaracağı ibret dersini bizzat kendisi vermiş olur.

Anlatıcı, Numan'ın Nuriye'yle olan evliliğindeki hatasını ifade ederken de; "*İyi ki Hasan'ın yüzünü görmemişti. Şayet görse idi belki severdi de şimdi en kıymetli emeli olan fikri izdivacından sarf-ı nazar (vazgeçme) etmeye mecbur olurdu.*" (Vecihî, 1898, s. 70) şeklindeki cümlelerle metne müdahale eder. Anlatıcı metnin hemen başında Halime'nin babasının yoksulluğunu; "*Halime'nin pederi, mâdemâlhayat (hayat boyunca) bir koyuna malik (sahip) olabilmek müsaadesini talihinden görmemiş bir bedbaht idi.*" (Vecihî, 1898, s. 7) şeklinde tarafsız bir tutumla aktarır. Ayrıca Numan'ın İstanbul'da para kazanmak konusunda gösterdiği kurnazlıktan bahsederken, "*Bilmünâsebe (sırası gelmişken) arz olunmuş olduğu üzere Numan taşralı olmakla beraber pek sade dil, pek tehi (boş) efkâr değildi.*" (Vecihî, 1898, s. 62) diyerek okuru bilgilendirir. Anlatıcı, onun İstanbul'a gitme nedenine dair; "*Yukarıdan anlaşıldığı üzere Numan'ın meşak (zorlu) sefer-i ihtiyardan maksadı çare-i maişet tedarik (geçinmek çaresi) etmek olup yoksa İstanbul'a yalnız başını barındırarak yer aramak için gelmemiştir.*" (Vecihî, 1898, s. 52) şeklindeki açıklamayla metne müdahale ederek kurguyu zedeler.

Halime'de anlatıcının olayları ve karakterleri aktarma yöntemi anlatma ağırlıklıdır, ancak gösterme tekniğine de başvurduğu görülür. Halime'nin babasının evinin kışın soğuğa yazın ise sıcağa karşı korumasız olduğu anlatılırken gösterme tekniği kullanılır. Bu teknikten Halime ile Numan'ın kaldıkları köy evinden bahsedilirken de yararlanır. Anlatıcı, bu evi "*âdeta kuş yuvası gibi idi.*" (Vecihî, 1898, s. 24) şeklinde tasvir eder. Yine, Halime'nin çocukken sokakta arkadaşlarıyla oyun oynadığı, evlendikten sonra iki odalı evlerinde Numan'la su ve ekmekle karınlarını doyurduğu anlar, bu evde karı kocanın birbirlerine muhabbete dayalı davranışları gösterme tekniğiyle sunulur.

Anlatıcı olayları naklederken anlatım tekniği olarak özetlemeden de çok yararlanır. Yazarın bu tekniğe yer vermesinin nedeni olayları ayrıntıdan kurtararak bir an önce sonuca gitmektir. Numan'ın İstanbul'da çalıştığı inşaatta geçen zamanı; "*Numan o yapıda tam altı ay çalıştı.*" (Vecihî, 1898, s. 61) diyerek özetler. Numan'ın Nuriye'yle evlendikten sonra Halime ve oğlu Hasan'la ilişkisi, "*Nuriye'yle beraber buldukları dokuz sene müddet zarfında bir kere aratıp sordurmamış.*" (Vecihî, 1898, s. 79) şeklindeki bir cümleyle özetlenmiştir.

1.4. Zaman

Zaman, anlatma sürecini şekillendiren unsurlardan biridir. "*Zaman, doğal fiziksel dünyanın nesnel bir ögesidir.*" (Elias, 2020, s. 17). *Halime*'deki vaka zamanı, Osmanlı Devleti'nin çöküş içerisinde olduğu 19. yüzyılın sonlarına rastlar. Devletin ekonomik bakımdan büyük sorunlar yaşadığı yıllarla Halime'nin köyündeki insanların yoksulluğu arasında büyük benzerlik vardır. Ayrıca eserde çok eşli evliliğin meşru görülmesi, vaka

zamanıyla ilgili diğer ipucudur. Zamanın kronolojik bir çizgide geliştiği eserde vaka zamanı; Halime'nin üç aylık bir bebek olduğu andan başlar, karşıtı olarak konumlanan Nuriye'nin ölümüyle son bulur. Halime'nin doğumu ile evlenmesi, çocuğunun dokuz-on yaşlarına gelmesi arasında geçen olaylara bakılacak olursa vaka zamanının yaklaşık yirmi beş-otuz yıllık bir süreye denk geldiği anlaşılmaktadır. Hikâyedeki anlatma zamanı ise 1898 yılıdır.

Anlatıcı, olayları bazen özetlemelerle zamanda atlama yaparak aktarır. Özetleme, yazarın hem zaman üzerindeki tasarrufu hem de bir anlatma yöntemi olarak dikkat çeker. Özetlemeler bazen ayların bazen de yılların özetlenmesi şeklinde gerçekleşir. Halime, henüz üç aylık bir çocukken annesi ölmüştür. Anlatıcı, annesinin ölümünden sonra geçen süreyi "*Biraz büyüdü. Beş altı yaşlarına geldi.*" (Vecihî, 1898, s. 27) şeklinde özetler. Halime'nin evlilik çağına geldiği kronolojik bir şekilde anlatılırken, olaylar özetleme yoluyla zamanda atlama yapılarak sunulur. Halime ile Numan'ın mutluluk içinde devam eden ancak Yusuf Efendi'nin ölmesiyle bozulan evlilikleri de zamanda tasarrufa gidilerek anlatıcı tarafından; "*Ne fayda ki bu saâdet iki buçuk sene kadar ancak devam edebildi.*" (Vecihî, 1898, s. 31) şeklinde özetlenir. Yine Numan'ın Yusuf Efendi öldükten sonra sığındıkları kayınpederinin evindeyken iş araması, bu arayışları sırasında yaşadıkları olaylar ve durumlar hep özetleme yoluyla aktarılır. "*Müracaatlar, teşebbüsler hep neticesiz kaldı. Netice bekledikçe uzandı. Vakit uzandıkça kış bastı.*" (Vecihî, 1898, s. 37). İstanbul'a yaptığı yolculuk ise, "*pek müşkül hatıralar geçirerek pek muazzeb (azap, sıkıntı içinde) ıstıraplar çekerek İstanbul'a vasil oldu.*" (Vecihî, 1898, s. 49) şeklindeki bir cümleyle özetlenir. Numan'ın İstanbul'daki çalışmasından ertesi senenin zaman olarak nasıl geçtiği; "*ertesi sene vakit daha ziyade geçmiş.*" (Vecihî, 1898, s. 65), kazandığı parayı az bulduğu için başka bir iş araması "*aradan üç ay geçti.*" (Vecihî, 1898, s. 74) şeklinde zaman atlama yapılarak sunulur. Numan ile Nuriye'nin dokuz yıllık evlilikleri hiçbir bilgi verilmeyerek yine özetleme şeklinde aktarılmıştır. Numan'ın Nuriye'yle evlendikten sonra geçen dokuz yıl boyunca neler yaşadığına dair bir bilgi olmamakla birlikte bu süre içerisinde Halime'nin hayatına ilişkin hiçbir bilgiye yer verilmez. Bu süre içerisinde sadece Halime'nin oğlu Hasan'la birlikte İstanbul'a giderek Numan ve Nuriye'nin evlendiğini öğrendiği ve tekrar köyüne geri döndüğü bilgisi aktarılır. Bir anlatıda anlatılan kadar anlatılmayan, boşta bırakılan zamanın da metni anlamak için önemli olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir (Tepebaşılı, 2012, s. 124). Dolayısıyla Halime İstanbul'a gelirken yol parasının babası tarafından, dönerken de bir cami imamının çabalarıyla temin edilmesi, vaka zamanında bahsedilmemiş olsa bile Halime'nin yoksulluktan kurtulamadığı anlaşılır.

Eserde karakterler, mutlu olduklarında zamanın geçişini algılamazlar. Halime'nin evliliğinin ilk iki buçuk senesi çok mutlu bir şekilde geçer. Karı-koca tarlalarda durup dinlenmeksizin birlikte çalışırlar. "*Bazen on sekiz saat devam eden müşkül bir meşgale*" (Vecihî, 1898, s. 26), zamanın nasıl geçtiğini onlara unutturmuş, "*o tatlı hayat içinde*" (Vecihî, 1898, s. 30) uykusuzluğu bile umursamaz hale gelmiş ve "*müstesna bir hayat*" (Vecihî, 1898, s. 31) geçirmişlerdir. Birbirlerini büyük bir aşkla seven Halime ile Numan, yoksulluğu bile umursamaz hale gelmişlerdir. Ancak iki buçuk sene sonra hayatlarının birdenbire değişmesiyle zaman daralmaya başlar. Yusuf Efendi ölünce yaşadıkları evden çıkarılmaları sonucunda döndükleri babasının evinde geçen süre Halime'nin ruhunda baskı oluşturur. Babasının, evin darlığından şikâyet etmesi ve sürekli misafir gelmesinden dolayı Halime'yi sıkıntı basar. Babasının birkaç kere kovmak derecesinde Numan'a söylediği sözlere tanık olunca, Halime için zaman artık süreye dönüşür.

Sonuç olarak zaman, eser boyunca kronolojik bir düzenle işlenmiş ve geriye dönüşler yapılmamıştır. Yirmi beş- otuz yıllık bir sürede yaşanan olaylar ise özellikle özetlemeler yapılarak ayrıntıdan arındırılmıştır.

1.5. Mekân

Mekân, olayların yaşandığı yer veya sahnedir. İnsanı birçok anlamda biçimlendiren mekân, kurmaca dünyanın kişilerinin yaşamına olumlu ve olumsuz etki eden bir unsurdur. Edebiyatta mekân, değişik şekillerde karşımıza çıkar. Kurmaca mekân, “asli” ve “tali” diye ikiye ayrılır” (Tepebaşılı, 2012, s. 111). Halime’nin babasının evi ile evlendikten sonra Numan’la yaşadığı ev aslî mekânlardır. Numan’ın İstanbul’da kaldığı han, çalıştığı inşaatın kulübesi, konaklar, gittiği eğlence mekânları ve Nuriye’yle yaşadığı ev ise tali mekânlardır. Bu mekânların bazıları fiziksel, bazıları da olgusal anlam taşıyan mekânlardır. Olgusal mekân, kişilerin psikolojisine etki eden mekânlardır. Fiziksel mekân ise, tamamen fizikî olarak açık ya da kapalılığıyla öne çıkan mekânlardır.

Yazar, olay ve kişilerle ilgili bir çerçeve oluşturmak için esere fiziksel bir mekân tasviri yaparak başlar. Böylece mekândan insana doğru ilerleyen bir bakış açısıyla Halime’nin ailesinin yoksulluğu ön plana çıkarılmak istenilir:

“Kapısından içeriye, kışın zemheri rüzgârının getirdiği zehirlerden, bürüdetlerden (soğuk), yazın nesim seherinin bazen eser-nümâ olan tehzizinden (hareket) başka bir şey girmeyen o kulübe zaten dört seneden beri, biri validesi biri pederi olmakla Halime’ye talihsizlikten birer hükm-î mücessem halini alan iki kişiye makar (mesken) olmuş.” (Vecihî, 1898, s. 5-6).

Mekânın fiziksel özelliği ile Halime’nin ailesinin yoksulluğu arasında büyük benzerlik vardır. *Halime*’de olaylar biri başkişinin doğup büyüdüğü ve evlendiği köy, diğeri ise İstanbul olmak üzere iki fiziksel mekânda gerçekleşir. Mekân olarak seçilen köyün nerede olduğundan ve isminden bahsedilmez. Yazarın “kulübe” olarak nitelediği Halime’nin babasının evi, ona annesizliği hatırlattığından dar mekândır. Bu ev, üvey annenin gelmesiyle birlikte işlevsel olarak daha da darlaşır ve Halime üzerinde baskıya sebep olur. Halime’nin sürekli hayaller kurması, üvey annenin bu evdeki baskısından kaynaklanır. Halime ile Numan’ın evlendikten sonra iki buçuk yıl yaşadıkları ev ise işlevsel özelliğe sahip açık/geniş mekân özelliği taşır. Köy halkının, fakir olan Numan’a kısa sürede yaptığı iki odalı bu ev, Halime’nin babasının evi gibi bir kulübeden farksızdır, ancak Halime burada yaşamaktan mutludur. Evlilikteki huzuru temsil ettiği için sembolik bir işleve sahip bu evin bir özelliği tabiatla iç içe olmasıdır:

“Üzerine iki kişiyi, istiâb (içine sığdırmak) edecek kadar iki odası, yani iki oda hacminde bir köy evi yapıldı. Bu eser-i insaniyet de efendinin muktezâ-yı semâhati oldu.

Ev namıyla başlarına yapılan dam, içi dışı sıva, üzeri yine sıva, zemini toprak, döşemesi tahta bir kulübe idi.” (Vecihî, 1898, s. 22-23).

Yazarın “tahta kulübe” diye nitelediği bu ev, yaşamsal imkânları kısıtlı olsa da karı koca açısından büyük bir huzur mekânıdır. Yoksulluklarına rağmen burada mutluluk içindedirler:

“Samimi bir muhabbet müştakâne (gönülden isteyen) ile işlerini ikmal ederler. (...) Dünyada birbirlerinden başka hiçbir şey düşünmezler. Birbirlerinden başka hiçbir şey sevmeyiz. Biri ötekini, öteki öbürünü sever. İstedikleri kadar sevmek için hiçbir mâni yok. Hülâsa hakikaten saâdet-i âzâde-i serrâne (serbest ve sevinç içinde) denecek bir surette yaşarlardı.” (Vecihî, 1898, s. 31).

Halime’nin burada mutlu olmasının bir sebebi baba evindeki sığıntı durumundan ve üvey annenin baskısından kurtulmuş olmasıdır.

İstanbul, eserde fiziksel bir mekân olarak öne çıkmakla birlikte kurguda yoksulluk-zenginlik çatışmasının ortaya çıkmasını sağlayan ve Numan’ın kişiliğindeki değişimi belirleyen işlevsel bir mekândır. Onun çalıştığı inşaat ve hizmetçilik yaptığı konaklar da

fiziksel mekân işlevine sahiptir. Ancak eğlenmek için gittiği mekânlar onun kişiliği üzerinde olumsuz etki bıraktığından işlevseldir:

“Haftada bir gün izin aldığı zaman daima gezmek, eğlenmek üzere terbiyesi, ahlâkı düzgün adamların gezip eğlenemeyeceği yerlerde gezer, vakit geçirirdi.” (Vecihî, 1898, s. 69).

Numan'ın söz konusu mekânlarda zaman harcamasıyla yaşadığı kişilik değişimi, sosyal çevrenin insan üzerindeki etkisini gözler önüne sermektedir. Sonuçta mekânın, içerisinde yaşayanların maddî imkânlarını yansıtan, ruh halini belirleyen, kişiliğine yön veren nitelikleriyle eserde birçok işleve sahip olduğu görülmektedir.

1.6. Şahıs Kadrosu

1.6.1. Başkişi

Eserle aynı ismi taşıyan Halime, hikâyenin başkişisidir. Yazar, hikâyesinde onun dramıyla 19. Yüzyılın son çeyreğindeki Türk kadınının sosyal konumuna ayna tutar. Edilgen, güçsüz ve hassas bir kadın olan Halime, eserdeki varlık sebebi kendisi olmayıp olayın taşıyıcısı bir figürdür. Tek yönlü çizilen bir karakter olarak eser boyunca okuru şaşırtmaz ve hep aynı kalır. “Başkişiler daha canlı olmasa da, daha karmaşık bir şekilde, hikâyenin akışı içinde çatışmalar ve değişme süreçleri yaşayan, tepkilerimizi sürekli ve tam olarak yönlendiren karakterlerdir.” (Harvey, 2010, s. 180). Halime, canlı bir karakter olmamakla birlikte “zavallı” ve “biçare” bir kadın özelliğiyle okurun ilgisinin üzerinde toplanmasını sağlayan bir figürdür. Kaderin rüzgârında savrulan bu kadını tanımlayan şeyler; zavallı, iyi kalpli, kanaatkâr ve namuslu bir kadın olmasıdır. Fiziksel ve ruhsal özelliklerinden fazla bahsedilmeyen Halime'nin kişilik olarak hiçbir olumsuz özelliğine yer verilmez. Eş ve anneliği de temsil eden Halime değer yargıları güçlü bir kadındır. Halime'nin ahlaki değerleri ve kişilik özelliklerinin zıddı olarak yer alan kişi ise yine bir kadındır. Başkişinin “zavallı bir kadın” özelliğine sahip olması, rakibi konumundaki ahlaki yönden zayıf kadın ile belirginleştirilir.

Halime tipik bir kişidir. Tip olarak Nabizâde Nazım'ın (2019) *Karabibik* adlı eserindeki öksüz kız Huri'ye benzer. Huri de annesini bebekliğinde kaybetmiş olduğundan bir sütanneye verilmiş ve yoksulluk içinde büyümüş biridir (s. 17-18). Halime'nin henüz üç aylıkken annesinin ölmesi, babası tarafından sevilmemesi, üvey anneden baskı görmesi, yoksulluk çekmesi, kocası tarafından ihanete uğraması ve Nuriye'den şiddet görmesi onun dramının parçalarıdır. Bu özellikleriyle okurda eser boyunca acıma duygusu uyandırır. Yaşadığı olumsuzluklar karşısında hep edilgen kaldığından zavallı bir kadın olmaktan kurtulamaz. Yoksulluktan dolayı çocukluğunu ve gençliğini istediği gibi yaşayamaz. Dışarıda, herkesin içinde giyebileceği bir elbisesi bile yoktur. Yalnızlık çektiği görülen Halime, duygularını kimseye aç(a)maz ve ıstıraplarını kimseyle payl(a)şamaz. Anlatıcı “biçare kadın”, “zavallı kadın” “Halime biçaresi” ifadelerini kullanarak onun erkek egemen toplumda ikincil konumda olduğu konusunda bir tez ileri sürmek ister. “*Kurmaca dünyada şahıslar belirli amaçlarla özenle kurgulanarak modellenirler. Her model o eser için geliştirilmiş yaklaşımın mührünü taşır.*” (Tepebaşı, 2012, s. 57). Halime de eserde kendisi için var olmayıp, kadının erkek karşısındaki konumunu göstermek için kurguya taşınmış bir figürdür. Kocası Numan'ın ihaneti karşısında verdiği mücadele kaderini değiştirmeye yetmez. Numan'ın ikinci evliliğini kabullenmekten başka çaresi yoktur.

Halime, babası yoksul olduğu için kendisine talip olan ilk kişiyle evlenmek zorunda kalmıştır. Bu onun kendi kararlarını bile kendisinin veremediğini gösterir. Onun böyle bir kismete karşı çıkması ise mümkün değildir. Çünkü yaşadığı yoksulluktan dolayı bu evliliğe mecburdur. Evleneceği Numan'ın maddî durumu ise babasınınkinden daha kötüdür. Daha önce hiç kimseyi sevmemiş olan Halime'nin, Numan'la olan evliliği sevgiye bağlı bir evlilik değildir:

“Bir müsait zamanda, bir ufak düğün, sade cemiyet ile Halime Numan’ın âğuş-u emeline (himayesine) teslim edildi. Halime o zamana kadar kimseyi sevmemiş, zaten kimse ile böyle bir münasebet-i zevciye akit olunacağını ümit bile etmemişti.” (Vecihî, 1898, s. 23).

Halime, kendi isteğiyle bir evlilik yapmamış olsa da zamanla kocasıyla arasında güçlü bir sevgi bağı oluşur. Yoksul olmalarına rağmen Numan’la olan karı-koca ilişkileri başkalarını kıskandıracak cinstendir. Bunun nedeni Halime’nin beklentileri yüksek bir kadın olmaması ve yoksulluğu kabullenmesidir. Yoksulluğa katlanmayı başarsa da kocasının ihaneti ile sarsılır. Evlilikle beraber Halime’nin, “Numan’ın âğuş-u emeline teslim edilmesi” (Vecihî, 1898, s. 23) onun evliliğinde hep edilgen bir kişilik olarak kalacağı, Numan’ın yaptıkları karşısında çaresizlik yaşayacağı sezdirilir. Kocasının hayatına giren “başka” bir kadının varlığı onu rahatsız etmekle beraber yapabileceği bir şey yoktur. Çocukken anne sevgisine gereksinim duyan Halime, evlendikten sonra kocasının ilgisine, sevgisine ve maddî yardımına muhtaç “zavallı” bir kadın durumuna düşer. Nuriye tarafından dövülerek kapı dışarı edilmesiyle “mağdur kadın” a dönüşür. Ancak sevgisiz büyümesine, ihanete uğramasına ve yoksulluğuna rağmen değer yargılarından hiçbir şey kaybetmez.

1.6.2. Kart Karakterler

Bir anlatıda niteliklerine göre yer alan şahıslardan biri de kart karakterlerdir. Tek bir karakteristik özelliğin vücut bulmuş şekli olan kart karakter, norm karakter gibi bir amaç olmaktan çok bir amacı gerçekleştirmek için kullanılan bir araçtır (Stevick, 2010, s. 182). Eserin kart karakterlerini Halime’nin kocası Numan, Nuriye, Halime’nin babası ve üvey annesi temsil etmektedir. Bu kişiler aynı zamanda olay örgüsünde karşıt gücün temsilcisi konumunda yer alırlar.

Eserdeki kart karakterlerin başında gelen Numan, işlevi bakımından başkışiden sonra gelen kişidir. Onun geçmişinden bahsedilmemekle beraber verilen tek bilgi yoksul olduğu için köyündeki Yusuf Efendi’nin tarlasında çalışarak geçimini sağladığıdır. Numan, sosyal hayatın içinde görülmesi mümkün biri olmakla beraber sıradan ve yüzeysel bir kişidir. Numan, okuru şaşırtmakla beraber bu farklılık onun karakter boyutuna varması için yeterli değildir. Sonradan görme, iç dünyası fakir ve yozlaşmış bir tiptir. Hikâyede ihaneti, kurnazlığı, hilekârlığı ve acımasızlığı temsil eder. Halime’nin “zavallı” bir kadın konumuna düşmesindeki payı nedeniyle okurda nefret duygusu uyandırır. İstanbul’a gidip paranın gücünü elde ettikten sonra kişiliğinde ve değerlerinde değişiklik olur. Eserde iki Numan vardır: Birincisi Halime ile evlendikten sonra eşine ve değerlerine bağlı Numan, ikincisi İstanbul’da para hırsıyla gözü kör olan ve parayı elde ettikten sonra eğlence dünyasındaki kadınlarla zaman geçiren Numan. Anlatıcı, köydeki Numan ile İstanbul’daki Numan arasındaki zıtlığı şöyle dile getirir:

“Numan ashabi servetten değildi. Zaten en muktedirinin sermayesi iki üç tarladan ibaret olan ma’dud (sayılmış) köy dâhilinde servet denilecek iktidara malik hiç kimse bulunmadığı gibi Numan büsbütün fakir idi. Halime’yi istemesine birinci sebep kızı tabiatınca pek beğendi, sebep de o zamana kadar hemen mütemadiyen yazın kızlarda tarlalarda, kışın damlarda avlularda yatarak sürünmek kabilinden geçirdiği leyâlîni bir hâbgâha (uyku) kavuşturmak fikri idi. Yusuf Efendi namında birinin hizmeti ile meşgul bulunurdu.” (Vecihî, 1898, s. 20-21).

Numan, eşi Halime’yi o kadar sever ki köyden ayrılacağı geceyi onunla sabahlara kadar karşılıklı ağlayarak geçirmiştir. Yaşadığı köyden başka bir yer görmemiş Numan İstanbul’da bütün değerlerinden uzaklaşarak yozlaşır:

“Numan taşralı olmakla beraber pek sade dil, pek tehi efkâr değildi. O yaz burada geçirdiği altı ay müddet zarfında oldukça İstanbul’a alıştığı gibi İstanbul’un ahvalinde muttali’ oldu.

Terbiyeye istidadı vardı. Aklı ererdi. Altı ay içinde muamelesini oldukça değiştirmiş idi." (Vecihî, 1898, s. 62-63).

Bu değişimde köylülerinin yönlendirmesi de etkili olmuştur. Numan'ın köyündeki kişiler, İstanbul'un ekonomik anlamda bir çekim merkezi olduğundan bahsederek onu para kazanması konusunda yönlendirmişlerdir. Sağlığını ve temiz kalpliliğini yitiren Numan, iş yaşamında kurnazlık yapmaya başlar. Çalıştığı konakta alışverişe çıktığında bazı hileler yaparak aylığını iki katına çıkarır. Efendisi ise kendisinin parasını çaldığından asla şüphe etmez. Anlatıcı, Numan'ın kurnazlığını; "efendisini hizmetiyle memnun etmesini bilen takımdan" (Vecihî, 1898, s. 66) sözünü ifade eder. Numan'da bütün değerlerin önüne geçen para ahlâkî değerlerinde aşınmaya neden olur:

"Şayan-ı istiğrab (şaşırtıcı) şurası ki gurur-u servet, yani servet addettiği otuz otuz beş lira paranın terakimi Numan'ın istikameti gibi ahlâkını da değiştirdiğinden evini, evini barkını da pek düşünmez olmuştu. Mesela evvelleri hiç olmazsa on beş günde bir defa mektup göndermek mutadı (alışkanlık) olduğu halde şimdi iki ay üç ay o vazife-i lazimesinde hele para göndermek hususunda hemen nihayet iki ay geçirmedeği halde şimdi onu hiç derhâtır etmemekte, çünkü kardeş gibi bir yerde sakladığı liralarnı bir türlü birbirinden ayırmak istememekte idi!" (Vecihî, 1898, s. 66-67).

Numan âdeta hikâyenin sonundaki yenilgisinin peşindedir. O, büyük şehrin sunduğu ekonomik imkânlarla kavuştuktan sonra geldiği yeri ve konumunu unutan, onun ışıltılı dünyasında kaybolan insanların bir örneğidir. Numan, Tanzimat dönemi anlatılarında güzelliği ile ön plana çıkan kadınlar tarafından baştan çıkarılan tiplere benzer. Bu nedenle o, "benzerlerinin temsilciliğini yapabilmek için genel niteliklerle donatılmış" (Belge, 2020, s. 20-21) biridir. O da kurguda diğer şahıslar gibi yazarın savunduğu tezi vermek için seçilen bir araçtır. Bütün işlevi Halime'yi ıstıraba sürükleyecek eylemlerde bulunarak onu "zavallı bir kadın" konumuna düşürmektir.

Eserdeki kart karakterlerin başında gelen Nuriye, Numan'ın İstanbul'da zengin olduktan sonra, başlangıçta metres ilişkisi yaşadığı ve ardından evlendiği ahlaki yönden düşük bir kadındır. Aile bütünlüğünün bozulmasına neden olan Nuriye, karşıt gücün temsilcilerinden biri olarak eserde temel çatışmanın oluşmasını sağlayan figürlerden biridir. Yazar, onun Numan'la yaptığı evlilik üzerinden çok eşlilik eleştirisini yapar.¹ Halime'nin rakibi konumundadır. Hikâyenin kurgusundaki asıl işlevi; başkışının mutluluğunu engellemek, eşine sadık erkeği baştan çıkararak aile bütünlüğünü ve huzurunu bozmaktır. Çıkarıcılığı temsil eden Nuriye'nin en belirgin özelliği bedeniyle cinselliğin nesnesi olmasıdır. Yazar, onun sosyal konumunu göstermek için "o gürûhun serefrâzlarından" ifadesini kullanır. Onun ahlakça düşük bir kadın olduğu şöyle dile getirilir:

"Hatta o âlem-i sefâletinde, kendi gibi sefil kendi gibi esâfilin bezm-i visâline tenezzül edecek kadar zelil bulunmasıyla münâsebet peydâ etmişti. Hele yine o gürûhun serefrâzlarından olup ancak biraz hâseni birazda istiğnâsı hasebiyle ileriye gelmiş olan Nuriye namında bir tıknaz Numan'ı âdeta teshir etmişti." (Vecihî, 1898, s. 69-70).

Nuriye, güzelliğiyle çevresindeki kadınlardan farklıdır. Cinsel bir meta olduğundan aslı rolü erkek figürü baştan çıkarmaktır. "Baştan çıkarmada dişilin güçlü bir ironisi vardır" (Baudrillard, 2014, s. 36). Numan'ın ondan etkilenme sebebi güzelliğidir. Numan'a eski eşini unutturarak Halime'nin daha perişan hale gelmesine yol açmıştır. Çünkü Numan onun etki alanına girdikten sonra Halime ile olan bağlarını tamamen koparır. Kendisiyle

¹ Vecihî'nin eserlerinde çok eşli evlilik konusuna ayrıntılı olarak bak. Önal, M. (1985). *Vecihî Bey'in Hikâyelerindeki Fiktif Yapı*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi; Safi İ. ve Çetin A. (2018). Mehmet Vecihî Efendi'nin Romanlarında Çok Eşlilik. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7, 135-151; Çiftçi Güzide (1999). *Mehmet Vecihî Efendi/Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.

evlenmek isteyen Numan'ın kazandığı parayı yetersiz bulduğundan onun daha fazla para kazanacağı bir iş bulmasını ister. Dolayısıyla onunla ilişkisini belirleyen temel güç paradır. Amacı Numan'ın parasıyla rahat bir yaşam geçirmektir. Fırsatçı bir tipi canlandıran Nuriye, Numan'ı kendisine bağlayarak yuvasını yıkar. İstanbul'daki evlerine gelen Halime'yi fiziksel şiddet uygulayarak onu Numan'ın hayatından tamamen çıkarır.

Tanzimat romanlarından itibaren eğlence hayatında özellikle aktif olarak yer alan ahlaki yönden düşük kadınlar, hep maddiyata düşkünlükleriyle dikkat çekerler. Bu kadınların birçoğu gibi Nuriye de trajik bir sonla hayattan ayrılır. Numan öldükten sonra eski ortamına geri dönen Nuriye bir rekabet kavgasında öldürülür.

Eserde isminden bahsedilmeyen Halime'nin babası da kart karakterler arasındadır. Eserin başında hem karısının ölmesi hem de yoksulluğundan dolayı talihsiz bir adam olarak tanıtılır. Yoksulluk en büyük sınavıdır, ancak rahatına düşkün biri olduğundan yoksulluktan kurtulmak için hiçbir çaba göstermez. Yeniden evlenince karısının etkisine girerek Halime'yi dışlar. Kızını Numan'la evlendirirken zengin ve fakir olduğuna bakmaz. Kendisi yoksul olduğundan amacı evde bir boğazın eksik olmasıdır. Yusuf Efendi'nin ölümüyle evsiz kalan kızı ile damadını evine almak istemez. Rahatının bozulmasını istemediği gibi kızı ile damadının kendi evinde yiyip içmelerini de içine sindiremez. Toplumun baskısını düşünerek onları evine alır, ancak damadını sürekli aşağılar. Numan'ın gündüzleri evde kalmasına kızarak iş bulmasını ister:

"Buna adeta yüzüzlük derler. Gece yattığımız, yediğiniz yetişmedi de bir de gündüz mü çıktı?... Ben bile gündüz evimde rahat oturamıyorum. Oturursam bana kim bakar?... Bunu artık her vakit için böyle kurdunuzsa olamaz. Yersiz dedik, yurtsuz dedik şimdilik oturuyorsunuz. Artık bir başına erkek de gündüz evde oturup da ekmek beklemez?... Git de kendi karnımı bari kendin doyur..." (Vecihî, 1898, s. 41).

Daha önce kızına hiçbir şefkat göstermeyen baba, Numan'ın İstanbul'da yeniden evlendiğini duyduğunda ise hiçbir tepki vermez. Halime İstanbul'a kocasının yanına gitmek isteyince yol masraflarını hemen karşılayarak bir an evvel evden gitmesini ister.

Eserde Halime'nin köylüleri de kart karakterler arasındadır. Köylüleri kadın ve erkekler şeklinde ikiye ayırmak gerekir. Köylü kadınlar Halime'nin, erkekler de Numan'ın yönlendiricisidirler. Her iki grupta yer alan köylüler de olayların sonucuna etki eden işleve sahiptirler. Numan'ın yoksulluktan kurtulması için köyden İstanbul'a giderek çalışmasını öneren köylüleri tematik gücü, İstanbul'da çalışırken kurnazlık yapması yönünde telkinde bulunarak yozlaşmasında pay sahibi olan köylüleri ise karşıt güç grubunu temsil ederler. Bu kişiler para kazanmanın gayrimeşru yönlerini gösterdikleri için aynı zamanda Numan'la birlikte yozlaşmış değerleri temsil ederler. Numan'ın para ve mektup yollamadığını öğrendiklerinde; Halime'yi *"babanın ekmeği senin için değil, kadın kısmı koca ekmeği yer"* (Vecihî, 1898, s. 68-69) diyerek kışkırtan köyündeki kadınlar da olayların sonucuna etki eden kart karakterlerdir.

1.6.3. Norm Karakterler

*Halime'*de Numan'ın kendi köyünde hizmet ettiği Yusuf Efendi ile İstanbul'da çalıştığı iki konağın efendisi norm karakterlerdir. Gerek Yusuf Efendi ve gerekse konak efendileri, temsil ettikleri insanî değerleriyle başkışı Halime'nin iffetini, saflığını ve iyiliğini görünür kılan ve tamamlayan kişilerdir. Köyün en zengini olduğu belirtilen ve hikâyede bazen Yusuf Efendi bazen de Yusuf Ağa olarak ismi verilen kişi, yardım ve iyiliksever özelliğiyle ön plana çıkar. Kimsesiz ve yoksul olduğu anlaşılan Numan âdeta onun kanatları altında yaşamaktadır. Numan ile Halime evlenirken onlara bir ev yaptırılmasını sağlayan Yusuf Efendi'nin onların evliliklerinin ilk iki buçuk yılındaki mutluluklarında

büyük payı vardır. Onun ölmesiyle birlikte bu huzur bozulur. Çünkü yaşadıkları evden çıkarılmaları aile bütünlüğünün bozulmasına zemin hazırlamıştır.

Numan'ın İstanbul'daki konaklarında "vekilharç" olarak çalıştığı iki efendisi de güveni, temiz kalpliliği ve saflığı temsil eden norm karakterlerdir. Aynı zamanda tematik gücü de temsil eden bu kişiler, şehrin yozlaşmış değerlerine karşılık iyi niyetin ve güvenin yaşadığını gösteren figürlerdir. İkisinin de olay örgüsündeki işlevi Numan'daki para hırsının ortaya çıkmasına neden olmak, ihanetini ve hilekârlığını ortaya çıkarmaktır.

1.6.4. Fon Karakterler

Fon karakterler, bireysel özellikleri ve iç dünyaları ön plana çıkarılmayan kişilerdir. Fon karakterler, olayların gerçeklik kazanması için kurgusal dünyada yer alan karakterlerdir (Bayram, 2018, s. 66). Hikâyede Halime'nin yaşadığı köydeki insanlar, çocukken oyun oynadığı arkadaşları, Halime ile Numan'ın oğlu Hasan, Numan'ın İstanbul'da görüştüğü hemşehrileri, çalıştığı inşaattaki işçiler fon karakterleri oluşturur. Eserde sosyal ortamın somut bir şekilde sunulmasında önemli işlevi olan fon karakterler (Harvey, 2010, s. 180), olaylara doğrudan etkileri olmayıp Numan'ın ve Halime'nin eylemlerine yön veren ve onların değerlerinin ortaya çıkmasında rolü olan kişilerdir.

2. İzleksel Kurgu

Tema, "anlatının bütününde ele alınan sorun veya burada ortaya çıkan temel düşüncedir" (Tepebaşı, 2012, s. 30). *Halime*'de tematik çatışmayı şekillendiren şey yoksulluk ve yozlaşmadır. Eserdeki dramatik aksiyonu sağlayan güç, olayların birinci halkası olan Halime'nin çocukluğu ile evliliğinin ilk iki buçuk yılında yaşadığı yoksulluk; diğeri ise Numan'ın İstanbul'da yaşadığı yozlaşma sürecidir. Hikâyedeki dramatik aksiyon ve çatışmalar yoksulluk ve yozlaşma temalarına hizmet eder. Bununla birlikte çok eşli evlilik, ihanet, aile, anne sevgisi, üvey annelik de eserde işlenen diğer düşünceler olarak dramatik aksiyona katkı sunar. Eserdeki tematik ve karşıt güçler kişi, kavram ve simge düzeyinde KORA şemasına (Korkmaz, 2015, s. 103) göre şu şekildedir:

	Ülkü değer (tematik güç)	Karşı değer (karşıt güç)
Kişiler Düzlemi	Halime, Hasan, Yusuf Efendi, konak sahipleri	Numan, Nuriye, Halime'nin babası, üvey anne, köylüler
Kavramlar Düzlemi	Kadın, aile, evlilik, sadakat, çalışma, iyilik, tek eşli evlilik, imece, güven, anne sevgisi, baba	Yoksulluk, ihanet, yozlaşma, kötülük, çok eşli evlilik, kurnazlık, hilekârlık, şiddet, üvey annelik, maddiyat
Simgeler Düzlemi	Ev, çocuk, anne, köy	Para, kent, İstanbul

2.1. Yoksulluk

Yoksulluk, eserin iki ana temasından biridir. "Ara nesil döneminde yazılan hikâyelerin neredeyse tamamında yoksulluk, bir acıma nesnesi olarak belirir" (Memiş, 2018, s. 145). Bu temanın ağırlık kazanmasında Osmanlı Devleti'nin bu dönemde siyasal açıdan olduğu kadar ekonomik olarak da bir çöküş içerisinde olması etkilidir. *Halime*'de yoksulluk, bazı kişiler için kanaat edilmesi ve sabredilmesi gereken, bazıları için de karakterinde aşınmaya neden olarak yabancılaşmasına etki eden sosyal bir gerçekliktir. Halime'yi bedbaht ve zavallı bir kadın olmaya götüren dramın sebebi yoksulluktur. Yoksulluğunun nedeni olarak herhangi birisi veya bir şey gösterilmez. Ancak babasının bu yoksulluğu yenebilmek

için hiçbir mücadeleye göstermediği görülür. Halime, daha dünyaya geldiği andan itibaren yoksullukla yüzleşmiş ve annesiyle babasının yaşadığı yoksulluğa kendisi de ortak olmuştur. Üç aylıkken annesiz kalan Halime, yarı aç yarı tok günler geçirir. Anlatıcının eserin başında onu “*acz ü meskenet içinde yaşar bir ailenin*” (Vecihî, 1898, s. 6) çocuğu olarak tanımlaması, yoksulluğun bütün olayların ve sosyal ilişkilerin belirleyicisi olarak metnin temel sorunlarından biri olacağını hissettirir:

“Çocuk insan sütüne muhtaç bulunduğu halde bir sütnine değil, hatta koyun ve keçi sütü bile tedarik olunabilmek pederi için muhal idi. Binaenaleyh öyle meşgalesi, kazancı zaruriden ibaret kalmış bir yerde hiç olmazsa üç koyun sahibi olmak tabii, o cihetle bulmak memâlik-i müterakkiyede tedarikinden daha âsan (kolay) olsa da Halime’nin pederi, mâdemâlhayat (hayat boyunca) bir bu koyuna mâlik (sahip) olabilmek müsaadesini talihinden görmemiş bir bedbaht idi. Validesi ilk irtihal (ahirete göç etmek) ettiği akşam Halime aç kaldı. Sabaha kadar feryad-ı mâsumânesi ile pederinin hasret devam eden enin (inleme) bîkesânesine (zavallıca) dem-sâz (sırdaş, arkadaş) oldu. Ertesi günü, yine o civarda, henüz çocuk doğurmuş bir kadın tarafından irzâ (emzirme) olundu.” (Vecihî, 1898, s. 7-8).

Halime’nin çocukluk çağına geldiğinde fark ettiği iki şeyden biri yoksulluktur. Sokakta oynadığı arkadaşlarının akşam eve gitme saatinde yemekten bahsetmeleri onu ıstıraba sürükler. Arkadaşları ile kendi ailesinin imkânlarının farklı olması onun en büyük ıstırabıdır:

“Onlar hazırlanmış bir taam kurulmuş bir sofraya bulmağa gidiyorlar. Kendi ise evde şüpheli olmak üzere bir lokma ekmek bulacak ve yahut nikbet-i mütevâlîye-i sâire (art arda gelen talihsizlik) ile beraber açlık karşılayacak.” (Vecihî, 1898, s. 13).

Halime akşam eve gittiğinde pederinin kendisine hazırlayabildiği tek şey “kuru ekmek”tir. Hâlbuki arkadaşlarının evinde “bir seferisi, seferisinde yiyecek nevalesi vardır” (Vecihî, 1898, s. 11). Babasıyla birlikte bazen komşularının artığından kalanlarla karınlarını doyurduğu günler bile vardır. Babasının evinde yaşadığı yoksulluk, evlendikten sonra da en büyük sorunudur. Yusuf Efendi ölünce işsiz kalan Numan çalışmak için günlerce iş arar, ancak bulamaz. Kocasına eve geldiğinde babasıyla üvey annesinin yediklerinden kalanları kocasına vermek zorundadır. Halime’nin de çoğu gece açlıktan gözüne uyku girmez. Köy gibi bir yerde Halime’nin çalışıp para kazanabileceği bir iş de yoktur. Ara sıra tarlada çalışarak evin geçimine katkıda bulunur, ancak evi geçindirmeye yetmez. Bu durumda tek çare Numan’ın bir iş bulup para kazanmasıdır.

Yoksulluk, başkişinin yaşadığı ıstırabın kaynağı olmakla birlikte, Numan’la evlenmesinin de sebepleri arasındadır. Halime, babasına daha fazla yük olmak istemediğinden Numan’la evlenmeyi bir kurtuluş olarak görmüştür. Ancak evlendiği Numan köyün en fakiridir; kalacağı bir evi bile bulunmamaktadır. Numan’ın evlenmesi için köylüler imece yoluyla ona iki odalı bir köy evi yaparlar. Anlatıcı Numan’ın yoksulluğunu İstanbul’a gittiği zaman “arkasında parça parça bir libas, ayağında yine o yolda bir çarık, elinde köhne bir heybeden başka hiçbir şey yoktu.” (Vecihî, 1898, s. 49-50) diyerek ifade eder. Ancak köydeki diğer insanların da yoksulluk bakımından Numan’dan pek farkı yoktur. Köyde en zengin kişinin bile iki üç tarladan başka bir varlığı yoktur. Anlatıcı, köydeki diğer erkeklerin yoksulluğundan “*maişetten aciz biçareler*” (Vecihî, 1898, s. 49) şeklinde bahseder. Yoksulluk, aslında köydeki bütün insanların en büyük sorunudur. Köyün erkekleri yazın tarlada, kıştan bahara kadar da İstanbul’da çalışarak geçimlerini sağlarlar.

Halime’nin aile bütünlüğünün ve huzurunun bozulmasının nedeni de yoksulluktur. Çünkü Numan yoksulluktan dolayı Halime’yi bırakarak İstanbul’a gitmek zorunda kalmıştır. Onun da diğer köylülerin yaptıkları gibi İstanbul’un yolunu tutmaktan

başka çaresi yoktur. Halime Numan'ın İstanbul'a gitmesinden yana değildir. Ancak karı koca sabahlara kadar konuşacak ve düşünecek, en sonunda yoksulluğu çekmektense Numan'ın İstanbul'a gitmesine karar vereceklerdir. Bu ayrılık ise Numan'ın zengin olmasından sonra Halime'yi unutmasına ve sonuçta ailenin dağılmasına sebep olmuştur. İstanbul'da paranın gücünü elde eden Numan, elde ettiği parayı Nuriye'ye harcayarak Halime'yi yine yoksulluğa mahkûm bırakır. Ayrıca Numan'daki para hırsını besleyen şey yoksulluktur. Yoksulluğun verdiği açgözlülük, para kazanma mücadelesinde Numan'ın doyumsuzluğuna ve parayı gayrimeşru yollardan elde etmesine neden olan bir olumsuzluktur.

2.2. Yozlaşma

Yozlaşma bir tür toplumsal değerlerden kopuş ve ahlaki bir sapmadır. Hikâyede, şahıs kadrosunun sayısına göre değerlendirildiğinde yozlaşmış karakterlerin çokluğu dikkat çeker. Yozlaşmış karakterlerin başında Numan gelir. Para ve kadın Numan'ın yozlaşmasının temel sebebidir. Numan, hem Halime'ye ihanet ederek hem de alışverişte hile yaparak iki yönlü bir yozlaşma yaşar. Numan'ın yozlaşmasındaki ilk süreç parayı elde etmesiyle başlar. İstanbul'daki kendi köylüleri ve eski tanıdıkları ile olan etkileşimi, Numan'ın yozlaşmasındaki ilk basamaktır. Çünkü "yabancılaşma 'başka' ile bir ilişkinin sonucudur" (Lefebvre, 2019, s. 227). Başkaları ile olan insani ilişkiler Numan'ın gerçek kişiliğini ortaya çıkarır. "Şahsiyetimizin büyük bir kısmı, başka insanlarla olan ilişkimiz içinde aydınlığa kavuşabilir." (Harvey, 2010, s. 177). İstanbul'daki hemşehrileri ve köylüleri onu "haline göre hareket ederse o pek cüzi kazancın, iki sene içinde kendisini tarla sahibi etmek ihtimali bulunduğu ikna" (Vecihî, 1898, s. 51) ederek Numan'a kolay ve fazla para kazanabilmenin yollarını gösterirler. Numan da "haline göre hareket eder" ve az çalışarak çok para kazanmanın yolunu öğrenir. Çalıştığı konağın her türlü sorumluluğunu üstlenen Numan, yaptığı alışverişlerde haksız şekilde para kazanır. İyi kalpli konak sahibinin kendisine olan güvenini alışveriş yaparken şöyle istismar eder:

"Müteakiben, evvela uzun başladığı tecrübeleri, mesela iki buçuk okka ısmarlanan şeyi, iki okka yüz dirhem almak veyahut üç kuruşa aldığı şeye üç buçuk kuruştan masraf göstermek gibi tecrübelerinde de muvaffakiyet ihrâz (muvaffakiyet) edince işi ilerletti." (Vecihî, 1898, s. 64-65).

Numan, çalıştığı inşatta ay sonunda eline geçen parayı görünce çıldıracak kadar sevinir. Ancak bu sevinç daha sonra bir hırsa dönüşür. Para kazandıkça doyumsuzluğu artar ve daha fazla kazanma hırsına kapılarak ahlaki olmayan yollardan para kazanmaya başlar. Kazandığı ilk paranın bir kısmını Halime'ye gönderse de Nuriye ile tanıştıktan sonra bundan vazgeçer. Halime'ye mektup yazmadığı gibi ondan gelen mektupları da okumamaya başlar. "Cumhuriyet'e kadar gelen Türk romanında metres aileyi dağıtan, evliliklerin huzursuzluğunu artıran bir tip olarak anlatılmıştır. (...) Metresin işlendiği romanlarda ana neden erkeğin bastıramadığı şehvet duygusudur." (Arslan, 2020, s. 155). Numan da İstanbul'da paranın gücünü elde edip yoksulluktan kurtulunca ilk düşündüğü şey bedensel arzularını tatmin etmek olur. Eski yoksulluk günlerini unutan Numan, artık arzularına göre yaşar. Numan izinli olduğu günlerde zamanını eğlence mekânlarında geçirir.

Halime'de dramatik aksiyonu şekillendiren zenginlik-yoksulluk çatışması yozlaşma temasını şekillendirdiği gibi Numan'daki yozlaşmanın da kaynağıdır. Numan İstanbul'da paranın gücünü elde ettikten sonra bireysel yozlaşma süreci yaşar ve değerlerinden hızla uzaklaşır. Ahlakça düşük bir kadınla metres hayatı yaşayarak sonra onunla evlenmesiyle eşini ve çocuğunu unutması, aile ve evlilik değerlerini yitirdiğini göstermektedir. Numan, köydeyken değerlerine bağlıyken İstanbul'da değerlerinden uzaklaşan biri olur. Richard Sennett'e (2019) göre kozmopolit bir yer olan şehirde insanların takındıkları tavırlardan biri de sahtekârlıktır ve şehirlerdeki maddî koşullar insanın yaşam tarzlarını ile iradesini

etkilemektedir (s. 156-157). Bu bağlamda eserde kent, köye karşılık ahlaki değerlerin daha hızla tükenip kaybolduğu bir yozlaşmış yaşam alanı olarak öne çıkarılır.

Eserde yozlaşma teması başkışı Halime'nin kocası Numan etrafında şekillenmekle birlikte, onun metresi Nuriye, Halime'nin babası, üvey annesi diğer yozlaşmış karakterlerdir. Nuriye şehvî arzuları, tenselliği temsil eden düşkün bir kadındır. Alafranga züppe tipinin karşısı olan "alafranga aşüfte"lerin işlevi, erkeği baştan çıkararak zamanla maddî iflasına yol açmaktır (Başçı, 2008, s. 58). Nuriye, Numan'ın değerlendirenden kopmasına neden olan kişidir. Çünkü Nuriye onunla sadece parası olduğu için evlenmeyi kabul etmiştir. Nuriye, Numan'dan evlenme teklifi aldığı anda ona; "Sen beni alıp da ne ile bakacaksın?... Senin gibi neler gördüm, geçirdim. Kuzum kuzum ben iki odalı evde aşçılık edecek kadın değilim. Öyle olsa şimdiye kadar neler bulurdum?... Ben bulduğum adamları bile beğenmedim." (Vecihî, 1898, s. 72) şeklinde bir yanıt verir. Nuriye, Numan'ın kazandığı parayı rahat bir yaşam için yeterli bulmamaktadır. Numan onunla evlenmek için daha fazla para kazanmanın yollarını bulur. Nuriye, Numan'la evlendikten sonra onu maddî olarak sömürür.

Babasının evlendikten sonra evde Halime'yi dışlaması, üvey annesinin evden bir an önce gitmesi için ona baskı yapması ikisinin de yozlaşma yaşadıklarının göstergesidir. Eserde karşı değerler grubunda yer alan üvey annelik, Halime'nin en büyük talihsizliklerinden biridir. Üvey anne gelince kendisini evde sığıntı ve bir yabancı gibi hisseden Halime'yi babası da eskisi gibi sevmez olur. Yoksul baba, kızından bir an evvel kurtulmak istemektedir. Numan ile Halime'yi yaşadıkları evden dışarı atan köylüler de yozlaşmış değerlere sahip kişilerdir.

Sonuç

Vecihî *Halime* adlı eserinde Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılın son çeyreğindeki toplumsal ve ekonomik gerçekliğinden beslenir. Halime'nin ailesinin ve yaşadığı köyün yoksulluğu, çok eşli evlilik gibi sorunlar ile söz konusu dönemin ekonomik ve tarihsel gerçekliği arasında ilişki kurmak mümkündür. Yazar, eserinde bu gerçekliği Halime adlı "zavallı" bir kadının dramı üzerinden ele alır. *Halime*'deki "zavallı kadın" motifi, kadının ailedeki ve toplumdaki konumu, çok eşli evlilik, erkek karakterlerin eğlence yaşamında aile sorumluluklarını unutarak "aşüfte kadın"a kendilerini kaptırmaları, olay örgüsündeki rastlantılar, yazarın ahlâkçı tutumu, kötülerin cezalandırıldığı trajik son Tanzimat dönemi anlatılarındaki özelliklerin metne yansımalarıdır.

Eserde para ve kadın, olayların sonucunu belirleyen iki önemli unsurdur. Ailesini yoksulluktan kurtarmak için mücadele eden erkek karakter, paranın gücünü elde ettikten sonra tensel arzularının peşine düşmesiyle başlayan yozlaşma süreci, onu her anlamda tükenişe götürür. Arzularının peşinde koşarken, kendisini baştan çıkararak kadının gerçek yüzünü göremeyerek kendi trajik sonunu hazırlar. Yazar, hikâyesinde hem Numan hem de onu baştan çıkararak kadın karakterin trajik sonu ile okurda dramatik bir etki yaratarak ibret dersi vermek ister. Bu bakımdan değerlerini kaybeden iki karakterin hayata trajik şekilde veda etmeleri Halime'nin tezli bir eser olduğunu göstermektedir.

Yazar, *Halime*'deki çok eşli evlilik olayıyla dönemin toplumsal yapısına ayna tutarak bu konuda okuru bilinçlendirmeyi amaçlar. Yazarın eserinin merkezine bir kadın karakteri yerleştirmesinin sebebi çok eşli evlilik sorununa bir eleştiri getirmektir. Çok eşli evliliğin kadınları mağdur ettiği görülmekle beraber, erkek karakterler için de olumlu sonuçlar doğurmadığı anlaşılır. Vecihî, çok eşli evlilikten ekonomik bakımdan yetersiz olan kadınların daha çok etkilendiği tezini ileri sürer. Halime'nin önce yoksulluğa daha sonra ikinci eş olmaya katlanmak zorunda kalması, ekonomik bakımdan erkeğe bağımlı olmasının bir sonucudur. Başkışı Halime'nin yaşamından hareketle eserde kadının gerek

ataerkil yapının hâkimiyeti gerekse ekonomik özgürlüğünün olmamasından dolayı bir özne konumuna gelememiği ve kendisiyle ilgili kararları alamadığı anlaşılmaktadır. Hikâyede sosyal bir problem olan yoksulluk, Halime adlı bir kadının dramı olarak yansıtılsa da arka planda toplumun yoksulluğu gösterilmek istenir. Toplumun yoksulluğu köydeki insanların yaşamıyla somutlaştırılır. Hikâyede köy yoksulluğa rağmen, değerlerin henüz çürümediği, insanların masumiyetini kaybetmediği bir mekân özelliğiyle karşımıza çıkar. Numan'ın yozlaşmasının kaynağı olarak gösterilen İstanbul ise değerlerin hızla tükendiği bir mekân özelliği taşır. Büyük kentin, insanı maddî cazibesıyla kuşatarak değerlerini çürüttüğü, yozlaştırdığı ve paranın insan kişiliğini belirleyen bir meta olarak olumsuz bir değere dönüştüğü metnin söylemleri arasındadır.

Kaynaklar

- Arslan, Ç. (2020). *Mahremiyetin Tahribi / Türk Romanında Çok Evlilik ve Metres*. Ankara: Hece Yayınları.
- Başçı, P. (2008). Yerli Edebiyat, Yurdun Edebiyatı; Herkes Onu Okumalı: Türk Edebiyatı Kanonu ve Ulusal Kimliğin Sınırları. *Pasaj Dergisi*, 6, 44-69.
- Babacan, M. (1993). *Ara Nesilde Tenkid*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Bataille, G. (2004). *Edebiyat ve Kötülük* (çev. Ayşegül Sönmezay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2014). *Baştan Çıkarma Üzerine* (çev. Ayşegül Sönmezay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayram, S. (2018). Vasisini Kaybetmiş Gencin Sergüzeşti: İntibah. *Tanzimat Dönemi Roman Okumaları* (Ed. Ülkü Eliuz). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Belge, M. (2020). *Edebiyat Üstüne Yazılar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çetin, N. (2017). *Türk Hikâyesi Tahlilleri*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Çetin, N. (2009). *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Kitap Yayınları.
- Eagleton, T. (2016). *Edebiyat Nasıl Okunur*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Elias, N. (2020). *Zaman Üzerine* (çev. Veysel Atayman). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Harvey, W. J. (2010). Romanda Sosyal Ortam. *Roman Teorisi* (haz. Philip Stevick). (çev. Sevim Kantarcıoğlu). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kaplan, M. (2014). *Teofik Fikret/Devir Şahsiyet Eser*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kolcu, A. İ. (2018). *Ara Nesil Edebiyatı*. Erzurum: Salkım Söğüt Yayınları.
- Korkmaz, R. (2015). Romanda Dramatik Aksiyonu Sağlayan Değerlerin Görüntü Seviyeleri Üzerine Bazı Öneriler. *Yazınsal Okumlar*, İstanbul: Kesit yayınları, 100-114.
- Lefebvre, H. (2019). *Gündelik Hayatın Eleştirisi II* (çev. Işık Ergüder). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Vecihî (1898). *Halime*. Dersaadet: İkdâm Matbaası.
- Memiş, N. (2018). *Ara Nesil'de Hikâye*. Ankara: Gece Akademi.
- Nabızâde Nazım (2019). *Karabibik* (Ed. Emine Kolaç). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Önal, M. (1985). *Vecihî Bey'in Hikâyelerindeki Fiktif Yapı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Parlatır, İ. (2017). *Osmanlıca Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi.

- Parla, J. (1993). *Babalar ve Oğullar/Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sağlık, Ş. (2014). *Hikâye Anlatı Yorum*. Ankara: Hece Yayınları.
- Sennett, R. (2019). *Kamusal İnsanın Çöküşü* (çev. Serpil Dursak-Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Stevick, P. (2010). *Roman Teorisi* (çev. Sevim Kantarcıoğlu). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tepebaşılı, F. (2012). *Roman İncelemesi*. Konya: Çizgi Yayınevi.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 308-316.
|| Geliş Tarihi-Received: 24.03.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 19.04.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1092641

Cemil Kavukçu'nun Öykülerinde Fantastik Ögeler*

Fantasy Elements in Cemil Kavukçu's Stories

Hanife ÖZER**

Öz

On sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren edebî bir türü karşılamaya başlayan ve okuyucuya alışılmamış bir atmosfer sunan fantastik anlatılar; yaşanan dünyada karşılaşılan ve mantığa, nesnel gerçekliğe uymayan aykırılıkları içerir. Anlatı kişilerinde ve okuyucuda, anlatılan olayların gerçek mi, yoksa yanılsama mı, olduğu sorusu ve bu soruya verilecek cevapta düşülen kararsızlık hâli metni fantastik boyutlara taşıyan en önemli özelliktir.

İlk öykülerini 1980'lerde vermeye başlayan ve günümüze değin kaleme aldığı çok sayıda öyküsüyle Türk Edebiyatının öne çıkan yazarlarından biri olan Cemil Kavukçu'nun öyküleri de fantastik unsurlar bakımından oldukça zengindir. Bu çalışmada Cemil Kavukçu'nun öykülerindeki fantastik unsurlar değerlendirilecektir. Çalışmanın giriş bölümünde fantastik edebiyat kuramı hakkında genel bilgiler verilmiştir. Üç alt başlığa ayırdığımız inceleme bölümünde ise Todorov'un fantastik edebiyat tarifinden hareketle Cemil Kavukçu'nun öykülerindeki fantastik unsurlar varlıklar / kişiler, zaman mekân ve olaylar bağlamında tespit edilip yorumlanmaya çalışılmıştır. Sonuç bölümünde de incelemeye elde edilen bulgular ışığında Kavukçu'nun öykülerindeki fantastik unsurların biçimsel ve tematik bakımdan değerlendirilmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Öykü, fantastik, , kararsızlık, Cemil Kavukçu, Todorov.

Abstract

Fantasy narrative, which has been the name of a literary genre since the middle of the eighteenth century, offers an unusual atmosphere to the reader; it includes the contradictions encountered in the living world and which do not comply with logic and objective reality. The question of whether the narrated events are real or an illusion, and the uncertainty in the answer to this question, is the most important feature that carries the text to fantasy dimensions

The stories of Cemil Kavukçu, who started publishing his first stories in the 1980s and is one of the prominent writers of Turkish literature with his many stories he wrote until today, are also very rich in terms of fantasy elements. In this study, fantasy elements in Cemil Kavukçu's stories will be evaluated. In the introduction part of the study, general information about the theory of fantasy literature is given. In the analysis section, which we have divided into three subsections, based on Todorov's fantasy literature description, the fantasy elements in Cemil Kavukçu's stories have been identified and interpreted in the context of entities/persons, time, space, and events. In the conclusion part, in the light of the findings obtained in the

* Bu yazı; 14-15 Kasım 2013 tarihinde gerçekleştirilen *Türkçe Edebiyatın Hayalperest Çocuğu: Bilimkurgu ve Fantastik Edebiyat Sempozyumu*'nda sunulan bildirinin genişletilmiş hâlidir.

** Dr.. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bolu/Türkiye, e-posta: hanifeoz@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7547-3174>.

analysis section, the fantasy elements in Kavukçu's stories were evaluated in terms of form and thematic.

Keywords: Story, fantasy, uncertainty, Cemil Kavukçu, Todorov.

Giriş

Latince "fantasticus" kelimesinden gelen ve köken bakımından çok eski dönemlere dayanan fantastik, bir edebî türün karşılığı olarak on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren kullanılmaya başlanır (Steinmetz, 2006, s. 9). "Kentleşmenin de etkisiyle günlük hayatta yoğun bir yabancılaşma yaşayan insanın, gerçek dünyadan uzaklaşma isteği" (Uğur, 2010, s. 136) doğrultusunda gittikçe artan bir ilgiyle karşılaşılır. Mantiğa ve nesnel gerçekliğe aykırı, "tekinsiz ve olağanüstü" arasında kararsız kalma durumunu karşılayan fantastik kavramı; edebî bir tür olarak kurgulandığında okuyucuya alışılmamış, yepyeni bir evrenin kapılarını açma deneyimi sunar.

Todorov tarafından "Kendi doğal yasalarından başka yasa tanımayan bir öznenin, görünüşte doğüstü bir olay karşısında yaşadığı kararsızlık" (Todorov, 2004, s. 31) şeklinde açıklanan; insanoğlunun düş gücüyle varlık bulan, hayal ve imkânsız kurgulama eğiliminde olan fantastik anlatıların başta gelen ayırıcı özelliği ise "tekinsiz bir olay karşısında okuyucuda uyanan kararsızlık duygusudur (Todorov, 2004, s. 152). Metin kişilerinde ve okuyucuda, anlatılan olayların gerçek mi, yoksa yanılsama mı, olduğu sorusu ve bu soruya verilecek cevapta düşülen kararsızlık hâli metni fantastik boyutlara taşıyan en önemli özelliktir. Todorov, bu sorulardan herhangi birine cevap verilebildiği durumlarda fantastikten uzaklaşılacağını, "tekinsiz"e veya "olağanüstü"ne geçilebileceğini, oysa fantastiğin bu iki türün arasında konumlandığını belirtir (Todorov, 2004, s. 31). Todorov; tekinsiz, olağanüstü ve fantastiği zamansal açıdan şöyle açıklar: "Olağanüstü", bilinmeyen, hiç görülmemiş, gelecek bir olayın karşılığıdır; "tekinsiz" anlatıda ise açıklanamaz olan, bilinen olaylarla, öncesi olan bir deneyimle, dolayısıyla geçmişe göndermeyle ilişkilendirilir. Fantastiğe gelince, başlıca özelliği olan kararsızlık apaçık şimdiki zamanda yer alır (Todorov, 2004, s. 48). Fantastik anlatıları tarif eden bir başka özellik de alegorik ve şiirsel okumalara kapalı olmasıdır. Todorov (2004), burada alegorik ile şiirselin; tekinsiz ve olağanüstüden farklı olarak birer edebî türden çok, okuyucunun metne gösterebileceği farklı tepki türleri olduğunu belirtir (s. 152). Ona göre alegorik okuma olağanüstü ve tuhaf olayları düz anlamıyla değil, bir başka gerçeğin ifadesi olan okuma biçimidir ve şiirsel okuma sadece bir söz zinciridir.

Todorov, fantastik anlatıda üç koşul belirler. Buna göre; "öncelikle metin, okuyucunun, öyküdeki kişilerin dünyasını, canlı kişilerin yaşadığı bir dünya olarak görmesini ve anlatılan olaylarla ilgili doğal bir açıklama ile olağanüstü bir açıklama arasında kararsızlık duymasını sağlamalıdır. Bunun yanında söz konusu kararsızlık bir öykü kişisi tarafından da hissedilmelidir. Böylece okuyucunun görevi bir kişiye verilmiş olur. Aynı zamanda 'kararsızlık' metin boyutunda ortaya konduğu için yapının temlerinden biri hâline gelir. Üçüncü olarak ise, okuyucunun metin karşısında bir tavır takınması ve hem alegorik hem de şiirsel yorumlamaları reddetmesi beklenir." Todorov (2004), sayılan bu koşullar içinde birinci ve üçüncünün türü oluşturduğunu, ikincisinin ise türün oluşumunda çok gerekli olmadığını belirtir (s. 39). Ancak inceleme konumuz olan Cemil Kavukçu'nun öyküleri göz önüne alındığında bahsedilen madde, fantastik vurgusunun yapıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Zira "kararsızlık duygusuyla" gerek okuyucu gerekse öykü kişisi farklı bir alana adım attığını hissetmekte, fakat bunun adını koyamamaktadır. Yine fantastik kurmacaların çoğunda bu vurguya -kararsızlık duygusuna- rastlanmaktadır. Öykü kişisi ve genellikle onunla eş zamanlı olarak okuyucu, bir belirsizlik, bundan dolayı da kararsızlık içinde kaldığını vurgulama ihtiyacı duyar (Todorov, 2004, s. 39). Fantastik kurguların tematik özelliklerine

bakıldığında ise öncelikle olay örgüsü içinde gelişen ve somut gerçeklikle bağdaşmayan tuhaflıklarla karşılaşılır. Bu tuhaflıklar; alışılmamış görünümdeki ve özellikteki varlıklar, beklenilmez olaylar, durumlar, metamorfoz ve diğer ögeler şeklinde sıralanabilir. Ancak dikkat edilmesi gereken husus; “Bu tür olayların fantastiğin dokusunu oluşturması için ansızın ortaya çıkması, olayların düzenini bozması, yani gizeme geçit vermeyen bir dünyanın doğal düzeni içinde” (Özkat, 2006, s. 41-42) görülmesi gereğidir. Başka bir deyişle “Kabul edilen gerçekliğin dışına çıkılmalıdır.” (Özlük, 2011, s. 360).

Cemil Kavukçu'nun özellikle son yıllarda yayımladığı öykülerinde de sıra dışı ögeler dolayısıyla somut gerçekliğin sınırlarını zorlayan bir hayal gücünün varlığı belirgin şekilde hissedilmektedir. Yazar, söz konusu ögeleri öykülerinin kurgusuna taşıyarak okuyucularına daha renkli ve şaşırtıcı bir dünya sunmaktadır. Nitekim kendisiyle yapılan bir görüşmede “Bir taraftan kasaba ortamını anlatırken oradaki hayatı daha canlı ve görünür kılmak için yaşamın gerçekliğiyle çelişmeyecek bir kurgusal gerçeklik kurmaya çalışıyorum. Bir taraftan da içimden hep belirsizlikler düşsel ortamlar tuhaf yaratıklar ki deniz öykülerimde çıktı onlar. Yol aldıkça bunlar daha fazla belirginleşmeye başladılar.” (Kavukçu ile konuşan Okay, 2020, s. 477) ifadeleriyle fantastik unsurları neden tercih ettiğini açıklar.

Zaman zaman olağanüstüne yaklaşan, ancak çoğunlukla Todorov'un tanımladığı ara kesitte –tekensiz ve olağanüstünün arasında- konumlanan fantastik ögelerle yazar, sözü edilen o renkli dünyada ve bunun ötesinde yarattığı kurmaca gerçeklikle okuyucuyu düşünmeye, sorgulamaya sevk eder. 1980'lerden itibaren öykülerini yayımlayan Kavukçu'nun, özellikle 1990'lardan sonra yayımladığı kitaplarında fantastik öğelere gittikçe artan ölçüde yer verdiği görülür. Söz konusu fantastik ögeler onun öykülerinde hem biçimsel hem de tem bakımından farklı bir atmosfer yaratarak bütün öykücülük serüveni göz önüne alındığında sanatında âdeta ikinci evreyi oluşturur. Onun öykülerinde karşımıza çıkan fantastik ögeleri, genel hatlarıyla Todorov'un kuramına bağlı kalarak şu şekilde tasnif etmek mümkündür: Olağandışı kişi ve varlıklar, zaman-mekân değişimleri, dönüşümleri, olağandışı olaylar, durumlar ve davranışlar. Bunların yanında alışılmış işlevinin dışında farklı işlevler yüklenen nesnelere de bu sınıflamaya dâhil edilebilir.

Az önce de ifade ettiğimiz gibi Cemil Kavukçu'nun son yıllarda yayımladığı kitaplarındaki çoğu öykü bu türe yerleştirilebilecek özelliklere sahiptir. Bu çalışmada Kavukçu'nun *Aynadaki Zaman*, *Başkasının Rüyaları*, *Bilinen Bir Sokakta Kaybolmak*, *Düşkaçıran*, *Tasmalı Güvercin*, *Temmuz Suçlu* ve *Uzak Noktalara Doğru* adlı eserleri incelenmiştir. Seçilen öykülerdeki; Todorov tarafından türe dair yapılan sınıflandırmalara dayanarak fantastik kurguya dâhil edilen “kişi ve varlıklar, zaman ve mekân dönüşümleri ile olay, durum ve davranışlar.” (Todorov, 2004, s. 110-18) tespit edilip değerlendirilmiştir.

Somut Gerçekliğe Aykırı Kişiler, Varlıklar

Cemil Kavukçu'nun öykülerinin, fantastik temlere dâhil edilebilecek alışılmışın dışında görünüm ve özelliklere sahip varlıklar bakımından gittikçe çeşitlenen ve zenginleşen metinler olduğunu söylemek mümkündür. Yazarın farklı öykülerinde sık sık karşımıza çıkan “karga, manda, güvercin...” gibi hayvanların doğal özelliklerinden soyutlandırılıp fantastik özellikler yüklenerek sunulduğu görülür. Yer yer karşımıza çıkan akıl dışı varlıklara örnek gösterilebilecek olanlardan biri ve belki de en ilginç olanı ise *Aynadaki Zaman* kitabında yer alan “Yolcu” öyküsündeki tanımlanamayan yaratıktır. Öyküde, mekân olarak kurgulanan bir geminin ambarında mürettebat tarafından bulunan ve “Çocuk gibi ama çocuk değil, insan gibi ama insan değil, balık gibi ama balık da değil.” (Kavukçu, 2012a, s. 26-27) şeklinde betimlenen söz konusu varlık, gemiciler

tarafından 'balık-fare-insan' karışımı ya da 'fare-balık-maymun' karışımı garip bir yaratık olarak tarif edilir. Burada dikkat çeken bir husus da öykü kişileri arasında başlayan "yaratık'ın yaşam alanının neresi olduğu" tartışmasıdır. Bu tartışmadan, alışılmışın dışında bir görünüme sahip olan ve çevresindekiler tarafından tehdit olarak algılanan 'yaratık'ın yaşam alanının denizin dibi olduğu sonucu çıkar. Nitekim kendiliğinden ölen 'yaratık'ın ölüsü denize atılır.

Yazarın *Tasmalı Güvercin* adlı kitabında aynı adı taşıyan öykü de şöyle başlar: "Parkta, güvercinini gezdiren bir adam gördüm. Kuşun boynunda ince, deri bir tasma vardı. Tasmaya bağlı ip ise havalandığında adamın omzuna konabileceği uzunlukta idi." (Kavukçu, 2009b, s. 26). Tuhaf olarak değerlendirilebilecek bu manzarada aslında adamın mı güvercini gezdirdiği, yoksa güvercinin mi adamı gezdirdiği belli değildir. Zira güvercin durduğunda adam da durmaktadır. Bu sahne, anlatıcı figürü yıllar öncesine götürür ve karşısındaki tarafından anlaşılmanın ne denli kırıcı olduğu konusundaki bir olayı anımsatır. Öykünün sonunda ise anlatıcı figür, hem betimlediği manzaranın hem de anımsadığı olayın gerçekliğine yönelik kuşkularını "bütün bunlar olmamış da ben mi uyduruyorum" cümleleriyle dile getirir.

Kavukçu'nun kitapları arasında fantastik öğeler bakımından en zengin olanlardan biri *Düşkaçıran*'dır. Kitaba adını veren öyküde, küçük bir kasabaya gelen ve bir otelde konaklayan anlatıcı kişi, gecenin geç vakti kasabanın içinden çılgın bir inek sürüsünün geçtiğini görür. Ertesi sabah, otelin bekleme salonunda bir adamla karşılaşır ve sohbete başlarlar. Sohbet sırasında geceki sesleri adamın da duyduğunu, ineklerin vahşi olduğunu, sahiplerinin onların yanına yaklaşmadıklarını, paraya ihtiyacı olanların ineklerini tüfekle vurarak etlerini kasaplara sattıklarını öğrenir. Ancak adamdan ayrıldıktan sonra gördüklerini başka insanlarla paylaşmak istediğinde böyle bir olayın gerçekleşmediği izlenimi uyanır. Nitekim otel görevlisi ile arasında geçen konuşma, hem anlatıcı figür açısından hem de okuyucu açısından kararsızlık ve belirsizlik içeren cümlelerle son bulur:

"-Akşamki gürültüyü sen de duydun, değil mi?

-Ne gürültüsü abi? Kavga mı çıktı?

-Yok, otelin önünden vahşi inek sürüsü geçti." Yüzüme tuhaf tuhaf baktı.

-Yok abi, ne ineği... Sen rüya görmüşsün. Bütün gece buradaydım ben. (...)

-Sabah aşağı inişimde şu koltukta oturan adam onların vahşi inekler olduğunu söyledi.

-Ne adamı?

-Otel müşterisi herhalde. Sen başını kollarına dayamış uyuyordun.

-Dün akşam otelin tek müşterisi sendin (...)" (Kavukçu, 2011b, s. 73-74).

Düşkaçıran'da "Gelintavuk" öyküsü de sıra dışı varlıklar bakımından fantastik özellikler taşımaktadır. Bir düğünde, küçük bir kızın kucağında gelinlik giydirilmiş, çok sakın, çevresinde olan biten her şeye kayıtsız duran bir tavuk, Cemil Kavukçu'nun fantastik varlıklarından biridir. Sözü geçen tavuk, öykünün sonuna kadar küçük bir kızın sevdiği bir hayvana düğüne giderken gelinlik giydirmesi olarak algılanır. Ancak tavuk, öykünün sonunda kalabalıktan ürker ve "toza bulanmış, kirlenmiş gelinliğine ayakları takılıp tökezleyerek" düğün evinden hızla uzaklaşır. Metindeki belirsizlik de davetlilerden biri olan Madenci tarafından ortaya konur: "Gelin yoksa düğün de yoktur." (Kavukçu, 2011b, s. 89).

Başkasının Rüyalari kitabında yine kitapla aynı adı taşıyan öyküde ise uyumakta güçlük çeken anlatıcı figür, rüya-uyku-uyanıklık arasında, kendisini sessiz bir filmin hem

oyuncusu hem izleyicisi gibi hisseder ve farklı hayvanları, örneğin bir mandayı, bir kargayı olağanüstü özelliklere sahip olarak görür. Bu hayvanlardan karga, anlatıcıda olumlu bir duygu uyandırırken manda, onda değersizlik duygusu uyandırır. Öyküde her iki hayvan da fantastik türdeki metamorfoz (dönüşüm) temasına uygun olarak işlenir.

Kavukçu'nun *Düşkaçıran* kitabında yer alan "İkizler" adlı öyküsündeki ikizleri de görünüşleriyle değil ama gerçek mi, yoksa yanılsama mı sorularını sordurmaları bakımından fantastik varlıklar olarak değerlendirmek mümkündür. Öyküde anlatıcı figürün çatı tamiri için beklediği kişiler -gelenler de kendilerini çatı ustası olarak tanıtırlar- sanarak evine aldığı ikizler, teklifsiz davranışları yüzünden işlerini bitirmeden ev sahibi tarafından kovulur. Ancak öykünün sonuna doğru kovulan ikizlerin beklenen tamirciler olmadıkları anlaşılır. Hatta kendilerini tamir için gönderen kişi de ikizlerle ilgili bilgi sahibi değildir. Öykünün sonunda anlatıcı figürün ikizlerle ilgili tedirginliğine, kararsızlığına dair herhangi bir ayrıntı verilmemesine rağmen, okuyucunun ilk tepkisi, anlatıcının hayal görmüş olabileceği yönündedir. Ancak yine anlatıcının "çatıda yapılacak çok fazla iş olduğunu sanmıyorum." (Kavukçu, 2011b, s. 41) ifadesi, ikizlerin gerçekte var olup olmadıkları konusunda soru işareti uyandırır. Bu yönüyle de öykünün ikiz figürlerini fantastik kişiler olarak belirlemek mümkündür.

Zaman, Mekân Dönüşümleri

Fantastik anlatılarda olayların geçtiği zaman ve mekân tasarımları da önemli unsurlardır. "Fantastik metinlerde fiziksel dünya ile ruhsal dünya iç içe geçer. Böylece temel kategoriler değişime uğrar. Bu tür fantastik metinlerde veya metin parçalarında betimlendiği biçimiyle, doğaüstüne ait zaman ve mekân gündelik yaşamın zaman ve mekânı değildir; zamanın âdeta durduğu sezilir. Olanaklı gibi duranın çok ötesine yayılır." (Todorov, 2004, s. 118). Zamansızlığa veya zamanın akmayışına göndermeler, vurgular vardır.

Cemil Kavukçu'nun öykülerinde mekân dönüşümlerine pek rastlanmaz. Ancak bazı öykülerinde zaman kavramıyla ilgili vurgular veya tercihler türe yönelik bu tanımla örtüşmektedir. Öykü kişileri gerek zaman gerekse mekân bağlamında olağandışı bir boyuta geçerler ve bu boyutu somut gerçeklikten ayıran en önemli fark, zamanın yokluğu yahut da zaman kaymalarıdır. Zaman dönüşümleri bakımından Kavukçu'nun en çok dikkat çeken öyküsü "karga, saat ve zaman" imgeleri etrafında kurgulanan "O Kadın Fatma Girik Değil" başlıklı metindir. Bu öykünün aynı zamanda anlatıcısı konumundaki Sefil lâkaplı başkışı, modern yaşamın tayin ettiği yahut da dayattığı gerekleri kısıtlı bir zamanda karşılamak zorunluluğu içindeyken gitgide iradesini kaybeder ve gündelik gerçeklikten, aşama aşama olağandışı bir zaman ve mekân boyutuna geçer. Söz konusu fantastik boyut, Kavukçu'nun öykülerinde en sevdiği hayvanlardan biri olarak sunduğu "karga" imgesi merkeze alınarak betimlenir. Bu fantastik dünyada kişiler, nesnelere, sesler, görüntüler... hemen her şey karga uzantılıdır. Metinden yaptığımız alıntı bu durumu daha açık bir şekilde ifade eder:

"Karga Vahit'in işlettiği dükkânın tabelâsında yalnızca 'karga' yazıyor. Kapıdan girince Vahit'e müthiş benzeyen porselen bir karga heykeli duruyor. Ona bakan herkesin içini tanımsız bir kahır kaplıyor, çünkü karga çok mutsuz. Bir de saat önemli tabii; bir duvar saati... akrep ve yelkovanı gaga biçiminde olan bu saatin merkezinde bir karga başı bulunuyor. Saatin on ikiyi gösterdiği anda karganın gözü ve gagası da kapalı oluyor. Uyuyor gibi olmasa bile ıstırabı bir an için dinmiş gibi görünüyor... On iki otuzda kimse saate bakamıyor, çünkü duyulmasa bile karganın çığlıkları kulakları tırmalıyor, kocaman açılmış gözü ise çok korkunç oluyor. Sonra karganın başı öbür yana dönüyor, yelkovan on ikiye yaklaştıkça zavallının da ıstırabı azalıyor." (Kavukçu, 2011a, s. 37-38).

Anlatıcı figür, öykünün ilerleyen sayfalarında meyhanedeki az sayıda müşterinin de gitgide kargaya benzediğini, konuşmalarının da anlamlı sözcüklerden çıkıp “gak”lara dönüştüğünü kaydeder.

Öyküde, kişi ve nesnelere kurulan fantastik dünya, zaman kavramıyla tamamlanır. Anlatıcı, duvardaki saate bakınca akrebin de, yelkovanın da, karga başının da olmadığını algılar. Yine kendi saatine baktığında boş bir kadranla karşılaşır. Burada Todorov’un türle ilgili tanımına tam bir uygunluk vardır. Anlatıcı figür ve hatta çevresindekiler içinde buldukları atmosferi kavramakta güçlük çekerler. Müşteriler saatin, daha doğrusu zamanın olmadığını, onu kaybettiklerini ifade ederler. Böylece öyküde fantastik kurgunun metamorfoz temiyiyle, yani öyküde zaman ve mekân dönüşümüyle fantastik bir evren oluşturulmuş, kişiler de bu evrende şaşkınlık ve belirsizlik içinde konumlandırılmışlardır.

Alışılmış Gerçeklik Algısına Aykırı Olaylar, Durumlar, Tutum ve Davranışlar

Cemil Kavukçu’nun öykülerinde alışılmış gerçekliğe aykırı duran, mantığın kabul etmekte zorlandığı, bu bakımdan da fantastik kurguya dâhil edilebilecek olaylara, durumlara, tutum ve davranışlara rastlamak da mümkündür. Hatta Kavukçu’nun metinlerinde fantastik öğeler bakımından ağırlıklı olarak akla ve yaşanan dünyanın düzen ve ilkelerine aykırı olayların, durumların yer aldığı söylenebilir. Yazarın bazı öykülerinde kurgu, gerçekliğe uygun başlayıp fantastiğe doğru bir çizgi izlerken bazı öykülerinin baştan sona fantastik türde olduğu söylenebilir. Mesela *Tasmalı Güvercin* kitabında yer alan “Defter” bölümündeki öyküler bu türü yansıtma bakımından oldukça zengin metinlerdir. Yine bu bölümdeki “Sarıköz Olayı” başlıklı öykü ile *Başkasının Rüyaları* adlı kitapta yer alan “Düğün” başlıklı öykü, bütünüyle fantastik türün bir örneği sayılabilir.

Tasmalı Güvercin’in “Defter” bölümünde dört öykü yer alır. Bölüm, bir yazarın, postacının getirdiği bir defteri okuması ile başlar. Öykü içinde öykülerin anlatıldığı bu bölümdeki metinler “Dönüş ve Hastalık, Gölge İçindeki Orman, İş Konusu ve Sarıköz Olayı” adlarını taşırlar ve bir şekilde birbirleriyle bağlantılıdır. *Defter*’de özellikle “Sarıköz Olayı” başlığını taşıyan ve kitabın sonunda yer alan öykü, bu bölümdeki diğer öykülerde karşımıza çıkan kahramanlarla kurulmuştur; fakat gerek zaman gerekse mekân bakımından belirsizliğiyle dikkat çekmektedir. Nitekim öykünün ilk cümleleri, “Tünel gibi bir yer... Gece mi, gündüz mü belli değil...” şeklindedir. Birbirine dolanan karmaşık demiryolları, büyük bir kalabalık, gürültü; bunların doğurduğu karmaşa ve bu karmaşa içinde öykü kişinin koluna girerek ineğini arayan bir köylünün betimlendiği “Sarıköz Olayı” adlı öykünün ardından gelen dış metnin ilk paragrafı da şöyledir: “Defter elinden düştü. Bu bir karabasandı. Kalktı, defteri alıp masanın üzerine koydu. Yoksa bütün bunları o mu yazmıştı da anımsayamıyordu. Ya postacı? Onu da mı uydurmuştu, hayal mi görmüştü? (Kavukçu, 2009b, s. 86).

Bir yazarın yazma sorunsalının işlendiği *Başkasının Rüyaları* adlı kitapta bulunan ve kahramanları dışında tamamen fantastik kurmaca özelliği taşıyan “Düğün”ün de aynı kitapta yer alan “Ablam” ve “Solgun” adlı öykülerle bağlantılı olduğu görülür. Adı geçen öyküler gündelik gerçekliğe uygun olarak kurgulanır ve “Düğün”ün son paragrafına kadar da bu bağ sezilir. Ancak her iki öykü okuyucuda bir belirsizlik ve kararsızlık duygusunu da uyandırır. Çünkü özellikle “Solgun” adlı öyküde, ablanın adının Müşerref olduğuna ve kavuşulamayan bir aşkın acısını yıllarca kalbinde taşıyıp en sonunda intihar ettiğine dair bilgiler verilirken “Düğün”de aynı ablanın evlilik töreni yapılır. Ancak öykünün son paragrafı bu törenin ve dolayısıyla öyküdeki olayların bir yanlısına (rüya olduğuna dair bu öyküde hiçbir işaret yoktur) olduğunu gösterir. Diğer yandan

“Düğün”ü takip eden ve “Öykü Şöyle Başlıyor” adını taşıyan metinden öğreniriz ki “Düğün” adlı öykü, “uyku ile uyanıklık arasında görülen bir rüyadır.”

Bu iki metindeki olay ve durumlar, fantastik kurgunun tarifindeki “rüya hâlinin bu tür ile bağdaşmayacağı” görüşleriyle çelişir gibi durmaktadır. Ancak öykülerde, rüya hâline dair herhangi bir işarete yer verilmemiştir; bu bilgiler başka öykülerde karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan da metinler bağımsız olarak değerlendirildiğinde fantastik türün örnekleri olarak kabul edilebilir.

Kavukçu'nun *Uzak Noktalara Doğru* kitabında yer alan “Kargalar Rotası” adlı öyküde ise kurmacaya yerleştirilen fantastik olayların anlatıcı figür, yatağa bağımlı annesi, annesinin bakıcısı Ziyet ve kargalar çemberinde kurgulandığı görülür. Eskiden beri kargalarla konuştuğunu öğrendiğimiz hasta kadın oğluna, konuşamayacak durumda olduğu için tepkileriyle kargaların kendisine bir şeyler söylediğini anlatmaya çalışır. Bakıcı Ziyet de kargaların bütün gün evin çevresinde âdeta düğün yaptıklarını söyleyerek hem anlatıcı figüre hem de okuyucuya tuhaf bir olayın işaretini verir. Ertesi sabah avluda ölü bir karganın yattığını gören anlatıcı, bunu Ziyet'e anlatır. Birkaç dakika içinde ölü karganın avludan, hemen sonra da annesinin yatağından yok olduğunu fark eder. Annesini bulmak için pencereden bakan anlatıcı, çevredeki damların üzerinde yüzlerce karganın sessizce beklediğini görür:

“Kargalar, dedim, bak, hiç biri gaklamıyor! Dün neydi, dedi Ziyet, gak, gak, gak, sanki düğün varmış gibi. Anneme ne oldu, dedim. Ziyet dudak büktü. Sonra da annemin yatağına oturup elleriyle yüzünü kapadı ve sesli sesli ağlamaya başladı. Kargalar çılgık çılgına havalandılar. Avlunun üstünde dönüp yine ağaçlara ve damlara kondular.” (Kavukçu, 2012b, s. 92).

Alıntıda da görüleceği üzere gündelik hayatın gerçeklik algısına aykırı olan öykünün sonu hem okuyucu hem öykü kişileri için bilinmezi, kararsızlığı içermektedir. Öykü kişileri bu bilinmezi çözmek için kendilerine ve birbirlerine birtakım sorular sorup cevap aramalarına rağmen bulamazlar; hasta kadını kargaların alıp götürdüğüne dair varsayımları da ne onları ne de okuyucuyu herhangi bir karara götürmez. Böylece öykünün sonu Todorov'un, tekinsizlik ile olağandışı arasındaki kararsızlık evresinde, yani fantastik evresinde kalır.

Yazarın *Temmuz Suçlu* adlı kitabında yer alan “Gemide” başlıklı öyküsünde anlatıcı kişinin uyandığında açıklarda demirlemiş bir gemide tek başına olduğunu fark etmesiyle başlayan tuhaf olaylar, hem anlatıcı kişiyi hem de okuyucuyu anlatı boyunca gerçek mi, rüya mı, sorularıyla meşgul ederek fantastik bir atmosfer yaratır. En son evinde konuklarıyla geçirdiği cuma gecesini ve konukları gittikten sonra pijamalarını giydiğini hatırlayan anlatıcı figür, uyandığında kendini başka bir mekânda, başka kıyafetler içinde bulur ve oraya nasıl geldiğini veya getirildiğini düşünerek bilinmezi çözmek için kendine sorular sormaya başlar. Öykünün sonu ise 12 Eylül 1980 sonrasının konu edildiği birçok anlatıda betimlenen sorgulamalar ve işkence sahnelerini hatırlatır. Esrarengiz adamlar gelip ellerini kollarını bağlayarak onu götüreceklerini söylerler ve nedenini soran anlatıcı figüre şiddetli bir tokat atarak cevap verirler.

Cemil Kavukçu'nun 2005 yılında cep kitabı olarak bağımsız yayımlanan, 2009 yılında *Bilinen Bir Sokakta Kaybolmak* adlı kitabına aldığı *Nolya* adlı öykü de fantastik vurgu bakımından dikkat çeker niteliktedir. Dostların Yeri adlı meyhaneye sıkça giden anlatıcı, camdan görüp peşine takıldığı fakat izini kaybettiği -öyküde bahsedilen kadın gerçekte var mı yok mu belli değildir- bir kadına âşık olur. Okuyucu, anlatıcıyla birlikte bu hayalin çıkıp gelmesini bekler. Zaman geçtikçe meyhanedeki karakterler birbirlerinin konumlarıyla yer değiştirirler. Her değişimde mekânın ismi de daha popüler bir isimle

değiştirilir. En sonunda meyhanenin adı Dead Bar olur. Öyküde gerçeklik algısına aykırı olay veya durum ise meyhanenin ilk sahibi Çakalabinin ölüp daha sonra vazgeçerek meyhaneye geri dönmesidir:

“Birden kapı açıldı ve Çakalabi girdi. Arifabi oturduğu sandalyeden yere düştü. Benabi de Samiabiye götürmekte olduğum bira bardağını yere düşürdüm. (...) Samiabiye hiçbir değişiklik olmadı. (...) ‘Caydım’ dedi, Çakalabi öfkeli bir sesle. (...) Çakalabinin üzerinde çamur içinde bir kefen vardı. Şakağındaki delik, kulağının arkasına bir gül goncası yerleştirilmiş gibi duruyordu. ‘Ama bu mümkün değil’ dedim. (...) ‘Neden mümkün değilmiş’ dedi Çakalabi, yaşamda akıl dışı bir şey olmuyor mu? Üstelik ne kadarımızla yaşamın içindeyiz ya da dışındayız. (...) ‘Bunları geçeceksin,’ dedi Çakalabi, mantıklı düşünüyorsun ama biz mantıklı düşünülecek bir yerde miyiz? (Kavukçu, 2009a, s. 126-127).

Bir ölünün, gömüldüğü hâliyle çıkıp gelmesini, meyhanede bulunan üç kişiden ikisinin, bu durumun mantık dışı olduğunu, mümkün olamayacağını düşünerek çok şaşırmalarına karşın üçüncü kişinin herhangi bir tepki göstermemesi, başka bir deyişle bunu olağan bir durum şeklinde kabul etmesi, somut gerçekliğe aykırı, fantastik denebilecek bir durumdur. Diğer yandan Nolya’nın Çakalabi karakteri, aynı kitapta yer alan ve “Nolya” öyküsünden hareketle yazıldığı anlaşılan “İşte Bu” adlı öyküde yine Dead Bar’ın devamlı müşterisi olarak, bu defa “başı bantlı ölü görünüşlü” biri olarak karşımıza çıkar. Çakalabi’nin adı geçen öyküde başının bantlı olması, şakağından aldığı ve onu öldüren yarayı işaret etmektedir

Sonuç

Sonuç olarak öykücülüğünü iki evreye ayırabileceğimiz Cemil Kavukçu’nun ilk dönem eserleri (*Pazar Güneşi, Patika, Temmuz Suçlu...*) daha çok taşrada ona şekil veren dünyayı, oradaki tekdüzeliği ve sıkışmışlığı; ardından açıldığı şehirdeki çevresine ve yaşama karşı uyumsuz, bu yüzden de yaşamın kıyısında kalmış karakterlerin dünyasını hikâye eden metinlerdir. Ancak yazarın, ilerleyen yıllarda yayımlanan öykülerinde gerek teknik gerekse tematik açıdan farklı bir tutum sergilemeye başladığı görülür. Bu tutum özellikle *Tasmalı Güvercin*’den sonra iyice belirgin hâle gelir. Zira bu kitap ve sonrakilerde, bilinen öykü teknikleri yerine fantastik dil ve unsurlar bakımından gittikçe zenginleşen bir öykü dünyasının kurgulandığı görülmektedir.

Kavukçu’nun, çalışmamıza konu olan kitaplarında fantastik kurgunun hemen bütün tarifleriyle karşılaşmak mümkündür. Düşle gerçeğin iç içe geçtiği, büyülü, yer yer gotik öğelerin kullanıldığı bu metinler biçim açısından hem modern öykünün hem de fantastik türün örnekleri olarak belirsizlikle, ucu açık bırakılarak bitirilir. Ancak kitaplar bir bütün halinde okunduğunda Kavukçu’ya özgü bir tutum dikkat çekmektedir. Yazarın, sonunu ucu açık, belirsiz bıraktığı öykülerinin çoğunu sonraki öykü ya da öykülerinde tamamladığı görülür. Örneğin, “Yolcu” başlıklı öyküdeki tanımlanamayan yaratık’ın akıbetini, aynı kitaptaki “Zaman Aynası” başlıklı öyküden okumak mümkündür. Kavukçu’nun bu tercihiyle gerçeklikle bağını koparmama düşüncesinin yattığı söylenebilir. Ona özgü bir yazarlık tutumu olarak karşımıza çıkan bir başka husus da çeşitli öykülerinde gündelik gerçeklik içinde sunduğu kişi yahut varlıkları, metinleri arasında bağ kurarak başka öykülerinde onlara olağandışı özellikler yükleyip fantastik bir evren yaratmasıdır. Mesela birçok öyküsünün çoğu kahramanını düşsel bir ‘Düğün’de toplamıştır.

Fantastik öğelerin Kavukçu’nun öykülerindeki tematik işlevinin ise biçimsel işlevinden daha etkili olduğunu kaydetmek gerekir. Gerçekle bağını hiç koparmayan “balık mı, insan mı olduğu kestirilemeyen yaratık, boynuna tasma geçirilen güvercin,

kasaba sokaklarında çalgınca koşan inekler, gelinlik giydirilen tavuk, aşama aşama kargaya dönüşen ve gâklamaya başlayan insanlar, ortadan kaybolan hasta kadın vd." fantastik ögeler metinlere sadece renk, heyecan ve şaşırtma işlevi katmamışlar, bunların yanında özellikle kurulu düzenin kopyalanmış, ezberlenmiş, tekrarlı tekrarlı anlamını yitirmiş yaşam tarzlarından fiilî olarak mümkün olmasa da ruhsal olarak uzaklaşmak, kaçmak isteyen öykü kişileri için alternatif bir dünya işlevi yüklenmişlerdir. Böylece yazar, öykücülüğünü, kahramanlarını bir duvar gibi sarmalayan, sarmaladıkça boğan, daraltan bir dünyadan çekip doğaya doğru genişletmiştir. Yine bu tür öykülerinde önyargılarla genel kabullerin, tercihlerin dışına itilmiş, yaşamın kenarına bırakılmış olanlara karşı yazarın ilgisini ve sevgisini okumak mümkündür. Cemil Kavukçu'nun bu tutumuna verilebilecek en belirgin fantastik öge ise karga figürüdür.

Kaynaklar

- Kavukçu, C. (2012a). *Aynadaki Zaman*. İstanbul: Can Yayınları.
- Kavukçu, C. (2011a). *Başkasının Rüyaları*. İstanbul: Can Yayınları.
- Kavukçu, C. (2009a). *Bilinen Bir Sokakta Kaybolmak*. İstanbul: Can Yayınları.
- Kavukçu, C. (2011b). *Düşkaçıran*. İstanbul: Can Yayınları.
- Kavukçu, C. (2009b). *Tasmalı Güvercin*. İstanbul: Can Yayınları.
- Kavukçu, C. (2000). *Temmuz Suçlu*. İstanbul: Can Yayınları.
- Kavukçu, C. (2012b). *Uzak Noktalara Doğru*. İstanbul: Can Yayınları.
- Okay, H. (2020). *Cemil Kavukçu-İnsan ve Eser*. Doktora Tezi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.
- Özlük, N. (2011). *Türk Edebiyatında Fantastik Roman*. İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Öztoğat, N. (2006). *Fantastiği Tanımlamak: Bir Tema Üzerine Çeşitlemeler, Litera Akşit Göktürk'ü Anma Toplantısı, Yazında ve Çeviride Fantastik*. İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 37-46.
- Steinmetz, J.-L. (2006). *Fantastik Edebiyat* (çev. Hasan Fehmi Nemli). Ankara: Dost Kitabevi.
- Todorov, T. (2004). *Fantastik Edebi Türe Yapısal Bir Yaklaşım* (çev. Nedret Öztoğat). İstanbul: Metis Yayınları.
- Uğur, Veli (2010). Türk Edebiyatında Fantastik Roman. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 42(42), 133-154.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/ Issue 7 (Nisan/ April 2022), s. 317-332.
Geliş Tarihi-Received: 04.03.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 01.04.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1082753

Kemal Bilbaşar'ın *Cemo* ve *Memo* Adlı Romanlarına Ekofeminist Bir Yaklaşım

An Ecofeminist Approach to Kemal Bilbaşar's Novels Cemo and Memo

Mustafa DERE*

Öz

Feminizmin ortaya çıkardığı hareketlerden biri olan ve ekoeleştirel kurama dâhil edilen ekofeminizm, terim olarak ilk kez 1970'lerden sonra kullanılmaya başlanmıştır. Ekofeminist görüşe göre kadın ile doğa arasında büyük bir benzerlik ve güçlü bir ilişki vardır. Ayrıca doğa ile ilgili değişimlerden ve felaketlerden etkilenenler öncelikle kadınlardır. Çevresel sorunlara çare bulmak için de mutlaka kadını merkeze alan feminist bir bakış açısıyla hareket etmek gerekmektedir. Buna bağlı olarak hayatın doğrudan veya dolaylı yansıması olan edebî eserlerde kadın ve doğa ilişkisini ortaya koyacak bazı örneklerin olduğu görülür. Söz konusu kategoriye yalnızca ekofeministlerin tezlerini ispat etmek için yazılan eserleri değil, ekofeminist söyleme uyan veya yazıldığı dönem ne olursa olsun ekofeminist söylemi destekleyen ifadelerin bulunduğu eserleri de dâhil etmek mümkündür. Cumhuriyet Dönemi Türk edebiyatının önemli yazarlarından Kemal Bilbaşar'ın *Cemo* (1966) ve onun devamı niteliğindeki *Memo* (2 Cilt, 1968-1969) adlı romanları ikinci gruptaki eserlere dikkat çekici birer örnektir.

Bu incelemede bahsedilen iki roman, ekofeminist kuram çerçevesinde ele alınmaya çalışılmış ve dolayısıyla eserleri farklı bir bakış açısıyla değerlendirmek ve yorumlamak amaçlanmıştır. İncelemenin "Giriş" kısmında ekofeminizmin ortaya çıkışı, ekofeminizmin edebiyata yansıması ve ekofeminist kuram hakkında genel bir bilgi verilmiş; ardından romanlardaki ekofeminist unsurlar, "Kadın Karakterlerin Anlatımındaki Ekofeminist İzler" ve "Doğa Anlatımlarındaki Ekofeminist İzler" başlıklarıyla incelenmiştir. "Sonuç" kısmında ise ekofeminist çerçevede tespit edilen malzeme üzerinden iki roman mukayese edilerek birtakım yargılara varılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Türk romanı, ekofeminizm, Kemal Bilbaşar, *Cemo*, *Memo*.

Abstract

Ecofeminism is an ecocritical theory and a branch of feminism that emerged in the 1970s. According to ecofeminism, there is a great similarity and a strong relationship between women and the nature. In addition, women are the first to be affected by natural changes and natural disasters. In order to solve environmental problems, a feminist approach centering around women should be taken. Accordingly, it is seen that the relationship between women and nature are discussed in some literary works, which are direct or indirect reflections of life. This category does not only include the works written to support the claims of ecofeminists, but also the works that utilize an ecofeminist discourse or works that involve expressions which support the ecofeminist discourse, regardless of the period in which they were written.

*Dr. Arş. Gör., Ordu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ordu/Türkiye, e-posta: mustafadere@odu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3326-2678>.

Cemo (1966) and its sequel *Memo* (2 Vols, 1968-1969), two novels by Kemal Bilbaşar, one of the important writers of Turkish literature from the Republican Era, are remarkable examples of the works that can be included in the second group.

The two novels included in this review have been discussed within the framework of ecofeminist theory with the aim of examining and interpreting these works from a different perspective. In the "Introduction" section of the review, general information was given about the emergence of ecofeminism, the reflection of ecofeminism in literature, and the ecofeminist theory, afterwards the ecofeminist elements in these novels were discussed under the titles "Ecofeminist Traces in the Narration of Female Characters" and "Ecofeminist Traces in the Narration of Nature." In the "Conclusion" section, the two novels have been compared using the material determined in the ecofeminist framework, and several conclusions have been reached.

Keywords: Turkish novel, ecofeminism, Kemal Bilbaşar, *Cemo*, *Memo*.

Giriş

Doğal afetler, iklim krizleri, nükleer-endüstriyel kirlilik, doğal kaynakların aşırı tüketilmesi, ormanların yok olması, ozon tabakasındaki tahribat, toplu hayvan ölümleri, denizlerdeki asit oranındaki artış, biyolojik çeşitliliğin azalması ve tarımda verimin düşmesi gibi ekolojik sorunların uzun zamandır insan hayatını tehdit ettiği görülmektedir. Söz konusu sorunların ortaya çıkardığı felaket haberleri ise hiç şüphesiz ki uzun zamandır dünya gündeminin ilk sıralarında yer almaya başlamıştır. Felaketlerin korku verici bir boyuta ulaşması, toplumun birçok kesiminde olduğu gibi, farklı alanlarda çalışan veya uzman olan kimselerin de dikkatini buraya yönlendirmesine yol açmıştır. Hayatın doğrudan doğruya veya dolaylı bir yansıması olan edebiyat, söz konusu alanların başında gelmektedir. Bu noktada "yeni bir edebiyat eleştirisi yaklaşımı" olarak ekoeleştiri terimi ortaya çıkmıştır (Huyugüzel, 2018, s. 139). Ekoeleştiri, "çevre ve edebiyat arasındaki ilişkileri inceleyen disiplinlerarası bir çalışma alanıdır." (Oppermann, 2012, s. 10). Bunun yanında, "insan ve doğayı birbirinden ayrı görmeyen, hem sosyal hem de biyolojik sistemlere eşit bir ilgiyle yaklaşan eko merkezli bir kuramdır." (Oppermann, 2012, s. 14).

Ekofeminizm, bir kuram olarak ekoeleştiri kapsamında ele alınmakta, bir hareket veya öğreti olarak da feminizmin alt başlığı kategorisinde değerlendirilmektedir. Kadın ve doğa arasında güçlü bir ilişki ve benzerlik olduğu tezinden hareket eden ve ekolojik sorunlara hem feminist hem de çevreci-aktivist bir bakış açısıyla çare üretmeye çalışan ekofeminist yaklaşıma göre edebî eserlerde de kadın ve doğa ilişkisini ortaya koyacak anlatımların ve unsurların bulunduğunu söylemek mümkündür. Yalnızca ekofeministlerin tezlerini ispat etmek için yazılan eserlerde değil, hem -yazıldığı dönem ne olursa olsun- diğer eserlerde ekofeminist söyleme uyan ifadelerin yer alması hem de metinlerden ekofeminist söylemi destekleyen bazı çıkarımların yapılabilmesi ekofeminizmi, eserleri farklı bir bakış açısıyla okuma, anlamlandırma ve değerlendirme açısından son derece ilgi çekici kılmaktadır.

Ekofeminizm Kavramı Hakkında Genel Bir Değerlendirme

Feminizm, "kökleri 19. yüzyılda bulunmakla birlikte, daha ziyade 1960'lı yıllarda gelişen ve kadınlar için erkeklerle eşit sosyal ve politik haklar talep eden hareket veya öğreti" olarak tanımlanabilir (Cevizci, 1999, s. 340). Feminizmi ilkeleri belirlenmiş ortak bir değer algısı olarak kabul etmek yanlıştır. Bu hareket veya öğreti, her sosyal/kitlesele devinim gibi dönemlere ve coğrafyaya göre farklı yorumlarla zenginleşerek bugünkü şeklini almıştır. Başka bir deyişle, "Feminizm başlangıcından bu yana tek bir çizgide ilerlememiş ve dönemsel sosyo-politik olaylar/durumlardan etkilenerek farklı dalgalara bölünmüştür." (Özdemir ve Aydemir, 2019, s. 262). "Eko" ve "feminizm" kavramlarının

bir araya gelmesiyle oluşan ve ekoeleştirel kurama dâhil edilen ekofeminizm, bu dalgalardan biridir.

Ekofeminizm, ilk kez Françoise d'Eaubonne tarafından 1974 yılında *Le Féminisme ou la mort* (Feminizm ya da Ölüm) adlı eserde kullanılmıştır (Ferry, 2000, s. 161) ve Türkiye'de çevreci feminizm olarak da bilinmekte, ekofeministlerden ise çevreci feministler şeklinde söz edilmektedir. Luc Ferry, ekofeminizmi kısaca şöyle tanımlar: "Nedir söz konusu olan? Kadınların ezilmesi ile doğanın ezilmesi arasında doğrudan bir bağ olduğunu, öyle ki, birincilerin savunulması ile ikincinin savunulmasının herhangi bir zarara yol açmadan birbirinden ayrılmayacağını öngören, prensipte basit bir düşünce." (Ferry, 2000, s. 161).

Söz konusu tanımdan yola çıkarak ekofeminizmin kadın ve doğa arasında kurulan güçlü bir ilişkiden doğduğunu belirtmek mümkündür. Ekofeministlere göre, "kadınlar doğa ile kültür arasındaki aracıdır; doğal malzemeyi kültürel olarak tüketilebilir ürünlere dönüştürürler; örneğin sebze ve tohumları, ham yiyecekleri alıp pişirerek yenilebilir hâle getirirler. Kadınlar aynı zamanda bedensel ihtiyaç ve talepleri karşılayıp yatıştırarak, temizlik yaparak da doğayla kültür arasında aracılık yaparlar." (Donovan, 2013, s. 322). Aynı şekilde ekolojik tahribattan, çevresel sorunlardan ve doğa ile ilgili olumlu veya olumsuz gelişmelerden etkilenenler de öncelikle kadınlardır: "Çünkü kadınlar zehirli atıklar ve kirlilik nedeniyle hastalanırlar, aç kalırlar, kıtlık ve kuraklık yaşarlar, ölümler, doğurganlıkları tehdit altındadır." (Çetin, 2005, s. 63).

Ekofeministler bu ilişkiden hareketle, "kadının ezilmişliği ve sömürülmüşlüğü ile doğanın tahrip edilmesi birbirine paralel ilerleyen bir süreçtir." iddiasını ortaya atarlar. (Avcil, 2021, s. 940). Her iki unsurun da eşzamanlı olarak baskılandığı ve zarar gördüğü göz önünde bulundurulduğunda ortak bir karşıt gücün varlığından bahsetmek gerekir. Bu karşıt güç patriarkal, ataerkil veya eril olarak da adlandırılabilir erkek egemen zihniyettir. Söz konusu zihniyet, bazı araştırmacılar tarafından "eril tahakküm" olarak da ifade edilmektedir. Ekofeminist kabule göre eril/erkek egemen zihniyet, nasıl ki kadını metalaştırıp ona istediği şekilde tasarruf etme hakkını elinde tutma arzusunda, aynı tavırla doğaya da hâkim olmak istemekte ve kadın bedeninde/kimliğinde olduğu gibi; kaynakları sömürme, sanayileşme ve savaş gibi etkenlerle doğayı tahrip etmeye çalışmaktadır. Meşhur feminist aktivistlerden Maria Mies'in 26 Nisan 1986'daki Çernobil Nükleer Faciasını örnek alarak kadın, doğa ve erkek ilişkisi hakkında yaptığı yorum ve değerlendirme, ekofeminist bakış açısını -hipotezden bir adım öteye taşıyarak, hatta neredeyse bütünüyle somut bir çizgide- özetler niteliktedir:

"Atom enerjisinin failleri; bilim insanları, politikacılar ve ekonomistler hâlâ atom enerjisinin yaşam standardımızı sürdürmek için şart olduğunu savunurken kadınlar, aileleri ve çocukları için temiz gıdayı nereden bulacaklarını düşünmek zorundaydı. Bu 'yaşam standardı'nın çoktan ortadan kalktığını fark etmeye başlayan kadınlardı. (...)

Çocukları evlerde tutan, oyalayan ve sakinleştirenler kadınlardı. Nükleer teknoloji savunucuları ve Çernobil faciasının sorumluları, bilim insanları ve politikacılar ise 'Çocukların kumda oynamasına izin vermeyin!' talimatını vermekle yetinmişlerdi.." (Shiva ve Mies, 2019, s. 169).

Ekofeminizm yalnızca kadınlar ve doğa arasındaki tahakkümün benzerliğini ortaya çıkarmakla kalmaz, aynı zamanda ahlâkî olarak adaletsiz ve tahammül edilemez olarak görülebilen tahakküm çeşitleri aracılığıyla çeşitli çözümler ve anlamlar keşfeder. (Ottuh, 2020, s. 172). Bu sebeple ekofeministler, kadın ile doğa arasındaki organik ve güçlü ilişkinin -daha doğrusu bu hipotezin- tarihsel arka planını ve dayanağını da

irdeleme gayreti içerisindedirler. Dolayısıyla, “ekofeminist kuramda hiyerarşinin ortaya çıkışının sebepleri ile tahakkümün kökenlerinin araştırılması ve sorgulanması son derece önemli bir sorunsaldır. (...) Özellikle ekofeminist kuramda hiyerarşinin kökeni sorunsal feminist teorideki anaerkillik-ataerkillik tartışmalarının bir uzantısı olarak görülebilir.” (Üzel, 2006, s. 115). Buna göre birçok ekofeminist, bazı eski uygarlıkları örnek göstererek yeryüzünde esasında doğayı kutsal sayan ve onunla kadın arasında benzerlik ve yakınlık kuran matriarkal/anaerkillik/maderşahî bir düzenin olduğunu iddia eder. Bilindiği üzere, “özellikle Uzak doğu inanışlarında tabiat unsurlarının bazıları ve özellikle bereketin sembolü ve hayatın devamının en önemli sembolü olan toprak çoğunlukla dişil bir varlık olarak kabul görmüştür.”¹ Söz konusu benzetmedeki en önemli sebeplerden biri hiç şüphesiz ki “kadının doğurganlığı”dır. (Özdemir ve Aydemir, 2019, s. 265). Aksini iddia eden bazı tezler olmakla birlikte en azından evrensel bir “tabiat ana/doğa ana” (*Dame Nature*) kavramından bahsetmek mümkündür. Ekofeministler ise bu tarihsel dayanağı göz önünde bulundurarak feminist ve çevreci mantıkla yeni ve sorunsuz bir dünya düzeninin kurulabileceğini iddia etmektedirler. Onlara göre ancak bu şekilde yarınlara umutla ve güvenle bakılabilecektir.

Hiyerarşi konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte ekofeministler, kökleri Aydınlanma Çağı'na kadar giden ve ilerleyen süreçte kapitalist bir düşünüşle son şeklini alan Batılı düzenin, kadın ve çevre ilişkisinin algılanışı bakımından bir dönüm noktası olduğu kanaatini taşırlar. Bu dönüm noktası, günümüzde yaşanan ekolojik sorunların ve kadınla ilgili problemlerin de kaynağını oluşturur. Zira, “ekofeminist bakış açısıyla değerlendirildiğinde aydınlanmanın ya da modernitenin tarihi, Batılı eril özne karşısında konumlanan ötekiler topluluğu açısından görüldüğü kadar masum olmadığı gibi, açık bir biçimde cinsiyetçidir.” (Gezgin, 2017, s. 401). Bu bağlamda bir ikilik (*dualism*) meselesi ortaya çıkmaktadır ki doğrusu, “ekofeminizmin kurucu varsayımlarından birinin, doğanın ve kadının tahakküm altına alınma sürecini tarihsel bir düalizm inşasının uzantısı olarak görmek olduğu iddia edilebilir.” (Türk, 2017, s. 384). Yine kadın ile erkek veya daha genel bir ifadeyle “efendi ile köle” arasındaki zıt reaksiyonun bahsedilen ikiliğin kaynağını oluşturduğunu söylemek mümkündür. Karen J. Warren (1990), bu konuda bir önerme şeması oluşturarak ve mantıksal bir çıkarım yapmaya çalışarak durumu beş aşamada şöyle özetlemektedir:

- (1) Kadınlar doğa ve maddi/özdeksel olanla, erkekler ise insan ve akılla özdeşleştirilir.
- (2) Doğayla ve maddi olanla özdeşleştirilen insan ve akılla özdeşleştirilenden aşağıdadır.
- (3) Bu durumda kadın, erkekten aşağı pozisyonadadır.
- (4) Herhangi bir 'X' ve 'Y' için, eğer 'X', 'Y'den üstün ise 'X'in 'Y'yi kendisine bağımlı kılması kabul edilebilir.
- (5) Buna göre erkeklerin kadınları kendilerine bağımlı kılmaları meşrudur.” (s. 130).

Ekofeministlere göre düalizmi ortaya çıkaran etmenler bütünüyle Batı'nın karakteristik özelliklerinden doğmuştur. Hatta bunu yalnızca eril ve dişil zihniyetin çatışmasına indirgemek de yanlıştır. Düalist bakış açısı aslında doğrudan doğruya bir “tahakküm” zihniyetinin sonucudur: “Ekolojik kriz, doğal ve dişil olan her şeyden nefret eden 'beyaz, batılı ve eril' felsefi, teknolojik ve ölüm üreticisi sistemlerle bağlantılı. İşçi

¹ Karadağ, Ağkurt, Gülhan, Doğa-Kadın Dayanışması: Eko-Feminizm. <https://atauni.edu.tr/yuklemeler/5aa74ad99d41bd5a499babbbaa139179.pdf>, [Erişim Tarihi: 19.1.2022].

sınıfının, zencilerin, yerli halkların, kadınların ve hayvanların sistematik bir biçimde aşağılanması, batı uygarlığının temelinde yatan düalist yaklaşımla yakından ilişkili." (Berktay, 1996, s. 73). Antroposantrizm çalışmalarıyla şöhret bulan Avustralyalı ekofeminist düşünür Val Plumwood (2000) da söz konusu düalizm meselesini aynı eksende değerlendirmektedir:

"Batı kültüründeki egemen akıl kavramının temel dışlamaları ve inkâr edilen bağımlılıkları arasında dişil olanın ve doğanın yanı sıra doğal olarak görülen tüm insan kesimleri yer alır. Dolayısıyla Batı kültürünün merkezinde yer alan şey basit bir eril kimlik değil, bu çoklu dışlamalarla tanımlanan efendi kimliğidir. Bu kimlik en güçlü ifadesini egemen akıl anlayışında bulur ve klasik önerme mantığındaki yapıya denk geldiğini savunduğum ikici bir ötekilik ve olumsuzlama yapısına yol açar." (s. 66).

Ekofeminizmle ilgili görüşlerin yıllara ve alt gruplara göre -liberal ekofeminizm, kültürel ekofeminizm, toplumsal/sosyal ekofeminizm ve sosyalist ekofeminizm olmak üzere- birtakım değişiklikler gösterdiğini söylemek mümkündür. Fakat ekofeministlerin genel olarak ortak amacı, "insan ile doğa arasındaki ilişkiyi yeni, diyalektik bir biçimde ele almamızı sağlayacak bir düşünsel yaklaşım üretebilmektir." (Berktay, 1996, s. 75). Bu yaklaşım ekolojik sorunlara, doğa ile ilgili insan kaynaklı bütün problemlere kadını merkeze alan yeni bir çözüm yolu ortaya koymakta veya ekolojik yıkıma yeni çareler vadetmektedir.

Kemal Bilbaşar'ın Cemo ve Memo Adlı Romanları

Kemal Bilbaşar (1910-1983), Türk edebiyatında hem hikâyeci hem de romancı olarak şöhret bulmuş bir yazardır. Yazarın romanları yayım tarihlerine göre *Denizin Çağırışı* (1943), *Ay Tutulduğu Gece* (1961), *Cemo* (1966), *Memo* (2 Cilt, 1968-1969), *Yeşil Gölge* (1970), *Yonca Kız* (1971), *Başka Olur Ağaların Düğünü* (1972), *Kölelik Dönemeci* (1977), *Bedoş* (1980) ve *Zühre Ninem* (1981) adlarını taşımaktadır.

Kemal Bilbaşar, "İlk romanını 1943 yılında yayımlamış ise de roman türündeki çalışmalarını 1960 yılından sonra yoğunlaştırmıştır." (Cevdet Kudret, 2004, s. 261). Yazara 1967 yılında Türk Dil Kurumu Roman Ödülü'nü kazandıran *Cemo*, onun en meşhur romanlarından biridir. Hatta, "bu roman yazarın ismini bir romancı olarak duyurmasında ve kendisini edebiyat çevrelerine kabul ettirmesinde önemli bir rol oynamıştır." (Bağcı Tayfur, 2008, s. 171). *Cemo*'nun prototipi, 1953 yılında *Yeditepe* dergisinde yayımlanan "Çancının Karısı" başlıklı hikâyedir (Necatigil, 2016, s. 118). *Memo* ise *Cemo* romanının devamı olarak kaleme alınmıştır. Her iki eser de, "Cumhuriyet'in ilk yıllarında, Şeyh Sait isyanı sırasında Doğu Anadolu'da ağa-köylü, ağa-memur ilişkileri üzerinde duran güzel bir aşk hikâyesidir." (Enginün, 2007, s. 346).

Cemo, "Değirmenci Cano Anlatıyor" ve "Cemo'nun Kocasını Çancı Memo Anlatıyor" başlıklı iki bölümden oluşur. Değirmenci Cano, Cemo'nun babası; Çancı Memo ise başlıkta da belirtildiği gibi, kocasıdır. İki bölümde de Cemo'dan ve Cemo ile Memo'nun aşklarından söz edilir. Her iki anlatıcı da olayları birtakım farklılıklarla ve kendi bakış açılarından ortaya koyarlar. Beş ana bölümden ve farklı sayılardaki ara bölümlerden meydana gelen *Memo*'da ise anlatıcı bütünüyle "Şıh Kızı Senem"dir. Yalnızca epilog mahiyetindeki "Hozat Seyyar Jandarma Alayı Yedek Asteğmeni, Dersim Ayaklanması'na Ait Anılarını Anlatıyor" başlıklı ekte romanın bütününde söz konusu edilen olayların sonucuna yer verilmektedir.

Cemo'ya göre daha hacimli bir roman olan *Memo*'da Senem'in anlatımının odak noktasını, çocukluktan erişkinliğe kadar olan hayat hikâyesi ve Memo ile yaşadığı aşk oluşturur. Burada bahsedilen olayların bir kısmı, *Cemo*'da Cano'nun ve Memo'nun

dilinden aktarılan olaylarla kesişir. Fakat tıpkı Cano'nun ve Memo'nun anlattıklarında olduğu gibi Senem'in sözünü ettiği olaylar da onlarınkinden bazı yönleriyle ayrılmaktadır. Okur, bu iki romanla çeşitli anlatıcılar/çoklu bakış açısı tarafından ortaya konulan ve farklılaşarak gittikçe genişleyen bir macera ile karşılaşır.

Üç anlatının ortak noktaları göz önünde bulundurulursa *Cemo* ve *Memo* romanlarının özeti şöyledir: Memo, meşhur bir çan ustasıdır. Aynı zamanda yaşadığı yörede âşıklığıyla tanınmaktadır. Bir gün Ke... Obasının şeyhinin kızı Senem'i görür ve ona âşık olur. Çancı olduğu için kızı, Memo'ya vermezler. Memo askerde olduğu sırada Senem, Diyarbakırlı Şih Abuzer'le evlendirilir. Memo ve Senem kaçmaya karar vermişlerken Şih Abuzer'in adamlarına yakalanan Senem'in, kendisini Dicle'ye attığı haberi duyulur. Bunun üzerine Memo hayata küser ve hiçbir şeye ilgi göstermez. Bir süre sonra Cemo adındaki çok güzel bir yayla kızıyla karşılaşınca yeniden yaşama sevinci kazanır. Cemo ile evlendikten sonra tesadüf eseri olarak Senem'in hayatta olduğunu öğrenir. Memo bu ilişki üçgeninin tereddütleri ve çaresizliği içindeyken hem Senem'in hem de Cemo'nun yardımlarıyla ağılık sistemine dayanan totaliter düzenle hayatı pahasına mücadele etmek zorunda kalır.

Kemal Bilbaşar'ın *Cemo* ve *Memo* Adlı Romanlarına Ekofeminist Bir Yaklaşım

Kemal Bilbaşar'ın *Cemo* ve *Memo* adlı romanları ekofeminist bakış açısıyla veya ekofeminist kuramı desteklemek/kuramın propagandasını yapmak amacıyla yazılmış romanlar değildir. Nitekim *Cemo*'nun 1966, *Memo*'nun 1968-1969 yıllarında yayımlandığı ve ekofeminizmin terim olarak 1970'lerden sonra kullanılmaya başlandığı göz önünde bulundurulduğunda aksini iddia etmek anakronizme düşmeyi beraberinde getirir. Bununla birlikte, kadın ve doğa ilişkisinin Antik Yunan dönemine kadar geçmişi olduğu düşünülürse muhtelif edebî eserlerde de ekofeminizmin izlerini aramak son derece faydalı olacaktır (Alver, 2021, s. 48). Hem *Cemo* hem de *Memo* söz konusu perspektiften ele alındığında okura çok zengin bir malzeme sunmaktadır. Buna bağlı olarak *Cemo* ve *Memo*'daki ekofeminizmle ilişkilendirilebilecek unsurları, "Kadın Karakterlerin Anlatımındaki Ekofeministler İzler" ve "Doğa Anlatımlarındaki Ekofeminist İzler" başlıklarıyla incelemek mümkündür.

Kadın Karakterlerin Anlatımındaki Ekofeminist İzler

Cemo ve *Memo* romanlarında kadın karakterlerin anlatımındaki ekofeminist izleri başta romanların aslı şahıslarından olan Cemo ve Senem üzerinden ortaya koymak gerekir. Bunun dışında eserdeki tâlî şahıslardan Cemo'nun annesi Kevi ve ismi söz konusu edilmeyen Senem'in annesi ile ilgili anlatımda da ekofeminist kuramla uygunluk gösteren birtakım özelliklere veya ifadelerle rastlanır.

Cemo:

Hem *Cemo* hem de *Memo*'da ekofeminist unsurların en belirgin şekilde yer aldığı karakter Cemo'dur. Kemal Bilbaşar, her iki romanda da "yayla kızı" olarak nitelendirdiği Cemo'yu, doğanın bir parçası şeklinde ve bir "efsane kahramanı" kimliğiyle okura sunmaktadır. Değirmenci Cano, *Cemo* romanının başında kızını tasvir ederken ve onun yetiştirilme tarzını anlatırken bütünüyle doğa ile ilgili benzetmelerden yararlanır. Onun ifadelerine göre Cemo, dişi kurt gibi güçlü ve ceylan (ceylan) gibi atik büyütülmüştür. Cemo'nun saçları gök gibi parlak, gözleri kömür gibi kara, dudakları nardan daha kırmızı, derisi gülden yumuşak ve dişleri inci gibidir. Cano, savaştan döndüğünde Cemo'yu kuzu gibi emeklerken bulmuş olmasına rağmen kızının diğer kızlar gibi uysal ve narin olmasına razı olmaması ve onu âdeta bir ceylana ve kurda dönüştürmüştür:

“Dişi kurt kimi yavuz, ceyran kimi tez ayak etmişim. (...) Kara saçları gök ışıltılı idi, anasının saçları kimi. Kömür gözleri ocak alevi kimi yanardı. Dudakları Şirvan narından kırmızı idi. Gülünce inci dizileri dökülecek sanırdın ağzından. (...) Dişi bitmemiş yetim kaldı anasından. Ufacık, kara bir kuzu kimi emekler buldum savaş dönüşü. Ama ceyran kimi tımarlı, canavar kimi yabancı yetiştirmişim onu. Derisini gülden yumuşak, bileğini çelikten sert etmişim.” (Bilbaşar, 2021a, s. 11).

Değirmenci Cano'nun, Cemo'yu fiziksel bakımdan güçlü biri hâline getirmek ve erkek gibi yetiştirmek istemesinin sebebi, yaşadıkları bölgedeki, ağalık baskısının da içinde olduğu ataerkil yapıdır. Bu yapı kadının ezilmesine sebep olduğu gibi onu toplumda ikinci plana itmektedir. Değirmenci Cano çareyi doğada bulur ve doğanın çetin şartlarını Cemo'yu gürbüzleştirmek için kullanır. Cemo bu mücadele sonucunda doğa ile bütünleşir ve onun dilinden anlamaya başlar. Bu süreçte Cemo'nun akranları zayıf ve çelimsizken Cemo doğanın sayesinde çok güçlü ve güzel bir kahraman olur:

“Anasızlık ne bildirmedi. Kurt gibi yabancı olsun, erden yılmasın istedim. Bileğini, olur olmaz yiğit bükmesin, dedim de öyle yetiştirdim. Yaz demedim, güz demedim, kar demedim, buz demedim sürdürüm kızı yokuşa. Buram buram ter dökende buzu kırdım, daldırdım içine. Demirine su verdim, çelik ettim. At yoldaşı, tüfek oyuncağı idi. Kurdun kuşun dilinden anlar oldu.

On ikisine bastığında, Zozana'da Cemo gibi at binen, it süren, kurt kovan, attığını vuran biri daha yoktu. Analı babalı büyümüş akranları, yaprağı dökülmüş dal gibi kuru birer çalı iken, Cemo güz çiçeği gibi donanmış, gül tenli, ceyran bakışlı, yiğit yürekli, çelik bilekli bir kız olup çıkmıştı.” (Bilbaşar, 2021a, s. 27).

Değirmenci Cano'nun ve Cemo'nun yaşadıkları bölgedeki ataerkil yapı evlilik konusunda da kendisini hissettirir. Değirmenci Cano, Cemo'nun evlendikten sonra aile içinde de ezilebileceğinden ve zarar görebileceğinden endişe eder. Hatta bunun yöredeki bütün kadınlar için büyük bir sorun oluşturduğunun farkındadır. Zira hem evlilik üzerinden uygulanan baskılar hem de evlendikten sonra ortaya çıkan aile içi şiddet kadının hayatına dahi mâl olabilmektedir:

“Yolda oynayanda kapar gelin ederler dokuz yaşında kızı. Ak ne, kara ne bilmezken, kofiyi giydirirler başına. Avrat olur, ana olur, dahası, erinin yedi sülalesine kul olur. Ekmekten çok dayak yer. Kocasını döver, kaynanası döver, görümü döver, kayını döver. Koca evinde gelini dövmek helal. Tüm kabahatlar gelinin. Aş pişmeyende, iş bitmeyende, suç kimin olursa olsun, dayağı gelin yer. Çok döllemek, az döllemek kabahat. Urçan çıkmak büsbütün kabahat. Dölünü sevmek, okşamak kabahat. Ağzını açıp şu da demek kabahat. Kabahat olmayan yok geline. Canına tak diyenin, babaevine kaçması da suç. Bu kez anası babası döver gelini, yüz geri çevirirler. Koca evine dönende, dayak daha bir helal olur. Dünyaya geldiğine pişman ederler gelini. Bu hakaretlere dayanan dayanır, otuzuna varmaz koca avrat olur. Dayanamayan kendini ırmağa atar, kurtulur.

Oy bizim parmağı kınalı gelinlerimiz, oy bizim çileli fukara kancıklarımız.” (Bilbaşar, 2021a, s. 35).

Yeter Yücel'in (2019) de belirttiği gibi kadınlar, “Sürekli dayağa maruz kalır, ikinci sınıf insan muamelesi görür. Eğitimden ve ekonomik özgürlükten de yoksun olduğu için kocaya bağımlıdır ve durumunu kabullenmekten başka yapabileceği hiçbir şey yoktur.” (s. 100). Değirmenci Cano bu durumu göz önünde bulundurarak Cemo'yu evlendirmek için farklı bir yolu tercih eder. Cemo ile evlenmek isteyen adamların onunla dövüşmeleri gerekir. Cemo'yu dövüşte yenen adam, onun kocası olacaktır. Değirmenci Cano, kızının herkesi kolaylıkla yenebilecek güçte olduğunun farkındadır. Fakat Cemo, kavgada

istediği kişiye yenilecek ve böylece kendi tercihleri doğrultusunda bir evlilik yapabilecektir. Değirmenci Cano'nun, "onun kendi iradesiyle seçtiği kişiyle evlenmesini arzulaması, Cemo'yu bu noktada birey" hâline getirmektedir (Yavuz, 2018, s. 206). Romanda Cemo'nun söz konusu durumu, Değirmenci Cano'nun ağzından şöyle anlatılır:

"Cemo'yu böyle dövüşte hünerli yetiştirmemin sebebi vardır. Dövüş alanında karşısına beğenmediği bir yiğit çıkanda, kendini koruyabilirdim. Sevmediği, kendinden üstün görmediği ere karılık etmezdi. Bunu, avucumun içi gibi bilirdim. Zaten onu para ile satmayı benim sebebi de buydu. Böyle bir yiğitlik yarışması uydurarak ona kocasını seçme fırsatını kazandırmaktı meramım." (Bilbaşar, 2021a, s. 34).

Cemo ile evlenmeyi düşünen kişinin onunla dövüşecek olması, *Dede Korkut Kitabı*'nda anlatılan Bamsı Beyrek ve Banu Çiçek'in evlenme öncesindeki mücadelesini hatırlatır. Bamsı Beyrek ve Banu Çiçek tanıştıkları zaman binicilikte ve okçulukta yarıştıktan sonra güreşirler. Dolayısıyla bir genç kızın evleneceği kişiyle dövüşmesi, atlı göçebe kültürde karşılığı olan bir ritüeldir ve Kemal Bilbaşar tarafından bu arka plan göz önünde bulundurularak kurguya dâhil edilmiştir.

Romanda ataerkil baskıyı temsil eden ve zalim ağa profiliyle okurun karşısına çıkan Sorikoğlu, Cemo'ya talip olanlardan biridir. Fakat Sorikoğlu, yöre halkı üzerindeki nüfuzunu ve zenginliğini öne sürerek Cemo'yla dövüşmeyi reddeder. Bu durumda ona zorla sahip olmak ister. Bir gün Değirmenci Cano'nun yokluğunda değirmenini basar ve Cemo'yu kaçırmaya çalışır. Değirmenci Cano'nun ifadelerine göre Cemo'nun annesi Kevî'nin sütü olmadığı için ona keçi sütü içirmişler, kız da bu sebeple keçiler gibi atik ve çevik olmuştur. Söz konusu özellikleri sayesinde de kolayca kaçarak Sorikoğlu'nun elinden kurtulmuştur.

Cemo'yu, Sorikoğlu örneğinde bir erkeğin zorbalığından koruyan şey, onun doğa ile arasında kurduğu güçlü bağıdır. Cemo'nun, oğlaklar gibi keçi sütüyle beslenmesi doğanın anneliğini kabul etmesi demektir. Bu kabul sonucunda tıpkı bir keçi gibi kayalardan sekmeyi öğrenmiş ve doğanın bir parçası hâline gelmiştir: "Bereket ki, Cemo'ya keçi südü emdirmişim. Kız, tehlikeyi görende ok gibi fırlamış kaçmış. Keçiler misali kayalardan sekip Zozana'ya atmış kendini kurtarmış." (Bilbaşar, 2021a, s. 31).

Cemo, kendisine eş olarak Çancı Memo'yu seçer. Bu tercihin sebebi, Memo'nun doğaya âdeta hükmetmesidir. Memo, Cemo ile dövüşeceği meydana zincire vurularak evcilleştirilmiş bir kurtla gelir ve bu vaziyetiyle Cemo'da büyük bir hayranlık ve korku uyandırır. Değirmenci Cano da şaşkınlık içerisinde kalan kızının Memo'ya o sırada kanının kaynadığını fark eder: "Cemo yabana gitmeyecekti. Kızıma baktım, gözleri korkuyla dikilmişti Memo'ya. Bu da hayra alametti. Kadın kısmı korktuğu eri severdi. Hay kurban Memo!" (Bilbaşar, 2021a, s. 42).

Bununla birlikte Memo'nun ifadelerine göre, Cemo ile ilk karşılaşmaları farklı şekilde olmuştur. Söz konusu karşılaşma da ekofeminist bakış açısıyla değerlendirildiğinde son derece dikkat çekmektedir. Memo, Cemo'yu doğayla iç içeyken ve hatta bütünleşmiş bir hâldeyken görüp beğenir. Cemo bu sırada neşeyle bir gölette yıkanmakta ve evcilleştirdiği bir yaban keçisiyle oynamaktadır:

"Simsiyah saçları çıplak sırtına dökülmüş güzel bir kız, beline dek suların içindeydi. Bir yabankeçisini boynuzlarından tutmuş, suya daldırırdı. Hayvan can kaygusu ile burnuna dolan suları piskırtır, sıçrayıp kaçmak isterdi. Ama boynuzlarını kızın elinden kurtaramazdı. Kız, onun debelenmesiyle eğlenerek kahkahalar atar, yeniden onu suya daldırırdı." (Bilbaşar, 2021a, s. 92).

Yaban keçisi Cemo'nun yanından hiç ayrılmaz. Fakat Memo'yu kıskandığı için o geldiğinde huysuzluk eder ve kaçar. Cemo ve Memo birlikte olduğunda büsbütün ortadan kaybolur: "O anda tekenin böğürdüğünü duydum. Başımı kaldırdım baktım ki, hayvan Zozana'ya doğru dörtnala gider." (Bilbaşar, 2021a, s. 97). Memo, Senem'e dönüp onun obasına ağa olduğunda ve Cemo bunun üzerine Memo'yu terk ettiğinde ise şaşkıncı bir şekilde geri döner: "O sırada dağın tepesinde görünüp böğüren yaban tekesine doğru koştu, 'Tekem, ceylanım!..' diye haykırarak hayvana erişti. Boynuna sarılıp gözlerinden öptü. Sonra hayvanla birlik yürüdüler." (Bilbaşar, 2021b, s. 414).

Burada Cemo'nun Memo'yu terk edişi üzerinde ayrıca durmak gerekir. Onların ayrılıkları ile ilgili anlatım, Senem'e aittir. Söz konusu kısımdaki ifadelerle göre Cemo, Memo'yu ağalığa heves etmesi ve onun başkaldırdığı zihniyete dâhil olduğunu düşünmesi sebebiyle reddeder. Cemo'ya göre Memo kendi değerlerine yabancılaşmış, bunun sonucunda hem Cemo hem de doğa Memo'dan yüz çevirmiştir. Buradaki anlatım, Cemo örneğinde kadın ve doğa arasındaki ilişkiyi gösterdiği gibi, ağalık örneğinde eril zihniyet ve doğa karşıtlığını da ortaya koymaktadır:

"(...) Şıh gibi, ağa gibi kasılıp dikilirsin atının üzerinde. Yavrumu doğmadan öldüren, obamı dağıtan ağadan bir farkın yoktur. Bense tüm beglerin, ağaların can düşmanı kesilmişim. Ben Memo'yum, dersin, lakin değilsin! Ne sesin benzer ona, ne sıfatın! Memo olsan, yüzünde nakşım görünür, sesinden bu yerin dağı taşı can bulur, kurdu kuşu dem çekip uçurdu. Oysa ben gibi, onların da kılı kıpırdamamıştır." (Bilbaşar, 2021b, s. 414).

Sorikoğlu'nun baskısı sebebiyle Cemo ve Memo'nun mutluluğu uzun sürmez. Sorikoğlu, yaşadığı yöredeki topraklara sahip olmak istediği gibi, başta kadınlar olmak üzere oradaki halkı da hâkimiyeti altına almayı arzular. Toprak, Sorikoğlu için nasıl alınıp satılabilen bir meta ise insanlar da öyledir: "Sorikoğlu ellerini kavuşturdu, 'Ora benim keyfimin bileceği iş,' dedi. 'Yakında sen de, kızın da, Kargadüzü'nün tüm köylüsü de, benim kulum olacaksınız.'" (Bilbaşar, 2021a, s. 32). Sorikoğlu, Memo'nun çan satmak için köyden ayrıldığı sırada Cemo'nun karnını tekmeler ve onun çocuğunu düşürmesine sebep olur. Çok ağır bir şekilde yaralanan Cemo bu olay üzerine bir müddet hastanede yatar ve iyileşince bir daha çocuk sahibi olamayacağını öğrenir. Sorikoğlu, kurduğu zulme dayalı düzenle toprağa ve doğaya nasıl zarar veriyorsa kadına da aynı şekilde zarar vererek onun doğurganlığını elinden alır. Fakat Cemo, bu durum karşısında da galip gelen taraf olur. *Cemo* romanının, Memo'nun anlatımına dayanan, "Cemo'nun Kocasını Çancı Memo Anlatıyor" başlıklı ikinci bölümünün sonunda Cemo, Sorikoğlu'nu bir kazma sapıyla döverek öldürür. Bu noktada eril ve ataerkil tahakkümü temsil eden Sorikoğlu'nun bir kadın tarafından cezalandırılması son derece anlamlıdır.

Senem:

Cemo ve *Memo* romanlarının diğer önemli kadın karakteri Senem'dir. Her iki romanda da Senem'le ilgili ekofeminist kuramla uygunluk gösteren bazı unsurlara rastlamak mümkündür. Senem, *Memo* romanının başında kendisini tanıtırken doğaya ait öğelerden yararlanır ve doğayla ilgili birçok benzetmeye başvurur. Senem'in ifadelerine göre o, dikensiz bir güldür. Çamuru, Tujik Baba adı verilen evliyanın türbesinin bulunduğu dağın toprağından karılmıştır. Süt gibi beyaz olan teni Munzur Çayı'nın suyuyla yıkanmıştır. Gözleri gün ışığı, siyah saçları ise yıldızlar kadar parlaktır. Ayrıca yaşadığı obanın şeyhinin tek çocuğu olduğu için âdeta bir ağacın tek meyvesi gibidir:

"Ben Monzur Gözesi'nin dikensiz gülü, Ke... uşağı şıhının biricik dölüyüm. Senem derler adıma. Tujik Baba toprağından karılmış çamurum. Ak süte benzeyen Monzur suyuyla yunulmuş tenim. Gözümün elifinde gün ışığı yanar, kara

saçlarımdan gök ışıltıları dökülür. Bu sebeple kalem kaşlı, gül nakışlı güzelliğim dillerde gezer, kara gözlerimin elifi fermanlar bozardı.

(...)

Ben ki şıh babomun ömür boyu beklediği onca ağacın bir tek meyvasıyam, ben kimi bin şıh kızı feda yoluna." (Bilbaşar, 2021b, s. 19).

Senem'in yetiştirilme tarzı Cemo'nun yetiştirilme tarzını andırır. Senem, Şıh Abdo'nun tek çocuğu olduğu için aynı zamanda tek mirasçısıdır. Dolayısıyla büyüdüğünde sahibi oldukları obanın başına geçecektir. Söz konusu sebeple bir erkek gibi yetiştirilir ve doğayla iç içe büyütülür. Bunun bir sonucu olarak çoğunlukla silahlarla vakit geçirir, neşelendiğinde kurt gibi ulur, dağ keçisi gibi kayalara tırmanır, şahin uçurur ve keklik avlar: "(...) Oyuncağım tüfekt, kurşundu, hançerdi. Akranlarımlın saçı pisik kokardı, benimki barut kokulu idi. Babomun kucağında atla kurt koğanda, keyfimden canavar gibi ulurdum. Dağdan elik devirende, kayalara keçi gibi tırmanırdım. Mevsiminde şahin uçurur, keklik düşürürdük." (Bilbaşar, 2021b, s. 28).

Romanın ilerleyen sayfalarında Senem'in büyümesi ve erginleşmesi, bir fidanın yapraklanıp meyve vermesiyle ilişkilendirilir. Burada fiziksel değişim üzerinden bir benzetme söz konusudur. Fakat benzetilen unsurun doğaya ait olması ekofeminist bakış açısı bağlamında ilgi çekicidir: "(...) fidan tüylenip meyvaya donananda eliyle götürüp teslim edeceğine dair ant vermiş olduğundan, kadınlığa zorlanıp yetiştirilmemde Şıh Persin, kendini yerden göğe haklı görürdü." (Bilbaşar, 2021b, s. 48).

Senem'in babası ölünce annesi, Şıh Persin adındaki açgözlü ve acımasız şeyhle evlendirilir. Şıh Persin obanın başına kendisi geçmek istediği için Memo'yla birlikte olmasına müsaade etmediği Senem'i uzaklaştırmaya çalışır ve Diyarbakırlı Şıh Abuzer'le evlendirir. Senem bu süreçten sonra büyük zorluklar yaşar. Şıh Abuzer'den dayak yer, Şıh Abuzer'in oğlu Seyit Vehhap tarafından cinsel anlamda sürekli olarak taciz edilir. Şıh Abuzer'den kaçıp oba halkını yeniden etrafında toplamaya çalıştığında ise Şıh Persin'le zorlu ve amansız bir mücadeleye girişmek zorunda kalır.² Memo'ya, Senem'in kendisini Dicle'ye atıp intihar ettiği söylenir. Memo ile Cemo'nun tanışıp evlenmeleri de bu sıraya rastlar. Memo, tesadüf eseri olarak Senem'in yaşadığını öğrendiğinde ona yardım eder ve Şıh Persin'e birlikte karşı koyarlar.

Cemo'nun hikâyesindeki Sorikoğlu'nun yerini Senem'in hikâyesinde Şıh Persin alır. Buna bağlı olarak yazar, Cemo'nun Sorikoğlu'nu ortadan kaldırması gibi, üvey babası Şıh Persin'in cezalandırılıp öldürülmesinde de Senem'e büyük bir misyon yükler. Senem de tıpkı Cemo gibi ataerkil yapıya ve eril tahakküme meydan okur. Soğukkanlı bir şekilde Şıh Persin'in hamlelerine karşı koyar ve mantığını kullanarak birtakım çözüm yolları arar. Söz konusu süreçte sorumluluklarına sahip çıkarak obasının halkını korumaya ve bir arada tutmaya çalışır. Senem'in obası için yaşadığı kaygı ve endişe, ekofeministlerin, "doğal ve toplumsal gelişmelerden etkilenenler öncelikle kadınlardır" tezini hatırlatır.

Son olarak Senem ve Cemo arasında güçlü bir kadın dayanışması olduğunu söylemek mümkündür. Senem, devletle Tunceli'deki bazı aşiretler arasında yaşanan gerilimin doruk noktasına ulaştığı sırada oba halkıyla birlikte büyük bir çıkmaza girdiklerini anladığında Memo'dan olan bebeğini Cemo'ya emanet etmeye karar verir.

² "Senem bir şıh kızı olduğu, ağalık ve şıhlık kavramlarının herkes tarafından kabul gördüğü bir ortamda yetişmesine rağmen ağalığa ve şıhlığa karşı çıkar. Geleneklere uymak zorunda kalsa bile bunu gelenekleri kabullendiği için yapmaz. Bir şıh kızı olmasına karşın şıhların ve ağaların, kullara yaptıkları zulümleri görünce aüalaktan ve şıhlıktan nefret eder." (Dikici, 2005, s. 87).

Zira Cemo, Senem'in gerçek anlamda güvенеbileceđi tek kişidir. Bu durum sembolik olarak neslin devamının kadınların iş birliği, öngörüsü ve duyarlılığı sayesinde sağlandığı şeklinde okunabilir. Bahsedilen kısımda Senem'in gözünden baharın gelişini anımsatan canlı bir doğa tasvirinin yapılması ise genç kadının iç huzuruna kavuşmasına işaret etmektedir. Buradaki anlatımın, kadın ve doğa ilişkisi açısından büyük bir önem taşıdığı açıktır:

"(...) Çaresiz düşen, n'edeceğimizi soran Cemşido'ya, yapacağımı çok zamandır kararlaştırmışım gibi heç düşünmeden, 'Zozana'ya gideceğik, kurban! Cemo'ya verilecek bir emanetim vardır,' dedim. Cemşido, gözlerime bakıp bir şey sormadan önüme düştü, dağ yolundan çıkmaya başladık. Her yan yeşil, her yan çiçeğe bezenmişti. Ağaçlarda kuşlar ötüşürdü. Dalların arasından Tujik'ten heybetli, başı dumanlı bir dağ görünürdü." (Bilbaşar, 2021b, s. 499).

Memo romanının sonundaki "Hozat Seyyar Jandarma Alayı Yedek Asteğmeni, Dersim Ayaklanması'na Ait Anılarını Anlatıyor" başlıklı bölümde hem Senem'in hem de Memo'nun öldürüldükleri ifade edilir: "İkisi de başlarından yara almamışlardı. Ağızlarından sızan kana saman çöpleri yapışmıştı. Kadının gözleri kapalıydı. Memo'nun gözleriye uzaklara bakıyor gibiydi." (Bilbaşar, 2021b, s. 517). Bu trajik son göz önünde bulundurulduğunda Senem'in bebeğini Cemo'ya bırakarak ne kadar isabetli hareket ettiği anlaşılır.

Kevi:

Kevi, Cemo'nun annesidir. Değirmenci Cano, şeyh Sait İsyarı'na karşı koymak için köyden ayrılmak zorunda kalınca ardında Cemo'yu çok küçük bir yaşta öksüz bırakarak -söylentilere göre- intihar etmiştir. Değirmenci Cano, delicesine aşık olduğu Kevi'den, doğa ile ilgili benzetmelerden yararlanarak bahsetmektedir. Ona göre Kevi'nin sesi ceylan sesi gibi yankılanır: "Birden Kevi'nin ceyran sesi yankılandı ormanın içinde" (Bilbaşar, 2021a, s. 16). Yüzü ise ay gibi güzeldir: "Gel gör ki, bir yandan sesimi yankılamadı ay yüzlü Kevi'm." (Bilbaşar, 2021a, s. 27).

Cemo romanının ilerleyen sayfalarında Cemo, Memo'ya annesi Kevi'nin kendisine bazı öğütler verdiğinden söz eder. Bu öğütler daha çok birtakım güzellik sırlarından oluşmaktadır. Kevi, kızına güzel olmak istiyorsa doğadan faydalanması gerektiğini söyler: "... 'Hiç ummadık şeyler öğütlerdi. 'Tenin gül gibi olsun ister misin kızım?' derdi, 'İsterim ana,' derdim. 'Öyleyse, güller açanda, gül yaprakların derle, bu gölleğe at, suyuna gir yıkan!' derdi. Dediğini yapardım. Bir de bakardım ki, tenim gül gibi kızarmış...' " (Bilbaşar, 2021a, s. 130).

Senem'in Annesi:

Senem'in annesi, şıh Abdo ile evlendikten sonra uzun yıllar çocuk sahibi olamaz. Bir gün bununla ilgili uyku uyanıklık arasında bir düş görür. Düşte bir seyit ona doğa ile ilgili bazı ritüellere başvurmasını tavsiye eder. Söz konusu tavsiyelere göre çocuğun dünyaya gelmesi durumunda da birtakım eylemlerde bulunulmalıdır. Seyit, Senem'in annesine gece ay ışığında Munzur Çayı'nın kaynağında yıkanmasını, keşkülünden çıkarıp verdiği elmayı kocasıyla bölüşerek yemesini, çocuğunu kar kış demeyip Munzur Çayı'nın kaynağında doğurmasını, çocuk kız olursa buzu kırıp onu Munzur'da yıkamasını, erkek olursa kundağa sarıp mağaraya gitmesini söyler:

"... 'Gece, ay ışığında Monzur Gözesi'nde çimeceksin ve de bismillah, çekip Tujik Baba'ya sesleneceksin! Ya Tujik, ya Hızır! On İki İmam hatırına imdadını benden esirgeme! Diye niyaz edeceksin,' demiş, keşkülünden bir elma çıkarıp vermiş:

'Bunu yatmadan erinle bölüşeceksin. Hızır niyazını kabul eder de, döllersen, sancın tutanda, kar demeyip kış demeyip, yavrunu gidip Monzur Gözesi'nde doğuracaksın. Kız ise buzu kırıp yavrunu Monzur'un sütünde yuyacaksın. Oğlansa, kundağa sarıp şikeftana varacaksın! (...)'..." (Bilbaşar, 2021b, s. 21-22).

Bu kısımda doğa ve kadın arasında doğurganlık açısından kurulan ilişki, yine ekofeministlerin öne sürdüğü tezler açısından çok büyük bir önem taşımaktadır. Kadın, doğurganlıkla ilgili bir problem yaşadığında kendisini doğanın ellerine bırakır ve doğadan çare umar. Kemal Bilbaşar'ın, Senem'in annesi üzerinden anlattığı ritüellerin prototipini ise Anadolu'daki yaygın batıl inanışlardan aldığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Doğa Anlatımlarındaki Ekofeminist İzler

Cemo ve *Memo* romanlarında doğayla ilgili anlatımlarda da zaman zaman kadınlarla ilişkilendirilebilecek unsurlara rastlamak mümkündür. Bu bağlamda bazen kadın karakterlerle doğa arasında bir yakınlık kurulduğu gibi nadiren de olsa doğadan bahsedilirken kadınlara ait öğelerden yararlanılır. Her iki kullanım da söz konusu romanlardaki kadın ve doğa ilişkisinin başka bir boyutunu göstermektedir.

Örnek verilecek olursa Değirmenci Cano, çok sevdiği Kevi'nin öldüğünü anladığında onu doğada arar ve onun varlığını burada hisseder: "En sonunda ruhunun dolandığı yerlere geldim, bu değirmene yerleştim. (...) Geceleri bazı bazı Zozana'dan esen rüzgârda Kevi'nin ağlayan, türkü söyleyen sesini duyarım. O zaman kar demez, kış demez, Zozana'ya çıkarım. Nefessiz kalana dek dolanır gezerim." (Bilbaşar, 2021a, s. 29).

Yöre halkı arasında Kevi'nin kendisini suya atıp intihar ettiğine dair söylentiler dolaşır. *Cemo* zihninde bu suyla annesini özdeşleştirir. Sık sık suyun yanına gelerek onunla konuşur ve ona sıkıntılarını anlatır. Yaşlı bir adam gölün, Kevi'nin boynundaki mercan kolye sebebiyle kırmızı bir renk aldığını söyler. Hatta *Cemo* bu yüzden gölün adını Mercan Gölüğü koymuştur. *Cemo*'nun ifadesine göre *Cemo*, gölün yakınındaki kayanın dibinde yatıp uyduğunda annesi rüyasına girer ve ona öğütler verir:

"... 'Günün birinde burada bir ihtiyara rastladım. Kevi anamı bilirmiş. O dedi ki, 'Senin anan bu sulara kalmıştır,' dedi. 'Gözünle görmüş müsün,' dedim; 'Yok,' dedi. 'Görmemişim ve de gözümle görmüş gibi bilirim,' dedi. 'Nereden bilirsin,' dedim. Dedi ki, 'Gölleğin suyunun renginden bilirim,' dedi. 'Eskiden cam gibi berraktı bu su,' dedi; 'anan ortadan kaybolduğundan beri suyun rengi değişmiştir, mercan gibi kızarmıştır,' dedi. 'Ananın boynundaki mercan boncuklar sebebiyle,' dedi.

Cemo için çektir:

'Ya, işte böyle. Kevi anam bu gölkte değiştirmiş dünyasını. Ruhu buralarda dolanır. Mercan Gölüğü koymuşum bu yerin adını. Başım sıkılında gelir, derdimi suya söylerim, anamdan yardım dilerim. Kayanın dibine yatıp uyuyanda düşüme girer, bana öğüdünü bildirir.'..." (Bilbaşar, 2021a, s. 129-130).

Cemo romanının ilerleyen sayfalarında *Cemo* ve *Memo*, Sorikoğlu'nun baskısı sebebiyle Çakalgediği adı verilen bir mezraya göçmeye karar verdiklerinde *Cemo*, Mercan Gölüğü'ne gelerek âdeta annesi ile vedalaşır. Fırsat bulduğunda onu ziyaret edeceğini, çok sevdiğini, ölse de unutamayacağını, kızını vefasız biri sanmamasını ve başı sıkıştığında muhakkak gelip ona sığınacağını söyler:

"Mercan Gölüğü'ne varanda, *Cemo* suya daldırıldı ellerini, şapırdattı. 'Anacığım beni duyar mısın,' dedi. 'Bir namert uğruna buraları bırakır göçerik. Çakalgediği

derler bir mezraya giderik. Kızını vefasız belleme. Fırsat bulanda ziyaretine gelir, mumunu yakarım. Başım sıkılında koynuna sığınırım. Seni çok severim anacığım, ölsem unutamazım.'..." (Bilbaşar, 2021a, s. 149).

Buna ek olarak Cemo ve Mercan Gölleği arasındaki ilişki psikanalitik açıdan da incelenmeye uygundur. Mercan Gölleği'nde yalnızca Cemo'nun bildiği küçük bir mağara kovuğu vardır. Cemo buraya saklandığında onu hiç kimsenin bulabilmesi mümkün değildir. Mercan Gölleği, beğenmediği bir adam Cemo'yu kaçırmaya kalkarsa ona, koynu olarak nitelendirdiği bu kovuğa sığınmasını öğütlemiştir. Bilindiği üzere psikanalizde mağara, "anne arketipi"ni yansıtmaktadır.³ Kevi'nin Cemo'yu eril baskıdan korumak için buraya sığınmaya davet etmesi ise bahsedilen sembolik anlatımı güçlendirdiği âşikârdır.

Memo, Sorikoğlu'nun adamları tarafından pusuya düşürüldükten sonra ölüm döşeğinde yatarken ve Senem'in çabalarıyla tedavi edilmeye çalışılırken daima Cemo'yu düşünür. Bu sırada Cemo'yu Mercan Gölleği içinde hayal eder. Cemo, Memo'ya suların içinden seslenerek endişelenmemesini, annesinin onu koruyacağını söylemektedir: "Gözlerimi yummuştum! Lakin beynimin içi durmaz dönerdi. Dönen renkli kuşaklar içinde yavaştan yavaştan Zozana, Mercan Gölleği belirirdi. Gölleğin kırmızı sularından Cemo bakar, gülümserdi, 'Anam beni korur kurban!' derdi. Işıltıların dönmesi heç kesilmezdi." (Bilbaşar, 2021a, s. 183).

Memo romanının sonunda Senem, bebeğini emanet etmek için Cemo'nun yanına gider. Değirmenci Cano ona kızının evde olmadığını söyler. Cemo, çocuğunu düşürdükten ve Memo'dan ayrıldıktan sonra acısını unutmak için Mercan Gölleği civarında dolaşarak güneşe, yıldızlara yakarmakta; yani doğadan yardım istemektedir: "... 'İçerde yoktur, kurban!' dedi. 'Biçare yavru Zozana'da gezer, dolanır; Mercan Gölleği'nde oyalanır. Anasından, atasından, güneşten, yıldızdan şefaah dilenir.'..." (Bilbaşar, 2021b, s. 501).

Romanlarda Senem'le ilgili anlatımda da doğaya ait benzer ifadeler rastlanır. Memo, jandarmalar tarafından asker kaçağı olarak götürülürken Senem'den ayrılmanın üzüntüsüyle bir türkü söyler ve onu doğada arar: "Gökteki yıldız Senem mi sandın / Sevip ayrılmayı hüner mi sandın / Beni bu sevdadan döner mi sandın / Felek beni taş a çaldı neyleyim?"⁴ (Bilbaşar, 2021a, s. 55). Memo askerliğini yaparken de sürekli Senem'i düşünür. Derdini kimseye açamayınca sevgisini komutanının tayına yöneltir ve ona Senem'den bahseder:

"Gündüz işte, gece düşte, hep Senem'le uğraşırdım. Onunla birlik gideceğimiz yerleri, yaşayacağımız günleri hayal eder, sabırsızlanırdım. Şih'in Komutana armağan ettiği tayı görmek, okşamak, beni teselli ederdi. Günde beş kez tavlaya girer, 'Ceyran, Ceyran,' diye boynuna sarılırdım hayvanın. Tavlada kimse olmayanda, ona Senem'den söz açardım. Güzelliğini anlatırdım, içimi dökerdim.

³ "Her arketip gibi anne arketipinin de sayısız tezahürü vardır. Ben burada daha tipik bazı biçimleri anmakla yetineceğim: kişisel anne ve büyükanne; üvey anne ve kayınvalide, ilişki içinde olunan herhangi bir kadın, örneğin sütanne ya da dadı, ata ve bilge kadın, daha üst anlamda tanrıça, özellikle de Tanrı'nın anası, Bakire Meryem (gençleşmiş anne olarak örneğin Demeter ve Kore), Sophia (anne-sevgili olarak, ayrıca Kybele-Attis tiplmesi, ya da kız-[gençleşmiş anne]-sevgili); kurtuluş arzusunun hedefi (cennet, Tanrı krallığı, göksel Kudüs); geniş anlamda kilise, üniversite, kent, ülke, gök, toprak, orman, deniz ve akarsu; madde, yeraltı dünyası ev ay, dar anlamda doğum ve dölleme yeri olarak tarla, bahçe, kaya, mağara, ağaç, kaynak, derin kuyu, vaftiz kabı, kap biçiminde çiçek (gül ve lotus); büyüdü daire olarak (Padma olarak Mandala) ya da Cornucopiatypus (Bereket Boynuzu); daha dar anlamda rahim, her tür oyuk biçim (örneğin vida yuvası); Yoni; fırın, tencere; inek, tavşan, her tür yaralı hayvan." (Jung, 2005, s. 22).

⁴ Bu türkünün sözleri, "roman karakterinin içinde bulunduğu ruh hâline göre" değiştirilmiştir. Orijinalinde "Senem" adının yerinde "fener" ifadesi vardır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bak. (Tekataş, 2018, s. 12-13).

O da dediklerimi anlarmış gibi sesler çıkarır karşılık verirdi." (Bilbaşar, 2021a, s. 78).

Memo, Senem'in Şih Abuzer'den kaçtıktan sonra ona dönmek istemediği için kendisini Dicle'ye attığını öğrenince Cemo ve Mercan Gölleği örneğindeki kadar olmasa da Senem ve Dicle'yi birlikte düşünür. Dicle'nin kıyısına giderek Senem için yas tutup ağlaması bunun göstergelerinden biridir: "Deli gibi Dicle kıyısına attım kendimi. Gözyaşlarımı döktüm onun taze vücudunun gömüldüğü sulara. Saatlerce ağladım, dert yandım, ağıt söyledim." (Bilbaşar, 2021a, s. 85).

Yukarıda ifade edildiği gibi, doğadan bahsedilirken bazen kadınlara ait öğelerden de yararlanıldığı görülür. Örnek verilecek olursa Dicle Nehri, kadın süs eşyası/takısı olan "gümüş kemer"e benzetilir: "Gözün alabildiğine kumlu bir düzlük uzardı aşağıya doğru. Dicle gümüş bir kemer gibi dolanırdı düzlükte, ta uzaklarda kaybolurdu." (Bilbaşar, 2021a, s. 71). Bunun dışında Memo, penceresinden bahar manzarasını izlerken damın üzerinde türkü söyleyerek yıkanmış buğday kurutan bir kızı da söz konusu eder: "Pencereden görünen dünya, her zamanki ışıltılı dünya idi. Gökyüzü maviydi, ağaç dalları çiçeğe donanmıştı. Arılar, böcekler vızıldar uçuşurlardı. Yeni doğurmuş bir inek, uzak tutulan yavrusunu muu, diye yanına çağırırdı. Damın üzerinde, yıkanmış buğday kurutan bir kız türkü söylerdi." (Bilbaşar, 2021a, s. 89).

Çiçeklerden, arılardan, böceklerden ve yeni doğuran bir inekten bahsedilmesi, baharın gelişyle birlikte doğadaki üremenin, bolluğun ve bereketin arttığı vurgulamak içindir. Bu manzarada buğdaylarla ilgilenen bir kızın yer alması ise tesadüfî değildir. Türkü söylemesinden neşeli olduğu anlaşılan kız, tıpkı elinde buğday başaklarından oluşan bir demet tutan ve bereketi simgeleyen Demeter⁵ gibi, ortaya konulan bahar tablosunun ayrılmaz bir parçasıdır. Bu kısım, doğa ve kadın birlikteliğini açık bir şekilde göstermektedir.

Sonuç

İncelemenin bütününde ortaya konulan örneklerden de anlaşılacağı üzere hem *Cemo* hem de onun devamı olan *Memo* romanında kadın ve doğa ilişkisine dair anlatımın dikkat çekici bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Bu ilişki, eserlerin kaleme alındığı zaman dilimi kuramın ortaya çıktığı süreçten önce de olsa, ekofeminist bir bakış açısıyla incelenmeye son derece uygundur. Söz konusu noktada özellikle romanlardaki kadınlardan bahsedilirken sürekli olarak doğa ile ilgili -bitkiler ve hayvanlar olmak üzere- benzetmelerden yararlanılmaktadır. Cemo, Senem ve Cemo'nun annesi Kevi bunun en çarpıcı örneklerini oluşturur. Kadınlar üzerindeki doğa benzetmelerinin özellikle güzellik ve güç bağlamında yapıldığını söylemek mümkündür.

Ayrıca iki romanda öne çıkan kadın karakterler devamlı doğa ile iç içedir. Cemo, babası Değirmenci Cano'nun çabalarıyla doğanın çetin şartlarına karşı koyacak şekilde yetiştirilmiştir. Aynı şekilde Senem babasının tek çocuğu olduğu için doğayla mücadele ederek bir erkek gibi büyümüştür. Fakat her iki karakter de bu yetiştirilme tarzı sonucunda doğanın ayrılmaz bir parçası hâline gelmiş ve Sorikoğlu ile Şih Persin örneğinde ortaya konulan patriarkal baskıya meydan okumuştur. Hem Sorikoğlu'nun hem de Şih Persin'in cezalandırılarak öldürülmesinde ise Cemo ve Senem önemli bir role

⁵ "Homeros destanlarından 'güzel saçlı kraliçe', 'güzel örgülü Demeter' diye anılan toprak ve bereket tanrıçası Demeter (Adını 'Ge-meter' toprak ana olarak açıklayanlar vardır) Hesiodos'a göre Kronos'la Rheia'nın kızı, ikinci tanrı kuşağındandır. Rheia'nın ilk kızı Hestia'dan hemen sonra doğmuştur. (...) Demeter ekinler ve özellikle buğdayı simgeler, onun tek efsanesi mevsimleri simgeleyen bir efsanedir. Bu efsane Yunan dünyasının daha çok buğday üreten bölgelerinde gelişmiş, tutunmuştur." (Erhat, 1996, s. 85).

sahiptir. Hatta Memo'nun anlattıklarında göre Sorikoğlu'nu, düşürülen bebeğinin intikamını almak amacıyla bizzat Cemo öldürmüştür.

Romanlarda ortaya konulan eril baskıya karşı güçlü bir kadın dayanışması söz konusudur. Senem, Memo'nun ve kendisinin hayatının tehlikeye düştüğünü anladığında bebeğini Cemo'ya emanet etmiştir. Cemo, Memo'nun karısı olduğu için Senem açısından bir rakiptir. Fakat olağanüstü bir durumda kadın dayanışması devreye girmiş ve Senem, güvenebileceği tek kişinin Cemo olduğu düşüncesine varmıştır. Cemo, Sorikoğlu'nun saldırısı sonrasında bir daha çocuk doğuramayacak olmasına rağmen Senem'in bebeğini büyüterek neslin devamını sağlayacaktır.

Son olarak romanlardaki doğa anlatımlarında da kadınlarla ilgili birçok unsur dikkati çeker. Bu genellikle, intihar eden Kevi'nin Mercan Gölleği'yle eş tutulması gibi, kadın karakterlerin doğa ile özdeşleşmesi ve doğayla ilgili öğelerin kadının yerini alması şeklinde görülmektedir. Fakat nadiren de olsa doğa ile ilgili ifadelerde kadınsal tanımlamaların varlığına rastlanır. Bütün bu özellikler, *Cemo* ve *Memo* romanlarının ekofeminist açıdan incelenmesi noktasında kayda değer bir yere sahip olduğunu ortaya koyar.

Kaynakça

- Alver, T. (2021). Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Yaban* Adlı Romanında Ekofeminizmin İzleri [Özet]. *Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)*, 4(1), 48-60.
- Avcil, C. (2021). Ekofeminizmin Düşünsel Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme. *World Women Conference – II*, 11-12 Şubat 2021, Bakü-Azerbaycan: ISPEC Yayınları, 937-947.
- Bağcı Tayfur, M. (2008). *Kemal Bilbaşar'ın Hikâyeleri, Romanları ve Tiyatroları Üzerine Bir İnceleme*. Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi.
- Berktaş, F. (1996). Ekofeminizm ya da Yüreğin İyimserliği. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 4, 73-76.
- Bilbaşar, K. (2021a). *Cemo*. İstanbul: Can Yayınları.
- Bilbaşar, K. (2021b). *Memo*. İstanbul: Can Yayınları.
- Cevdet Kudret (2004). *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman 3*. İstanbul: Dünya Yayıncılık.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çetin, O. B. (2005). Ekofeminizm: Kadın-Doğa İlişkisi ve Ataerkillik. *Sosyoekonomi*, 1(1), 61-76.
- Dikici, Ü. (2005). *Kemal Bilbaşar'ın Romanlarında Şahuslar Kadrosu*. Yüksek Lisans Tezi. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Donovan, J. (2013). *Feminist Teori*. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Enginün, İ. (2007). *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Erhat, A. (1996). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ferry, L. (2000). *Ekolojik Yeni Düzen*. Turhan Ilgaz (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gezgin, E. (2017). Kadın ve Doğa Üzerindeki Tahakküme Alternatif Bir Bakış: Ekofeminizm Üzerine Bir Değerlendirme. *Border Crossing*, 7(2), 395-412.

- Huyugüzel, Ö. F. (2018). *Eleştiri Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Jung, C. G. (2005). *Dört Arketip*. Zehra Aksu Yılmazer (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Karadağ A., G. Doğa. *Kadın Dayanışması: Eko-Feminizm*. (<https://atauni.edu.tr/yuklemeler/5aa74ad99d41bd5a499babbbaa139179.pdf>, [Erişim Tarihi: 19.1.2022]).
- Necatigil, B. (2016). *Edebiyatımızda Eserler Sözlüğü*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Oppermann, S. (2012). Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat Çalışmalarının Dünü ve Bugünü. *Ekoeleştiri Çevre ve Edebiyat*. (ed. Serpil Oppermann). Ankara: Phoenix Yayınları, 9-57.
- Ottuh, Peter O. O. (2020). A Critique of Eco-Feminism: An Attempt Towards Enviromental Solution. *International Journal of Environmental Pollution and Environmental Modelling*, 3 (4), 167-179.
- Özdemir, H. ve Duygu Aydemir (2019). Ekolojik Yaklaşımlı Feminizm/Ekofeminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihi Süreci ve Türleri. *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi*, 2(2), 261-278.
- Plumwood, V. (2020). *Feminizm ve Dünyaya Hükmetmek*. (çev. Başak Ertür). İstanbul: Metis Yayınları.
- Shiva, V. ve Maria Mies (2019). *Ekofeminizm*. (çev. İlknur Urkun Kelso). İstanbul: Sinek Sekiz Yayınları.
- Tekataş, S. (2018). *Kemal Bilbaşar'ın Toplumsal Romanlarında Folklorik Unsurlar*. Yüksek Lisans Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi.
- Türk, S. M. (2017). Ekofeminizm ve Dualizm Fikri. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 24, 377-392.
- Üzel, E. (2006). *Feminizm ve Doğa Ekseninde Ekofeminizm*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Warren, K. J. (1990). The Power and the Promise of Ecological Feminism. *Environmental Ethics*, 12(2), 125-146.
- Yavuz, M. (2018). *Cemo Romanında Kadınlık Rolünün Değerlendirilmesi*. *Akdeniz Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi*, 1(2), 203-214.
- Yücel, Y. (2019). *Kemal Bilbaşar'ın Cemo, Memo ve Başka Olur Ağaların Düğünü Adlı Romanlarında Toplumcu Gerçekçilik*. Yüksek Lisans Tezi. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 333-355.
Geliş Tarihi-Received: 12.02.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 13.03.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1072424

Bilge Karasu'nun *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* Öykü Kitabı Üzerine Postmodernist Bir Okuma Denemesi

A Postmodernist Reading on the Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı by Bilge Karasu

Yakup GELİR*

Öz

20. yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkan postmodernizm, ilkin mimaride görülmeye başlanır. Modernizmin katı, direktif içkin, yol gösterici, üstenci ve bir yere kanalize etme argümanları dışına çıkan postmodernizm, modernizme doğrudan bir karşıtlık içermekten ziyade, zamanla aynileşen bir durum olarak kabul edilir. Zikredildiği üzere önce mimaride ortaya çıkan postmodernizm, sonrasında felsefe, sanat ve edebi alanlarda belirir. Birçok özelliğiyle farklılık içeren postmodernizm, kayda değer belirmediği alanlardan biri edebi sahadır. Edebi türlerde karşılık bulan kavramın özellikle yoğun bir anlatım, iç içe girmiş dil örüntüleri ve taşıdığı söylem katmanları bakımından hikâyede yansması farklı bir seyir izler. Hikâyenin bazı türlerle yüzeysel benzerliğinden öte ayrıştırıcı müstakilliği bu sürecin kendine has bir gelişim içermesini sağlar. Yakın dönem Türk hikâyesinde, bu anlamda örnek verilebilecek yapıtlardan söz etmek mümkündür. Bunlardan biri Bilge Karasu tarafından kaleme alınan *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* adlı yapıttır.

Üç hikâye içeren yapıtta postmodernizmin özelliklerinden seçkincilik, parçalı (kesintili) zaman, izlenim ve duygu anlatımı, okur odaklı/çoklu yorum, parodi, metinlerarasılık ve üstkurmaca gibi unsurların görüldüğü bir yaklaşım mevcuttur. Bu kavramlarla modernizmle biçimlenmiş ideolojik, üst anlatılara dayalı ve idealize edilen atmosferinin tartışılması sağlanarak farklı bir bakış sunulur. Bu doğrultuda hikâyelerde, modern sonrası insanın eylem ve zihin yönüyle ifşa edilip betimlendiği bir anlatımla karşılaşılır. Postmodernist çizgilerin etkin olduğu bu söylem, beslendiği düşünsel, kuramsal ve felsefi argümanlarla çağın ve bireyin anlaşılmasına odaklanır. Bu çalışma ile zikredilen yapıtta postmodernist unsurlardan seçkincilik, tarih ve metinlerarasılığın karşılıkları, çağın durumsal iz düşümleri ve hikâyedeki kişilerden hareketle postmodern insanın edim ve bilinç süreçlerinin tartışılması amaçlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Bilge Karasu, hikâye, postmodernizm, modernizm, *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*.

Abstract

Postmodernism, which emerged after the second half of the 20th century, first began to be seen in architecture. Postmodernism, which goes beyond the strict, directive, immanent, guiding, subordinate and channeling arguments of modernism, is considered as a situation that becomes homogeneous over time, rather than containing a direct opposition to modernism. As mentioned, postmodernism, which first appeared in architecture, then

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Van/Türkiye, e-posta: yakup.gelir@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9204-0768>.

appears in philosophy, art and literary fields. Postmodernism, which differs in many features, is one of the fields in which it is noteworthy. The reflection of the concept, which finds its counterpart in literary genres, in the story follows a different course, especially in terms of intense expression, intertwined language patterns and the layers of discourse it carries. The distinctiveness of the story beyond its superficial resemblance to some genres makes this process a unique development. In the recent Turkish story, it is possible to talk about works that can be given as examples in this sense. One of them is the work called *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*, written by Bilge Karasu.

In the work, which includes three stories, there is an approach that features elements of postmodernism such as elitism, fragmented (interrupted) time, impression and emotion expression, reader-oriented/multiple interpretation, parody, intertextuality and metafiction. With these concepts, a different perspective is presented by discussing the ideological, meta-narrative and idealized atmosphere shaped by modernism. In this direction, a narrative in which the post-modern human being is exposed and described in terms of action and mind is encountered in the stories. This discourse, which is dominated by postmodernist lines, focuses on understanding the age and the individual with the intellectual, theoretical and philosophical arguments it feeds on. With this study, it is aimed to discuss the act and consciousness processes of postmodern man, based on the postmodernist elements elitism, the counterparts of history and intertextuality, the situational projections of the age and the people in the story.

Keywords: Bilge Karasu, story, postmodernism, modernism, *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*.

Giriş

Dünyaya dair tanımlamalarda tarihsel belirlemeler, önemli bir yer tutmaktadır. Çağ, asır ve zaman kavramlarıyla bilinen tarih, dünyanın kuruluşundan günümüze değin dönemsel olarak hususiyetleriyle belirmiştir. Bu açıklamalar ışığından hareketle her çağ, bazı özelliklerle özdeşleşir. Buna ilaveten her çağ, bir önceki çağın dinamiklerinden beslenip yeni bir dönemi kurgularken, bir sonraki çağı da dizayn etmiştir. Silsile şeklinde gerçekleşen bu süreç, süreklilik arz eden bir niteliğe sahiptir. Yüzyıllardır süregelen bu durumun biçimlenmesinde siyasal, düşünsel, bilimsel, sanatsal, toplumsal ve bireysel faktörler etkindir. Bu faktörler arasındaki sirkülasyonun sıklığı, dinamizm ve birbirini etkileme derecesi çağa yön vererek çağın bir hüviyet edinmesini sağlamıştır. Böylelikle unsurlar arasındaki bu etkileşim, içinde bulunan çağda önemli kavramların tartışılmasını öngörmüştür. Bu tartışmalar ekseninde evren ve insanla ilgili ciddi değişim ve gelişmeler gerçekleşmiştir.

Bu yüzyıllar içerisinde bazıları, ihtiva ettikleri değişimlerle dönüm noktası oluşturur. Sözgelimi ilerleme fikrine kucak açan, modernitenin savunduğu tarih ve gelenekle aktif kopuşu hedefleyen 18. yüzyıl Aydınlanma dönemi, bu anlamda örnek teşkil etmektedir (Harvey, 1997, s. 26). "Aklın üstünlüğünü savunarak onun maddi olmayan, insani sorunlara da çözümü getireceği umudunu(un) pekiştirildiği" bu dönemde başta düşüncede, bilimde, siyasette önemli gelişmeler yaşanırken, bireysel ve toplumsal alanda da dikkat çekici değişimlerle karşılaşılır (Atiker, 1998, s. 7). Netice olarak değişim ve gelişmelerle özdeşleştirilen bu yüzyılda, yukarıda zikredilen alanlarda meydana gelen tartışmalar ışığında birçok kavram ortaya çıkarken, bazı kavramlar da yeniden yorumlanmıştır. Bu yüzyıldaki gelişmeler, bir sonraki yüzyılda (19.yy'da) "aklın ve bilimin yönlendiriciliği", ideoloji ve eylem birlikteliği şeklinde tezahür ederek güçlü bir dil, söylem ve hareket şeklinde belirmiştir (Ecevit, 2001: 21). Çağın insanı, kendi dönemine kadar süregelen değişimlerden hareketle dünyayı ve insanı öncekilerden farklı bir biçimde kurgulayabileceğini tasavvur etmiş; "sanat ve bilimlerin, sadece doğal güçler üzerindeki denetimi artırmakla kalmayıp, dünyanın ve benliğin anlaşılmasını, ahlaki ilerlemeyi, kurumların haklılığını ve insanların mutluluğunu" gerçekleştireceğini öngörmüştür (Jameson-Lyotard-Habermas, 1990, s. 38). Buna dair çabalar ve teşebbüsler; yüzyılı birçok fikir ve hareketin sığındığı dönem olarak tanınmasını sağlamıştır. Netice

itibariyle gelişme-ilerleme odaklı ve birçok yönüyle dikkat çeken 19. yüzyıl, içerdiği düşünce ve eylem nosyonlarıyla büyük bir heyecan yaratmış; başka bir faktörün müdahil olmadığı, salt akıl tarafından biçimlendirilmesi mümkün bir dünya tasavvurunu ön plana çıkarmıştır. Aklın öngörülerıyla dizayn edilmeye çalışılan 19. yüzyıl, bir nevi asırlardır var olan akıl faktörünün meşruiyeti anlamına gelmektedir. Öncesinde farklı kesimlerden gelen akla yönelik eleştirilerde, bu dönemde ciddi anlamda bir düşüş yaşanmış, aklın güçlü bir imaja sahip olması kabul görmüştür.

Aklın merkez olduğu bu gelişmelerle hız kazanan bilimsel, politik, düşünsel, sanatsal, toplumsal ve bireysel değişimler; 19. asrın önceki yüzyıllardan farklı bir kimlik edinmesini sağlarken bir sonraki yüzyılın da biçimlendirilmesini olanaklı kılmıştır. Bahusus bu asrın dinamikleriyle şekillenmiş ilerleme; metafor, imaj ve imgeyle örülü popüler bir statü kazanarak, zorunluluğa dönüşen bir özelliğe bürünmüştür. Böylelikle ilerleme odaklı perspektifin oluşturduğu kırılma, bu yüzyıla müstakil bir nitelik verirken, sonraki yüzyılın da ne olabileceğine dair güçlü argümanlar içermektedir. Çünkü sürekli çitayı yükselten çağın paradigması; güçlü bir söylemle aklın ve bilimin kutsallığına, ilerlemeye, sistematizme ve edinmeye odaklanarak, bir sonraki yüzyılı da dizayn etme teşebbüsündedir. Yol gösterici, direktif için bu süreç, 20. yüzyıla evrildiğinde modernizm olarak tanımlanır. Genel çerçeve itibariyle 19. yüzyıl son çeyreğinde başlayan, 1960'lı yıllara kadar "hakim paradigma" olarak devam eden modernizm, yukarıda da belirtildiği üzere kendisinden önceki çağlardan beslenmekle birlikte yoğun olarak 18. ve 19. asırların dinamiklerinden etkilendiği söylenebilir (Aktay, 2008, s. 8). Doğrusu modernizm, bu asırda tahayyül edileni, düşünüleni gerçekleştirme ve yapıları ileriye taşıma iddiasındadır. Sözelimi ilerleme merkezli bu asırların perspektifi, modernizmde belli kavramlarla örülerek agresif bir ilerleme, kapsayıcı, farklılıkları yok sayan, büyük anlatıları telkin eden bir özelliğe bürünür. Bu anlamda modernizm, modern felsefe ile mantıksal pozitivizm, yapısalcılık, fenomenoloji gibi büyük okullarıyla biçimcilikte karar kılmakta, töze ve insan doğasına yönelik bütün ön kabulleri reddetmekte ve metafizik sistemin yerine yöntemin geçirilmesini doğru bulmaktadır (Jameson, 2005, s. 33).

Dönemin bileşenlerinden akıl, bilim ve onların gözetiminde gelişenler, bilim olmakla kalmayıp modern ideolojiye dönüşerek önemli fonksiyonlar icra eder (Taşdelen, 2008, s. 90). Bu çerçevede dünya ve yaşam, akıl ve bilim rehberliğinde dizayn edilir. 19. asırda geleneksel dünya ile çizilen sınırlar, modern dönemde kesin çizgiler şeklinde belirmekte ve 'modernliğin sonucunda ortaya çıkanlar geleneksel düzenden görülmedik bir biçimde ayrılmaktadır.' (Giddens, 1994, s. 12). Aklı öncelemek, bilimsel faaliyetlerde bulunmak modern olmanın başlıca koşulları olarak kabul edilir. Bu iki faktörün belirlediği sınırlar içerisinde kalanlar makbul kabul edilirken, bunun dışında kalanlar ise terbiye edilmesi gerekenler olarak tanımlanır. Toplumun modernleşmesine odaklı bu düşünce, akıl ve bilim haricinde felsefede, ekonomide, politikada, sanatta, bireysel ve toplumsal alanlarda da geçerli olur. İlk başlarda evrensel ölçütlü bir zeminde tartışılan, modern olmayanı modern olanla eşitlemeyi hedefleyen bu süreç; sonrasında mülkiyet edinme, belli bir zümreye indirgenmiş refah, ötekiyi/karşısındakini asimile etme, karşı duranları popülaritesi ve dolaşımı olan ifadelerle pasifleştirerek dışarıda bırakma şeklinde gelişir. Buyurgan ve üstenci bir dille birleşen bu söylem, modernizmin belirlenmiş kavram ve sınırlar dâhilinde kalmasını salık vererek başka faktörlerin sürece katılımını engeller. Modernizmin kendi dinamiklerinden beslenen bu yaklaşım, yer yer aşırıya varan bir öz güven şeklinde tezahür eder. Bu öz güven diğer yaklaşımları yerip reddederken, modernizmin bileşenlerini kutsar. Modernizm ile diğerleri arasında örülen bu duvarla, modernizme verilen sorunları çözme konumu, kimi zaman paradoksal bir seyir izler. Önerilen çözümler, bir çıkış bulmaktan öte sorunu derinleştirir. Örneğin, çözüm amacıyla önerilenler, kişiyi oradan çıkarmak yerine, örülen labirentlerde

dolaştırarak, kördüğüm ve çetrefilli bir hale sokar. Bu belirlemeler, modernizme dönük eleştirilerde önemli bir zemin teşkil etmektedir:

Modernliğin uzun, yılankavi ve helezonik macerasından bizim kendi dersimizi çıkarmamız gerekiyordu: insanın varoluşsal durumu, tedavisi olmayan ölçüde müphemdir; iyi daima kötüyle iç içedir; eksiklerimiz için yazılan ilaçların dozunu ayarlamak (tam dozunda mı yoksa öldürücü dozda mı olduğunu bilmek) tam olarak mümkün değildir. Biz bugün bir kere daha, zafer sevinciyle, insanlara hastalıkların tamamı için mucizevî bir ilaç keşfettiğimizi ilan ediyoruz; ancak, ilaç olarak sunulan şey bu defa, eski hastalığın kendisidir (Bauman, 2000, s. 115).

Akıl ve bilimin haricinde politikada, felsefede, sanatta, bireysel ve toplumsal alanlarda da modernist çizgiler belirgindir. Politik sahada, ulusal anlamda güçlendirilmiş, modern imaj ve kavramlarla oluşmuş bir dil söz konusudur. Bu dil üzerinden, dizayn edilen atmosferde belirlenmiş ölçütler içerisinde sınıflandırmalar yapılmaktadır. Bu anlamda politik zemin için kullanılan sınıflandırıcı ve ayrıştırıcı bir yaklaşımla biz-onlar, biz-öteki, ben-o söylemi kullanılır. Farklılıkları elimine eden, onları dışarıda bırakmayı öncelikli kılan bu perspektif, kendince tanımladığı üst anlatı ve kavramlarla karşısındakini biçimlendirme gayretindedir. Farklılığını kabul ettiğini ise sürekli gözetim altında tutup farklı aygıtlarla onu da kendi içinde eritmeyi zamana yayar. Bu, modernist dünyanın başlıca politik çerçevesini çizer. Aynı durum, felsefe, sanat, bireysel ve toplumsal alanlar için de geçerlidir. Modernizmin kendi dinamiklerinden ürettiği argümanlar, kendinle yetinebilme güveni, eski ve yenedünya ifadeleri üzerinden bir tutum alma, bu kavramlarda belirleyicidir. Yüzyıllardır düşüncenin lokomotifi olan felsefe, modern çağda eleştirel düşünmenin merkezi Frankfurt Okulu'nun öngörü ve yaklaşımından ziyade akıl ve bilimin hegemonik yaklaşımıyla biçimlenmiştir. Bu yaklaşımın bileşenleri olan kavramlarla örülen felsefi düşüncenin dışına çıkmak mümkün görülmemiştir. Sanatta da benzer bir yaklaşımla karşılaşılır. Genel anlamda üst anlatılar doğrultusunda oluşan atmosferde, modernist perspektifle uyumlu kanonik tanımlanabilecek bir tutum kabul görür. Bu anlamda meşruiyeti tartışmalı veya makbul görülmeyenler, hariçte tutularak pasifize edilir. Bu süreçte oluşturulan sanat anlayışına yüklenen anlam, onun muhafazasına dair hassasiyet ve tereddüt; eleştirilerin önünü tıkadığı gibi başka sanatsal görüşlerin de yeşermesine engel teşkil etmiştir. Böylece modern sanat, kendi dışında diğer oluşumların sanatsal düzlemde tartışılmasına müsaade etmemiştir. Bu, modern sanatın bireyin iç dünyasına yoğunlaşarak daha çok derinleşmesine yol açmıştır. Büyük anlatılar etrafında biçimlenen ve kutsallık atfedilen kavramlar üzerine inşa edilen modernizmin bu yaklaşımı ve sonraki süreçte büyük anlatılardaki parçalanma bir nevi kendi açmazlarını itirafı manasını taşımaktadır (Lyotard, 2014, s. 35). Çünkü modernizm; kısıp aldıkları bireye, kendi dışında bir seçeneğin olabileceği, bu manada bir arayışta bulunabileceği düşüncesini telkin etmemiştir. Bireyin çözüm arayan, dinginliğe ulaşmak isteyen ve karmaşık ruh dünyasına eğilerek, modernist edebiyat örneğinde olduğu gibi "modern öznenin parçalanmış iç dünyasını betimleme(ye)" odaklanır (Lucy, 2003, s. 43). Modernizmde bireyin ruh tahlillerini etrafıca ortaya koyan bu perspektif, daha sonra gelişebilecek postmodernizmin de ayak sesi olmuştur.

Bireysel ve toplumsal alanlar söz konusu olduğunda modernizmin baskın olduğu bir süreç mevcuttur. Özgürlük, hukuk, eşitlik gibi kadim kavramlar üzerinden bireye sağlanmaya çalışılan konumda, bakış ve zihnin kilitlendiği göstergeler ve güçlendirilmiş imajlar geçerlidir. Bunlarla birey için uygun olanların neler olabileceği sürekli tekrarlanarak şartlandırılmış bireysel ve kolektif bir bilinç oluşturulmaktadır. Bundan hareketle bireyin düşünebileceği ve hareket edebileceği bir alan belirlenir. Özellikle modernizmin kentsel bir olgu olmasından ötürü bireyin varoluşunu temellendiren kent

ve kent yaşamı, onunla ilintili olanlar bireyin kimliğini oluşturan unsurlar olarak tanımlanır (Harvey, 1997, s. 39). Bireyin çıkmaza düştüğü durumlarda, hem birey somut anlamda kentteki labirentlerde gezdirilir hem kentte olduğu gibi bireyin iç dünyasındaki labirentlere projeksiyon tutulur. Çıkış için çıkılan bu labirentler, bir çözüm olmaktan çıkarak bireyin iç dünyasına odaklanır. Artık birey, modernizmin kendine sunduklarıyla yetinip geleneği/gelenekle ilişkili diğer yaklaşımları reddederken, kimi zaman da bunlara karşı mevzilenmeyi vazife bilir. Modernizmin bireysel alandaki bu görünümünün benzeri toplumsal zeminde de geçerlidir. Toplumla ilişkili ifadeleri dizayn eden modernizm, görünürde birleştirici, kapsayıcı; fiili olarak ise ayrıştırıcı ve üstenci bir dil kullanarak, nüfus, egemenlik, ekonomik yönüyle baskın olanı üstün kılar. Bu dilin sağladığı bilinç toplumun tüm bireylerine sinip onlar arasında birliktelik sağlarken, farklılıkları da göz ardı eder. Dünyada, yerel düzeyde, uluslar ve toplumlar arasında bu yaklaşım geçerliliğini korur.

Karakteristik özellikleri bu şekilde özetlenebilecek modernizmin ütöpik akıl, bilim tasavvuru ve önelediği kavramlarla oluşturduğu paradigma; başka bir deyişle kurumsallaşmış iktidar, yekpare tekeller ve başka biçimler tarafından üretilen, bilimsel olarak temellendirilen süreç, 1960 sonrasında anti-otoriter davranış kalıpları ve put kırıcılıkla anılabilecek postmodernizm tarafından bir tartışma zemini üzerine konumlandırılır (Harvey, 1997, s. 53). Diğer bir ifadeyle “otoriter buyrukları(nın) teorik, politik düzlemde temelden yoksun kıl(ınması)” çerçevesinde bir söylem inşa edilme uğraşı dikkat çeker (Sim, 2006, s. 15). Modernizmin bileşenlerine yönelik tartışmalar, modernizm ile özdeşleşerek onun varlığını gerekçelendiren kavramların tümü ile ilintilidir. Sözelimi ulus devletlerle bütünleşmiş birçok kavram ve tarihsel gelenekler cazibesini kaybederken (Lyotard, 2014, s. 35), “modern döneme ait toplumbilim kuramlarının, kuram anlayışlarının ve epistemolojinin derin bir sorgulaması söz konusudur.” (Somuncuoğlu Özot, 2014, s. 975) Ortaya çıkan bu durum, “sosyal/kültürel modernizmin doğrular/ölçütler üreten yapısının, yeni düşünce biçimiyle ters düşmesinden kaynaklanı(r).” (Ecevit, 2001, s. 62). Bu kanıyı sürdürmek gerekirse modernizmde aklın katı konumu, tartışmasız rehberliği ve onunla biçimlenen bilim, postmodernizmde bu niteliklerden uzak bir görünüm sergiler. Aydınlanma düşüncesiyle amaçlanan tersine bir duruma yol açması, yaşananların iyimserliği ortadan kaldırdığı düşüncesi, 20. yüzyılda aklın kült oluşu ve meydana gelen problemlerin akıl ile örtüştürülmesi akla dair tanımlamaları şüpheli hale getirmektedir (Harvey, 1997, s. 26). Örneğin, süreç içerisinde gelişen akıl ve aydınlanma karşıtlığı düşüncesi; postmodernizmde akla yönelik başka tanımlamaların da mümkün olabileceği fikrini telkin eder (Harvey, 1997, s. 27). Bunlar üzerinden farklı bir yaşam ve dünyanın olma ihtimali dillendirilir. Akla dönük tanımlamaların birden fazla olması, “farklı bütünlerin parçalarının bir araya geldiği, dolayısıyla çeşitlemelere açık bir yaşam biçimi(nin) sun(ulması)” postmodernizmi, modernizmin ideolojik perspektifinden ve referanslarından ayrıştırır (Aras, 2017, s. 17). Postmodernizmde ideolojinin dışarıda bırakılması; postmodernizmi tasarlanan/tasarlanmış bir düşünce dizisinden ziyade zaman ve yaşamla özdeşleşen “süreç halinde bir olgu” olarak bilinmesini sağlar (Akman, 2016, s. 16). Özetlenirse postmodernizm, modernizmdeki gibi salt aklın belirlemeleri yerine birden fazla bakış ve yaşam biçiminin var olduğu veya tercih edildiği bir kavram olarak görülür. Sözelimi modernizmle birlikte “değerleri sorgulama, elinden alınanlara uzanma, varoluş kaynaklarına dönme, büyü bozulan hayatta tutunma” (Eliuz’dan akt. Şişman, 2018, s. 5) ve ‘yaşam stratejisini sabitlikten uzak tutma’ (Bauman, 2000, s. 125) üzerine inşa etme postmodernizmin öngörülen tanımlamalarıdır.

Akıl gibi bilim de postmodernizmde kesinlik, bütünleyici, tartışmasız, mutlak otorite ve değişmez yerine olasılık, tartışılabilir, otorite paylaşımı isteği, değişebilme,

“gelip geçicilik, parçalanma, süreksizlik ve kargaşa” ifadeleriyle anılır (Harvey, 1997, s. 60). Bu anlamda büyük anlatıların uçup gitmesiyle ayırt edilen postmodernizmde bilgiye dönük heterojen görüşlerin çoğulluğu kabul edilir (Giddens, 1994, s. 10). Buna ilaveten şeylerin tanımlanmasında kesinlikten uzak durulması, epistemolojinin önceki temellerinin güvenli olmadığı düşüncesine yol açar (Giddens, 1994, s. 47). Bu maverada her bilimsel çalışma, devamı olduğu öncekilerin kesinliğini ve bilimsel yasalarını taşımadığı gibi öne sürülen bilgi ve saptamaların da sonraki çalışmalarda değişebileceğini ima eder. Bilim ve bilimsel çalışmalara yönelik bu eleştirel yaklaşım, bilimle ilgili tartışma alanlarını çoğaltmakla “bilimin tüm boyutları içinde sorunsallaştırılması(nı)” amaçlar (Taşdelen, 2008, s. 90). Böylece her tartışma, söylem, ifade bilime yönelik şüpheleri barındırır. Bilim ürettikleriyle boşlukları doldurup ihtiyaçları karşılarken, aynı zamanda ürettiklerine dönük eleştirilere de yol açmaktadır.

Postmodernizmin politik arenasında ise modernizmde merkezde olamayanların, hariçte tutulmaların var olduğu, ‘yasakların kabul edilmediği’ bir atmosfer mevcuttur (Şişman, 2018, s. 6). Bu çerçevede postmodernizm “modernizmin dışlayıcı, sıralayıcı ve sınıflandırıcı yaklaşımının yerine daha adil ve doğru bir ilişkiler ağı, yaşam biçimini önermek ister.” (Emre, 2006, s. 3). Postmodernizm, içinde bulunan bu zemini, yeni olarak tanımlamakta ve modernizmden farklı referanslar sunmaktadır. Böylelikle politik sahada, farklı görüşlerin politik söylemi dillendirdiği, siyasi kararlarda söz hakkı talep ettikleri veya karar alınmasında etkin oldukları/olabilecekleri bir süreç söz konusudur. Bu girişim, dünyanın politik anlamda homojen değil, heterojen bir atmosfere daha uygun olduğunu açıklar. Sanatta da benzer bir durum mevcuttur. Kanonik ve üst sanat perspektifiyle biçimlenmiş sanatsal faaliyetlere bir itiraz olan postmodernist sanat anlayışında, modernizmin dışına çıkan bir yaklaşım kabul görür. Gelenekselle ilişkili, kurgusal alanı olasılıklar içeren, katı ve sistematik bir zaman anlayışından belirsiz ve fonksiyonlu bir zaman, idealist konu ve karakter yerine değişebilen, idealizmden uzak bir yaklaşım mevcuttur. Sanattaki bu değişim; etnik ve mikro sanatsal çalışmaların dâhil olduğu devingen, çoklu anlam ve katmanlı bir yapı öne çıkarır. Bireysel ve toplumsal alanlar ise postmodernizmde, geniş bir manevra alanı ve birden fazla seçenekle anılır. Burada direktiflendirilmiş, yönlendirici ve tek bir söylem üzerine inşa edilen bir perspektiften uzak durulur. Diğer bir ifadeyle “Modernist öznenin 20. yüzyıla kadar hüküm süren ütopyik düşleri dünya savaşlarından sonra birer karabasana dönünce o güne kadar hakim olan ideolojiler ve burjuva modernizmi sorgulanmaya hatta yargılanmaya başlanır.” (Cengiz, 2015, s. 53). Bu bağlamda birey ve toplumun özgürlük, hukuk, kimlik, aidiyet, bilim, düşünce gibi kavramlarla ilişkisi yeniden tanımlanır. İrade, tercih ve seçme ekseninde birey ve toplumun bu döneme paralel olarak yeniden tamamlanabileceği tartışılır. Artık önerilenler, uyulması gereken zorunluluklar olarak değil, zamanın ruhuyla örtüşen bir süreç şeklinde kodlanır. Netice itibarıyla postmodernizm olarak tanımlanan bu dönem, ideolojik bir arka plandan uzak, zamanla karakterize olmuş, yeni birçok şeyin dâhil olduğu bir süreç olarak belirir.

Postmodernizme dair bu belirlemeler ışığında bu dönemde, edebiyat hakkında değişen/değişebilecek bir tablo mevcuttur. Sözelimi daha önce yazarla özdeşleşen eser ifadesi yerine postmodernizmin merkez ilkesi olarak metin sözcüğü kullanılarak okurun da metnin anlamlandırılmasında söz sahibi olduğu deklare edilir (Lucy, 2003, s. 15). Bu çerçevede yönetilmek pozisyonundan yönlendiren statüsüne geçen okur, Aristocu bir katharsis yaşadktan sonra kendine gelen okur tipi olmayıp metindeki anlamın üretilmesinde önemli bir rol üstlenen okur konumundadır (Ecevit, 1996, s. 27) Böylelikle metin ve yazar arasındaki ilişkinin zayıflatılması, belirsizleştirilmesi; metnin farklı okumalara tabi tutulması, birçok kavramla ilişkilendirilmesi, alt katmanlarında var olan anlamların ve bu katmanların oluşturduğu yazınsal metin çoğulluğunun açığa çıkarılması

sağlanır (Oppermann, 2006, s. 2). Bunun haricinde biçim ve içerik olarak edebiyatta birçok farklılık ortaya çıkmıştır. Bu tahliller neticesinde Türk edebiyatı irdelendiğinde 1960 sonrasındaki edebi türlerde postmodernizm lehine bir değişim göze çarpar. Hikâye türünde de gözlemlenen bu değişimin yansıdığı yazarlardan biri, Bilge Karasu'dur. Yapıtlarında postmodern roman ve öykünün özelliklerini farklı açılardan yansıtan bir yaklaşım mevcuttur. Sözelimi düşselliğin metnin omurgasındaki belirginliği sonucunda düş ve gerçeğin paralel yürüyüşü, bazen aralarındaki sınırın kalkmasıyla iç içeliği, Karasu'nun yapıtlarında postmodernizmi belirginleştiren çizgilerdendir (Ekin, 2019, s. 115). Bunun dışında metinlerarasılık, tarihe yaklaşım, metnin kurgusu, metnin kendinden yeniden üretilebilirliği, anlamlandırılması postmodernizm ile örtüşen diğer hususlardır. *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* özelinden bakıldığında kitaptaki mevcut üç hikâyede postmodernist unsurlarla bütünleşebilecek dil-kurgu, metinlerarasılık ve 'tarih' perspektifi bulunur (Yalçın, 2008, s. 351). Bu manada metnin birçok kavramla ilişkili inşa süreci; metnin anlam evrenini genişletip farklı kulvarlarda konumlanmasını sağlayarak, okurun yerini ve ifadeler arasındaki ilişkiyi yeniden tanımakla metne farklı bir yaklaşımı gerekli kılar. Bu nedenle *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*'nda okurdan farklı katmanlardan oluşan bir bakış benimsemesi, bakmayı yeniden öğrenmesi, bakma ve okuma alışkanlığını kırması istenmektedir (İleri, 2007, s. 121). Bunun dışında yukarıda anlatıldığı üzere eserlerinde düş ve gerçek ilişkisi, bu eserde görünür kılınmaya çalışılır. Bu çerçevede yapıtta "gerek Andronikos'un gerekse de İoakim'in yaşadıkları, düş gerçeklik sınırının bulanıklığını somutlaştırır." (Akman, 2016, s. 2020).

Netice itibariyle metinlerdeki dil ve anlatımın karmaşıklığı ve kaotikliğiyle sağlanan güçlü söylem, metnin kendine güveni, bilincin helezonik ve labirentli yolculuğu, sıklaşan geri dönüşler, metnin alt katmanlarındaki duruluk, karakterlerin tereddütlerinin arkasındaki düşünsel ve politik karşıtlık, geleneksel anlatılar üzerinden geleneği şimdiye taşıma, dilin kimliğe bürünmesi postmodernist edebiyatın tezahürü olarak belirir. Diğer bir ifadeyle değinilen bu hususlar ve postmodern roman ve anlatılarda karşılaşılan bazı özelliklerin hikâyelerde vurgulanmasını postmodernizmin yansımaları şeklinde değerlendirmek gerekir (Alan, 2005, s. 26). Eklemek gerekirse parçalara odaklanmanın, bunun üzerine bir yazın dünyası inşa etmenin bütüne tercih edilmesi Karasu'da tanık olunan diğer bir postmodern özelliktir (Aras, 2011, s. 17).

1. Metnin Yeniden Yazımı veya Dilin/Söylemin ve Zamanın Kurgusu: Seçkincilik

Dilin kullanımı, zenginliği ve değişkenliğinin temel erek olarak görüldüğü postmodernist edebiyatın belirgin özelliklerinden biri, metnin çözülmesi dikkat gerektiren dil, söylem ve imgeler üzerine inşa edilmesidir (Somuncuoğlu Özet, 2014, s. 983). Metnin bu unsurlarla örülüşü; devingen, yayılğan, başka kavramlarla ilişkili, yer yer elitist, imgeyi anlam olarak derinleştiren, alt ve üst anlam katmanları arasında yatay ve dikey hareketlilik kazandıran bir anlam dünyası ortaya çıkarır. Çoğul anlamın karşılığı olan bu durum, metnin ciddi bir çabanın ve uzun uğraşların bir sonucu olduğunu gösterir. Postmodern metinlerin kendinden menkul olan bu özellik, hem metnin belirgin niteliği hem okura karşı kendini koruyan refleksif bir tutumdan kaynaklanır. Böylelikle metin, barındırdığı bölümlenebilen, anarşik, kuralsız postmodern dil anlayışıyla kendisine nüfuz edebilecek veya edemeyeceklerine karar veren (Akman, 2018, s. 77) ve "kendi içinde kapalı ve zor bir üsluba sahip(tir)." (Özel, 2016, s. 53). Karasu'nun üç metninde de belirtilen özelliklerle inşa edilmiş bir anlam dünyası ve "sürekli yeni baştan kurgulanmak, bozulup yeniden yapılmak, yeniden yontulup biçilmek istenen bir metin." (Gürbilek, 1997, s. 198), "bir dil okyanusu" (Aji, 2017, s. 16) ve "çok katmanlı bir ilişki düzeneği" mevcuttur (Şenürkmez, 2017, s. 146). Karasu'daki bu özellik yaşam ve yazın

arasında kurulan yakınlıkla, yaşamın ve söylemin yeniden üretilebilirliğiyle ilintilidir. Çünkü yazar, “yaşam ve yazın arasındaki bağıntıyı yeni bir dil yaratarak yaşanır kılan bir anlatıcıdır.”¹ Bu özelliklerin görüldüğü “Ada”da anlatılan Andronikos’un öyküsü tepe, deniz ve kent üzerine kurulmuştur. Geleceğin ada, şimdinin deniz, geçmişin kent ile anlatıldığı öyküde iç içe giren bir yapı ve zaman, bunun ilişkilendirildiği yolculuk ve bu yolculuğa eşlik eden bir bilinç serüveni mevcuttur. Karmaşık, katmanlı bu yapı; mevcut söylem, dil ve zamanla inşa ettiği anlam dünyasına ilaveten metnin derininde tarih, din, mitoloji, masalla örülmüş, her okunduğunda başka manaların ortaya çıktığı bir yaklaşım içermektedir. Karasu’nun diğer iki öyküsü de bu yapı ve anlam ile oluşturulmuş metinlerdir. Okur ile arasına mesafe koyan, okurdan kendi anlam evrenini çözebilecek yaklaşım, çaba isteyerek zor bir metin olduğu düşüncesini telkin eder. Metinlerinde var olan “diyalektik kurgu” (Fusun Akatlı’dan akt. Şahin, 2009, s. 2083) ve “anlatısında içerilen, metinlerin kendisinden çıkarak okuru düşün(dürmesi)” sözü edilen özelliklerdir (Gökberk, 1997, s. 128). Postmodernist edebiyatın önemli bir özelliği olan bu hususiyet, metinlere seçkincilik özelliği kazandırarak, bu metinlerin kendilerinden öncekilerden ayrı bir biçimde oluştuğunun göstergesidir.

Bu bağlamda üç metinde de seçkinci bir yaklaşımın olduğu görülür. Buna dair bulgulardan biri zaman kavramının kullanımudur. Doğru ve yanlışlar üzerine bina edilmiş ideolojik, yol gösterici, düz bir çizgi üzerinde ilerleyen ve gelecek tasavvuruyla örülü bir zaman algısından uzak; kesik olaylar üzerinden beliren, zihnin derinliklerinde gezinen, bulanık, kaotik, başka hadise ve imgelerle ilişkili, okurdan dikkat isteyen bir zamandan söz etmek mümkündür. Bunun sonucunda “bilinç-içi geriye dönüşlerle, anımsama ve çağrışımlar yoluyla veril(en)” olaylarla karşılaşılır (Gökberk, 1997, s. 132). “Ada” hikâyesinin ilk iki cümlesini oluşturan “Başını çevirdiğinde karşısındaki karanlık artmağa başlıyor. Andronikos neden sonra anlıyor karanlığın niye arttığını.” ifadeleri bu anlamda örnek teşkil etmektedir (Karasu, 2019, s. 11). Zamanın karanlıkla ifade edilişi, sonraki cümlede bunun tekrarı, nedenleştirilmesi, “sonra” gibi belirsiz bir zaman zarfıyla aktarımı kavramın nasıl ele alındığını açıklar. Zamana dair bu tasarrufa şu sözlerle devam edilir:

“Ne zamandır böyle bir koku gelmemişti burnuna. Günlük kokusundan, bu gecenin balık, yosun, tuz kokusundan ayrı, yeni. Andronikos’un böyle yeniliklerle oyalanacak vakti yok oysa... Canı oyalanmak istiyor. Ama vakti yok. Olmamalı. Niye olmamalıymış sanki? Andronikos’un ağzı biraz çarpılıyor. Manastırda, başkentte, Bizans’ta, insanlar arasında, bu çarpılma bir çeşit gülümseme sayılırdı; bir zamanlar; düne değin...” (Karasu, 2019, s. 11).

Burada zaman ile ilgili üç perspektiften söz edilebilir. İlk tabiatla kesilen ilişkiyi betimleyen fakat bunu yeniden kurmak isteğini deşifre eden ve koku duyusu üzerinden açıklayan bir anlatımla karşılaşılır. İnsan ve tabiat gerçekliğini bir araya getiren bu söylem, sonraki cümlede tedirgin, birçok şeyi bir ana sığdırmak isteyen, koşuşturan ama hakikatte gündelik yaşamını idame eden bir söyleme dönüşür. Aynı zamanda bu söylem, karakterin içinde bulunan zamanla uyuşmamasını tekrardan geçmişe dönüşünü imler. “Manastır, başkent, Bizans, insanlar arasında, gülümseme, düne değin” sözcükleri, uyuşabilecek ve içinde bulunmak istenilen zamanı belirtir. Böylece bu cümlelerde birbirine zıt, sabit olmaktan uzak, devinen ve kaotik bir zaman algısı mevcuttur. Zamana dair bu anlatım, metnin kimi yerlerinde “Meğerki Andronikos’un orada bulunmayışı / Sıra İoakim’e gelmişse / Önce Galata’ya geçerek / Güneş tepeye yaklaşıyor / Vakit geçiyor / İoakim bu son günlerde” cümlelerinde olduğu gibi şimdi ve geçmiş iç içe girmiş bir biçimde yansır (Karasu, 2019, s. 26-27). İoakim öyküsünün anlatıldığı “Tepe” metninde de buna benzer fakat daha karmaşık bir zaman yaklaşımı bulunur. İlk anlatım,

¹ Feridun Andaç, Bilge Karasu ile Yazıda Yaşamak. *Cumhuriyet Gazetesi*, 28.11.2020.

metnin giriş kısmındaki “Yıllardan beri her akşam yaptığı, hiç yapmamış gibi, hiç yapmamış gibi, içi titreyerek, heyecanını ellerinin ürperişinde, avuçlarının soğuk soğuk terleyişinde duyarak yaptığı, (...) Aventinus’un eteklerine tırmanmak” cümleleriyle aktarılmıştır (Karasu, 2019, s. 65). Kararsız, şüpheli ve gel git arasında bocalanan bu zaman anlayışı, karakterin kendisini yansıtır. Andronikos’un eyleme dönük yüzünün aksine İoakim’de, susan, karar vermek yerine verilen kararlara uyan, buna göre şekillenmiş ve sürekli bilincin kıvrımlarında dolaşan bir zaman anlayışı söz konusudur. Bu çerçevede metnin genelinde şimdi ve geçmiş arasında gidip gelen, düşüncelerini söylemekten kaçınan, korkuyla örülü bir atmosferi yansıtan bir bilincin zaman telakkisi dikkat çeker:

“Bir gün, ürkek ürkek avluda gezerken başını kaldırmış/O yılın kışı çıkmak üzereyken yetmişlik keşiş yedi günlük bir çileye çekilmiş/Şimdi bunları hatırlaması neden sanki?/Hep o tilki vardı bu anılara karışan/Sanki bütün ömrünce kendisini kovalamış olan o eski eksiklik, o suçluluk tadı/Duruyor. Artık bunun üzerinde düşünmek bile boş./ Bu soruyu bu akşam soruşu, sorması gerekmesi, bu akşam gezintilerinin, bu töreleşmiş düzenin eksik bir parçasını bütünlüyor gibi değil mi sanki?” (Karasu, 2019, s. 68-69).

Kitaptaki son metin olan “Dutlar” öyküsünde de benzer bir zaman anlayışına rastlanır. Hatta diğer iki metine göre daha yoğun, savaşla ilişkili, iç içe girmiş bir zaman kavramından söz edilebilir. Baba, oğul, faşizmden kaçan Giulia ve Gigi çiftinin Türkiye’ye uzanan öyküsü, Gigi’nin Türkiye’den Güney Amerika’ya kaçışı ve II. Dünya Savaşı anlatılır. Şiddet olaylarının ve yer yer Franco, Mussolini’nin dâhil olduğu bu zaman kavramında; yaşam mücadelesi, faşizmin yarattığı korku ve bu korkunun çevreye sirayeti; yaşananların şimdiye taşınarak bu korku atmosferin tekrar duyumsanması ele alınır.

Seçkin bir metnin özelliklerini yansıtan zaman hakkındaki bu anlatım, dilin kullanımında da görülür. Metinlerde dikkatli bir biçimde örülmüş, anlam katmanlarını inşa eden, bireyin bilinciyle paralel yürüyen, bilinçteki kırılmayı, kaosu ve anlık değişimleri gösteren bir dil bulunduğu “Kendini aldatmaktan başka işe yaramayan bu kısır. Kısır bile değil. Kısırlığı baştan kabul etmiş. Bu çeşit döngülere kısır bile dememeli. Kısırlığı baştan kabul ettiğini unutmamalı. (...) sevginin bütün evreni ayakta tuttuğuna başta kendini inandırabilmek için, kısırlığı baştan kabul ettiğini unutmamalı...” cümleleri örnekler (Karasu, 2019, s. 12). Gergin ve kararsız bir bilinci yansıtan bu söylemin oluşmasında bazı sözcükler ön plana çıkar. “Kısır” kelimesinin tekrarı, döngünün bilinçle ilgili üstlendiği olumsuz anlam, “baştan” ifadesiyle yapılan tercihin sorunsallaştırılması bu sözcüklerden bazılarıdır. Benzer bir anlatıma öykünün sonraki sayfalarında da karşılaşılar. Şimdi ve geçmişe odaklı anlatımda, şimdinin betimlenmesinde olumlu sözcükler kullanılırken, geçmiş için ise dağınık, hesaplaşma arzusu taşıyan bir bilincin olduğu “İpi beline doluyor. Elleri özgür. Ne zamandır elleri böylesine özgür değildi, olmamıştı... Ya haç vardı, ya resimler; ya buhurluk ya da körlerin, topalların, çocukların elleri, ağızları dudakları; mumlar ya da İnciller, tespihler. Kürekler; uykusuz, duraksız kürekler. Silkiliniyor. Uykulamanın sırası değil daha.” sözlerinde anlaşılır (Karasu, 2019, s. 2019: 15). Aynı ana birçok şeyin sığdırılması ve bunun mukayese edilmesi, yoğun bir anlatımın olduğu üretken bir bilince işaret etmektedir. Çünkü Andronikos’un belleği sürekli şimdi ve geçmiş arasında devinerek kendini var kılmaya çalışır. Andronikos’un bilincinde, yukarıda anlatılanlara ilaveten yer yer keşiflere dair hikâyeler hakkında şüpheler de mevcuttur. Bu şüpheyi aktaran dil, içerdiği katmanlı yapısıyla şüphenin mümkün olabileceğine işaret etmektedir: “Bu keşiflerin dağ başında, çöl ortasında şeytanı bu kadar çok gördükleri, şeytanla bu kadar çetin didişmelere düştükleri üzerine bu kadar

masal, bu kadar efsane niye anlatılındı? Kalabalığın, insanların birbirlerinin ayağına basmadan yürüyemedikleri kentlerin, şehirlerin ortasında görünmeyen şeytan, niye bunları bu kadar tedirgin etsindi?" (Karasu, 2019, s. 19). Önce doğa sonrasında kent ile basamaklar şeklinde oluşturulan bir dil ile keşiflere dair anlatılanların gerçekte uyuşmadığı vurgulanır. Söylemde içkin olan diğer bir husus; Andronikos'un inanç konusunda zihninde oluşan pürüzlerin dışı vurumudur. Çünkü öykü boyunca Andronikos'un inanma ve inanmama konusunda yaşadığı tereddütler, onu bir tavır ortaya koymaktan alıkoyar.

Geçmiş, şimdi ve gelecek üzerine kurulu, bilinçteki anlık değişimleri yansıtan bu dil, karakterin düşünce ve eylemlerini aktarabilecek perspektifle işlenmiştir. Dil işçiliğini yansıtan bu anlatımla ilgili örneklerden biri şu ifadelerdir:

"Yerde çatlayan, çatlamış, çatlayacak kozalaklarla birlikte, toprağı örten iğnelerle birlikte düşünmeli çamı. Çam bir tek ağaç değil, bir doğa. Yerle gök arasında bir dizge, bir kurum. Dışleri dökülmüş, kararmış kozalaklarla nedense kopmuş, yerde yatan yeşil kozalaklar, kozalak başlangıçları, kozalak düşleri, yan yana. Yeter ki yelden, güneşten başka bir şey düşürmesin bu kozalakları. Yeter ki bir el uzanmasın onları koparmak için..." (Karasu, 2019, s. 21).

Kozalağın yapısını ve devinimini yansıtacak "çatlayan, çatlamış, çatlayacak" ve "iğne" kelimelerin kullanımı, çamın doğa ile ilişkilendirilmesi, "dizge" ve "kurum" sözcükleriyle evrenle bütünleştirilmesi, kozalakların varlık olarak algılanışı, "dışleri dökülmüş" ifadesiyle insani sıfatlarla anılışı yukarıda zikredilen dil uğraşının bir sonucudur. Netice olarak yapının ilk öyküsü olan "Ada" da birbiriyle ilintili, ifade olarak güçlendirilmiş ve anlam katmanlarına ayrılabilen bir dil kullanılmıştır.

"Ada" öyküsünde var olan dil işçiliğinin oluşturduğu söylem "Tepe" öyküsünde de mevcuttur. İoakim'in merkezde olduğu bu öyküde, yoğun bir dilin oluşturduğu bir anlatımla karşılaşılır. İoakim'in inanç tereddütleri, Andronikos'un yeni inanç konusundaki tavrının oluşturduğu baskı, Bizans'tan Roma'ya süren yolculuk, hayatta kalma mücadelesi bu anlatımın temelini oluşturur. Nitekim öykünün giriş kısmını oluşturan paragrafta, bu dil yoğunluğuna rastlanır. "Yıllardan beri her akşam yaptığı, hiç yapmamış gibi, hiç yapmamış gibi, içi titreyerek, heyecanını ellerinin ürperisinde, avuçlarının soğuk soğuk terleyişinde duyarak yaptığı, her akşam, yağmur da yağsa, hava soğuk da olsa, yaptığı bir şey var: Değneğine abanarak, ağır, yorgun adımlarla, Aventinus'un eteğine tırmanmak." (Karasu, 2019, s. 65). İlk kısmı 'yaptığı, hiç yapmamış, hiç yapmamış' gibi bulanık bir zihin görüntüsü yansıtan paragrafın tümüne bakıldığında, başta varolan şüphelerden arınmış, birbiriyle ilintili Aventinus'a çıkma eylemine odaklı bir dil yoğunluğu göze çarpar. Sırasıyla şüphe, heyecan ve eylemi gerçekleştirme kararını içeren bu söylem; uzun gözlemler neticesinde İoakim'in geçmiş, şimdi ve gelecekle ilişkisini kodlayan bir dil yoğunluğunu ihtiva etmektedir. Benzer bir anlatım İoakim'in Andronikos'la olan münasebetinde de görülür. İoakim'in Andronikos'la karşılaşmasının nasıl gerçekleştiği üzerine kurulu bu anlatım, gerçek ve sanılanla örülü bir söylem barındırmaktadır:

"İnsan daha sonraki olayları, daha sonraki olaylardan sonra kafasında kurup durduğu, yarattığı, artık hiçbir köşesinden gerçekliğe bağlanmayan o masallar içerisinde düşünmeğe başlayınca, daha sonraki olayları bu masallarla yorumlamağa başlayınca Oysa bu yapıntıların farkına vardırıan yaşlılıkla, gerçekliğin insan yaşayışında ne kadar az yer tuttuğunu, ona yaşayışımızda ne kadar az yer vermediği kabul ettiğimizi." (Karasu, 2019, s. 67).

Bilincin yanılabilirliğini, kurguya eğilimini imleyen bu sözlerde, İoakim'in iç muhasebesi, gerçek yerine sanılanın/sanılmak istenilenin ikâme edilişi içkindir. Doğrudan bilincin anlık devinimlerine tanıklık eden bu dil, birbirini bütünleyen ifadelerle örülü ve bilinçteki karmaşıklıkla açıklığa kavuşturan bir özelliğindedir. Zihindeki hakikat sapmasını tahlil eden bu söylem, kimi yerlerde gücü, iktidarı ve hegemonik atmosferi betimleyen bir dile dönüşür. Yoğun imgesellik içeren bu dil için "Havanın içinde bir renk var. Havanın içinde dağılgın bir renk, Roma'nın tükenmez, bastırılmaz, değiştirilmez rengi. Bir bakıma kendi yurdunun, kendi şehrinin, kendisini kusmuş olan Bizans'ın rengini andıran bir renk. Ama ondan gene de başka." cümleleri örnek verilebilir (Karasu, 2019, s. 71). Bizans'taki resim kırıcılıkla başlayan bu hegemonik tablo, devletin inancı tekrardan dizayn etme isteğini topluma ve tüm kurumlara yaymasının bir yansımasıdır. Bundan ötürü tek tek parçaların anlatımı yerine, insanı, inancı, çevreyi ve zamanı içine alan bir uzamsal söylem kullanılır. Sonuç olarak birbirini bütünleyen ifadelerle, İoakim cephesinde yaşananları aktarabilecek bir dil oluşturulmuştur. Özerkleşmiş denilebilecek bu dil; yukarıda görüldüğü üzere anlamı, iktidarın özneyi biçimlendirme, inancı değiştirme arzusunu ve kişinin maruz kaldığı baskıyı yansıtmaya gibi katmanlara ayırarak birden fazla mana üretir. Bu dil, İoakim'in karmaşık, geçmiş/şimdi ve gerçek/hayal arasında gidip gelmekten ötürü gergin, karmaşık, çatışma unsurlarını barındıran iç dünyasına da ayna tutar. İlkini kendini saklayabilen bu söylem; deşildikçe İoakim'in üzerinde Andronikos'un baskısı, pişmanlıkları, kararsızlıkları, geçmiş ve şimdi arasında bocalayışı benzeri postmodern bireyin durumuyla ilişkilendirilebilecek bir anlatım üstlendiğine dair olarak "Gene, buz tutmuş bir geçmiş zaman yokuşunda, çocukların kaya kaya camlaştırdıkları bir çocukluk evi yokuşunda, yokuşun en tepesindeki evde oturduğu için sıkıntıya bile katlanmadan kapısından çıktığı gibi kaymaya başlayabildiği, başlayabileceği bir noktanın kolaylığında duyuyor kendini." ifadeleri örnek gösterilebilir (Karasu, 2019, s. 81). İoakim'in düşünce ve eylemleri hakkındaki bu ifadeler, onun kendisini zora sokacak düşünce ve eylemlerden uzak durduğunu gösterir. Çünkü "çocukların kaya kaya camlaştırdıkları çocukluk evi yokuşu" sözüyle betimlenen yolun zorluğu, doğruluğu, meşruiyeti, masumiyeti İoakim tarafından benimsenmez. O, yolun zorluklarını öncülerinin aştığı gibi bir teşebbüste bulunmak yerine, edilgen, karar vermekten uzak bir tutumu kabullenir.

"Ada" ve "Tepe" öykülerinde estetize edilmiş, imgesellik ve işlenirlik kazandırılan dil, "Dutlar" öyküsünde de mevcuttur. Birden fazla olayın iç içe geçtiği bu öyküde, karakterlerin geçmiş ve şimdisine ayna tutularak bilinçteki hareketlenmeleri aktarabilen işlenmiş bir dil söz konusudur:

"Neysel, Afrika'da, Habeşistan denen bir yerde, İtalyanların yok yere adam öldürdüklerini daha önceden bildiğim için mi resmi kendi kendime açıklayabildim, bilemiyorum. O zaman da 1936 Mayıs'ında karar kılmak gerekir. Karıştırıyorum muhakkak, üst üste bindiriyorum imgeleri. Postanenin kapısına dek, dallardan tek bir iplik sarkmıyor, tek bir tırtıl sallanmıyor.(...) postanenin kapısına vardığımda saçımdan, sırtımdan en az üç dört tırtılı, çocukluğumun tiksintisini hâlâ yenemediğimi duya duya alıp yere atıyordum." (Karasu, 2019, s. 143).

Aynı anda zihinde geçen bu ifadelerde, üç farklı konudan söz edilir. Piyanoya ne zaman başladığının asıl konu olduğu bu söyleme İtalya'nın Habeşistan'ı işgali ve ağaçlardaki tırtıllar eşlik eder. Bulanık bir zihin görüntüsü veren bu cümlelerin ilk kısmında, bu bulanıklığı gidermeye yönelik bir çaba söz konusudur. Fakat piyanoyu çalma zamanını bulmaya odaklı bu sözlere Habeşistan işgalinin dâhili, "karıştırıyorum muhakkak, üst üste bindiriyorum imgeleri" cümlesiyle belirtilerek bilinçteki yoğun

devinime ayna tutulur. Sonraki cümlelerde çocukluktan kalma olayların etkisinde kalıp buna tepki gösteren bir bilinç mevcuttur. Tırtıllarla yaşananların üzerindeki etkisini aktaran 'tiksinti' kelimesinin kullanımı bunu örneklemektedir. Benzer bir dilin inşası, öyküde Mussolini'nin baskısından kaçıp Türkiye'ye gelen Bayan Pozzi'yi anlatan "Deli gibi sevdiği, kaçarcasına vardığı Gigi çok uzaktaydı şimdi. Sesi yükseliyor, gürleşiyor, patlamasına ramak kala yumuşuyordu gene. Mussolini çetelerinin dayacağından, saldırılarından Türkiye'ye kaçan kadının, Türkiye'de Giovinezza'yı söylemesi inanılır şey miydi gene de?" cümlelerinde mevcuttur (Karasu, 2019, s. 148). Sürgünün, siyasi baskının ve aşkın ördüğü bu seste, Bayan Pozzi'nin dramatik yaşamı, yalnızlığı, kaybettikleri bulunur. "Deli gibi sevdiği, kaçarcasına sevdiği, sesi yükseliyor, gürleşiyor, patlamasına ramak kala, yumuşuyordu" sözleriyle verilen Bayan Pozzi'nin öyküsü; savaş, baskı, sevgi, yaşama istenci gibi insani durumu aktarabilecek bir dille örülmüştür. Görüldüğü üzere her bir ifade öyküdeki atmosferi verebilecek şekilde, insani duruma teşmil olabilen bir kurguyla tasarlanmıştır. Böylelikle ifade ve kurgu arasındaki bütünsellik söylemin birden fazla anlam içermesini sağlar. Netice itibarıyla dilin ve kurgunun üzerine kurulu ve okuru yazının vazgeçilmez ortağı kılmaya' çalışan metin (İleri, 2007, s. 27); içerdiği imge, çağrışım ve unsurlar arasındaki bütünlükle 'birden fazla kez' okunmayı gerektirir (Gökberk, 1997, s. 135).

2. Tarihe Postmodern Bir Yaklaşım: İkonoklazma'dan İkinci Dünya Savaşı'na

Postmodern roman ve öykünün özelliklerinden biri, konu edinen tarihi olayların farklı bir perspektifle işlenmesidir. Genel anlamda postmodern dönemden önce edebiyat ve tarih arasında, belli kaideler çerçevesinde ilişki sürdürülmüş, özellikle edebiyat cephesinde konu edinen tarihi olayın mevcut anlatımını doğrulayacak bir söylem tercih edilmiştir. Bu bağlamda "büyük şahsiyetlerle, güncel tarihin kahramanlarıyla özdeşleşme" üzerine kurulu ve muktedir diliyle yazılan tarihi olayların anlatımında, arka plandaki insani duruma, tarihin öznelliğine ve diğer konulara değinilmemiştir (Lyotard, 2014, s. 35). Postmodern edebiyatla birlikte olayların ardındaki insani duruma, diğer neden ve süreçlere odaklanılarak tarihin öznelliğine, yanılabilirliğine ve yeniden yazılabileceğine dair "tarihin kurgusalılığı(a)" dair görüşler ileri sürülmüştür (Opperman, 2006, s. 20). Böylece "sürekli değişim içinde olan tarih söylemini kesinliklerin, özlerin ve sabitliklerin yıkıldığı" postmodern tarih (Oppermann, 2006, s. 20), tarihin sürekliliğini parçalayan imparatorluk ve devletlerin birbirini yıkıp yerine kurulması hikâyesini özetler (Benjamin, 1993, s. 42).

Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı öykü kitabında yukarıdaki belirlemeleri destekleyen bir anlatım mevcuttur. Kitaptaki üç öyküde de olayların arkasındaki insani durumdan ve 'merkezi unsurların oluşturduğu modern tarihin' dışında kalan öğelerden hareketle tarihsel vakaların farklı okunabileceğine dair bir teşebbüste bulunulmuş; böylece bireysel öyküler üzerinden var olan tarihe karşı tartışmalı bir zeminin olabileceğine işaret edilmiştir (Akman, 2016, s. 240). Diğer bir ifadeyle *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* öykü kitabındaki "Ada", "Tepe" ve "Dutlar" öykülerinde kişilerin bireysel tarihinden yola çıkılarak bir tarih okuma girişimi söz konusudur. Bu savunuya paralel olarak 'tarih kurgularından hareketle öznelliği öne çıkaran bireysel bir söylemin' yerleşik olduğu bir tarih perspektifi bulunur (Orhanoglu, 2019, s. 43). Bununla yüzyıllardır tarih anlatımın kendisi ve tarihin diğer anlatılarla bloklanmış, üstenci ve başka bir dili kabul etmeyen tutumu sorgulanmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede "Ada" ve "Tepe" öykülerinde Bizans dönemindeki İkonoklazma (Tasvir/Resim Kırıcılık), "Dutlar" da ise İkinci Dünya Savaşı ele alınır. Özetle ilk iki metinde 'anlatıların yerleştirildiği' İkonoklazma gibi 'arkaik dünya'; üçüncü metinde ise 20. yüzyılda gerçekleşen İkinci Dünya Savaşı, bireysel öyküler vasıtasıyla günümüze taşınarak tartışmaya açılmıştır (Gürbilek, 1997, s. 183).

İlk iki öyküde geçen İkonoklazma (Tasvir/Resim Kırıcılık), 'İsa ve Azizler'in tasvirlerin kullanımını M.S. 726 ile 843 tarihleri arasında yasaklayan ve 120 senelik bir zaman dilimini kapsayan bir harekettir.' (Lee, 2004, s. 1) 'Suriye ve Ermeni Hristiyanların *İncil*'deki tasvirlerle didaktik bir rol vermeleri, Grekçe konuşulan bölgelerdeki Hristiyanların ise Hristiyanlık öncesi dinlerine ait dini imgeleri kullanmaları' tasvirin ibadetlerde, ibadethanelerde ve günlük yaşamda fazlasıyla yer almasına neden olmuştur (Lee, 2004, s. 6). 'Tasvir kullanımının yaygınlaşmasını ve önem kazanmasını putperestlik' olarak adlandıran harekete dair anlatımlarda, bu hareketin 'Batı ilimlerine etkisi ve yeni mezheplerin ortaya çıkışındaki rolü' üzerinde durulmuştur (Lee, 2004, s. 1). Netice itibariyle kutsal sayılan ikonlarla ilgili zaman içerisinde iç ve dış etkenlerle oluşan (Geyik, 2020, s. 580) ve kompleks bir fenomen (Çoban, 2008, s. 118) olarak bilinen İkonoklazma hareketine yönelik anlatı ve çalışmalarda, konunun somut ve nesnelleştirilmiş yönü ifade edilmiştir. Çoklu perspektiften yoksun bu anlatım, buradaki insan dramını ötelediği gibi olabilecek diğer bakış açılarına da imkân tanımamıştır. Zaman zaman farklı sesler ortaya çıkmışsa da bu daha çok yerel veya bireysel düzlemde kalmıştır. Postmodern edebiyatla birlikte diğer konu ve kavramlarda olduğu gibi İkonoklazma'ya da dönük farklı görüşlerin olabileceği bir atmosfer mümkün kılınmıştır.

Bu minvalde bakıldığında "Ada" ve "Tepe" öykülerinde Bizansa'taki 8. ve 9. yüzyılda ortaya çıkan İkonoklazma dönemine odaklanılarak, "Bu tarihsel arka plan, yaşama kılavuzluk edecek değerler sorunu ekseninde irdeleniyor." (Gökberk, 1997, s. 128). Bu bağlamda Rahip Andronikos ve Rahip İoakim'in yaşadıklarından hareketle zikredilen dönem mercek altına alınır. İlk "Ada" öyküsünün merkezinde Andronikos'un manastıra dâhil olma süreci, eylem ve düşüncelerinden hareketle İkonoklazma dönemine farklı bir perspektiften bakılmaya çalışılmaktadır. 'Başka bir hayat bilmeden manastıra girip çekirdekten yetişen Andronikos için hayatını başka bir şekilde idame ettirmek, evlenmek mümkün olmadığı gibi manastırda kalıp keşiş olma sözü dışına çıkmak da olanaksız ve güçtür.' (Karasu, 2019, s. 44). Dönemin Hristiyanlık inancına içten bağlı olduğuna tanık olunan Andronikos için yeni bir inanç, özümsemiş değer ve kavramların reddi anlamına gelmektedir. Çünkü erken yaşlarda manastıra dâhil olmuş; bir şahsiyet edinmiş ve aidiyet duygusuna sahip Andronikos nezdinde İkonoklazma/Tasvir Kırıcılık, önceki inanç için bir yıkım içermektedir. Çünkü inancın Andronikos için önemli olduğu "Oysa bir şeyler kurmak için inanmalı insan. Her şeyden önce inanmalı." cümleleriyle belirtilir (Karasu, 2019, s. 12). Bu sebepten yeni din anlayışı, dini bir değişimle beraber uzun bir süredir kabul görmüş inanç değerlerinin tartışılması, bunlara dönük şüphelerin oluşması demektir.

İnanç konusunda oluşan bu tartışma ve şüphelerin yaşanan süreçle doğrudan ilişkisi söz konusudur. Çünkü süreçle ilgili her adım ve her söylenen, Andronikos gibi mevcut inançta karar kılanlar için inanca dair sorgulamalar içerir. Yapılacak değişimin iç ve dış sebeplerle gerekçelendirilmesiyle İmparator'un kesin buyruğu ve aniden beliren sert önlemler, bu sorgulamaları derinleştirirken, aynı zamanda vaka hakkında başka görüşlerin de olabileceğini ima eder. Aşağıdaki cümlelerde de belirtildiği üzere, değişimle ilgili yapılması öngörülenler, mevcut inancı ve buna inananları yok sayarak büyük bir drama yol açacak bir söylem ihtiva etmektedir. "Putlar, resimler kaldırılacak, putsuz, resimsiz tapınmaya dayanan bir din canlandırılacaktı. Dinin temeli buydu. Resimler kaldırılacak da değildi. Bir süre önce denenen iş, kanlı sonuçlar vermişti sarayın kapısında. Resimler yakılacaktı." (Karasu, 2019, s. 28). Bunlara paralel olarak İmparator emriyle toplanacak Yüce Kurulun kararı oylaması, değişimi kabul etmeyen Patrik'in görevden alınması (Karasu, 2019, s. 28), manastırda inanç değişim töreninin düzenlenip ant içileceği (Karasu, 2019, s. 23) gibi pratikler tarihi olayın anlatılarda aktarıldığı gibi gelişmediği mağduriyete sebep olduğu görülür.

Yaşanan mağduriyetle birlikte inanç konusunda şüphe ve kararsızlıkla örülü iç sorgulamalara da tanık olunur. "Bu korkunç karışıklık içinde, sis ortasında kalmış gibi, bir yol aramak, gerçekliği kavramak...(...) Bu söylentiler gerçekleşirse, bugüne dek inandığım, inancım sonucu yaptığım şeyleri, hareketleri değiştirmek zorunda kalacağıma göre bu değişikliği kabul edersem ne olacak, etmezsem ne olacak? Soru buydu gerçekte." (Karasu, 2019, s. 34-35). İnanç hakkındaki arayış, ikilem ve kararsızlık; "Ne zamandır elleri böylesine özgür değildi, olmamıştı... Ya haç vardı, ya resimler..." (Karasu, 2019, s. 15), "Oysa onu ilgilendirmemeli artık bunlar. İnanç uğruna yakılanlarla inanç uğruna yakanlar onu ilgilendirmemeli." (Karasu, 2019, s. 36), "İnancın, her türlü zenginliğin, her türlü acının üstünde olduğuna, her türlü dünya malı ile dünya acısının üstünde olduğuna, zengini de, yoksulu da, inandırmaya, kandırmaya çalıştım." (Karasu, 2019, s. 41) cümlelerinde ya inancı yadsıma ya da inançla arasına mesafe koyma şeklinde neticelenir. Görüldüğü üzere Andronikos'un bireysel öyküsü, İkonoklazma vakasıyla ilgili genel değerlendirmelerden ayrışarak, müstakil ve tikel deneyimlerle tarihin okunabileceğini salık verir. Bir nevi "Andronikos, tarihin göz ardı ettiği ve güçsüzlüğünden dolayı tarihin içerisinde kendi sesine sahip olmak isteyenleri" temsil eder (Akman, 2016, s. 239).

İkonoklazma hareketi karşısında Andronikos'un tavrı hem inanç hakkında tartışma, şüphe ve sorgulamaları hem İmparatorun gücü karşısında durmayı, yapılanların yanlışlığını ve trajik olayları sembolize etmektedir. Bu muhalif yaklaşımın bir sonucu olarak Andronikos, inanç konusunda şüpheleri bir tarafa bırakarak, inanmanın gerekliliğini belirten "Demek, eski inancın dışına çıkmak onun için kolay olmayacaktı.", "İnancını değiştirmeyecekti. Yeni inancı kabul etmeyecekti.", "ben bu değişikliği gömlek değiştirir gibi kabul edersem yıllarca yalan söylemiş, yalan yaşamış olacağım." ifadelerini kullanır (Karasu, 2019, s. 38-40-42). Bu karşıtlığı besleyen diğer faktörler, sistematik baskı ve işkencedir. Sözelimi İmparatorun buyruklarını kabul etmeyerek zindana atılmak, bir nevi onun otoritesine meydan okumaktır. Andronikos'un bu tutumu aşağıdaki cümlelerde somutlaşır:

"Zindana atılmak da beni korktuğuna göre, inancımın ağırlığını duymuyor, yükünü sırtımda taşımağa razı olmuyorum demektir. (...) İnanıcı uğruna zindana atılmağı bile göze alamayan adamın inandığı söylenebilir mi? (...) bu inanç uğruna zindana atılmağı korkusuzca yüzleme gücünü kendimde bulamıyorsam, yeni bir şeye nasıl inanabilir, nasıl herkesle birlikte kendimi de bir kez daha aldatabilirim?" (Karasu, 2019, s. 43-44).

Yeni inanca karşıt olmayı gerekçelendiren Andronikos için artık manastırı ve kenti terk edip daha önce keşişlerin yaşadığı adaya gitmek zorunluluk arz etmektedir (Karasu, 2019, s. 40).

"Ada"da anlatım, Andronikos'un öyküsüne "Tepe"de ise baskılardan ötürü kararsız, tedirgin, kendisiyle hesaplaşan İoakim'in yaşadıklarına odaklanır. Yeni inancı kabul edenlerden biri olan İoakim'in inanç konusunda Andronikos gibi bir yaklaşım sergilemez. Yeni inanca karşı herhangi bir tepkide bulunmadan kabul edişinin kendisinde bıraktığı etki "midesinden ağzına doğru, o eski, sanki bütün ömrünce kendisini kovalamış olan o eski eksiklik, o suçluluk tadı." (USBGA, 2019: 69), "yılların suçluluğu ile yorgun adımlarla Aventinus'un eteğine tırmanırken" (Karasu, 2019, s. 76) sözleriyle açıklanır. Bu düşüncenin oluşmasında kendi kararının yanında Andronikos'un etkisi de baskındır. Çünkü yeni inancı benimsemeyen "Andronikos'un yaptıkları, ölümü, işkencesi, karşısında duyduğu heyecan onu kahraman olmağa iteliyordu." (Karasu, 2019, s. 115). Nitekim Andronikos'un muhalif tutumu, direnci, "kendi namusunu korumak üzere kaçm(ası), gene onun için dönerek, kendi namusu uğruna ölüme katlan(ışı)" ifadelerinde

belirtildiği üzere İoakim için rol modelidir (Karasu, 2019, s. 118). Bu nedenle o da Andronikos gibi kaçmayı planlamaktadır. Çünkü İoakim'e göre "Kaçmak. Bir ülkü, bir direnme, bir kahramanlık yolu(dur.)" (Karasu, 2019, s. 118) Andronikos'un kaçması, dönüşü, baskı ve telkinlere rağmen inancında taviz vermeyişi, İoakim için kahramanlıktır. Çünkü Andronikos, bu tutumuyla İmpratorun buyruklarına karşı gelerek, direniş gösterilebileceğini ortaya koymuştur. Metnin genelinde kahramanlığa dair bir pozitif yaklaşım söz konusu iken, metnin derinlerinde Karasu, postmodern dünyanın şüphelerini, kaygılarını yansıtacak şekilde "bizlerle bugünkü dünyada kahramanlığı; korku, sevgi, bilinç, inançla ilişkisinde tartışıyor." ve Andronikos ile "kahramanlığın yeniden değerlendirilmesi, bugün için anlamının ve değerler arasındaki yerinin belirtilmesi gerekliliğini düşündürüyor." (Kuçuradi, 1997, s. 210, 215).

Benzer bir süreci takip etmek isteyen İoakim bununla yeni inanca karşıt olduğunu gösterme niyetindedir. Korkuları, tedirginliği, kararsızlığı onu bu tarz bir eylemden alıkoyar. Fakat Andronikos gibi bir yolu izlemekten kaynaklı suçluluk ve eksiklik şeklinde beliren sorgulamaları sonlandırmak isteyen İoakim, esnek, rutin bir kaçış planı tasarlar. Bizans'tan Ravenna'ya oradan da Roma'ya uzanan ve burada son bulan İoakim'inin yolculuğu, karşıt olduğu yeni inancın reddi, eski inancın da ihyası demektir (Karasu, 2019, s. 109-128). Fakat yolculuğun yeni inançtan çok sonra ve dikkatli bir şekilde gerçekleştirilmesi ve manastırda kimseyle paylaşılmaması döneme hâkim korku, şiddet atmosferini tanımlar. Özellikle İoakim'in çift inanca sahip bir kimlikle manastırda yeni inanca uygun ibadet edişi ve yaşaması İkonoklazma'nın ne denli bir sertlikte gerçekleştiğini açıklar. Özce İkonoklazma hareketi belirli koşullardan kaynaklı, tarihi anlatılarda aktarıldığı gibi salt bir olaydan ibaret değildir. Andronikos ve İoakim örneğinde olduğu gibi inanç değişimi kabul etmeyenlere karşı baskı, işkence, sindirme, tehdit, şiddet ve her türlü vazgeçirme argümanının kullanıldığı bir dönem olarak tanımlamak mümkündür. Sonuç olarak bu iki öyküden anlaşıldığı üzere tarihi vakalar, mevcut aktarılma biçimlerinin dışında, arka planda sosyal nizami değiştiren, mağduriyetlere sebep, birçok dram ve trajik olayın gerçekleştiği, haklı olanların çeşitli vesilelerle pasifize edildiği sahneler olarak tanımlamak mümkündür. Böylelikle postmodernizm ile birlikte tümel bir perspektif ve meşruiyetin kazandırıldığı tarih olayların farklı okunabileceğine işaret edilmiştir.

Öykü kitabının son metni olan "Dutlar"da ise İtalyan çift Pozzi ve Gigi'nin özelinde İkinci Dünya Savaşı öncesi İtalya'da Mussolini'nin iktidara gelmesiyle oluşan baskı ortamı, Mussolini'ye bağlı paramiliter güçlerin gerçekleştirdiği şiddet, faşizmin neden olduğu yıkım, çiftin Türkiye'ye göçü ve İtalya'nın Habeşistan'ı işgali gibi tarihsel olaylar ele alınır. Bu olaylar Pozzi ve Gigi çiftin öyküsü ile ilişkilendirilerek ifade edilir. Öncelikle çiftin yaşamından hareketle, İkinci Dünya Savaşı öncesi İtalya'daki atmosfere "Ancak bir çeşit gazete, bir çeşit sendika yaşayabiliyordu. Partiler kapatılmış değildi daha, ama yakında kapatılacağı belliydi. Ne yapılacağı, konuşuluyordu gizli gizli." sözleriyle dikkat çekilir (Karasu, 2019, s. 150). İtalya'da faşizmin etkin olmasıyla artan baskı ve şiddetten ötürü Türkiye'ye göç eden çiftin Gigi, daha sonra ayrılarak Güney Amerika'ya gider (Karasu, 2019, s. 144-145). Ailenin yakın plana alınan dramatik yaşamıyla İtalya'da insani özelliklerden yoksun egemen havasına atıfta bulunularak sebep sonuç dairesinde olduğu belirtilen tarihi olayların arka planındaki trajik yaşamlar vurgulanır. Bu sahneler kimi zaman yakın planda ve canlı denilebilecek "şarkıyı çalıp söylerken kendi gençliğini, Gigi'yi anıyor, Mussolini gençliğinin şarkısıyla kendi mutluluğunun yıkılışı arasındaki bağı unutuyordu. Sesi yükseliyor, gürleşiyor, patlamasına ramak kala yumuşuyordu gene." cümleleriyle etkili bir biçimde ifade edilmektedir (Karasu, 2019, s. 148). Bayan Pozzi'nin hayatının önemli bir kısmının sığdırıldığı bu ifadelerle, yaşamının dönüm noktalarını yansıtan duygu yoğunluğu eşlik

ederek, onun bireysel öyküsünü öne çıkarır. Diğer bir deyişle hayatındaki iniş ve çıkışların şarkıya eşlik etmesiyle oluşan bu etkileyici sahne, tarihin mevcut yaklaşımdan farklı bir perspektifle okunabileceğini imler. Bireysel yaşanmışlıklardan hareketle tarihi olayların egemen bakıştan ayrı olabilirliğini mümkün kılan diğer bir örnek Pozzi ve Gigi'nin İtalya'da gördüğü baskı ve şiddettir. 'Her gün dayak yemiş, sopa, silah korkusuyla hintyağı içerek intihar teşebbüsünde bulunanlar vardı. Bu olanlardan kimi sakat kalıyordu kimi ölüyordu.' cümlelerinde görüldüğü üzere sistematik bir biçimde takip edilen ve şiddete uğrayan muhaliflerin buna karşı tepkileri, ülkeyi terk etmek, intihar veya saklanmaktır (Karasu, 2019, s. 150). Ülkenin geneline nüfuz ederek kendisinden olmayana hayat hakkı tanımama üzerine kurulu bu şiddet sarmalı, okuru anlatıma dâhil edebilecek bir söylemle ifade edilmektedir. Sözelimi olay sahneleri sinema tekniğindeki gibi hareketi ve görüntüyü aynı anda betimleyerek yakından anlatmak, yukarıdaki ifadelerin dışında, İtalya'nın Habeşistan'ı işgalinde de görülür. Örneğin, "O resimde yalın ayak, başkibak, kara derili insanlar, gözleri korkudan kocaman kocaman olmuş, kimi kargısını, kimi bomboş ellerini kollarını başlarının üzerinde sallayarak kaçışıyordu resmin yanına doğru. Kara derililerin ardından başlıkları püsküllü, şapkaları tüylü adamlar koşuyordu. Elllerinde bıçaklı bıçaklı tüfekler vardı." ifadeleri bunu doğrular niteliktedir (Karasu, 2019, s. 142). İnsani bir durumu resmeden bu söylem, zayıfın çaresiz ve mazlumiyetini; muktedirin ise sınır tanımayan zulmünü, acımasızlığını ve şiddetle örülü dünyasını tasvir eder. Özellikle söylemi oluşturan bileşenler arasındaki çatışma, uyum diğer bir deyişle "kara derili, püsküllü, şapkaları tüylü" gibi mekân ve insanı ayrıntılandıran imgesel dil, tarihi olaylara duyarlılık kazandırmakta; böylece konuyu insanileştirerek; bu minvalde bir perspektifin de mümkün olduğunu deklare eder.

3. Metnin Örtük Paydaşları: Metinlerarasılık

Ne sözcüğünden ziyade nasıl ifadesiyle yakınlığı bulunan, "üstkurmaca ve metinlerarasılık" kavramların ön plana çıktığı postmodernizmle birlikte yapıt/esere veya yapıt/eser parçalarına yaklaşım değişmiş, bu kavramların yerine metin sözcüğü tercih edilmiştir (Şişman, 2018, s. 6). Genel itibarıyla yazar, eser ve okur üçlüsü anlamın üretilmesini sağlarken, metin ve metinlerarasılık sözcükleriyle metne dâhil olan metinlerin ve diğer anlatıların da anlamlandırmada önemli bir konumda olduğu kodlanır. Diğer bir ifadeyle "metnin anlamına artık yalnızca salt metnin kendi içerisinde, yazarın öteki yapıtlarına, saplantılarına, beğenisine vb. bağlı kalarak değil, ayrışık metinlere dayanarak da ulaşılır." (Karasu, 2019, s. 165-166) Bu anlamda postmodern metinlerin okunmasında, her sözcüğün metnin oluşumunda ciddi bir katkısı mevcuttur. Metin, özellikle metinlerarasılıkla ilintili ifadelerle yayılgan, derinlikli ve tekrardan anlam üretebilen bir nitelik kazanır. Böylece zengin bir auraya sahip metin, kendi dinamiklerinden kaynaklı anlam üretebildiği için özerkleşmiştir. Karasu'nun *Uzun Sürmüştür Bir Günün Akşamı* adlı üst metni oluşturan metinler grubu, belirtilen özellikler taşımaktadır. Her okunuşta anlamın tekrar üretilebilirliği, metnin spesifik alanlarla ilişkisi, katmanlaşan anlamın oluşturduğu kültürel, politik bütünlük ve eleştirel bakış yansıyan bu hususlardan bazılarıdır.

Metinlerarasılığa ilişkin ifadelerden biri Andronikos ile Hz. İsa arasında "Otuz üç yıllık bir ömrün sonunda, dünyayı değiştirdiğinin farkına varmadan Filistin'in bir dağında çarımha gerili ölen o köylü ile aynı yaşta Andronikos..." cümleleriyle yapılan yaş benzerliğidir (Karasu, 2019, s. 13). Bu benzerlik üzerinden özellikle Andronikos'un yaşadıklarından hareketle Hz. İsa'nın misyonu ve sebep olduğu değişim vurgulanır. Başka bir ifadeyle yakın plana alınan Andronikos'un inanç yolculuğunun arkasında asıl faktör Hz. İsa'nın yaşamı ve mücadelesidir. Netice itibarıyla Hz. İsa'ya dair yoğun bir

özet içeren bu söylemde, Hz. İsa'nın kararlılığı, inancı kabullenmişliği, trajik bir biçimde çarmıha gerilmekle son bulan yaşamı ima edilir. Böylelikle Hz. İsa'nın yaşamı, kararlılık ve kararsızlık arasında kalan Andronikos için model olabileceği imlenir. Nitekim Andronikos'un işkencelere rağmen inancından vazgeçmeyip ölmesi, bu savunuyu destekler. "Ya haç vardı, ya resimler; ya buhurluk ya da körlerin, topalların, çocukların elleri, ağızları, dudakları; mumlar ya da İnciller, tespihler." cümlelerinde ise manastırdaki semboller, tören unsurları ve İncil'den söz edilir (Karasu, 2019, s. 15). 'Haç ve resim' sözcüğüyle kilisedeki ikonalara, bir sonraki kısımda dua seremonilerine, 'İncil' ile de Hristiyanlığın kutsal kitabına değinilmektedir. İfadelerde Hristiyanlığa ait birçok hususiyete değinmekle manastırdaki atmosfer ve işlenişten söz edilir. Böylece okurdan merak uyandırılarak, öykü metninin ilintili olduğu kavramlar üzerinden yeni bir anlam türetilmektedir. Ortaya çıkan yeni anlamlarla, metne postmodern bir hussusiyet kazandırılarak metnin yorumlanabilme, başka metin ve kavramlarla ilişkilendirilme olanağı ortaya konulmaktadır.

Hristiyanlık ikonografisinde yer alan kimi tasvirlerle metnin içinde yer verilmekle bu ikonaların temellendirildiği kaynaklara işaret edilmiştir. İkonanın kendisi "Meryem Ana'nın sırtında görülen mavi harmani renk" cümlesi ile belirtilerek, ikonik düşüncenin inançta yer edişi ve güçlü bir simge olarak var olduğu belirtilir (Karasu, 2019, s. 24). Ortaya çıkışı "Gökte olağanüstü bir belirti, güneşe sarınmış bir kadın görüldü. Ay ayaklarının altındaydı, başında on iki yıldızdan oluşan bir taç vardı." *İncil*'deki bu ayetle ilintilendirilen ikonda, mavi rengiyle Hz. Meryem'in kutsallığı, günahsızlığı ve temsil ettiği umut vurgulanmıştır (Kutsal Kitap, 2001: 12/1-1594). Metnin dokusunda önemli işlev gören başka söylem, Adada yaşamış keşişlerin yazdıklarına dairdir. Keşişlerin ibadetleri, günlük yaşamları ve ada hakkında bilgiler içeren bu yazılanların Andronikos için yol gösterici olduğu "Tepenin bir yerlerinde bir suyun kaynadığı, keşişlerden birinin kitabında yazılıydı." cümlesinde mevcuttur (Karasu, 2019, s. 22). Andronikos'un adaya geçmesinde sebep bu yazılanlar, baskıdan kaçışı, keşişler gibi benlik sorgulamaları ve inanç muhasebesini içermektedir. Nitekim Kral'ın yarlığından sonra oluşan baskı nedeniyle adaya gelen Andronikos, inanç hakkındaki şüpheleri giderdikten sonra manastıra dönerek inanç hakkındaki kararlılığını ortaya koyar. Metinlerarasılıkla ilişkili bir diğer ifade Ayasofya'dır. Yapısıyla dikkat çeken mimarı eser için "devletin en büyük, dünyanın en büyük kilisesini düşünmüştü. O resimler duvarlardan indirilemezdi." sözlerine yer verilerek, Ayasofya'nın taşıdığı dini ve tarihi misyon vurgulanır (Karasu, 2019, s. 39). İfadelerden de anlaşılacağı üzere Andronikos nezdinde Ayasofya dini bir sembol olmakla birlikte eski inancın sembolleştiği yerdir. Çünkü buradaki resimler bir anlamda önceki inancın devamı açısından referans hükmündedir.

Roma İmparatorluğu döneminde Roma'daki oyunların gerçekleştiği meydanın anlatımında; güç, ihtişam, insani durum ve insanın ilkel güdülere söz konusudur. 'Halk eğlencesi için tertip edilen ve halkın yoğun ilgi gösterdiği; başta dövüş olmak üzere farklı oyunların sergilendiği bu meydanlar, başta Roma olmak üzere Doğunun merkezi konumundaki metropollerde büyük gösteri merkezleri olarak inşa edilmiştir.' (Uzunaslan, 2005, s. 31). "Atların koşturulduğu, oyunların oynadığı, yüzyıllarca bağrıışmaların, çığlıkların, acı ve sevinç seslerin" iç içe geçtiği meydanın bir benzeri Bizans'ta bulunur (Karasu, 2019, s. 71). İmparator Septimius Severus tarafından (MS 193-211) tarihleri arasında yapımına başlanan meydanda, Roma'daki oyunlarla benzer etkinlikler gerçekleştirilir (Cantay, 1991, s. 82). İmparatorluk sınırları içerisinde devam eden bu oyunlar, zaman zaman içerik olarak farklılık arz etse de aynı format içerisinde yüzyıllarca devam etmiştir. Oyunların sergilenişinin temelinde; iktidarı elinde bulunduranlar için gücünü pekiştirme, ona meşruiyet kazandırma, yapılan/yapılacak politik ve diğer süreçlerle ilgili onaylama, halk bazında ise arzularını doyurma, şiddet,

öldürme, intikam gibi ilkel güdülerini tatmin etme anlamı söz konusudur. Özetle iktidar için görünme halk içinse görme işlevi gören oyunlar, ikisi arasında ilişkinin tekrar tesisi manasını içermektedir. Metinlerarasılıkla ilişkilendirme noktasında önemsenecek diğer bir söylem, Hristiyanlık inancındaki çoban imgesidir. Kaynağını *İncil*'deki "Ben iyi çobanım. İyi çoban koyunları uğruna canını verir.", "Benim sesimi işitecekler ve tek sürü, tek çoban olacak." ve "Kalabalıkları görünce onlara acıdı. Çünkü çobansız koyunlar şaşkın ve perişandılar." (Kutsal Kitap, 2002: 9:36-1204, 10:4/10:16-1356) ayetlerinden alan bu söylem, metinde "Arkadaşlarının yattığı, kuzularının yattığı hücrelerin pencereleri. Onu merak etmeğe başlamışlardır bile. Çobanı yiten bir sürü haline düşmek onları biraz meraklandırır ne de olsa." cümleleri şeklinde yansır (Karasu, 2019, s. 102). *İncil*'deki Hz. İsa, metindeki ise Keşiş İoakim tarafından belirtilen bu iki ifade arasında inanç, masumiyet, dünyaya dair betimleme bağlamında ilişki söz konusudur. Çoban ve sürüsünün masum, günahsız, dünyanın ise örtük bir biçimde olumsuz tasvir edildiği bu iki metinde iyilik, kötülük, suç, günah kavramları; Hz. İsa'yı ve Keşiş İoakim'i sembolize eden çoban ve sürü üzerinden anlatılmıştır. Hz. İsa'nın kendinden emin ve koruyuculuğunu pekiştiren "Ben iyi çobanım" sözü Keşiş İoakim'de sürüsünden çok iç dünyasına yoğunlaşmış şekilde tezahür eder. İoakim'de bilinçdışı olarak var olan bu ifade, öykü metnini başka kavram ve unsurlarla ilişkilendirerek çoklu bir anlamın oluşmasını sağlar.

Metinde konumlandırılan *Doğu Masalı* anlatısında, bir mimardan herkesin kendisini evinde hissedeceği, her tarafını bileceği bir saray inşa edilmesi istenir. Fakat duvarlarında bir kez hariç, renkli taşlar yan yana, üst üste gelmeyecektir. Duvar örmeye başlayan mimar, renkli taşlar yan yana gelir düşüncesiyle duvarı yıkar. Bu korkudan ötürü duvarları birleştirmeden müstakil örür. Zihninde renkler yan yana gelir korkusu yıllarca devam eder. Mimar saray yapımında başarısız olur. Netice olarak ördüğü duvarlar değil saray, hayvanların barınacağı bir yer bile olmaktan uzaktır (Karasu, 2019, s. 103-104). Masalın dinleyicisi olan İoakim, duvarlardaki boşluklarla hayatındaki boşlukları örtüştürür. Bu boşlukları doldurmayan İoakim için amaç "Ölmeden önce bir kez olsun, bu saçılan yumakları toplamak, birleştirmek, bir ip ördüğüne inanabilmek(tir.)" (Karasu, 2019, s. 2019: 105). Masal, bir nevi İoakim'in öyküsünü görünür kılarak onun özetini ihtiva etmektedir. Masal ve hayat arasında analogik ilişkiye dikkat çekilerek, ikisinde de bir menzile odaklanmanın, boşlukları doldurmanın gerekliliği vurgulanır. İşaret edilen diğer metin, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'dir. *Tinin Görüngübilimi*'nde "iki karşıt bilinç şekli olarak vardılar; biri özü kendi-için-olmak olan bağımsız bilinç, öteki ise özü bir başkası için yaşamak ya da olmak olan bağımlı bilinçtir; birincisi Efendi, ikincisi Köle'dir" (Hegel, 1986, s. 128) biçiminde tartışılan efendi köle ilişkisi, metne yansımıştır. İki kavram arasındaki bu münasebet, "kölelerin efendilerine sevgiyle, aşkla bağlı oldukları, efendilerin kölelerinin aşkını kazanmak için, toz toprak içinde sürüklendikleri bir ilişkiyi düşünmek yanlış mı olur? Ya köle, ölümünün efendisinin elinden gelmesini isteyecek ölçüde seviyorsa efendisini?" sözleriyle aktarılmıştır (Karasu, 2019, s. 126).

Metin içerisinde metinlerarasılıkla ilintili kapsamında değerlendirilebilecek söylemlerden biri II. Dünya Savaşı öncesine ait ifadelerdir. Savaş öncesi Avrupa'daki baskı ortamını yansıtan bu sözlerden biri Mussolini ile ilgilidir. Pozzi ve Gigi çiftinin İtalya'dan başlayıp Türkiye'de sonuçlanan sürgününün müsebbibi Mussolini olarak görülür. Onun hakkında Bayan Pozzi tarafından ifade edilen sözlerle Mussolini'nin despotluğu, diktatörlüğü vurgulanır. Özellikle Bayan Pozzi'nin gergin ve agresif söyleminin içerisinde Mussolini sözcüğünün konumlandırıldığı itici, sevimsiz, korku, şiddet zemini, çatışmalı ve despotik bir atmosfere işaret eder. Bu şiddet atmosferi İtalya dışında da cereyan etmektedir. *Guinezza della Carier* gazetesinde İtalya'nın Habeşistan'ı işgal ettiğini gösteren

resimde, tüylü şapkalı Mussolini ve Franco askerlerin zaferine dair kompozisyon bütünlüğü ve şiddetin onaylanması Habeşli askerlerin ise yenilgiden ötürü kişiliksiz olarak betimlenişi oluşturulan atmosferin yansımalarıdır. Bahusus İtalyan ve İspanyol askerlerini idealize eden sahneler ve bundan hareketle sömürgecinin haklılaştırılması öne çıkan vurgulardır. Metinde dikkat çeken diğer bir alt metin *Lili Marleen* şarkısıdır. I. Dünya Savaşı'nda Rus Cephesi'nde savaşan Alman asker Hans Leip tarafından yazılır. Orijinal ismi *Lambanın Altındaki Kız* olan ve 1938 yılında Norbert Schultze'nin bestelediği eser, 1939 yılında Lale Andersen'in seslendirmesi ve Belgrad Radyosu'nda çalınmasıyla ünlenir.² Savaşla oluşan yıkım, şiddet ve ölümün içerisinde *Lili Marleen* herkes için kısa bir süreliğine normal yaşama dönüş demektir. Bu çerçevede savaşın trajik ve dramatik boyutunu aşan şarkı, savaşın ötesinde bir dünyanın varlığını, insani duyarlılığı yansıtır:

“Yukarıda Londra’yı dinleyenlerin radyosundan *Lili Marleen*, boğuk, ağır, acılı, inecekti aşağıya, gecenin karartmalı dinginliği içinde; aşağıda, Berlin’i dinleyenlerin radyosundan *Lili Marleen* boğuk, ağır, acılı, çıkacaktı yukarı. Bu şarkı da, birilerinin, başta benim, birtakım özlemler, acılar, anılar yaratacağı gönlünde, gönlümüzde, Lale Andersen’in ağzından.” (Karasu, 2019, s. 148).

II. Dünya Savaşı'yla oluşan kaotik, karamsar ve şiddetle örülü atmosferini aralayan şarkı, salt dünyanın bazı bölgelerinde değil yukarıda belirtildiği gibi Türkiye'nin dâhil olduğu geniş bir coğrafyada dinlenilmektedir. Görüldüğü gibi karşıt radyo istasyonlarında ve aynı anda yayımlanan şarkı; insanlığın umut, duygu, geçmiş ve anılarla kompoze edilen ortak yaşamına odaklanır. Şarkıdaki ses ve duygunun paralel iniş çıkışı, anlam bütünlüğü metinde şarkıya dair anlatımda aynı şekilde betimlenerek dönemin atmosferi yansıtılır.

“Dutlar” metninde anlatımı katmanlaştıran, bir alt metin hüviyetine sahip başka bir ifade; “Şarkılar arttı. Olmayacak bir şeyi, Tuna'nın akmayacağını, akmaktan vazgeçebileceğini söyleyen şarkılara karşılık veren, utkulu şarkılar...” cümlelerinden oluşmaktadır (Karasu, 2019, s. 153). *Tuna Nehri Türküsü* ve onun karşısında konumlanan şarkıları içeren söylem, 1960 öğrenci olayların gerçekleştiği atmosferi betimler. Dünyadaki öğrenci hareketleriyle paralel gelişen bu olaylar, “karakteristik olarak öğrencilerle sınırlı bir özellik taşıırken Türkiye’de bu olaylar geniş bir” alanda cereyan eder (Gelir, 2021, s. 30). “Tuna'nın akmayacağı” sözüyle türküyü sahiplenen milliyetçi tandanslı gruplar, “utkulu şarkılar” ifadesiyle de sol görüş mensupları tanımlanır. Türkiye'nin yakın politik dönemine ışık tutan bu ifadeler, politize olmuş toplumu, karşıt grupların sahne aldığı bir dönemi, şiddet olayların vuku bulduğu bir devri açıklar. “Dutlar” öyküsünde yer alan bu söylem, II. Dünya Savaşı üzerine kurgulanan gövde metinle şiddet, olumsuzluk, kargaşa bağlamında paralellik gösterir. Sonuç itibarıyla burada; postmodern metnin özellikleriyle örtüşen, anlamı geniş alanlara yayan, okurdan metnin çözümlenmesi için ciddi beklentisi olan, anlamı birçok kavram, ifade ile ilişkilendirerek zengin ve katmanlı bir anlam dünyasının inşası söz konusudur. Özetle metnin üretilebilirliği, anlamı içinde toplayıp dağıtması, çoklu bir anlamı yapılandırması metinlerarasılık bağlamında öne çıkan hususlardır.

Sonuç

Modernizm ve postmodernizm; tarihsel süreç içerisinde birey, toplum ve bilginin örgütlenmesi, konumlanması sonucunda ortaya çıkan kavramlardır. İkisi de ilişkili olduğu kavram ve nesnelere üzerindeki görünüşleri farklı bir biçimde tezahür eder. Bilimden sanata, bireyden en üst kuruma değin ideolojik denilebilecek bir yaklaşım içeren

² Ayrıntılı bilgi için bakınız: https://tr.wikipedia.org/wiki/Lili_Marleen

modernizm, yol gösterici, direktif içkin, rasyonalizm ve bilim referanslı özellikleriyle bilinir. Modernizmin var olanı biçimlendirme ve bundan ısrar etme 1960'tan sonra tartışmaya açılmış ve yerine ikâme edilebilecek kavramlara dair bir süreç belirlemiştir. Postmodernizm olarak tanımlanan ve süreçle anılan bu durum, içerdiği argüman ve sahip olduğu perspektifle, dünya ve insana yönelik farklı bir yaklaşım ortaya koyar. Örneğin, modernizm ile belli hususiyetlere sahip akıl, bilim, sanat, birey, toplum, özne-nesne ilişkisi, bilginin kullanımı ve iktidar gibi kavramlar değişime uğrayarak; zamanın ruhuna ve insanın konumuna paralel bir özellik edinmiştir. Sözü edilen kavramlara dair bu perspektif değişimi, politik, sanatsal, toplumsal ve diğer tüm alanları kapsayacak şekilde tezahür etmiştir.

Postmodernizm adını alan ve ciddi bir biçimde sorgulanan bu sürecin, sanatla ilişkisi dikkat çekici bir şekilde gerçekleşmiştir. Postmodernizmle birlikte sanat, çağı ve insanı betimleyen yeni olanaklara kavuşmuştur. Türk romanı ve öyküsü bu anlamda içerik ve biçim olarak değişmiş; yeni koşullara göre konuşlanmaya çalışmıştır. Yapıtları bu bağlamda, inşa edilmiş yazarlardan biri Bilge Karasu'dur. Roman ve öykülerinde postmodern bir söylem tercih eden Karasu'nun yapıtları içerisinde *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* kitabı postmodernist edebiyatla örtüşük özellikler ihtiva etmektedir. Bu zaviyede ön plana çıkan hususlardan biri dil, zaman ve söylem kurgusu ile ilgili olarak seçkinciliktir. Dil ve söylemin her okunuşta yeniden üretilebilirliği, zamanın dile ve bilince paralel kuruluşu, uzun uğraşlarla oluşturulmuş bir metin olduğunu telkin eder. Bu özelliklerle metin, kendi terminolojisi içerisinde yerel ve evrensel kavramlarla ilişkilidir. Çünkü metni besleyen salt bir dil, söylem ve zaman inşası ve örüntüsü olmakla birlikte, sonradan dâhil olan metnin anlamını evrensel, kendine has ve iç dinamiklerine yaslanan bu dil müstakil bir özellik sergilerken, birçok ifade ve kavramla ilintili olması ise onun dışa dönük yüzünü göstermektedir. Böylece içerik ve biçim olarak postmodern anlatının özelliklerini ihtiva eden metin; dil, söylem ve kurgunun ön plana çıktığı ve yapılandırıldığı hususlara sahiptir.

Postmodern döneme kadar yazın ve tarih ilişkisi, birbirini bütünleyen bir şekilde devam etmiştir. Tarih, edebiyat için konu yeri olurken, edebiyat da tarihi vakaların güçlendirildiği, yeni bir söylemle topluma ulaştırıldığı bir nevi arınmanın gerçekleştiği bir konumdadır. Postmodern dönemle birlikte ikisinin değişen konumuna bağlı olarak, aralarındaki ilişki de değişmiştir. Metin ve anlatı biçiminde tanımlanan edebiyat gibi tarihin de bu hususları barındırdığı dillendirilir. Tarihe bu yaklaşım, edebiyat dünyasında ciddi bir karşılık bulur. Tarihi olayların anlatımında mevcut dilin ve perspektifin dışına çıkılarak, tarihin öznelliğine, yanılabilirliğine dikkat çekilir. Bu anlamda Bilge Karasu'nun *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* anlatısındaki MS 7. ve 9. yüzyıl arasında Bizans İmparatorluğu'nda İkonoklazma/Tasvir Kırıcılık dönemi anlatımı dikkat çeker. İkonoklazma karşıtlarının bireysel hikâyelerinden yola çıkılarak, dönemin mevcut söylemden farklı okunabileceği iddia edilmektedir. Bu anlamda postmodern bir perspektifle tarihi vakaların yazma biçimine, bundaki galiplerin etkisine ve hâkim atmosfere dikkat çekilmektedir. Daha doğrusu tarihin öznelliğine, yazılanların mevcut politik, kültürel iklimi yansıttığına; özellikle karşıtların muhalif olma gerekçelerine ve onların travmatik öykülerine vurgu yapılarak, tarihin bu bakış açısıyla da okunabileceği ima edilir. Karasu, kitabını oluşturan üç metinde de tarihi vakaları bu şekilde ele alarak tikel deneyimlerin ve karşıtların ileri sürdüklerine zemin aralayarak, tarih yazım ve anlatımını sorunsallaştırmakla buna dair soru işaretleri ve şüpheleri açığa çıkartmaktadır.

Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı'nda birden fazla metin ve kavramla ilişkili bir metin örgüsü bulunur. Metnin birçok kavram, ifade ile ilişkisi sağlanarak güçlü bir söylem ve her okunduğunda yeniden anlam üretebilen bir dil inşa edilmiştir. Metne

dinamizm sağlayan bu özellik, anlam, çağrışım, kendi başına anlam üretme olanaklarını aktif kılar. Böylelikle postmodern yazının başat özelliklerinden metinlerarasılık, metinde gövde oluşturabilecek biçimde örülmüştür. Bu anlamda gövdeden metne dair söylem, dil ve anlam stratejileri üretilerek, bir nevi metinlerarasılık, metnin varoluşunu sağlayan temel referans yapılır. Sonuç itibarıyla merkeze konuşlanan metinlerarasılık kavramıyla, birbiriyle ilişkili, anlamı çevreye yayan, derinleştiren sonra toplayan bir mana evreni inşa edilerek, metinde eksik bırakılan/kalan anlam noktaları tamamlanmıştır.

Kaynakça

- Aji, A. (2017). *Dilde Özgürlük: Bilge Karasu'nun Eserlerinde Yenilikçi Atılımlar*. (haz. Doğan Yaşat). İstanbul: Metis Yayınları, 15-24.
- Akman, İ. (2016). *Bilge Karasu'nun Eserlerinde Postmodern Unsurlar*. Doktora Tezi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.
- Akman, İ. (2018). Postmodern Dil Anlayışı Ekseninde Göçmüş Kediler Bahçesi Kitabı. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 63-79.
- Aktay, Y. (2008). Kavramsal Açından Modernizm ve Postmodernizm'e Bakmak. *Hece Dergisi*, 138, 139, 140, 8-16.
- Aktulum, K. (2000). *Metinlerarası İlişkiler*. Ankara: Öteki Yayınları.
- Alan İ. (2005). *Bilge Karasu'nun Hikâyeciliği*. Yüksek Lisans Tezi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.
- Andaç, F. (2020). Bilge Karasu ile Yazıda Yaşamak. *Cumhuriyet Gazetesi*. [Erişim Tarihi: 28.08.2021].
- Aras, E. (2017). Tamlık/Bütünlük Kavramı Üzerinden Bilge Karasuyu Okumak: İncitmebeni Masalı. *Journal of Turkish Language and Literature*, 4, 15-26.
- Atiker, E. (1998). *Modernizm ve Kitle Kültürü*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Bauman, Z. (2000). *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. (çev. İsmail Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Benjamin, W. (1993). *Son Bakışta Aşk*. (haz. Nurdan Gürbilek). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cantay, T. (1991). At Meydanı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4. Cilt, 82-83.
- Cengiz, S. (2015). Bilge Karasu'dan Distopik Bir Modernizm Eleştirisi: Gece. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(37), 49-54.
- Çoban, B. Z. (2008). Bizans İkonoklazmanın Nedenleri ve İslâm Etkisi Tartışması. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4, 117-145.
- Ecevit, Y. (1996). *Orhan Pamuk'u Okumak*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ecevit, Y. (2001). *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ekin, A. (2019). 1950 Kuşağı Öykücülerinde Gerçeküstücü Öğeler. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Emre, İ. (2006). *Postmodernizm ve Edebiyat*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Gelir, Y. (2021). *Fikir ve Sanatla Örülmüş Bir Ömür: Hüsvrev Hatemi*. İstanbul: Mahya Yayınları.

- Geyik, N. E. (2020). Bizans Tarihinde İkonoklazma Dönemi ve İkonoklazmanın Aya Sofya'ya Etkisi. *International Journal of Social, Political and Economic Research*, 3, 575-590.
- Giddens, A. (1994). *Modernliğin Sonuçları*. (çev. Ersin Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gökberk, Ü. (1997). Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı. *Bilge Karasu Aramızda*. (haz. Füsun Akatlı, Müge Gürsoy Sökmen). İstanbul: Metis Yayınları, 122-152.
- Gürbilek, N. (1997). Yazı ve Arınma. *Bilge Karasu Aramızda*. (haz. Füsun Akatlı, Müge Gürsoy Sökmen). İstanbul: Metis Yayınları, 182-204.
- Harvey, D. (1997). *Postmodernliğin Durumu*. (çev. Sungur Savran). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hegel, (1986). *Tinin Görüngübilimi*. (çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- İleri, C. (2007). *Yazının da Yırtılıverdiği Yer*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Jameson, F. (2005). *Modernizm İdeolojisi Edebiyat Yazıları*. (çev. Kemal Atakay, Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Jameson, F., Habermas, J., Lyotard, J. F., (1990). *Postmodernizm*. (haz. Necmi Zekâ). (çev. Güleğül Naliş, Dumrul Sabuncuoğlu, Deniz Erksan). İstanbul: Kıyı Yayınları.
- Karasu, B. (2019). *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1997). Değer, Değerler ve Yazın. *Bilge Karasu Aramızda*. (haz. Füsun Akatlı, Müge Gürsoy Sökmen). İstanbul: Metis Yayınları, 205-221.
- Kutsal Kitap* (2001). Vahiy 12:1. İstanbul: Derya Baskı.
- Lee, J. H. (2004). *Bizans Siyasi ve Sosyal Tarihinde Tasvir Kırıcılık (İkonoklazma) Hareketinin Başlangıç Dönemi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Lucy, N. (2003). *Postmodern Edebiyat Kuramı*. (çev. Aslıhan Aksoy). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lyotard, J. F. (2014). *Postmodern Durum*. (çev. İsmet Birken). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Oppermann, S. (2006). *Postmodern Tarih Kuramı*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Orhanoğlu, H. (2019). Çok Sesli Bilinç ve Gerçeklik: Bilge Karasu Metinleri. *Türk Dili*, Şubat, 40-54.
- Özel, A. (2016). Bilge Karasu'nun "Göçmüş Kediler Bahçesi"ne Teknik ve Estetik Yaklaşım, *Bartın Üniversitesi Uluslararası Edebiyat ve Toplum Sempozyumu*, 28-30 Nisan, 51-56.
- Sim, S. (2006). *Postmodernizm ve Felsefe. Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*. (çev. Mukadder Erkan, Ali Utku). Ankara: Ebabel Yayınları.
- Somuncuoğlu Özot, G. (2014). Postmodern Roman: Kurgu, Dil ve Kişiler Kadrosu. *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9(6), 973-987.
- Şahin, S. (2009). Gece Gibi Bir Roman. *Turkish Studies Internatioanal Periodical For the Language, Literature and History of Turkish or Turkic*.
- Şenürkmez, K. Y. (2017). *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı'nda Süreklilik, Dönüşüm ve Müzikal Akış*. (haz. Doğan Yaşat). İstanbul: Metis Yayınları, 144-158.

- Şişman, G. (2018). *Bilge Karasu-İnsan ve Eser*. Doktora Tezi. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi.
- Taşdelen, V. (2008). Hermeneutik ve Postmodernizm. *Hece Dergisi*, 138-139-140, 89-109.
- Uzunbaş, A. (2005). *Antik Roma'da Gladyatör Oyunları*. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 12, 58.
- Yalçın, S., D. (2008). 1980 Sonrası Türk Edebiyatında Postmodern Tarih Romanları. *Hece Dergisi*, 138-139-140, 343-356.

https://tr.wikipedia.org/wiki/Lili_Marleen [Erişim Tarihi: 13.01.202].



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Ulusal ve Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 356-364.
|| Geliş Tarihi-Received: 11.02.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 21.04.2021
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1072183

"Anadolu Notları"nda Reşat Nuri Güntekin'in Çocukluğuna Dair İzler

The Traces of Reşat Nuri Güntekin's Childhood in "Anadolu Notları"

Yavuz Selim UĞURLU*

Öz

Cumhuriyet Dönemi'nin önde gelen roman, hikâye ve tiyatro yazarlarından Reşat Nuri Güntekin'in (1889-1956) "Anadolu Notları" adlı yapıtı; gezi yazısı, anı ve deneme türünün özelliklerini bünyesinde barındırmaktadır. Eser, yazarın müfettişlik görevi sebebiyle Anadolu'ya yaptığı gezilere ilişkin notlarını kitaplaştırmasıyla oluşturulmuştur. Eser iki ciltten oluşmaktadır. Birinci cildin ilk baskısı 1936'da, ikinci cildin ilk baskısı ise 1966'da yapılır. Birinci ciltte yirmi yedi, ikinci ciltte yirmi beş olmak üzere "Anadolu Notları"nda toplamda elli iki not yer almaktadır. Eserde Anadolu'nun 1930'lu yıllardaki sosyal ve kültürel hayatıyla ilgili yazarın çeşitli görüş ve izlenimleri yer almaktadır. "Anadolu Notları"ndaki temel konuları şu şekilde sıralayabiliriz: Anadolu coğrafyası ve Anadolu insanı, fakirlik, eğitim, sağlık, ulaşım, din, misafirperverlik, tiyatro, kahvehane kültürü, para. Yazarın "Anadolu Notları"nu kaleme almasında çocukluğunu Anadolu'da geçirmesinin ayrıca Milli Eğitim Bakanlığındaki müfettişlik görevi sebebiyle Anadolu'nun birçok yerine seyahatler yapmasının payı büyüktür. Bu çalışmanın giriş kısmında sırasıyla; yazarın hayatı, sanatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Ardından eserin tanıtımı yapılmıştır. Son olarak da bu eserin oluşmasında yazarın çocukluğunun katkısı kısaca belirtilmiştir. Bu çalışmanın en kapsamlı kısmı olan "Anadolu Notları"nda Reşat Nuri Güntekin'in çocukluğuna dair izler" başlıklı kısımdaysa metinlerden alıntılar yapılmak suretiyle yazarın çocukluk hatıralarının, çocukluğunda dinlediği veya okuduğu hikâyelerin esere olan katkısı gösterilmiştir. Bu çalışmayla, Reşat Nuri Güntekin'in çocukluğuna dair izlerin "Anadolu Notları"na ne şekilde yansdığı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Reşat Nuri Güntekin, gezi yazısı, Anadolu Notları, çocukluk.

Abstract

"Anadolu Notları" by Reşat Nuri Güntekin (1889-1956), one of the leading novelists, story authors and playwrights of the Republican period, contains the features of the travel writing, memoir and essay genre. The work was created by the author's collecting his notes on his trips to Anatolia because of his duty as an inspector into a book. The work consists of two volumes. The first edition of the first volume was published in 1936 and the first of the second volume was published in 1966. Twenty-seven notes in the first volume and twenty-five in the second volume, fifty-two notes in total, are included in the "Anadolu Notları". The work contains various opinions and impressions of the author regarding the social and cultural life of Anatolia in the 1930s. The main topics in the "Anadolu Notları" can be listed as follows:

* Dr., Ordu Fen Lisesi Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni, Ordu/Türkiye, e-posta: yavuzs.ugurlu52@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5289-227X>.

Anatolian geography and Anatolian people, poverty, education, health, transportation, religion, hospitality, theatre, coffeehouse culture, money. The fact that the author lived in Anatolia in his childhood, as well as his travels to many parts of Anatolia due to his duty as an inspector in the Ministry of National Education, played an undeniable role in his penning the “Anadolu Notları”. In the introduction to this study, information about the life, art and works of the author is given respectively. Then the work was introduced. Finally, the contribution of the author’s childhood in the creation of this work is briefly explained. In the “Anadolu Notları”, the most comprehensive part of this study, information about Reşat Nuri Güntekin’s childhood is included while in the section titled the stories he listened to or read in his childhood and the author’s childhood memories’ contribution to the work is shown by quoting from the texts. It was aimed to reveal how the traces of Reşat Nuri Güntekin’s childhood were reflected in the “Anadolu Notları” with this study.

Keywords: Reşat Nuri Güntekin, travel writing, Anadolu Notları, childhood.

Giriş

1889’da İstanbul’da hayata gözlerini açan Reşat Nuri Güntekin’in ilköğrenim yılları İstanbul Selimiye ve Çanakkale Mahalle Mektebinde geçer. Galatasaray Lisesinde ve İzmir Frerler Okulunda öğrenim görür. İstanbul Darülfünunu edebiyat bölümünden mezun olur. Çeşitli liselerde edebiyat öğretmeni ve müdür olarak çalışır. 1927 yılında Milli Eğitim Bakanlığı müfettişi olur. 1954 yılında emekliye ayrılır. Yazar 1956’da hayata gözlerini yumar (Emil, 1989, s. 1).

Sanat hayatına I. Dünya Savaşı sonlarında başlayan R. Nuri’nin ilk yazıları tiyatro eleştirisi ve tiyatro araştırmaları olur. Roman ve hikâye türünde eserler kaleme alan yazar, şöhretini “Çalıkuşu” adlı romanıyla elde eder (Poyraz ve Alpbek, 1957, s. 1).

Anadolu’yu konu alan romanlarında halktan kişileri anlatmayı amaçlamıştır. Geniş bir gözlem gücünün olanaklarından yararlanmak suretiyle sosyal çevre ve olayları yansıtır. Yazar, karakterlerin fiziksel özelliklerini ayrıntıya girmeden verir, onların ruhsal durumlarını yansıtmaya çalışır. Reşat Nuri; eserlerinde açık, yalın ve ahenkli bir Türkçeyi tercih eder. Yazarın eserlerinden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: *Dudaktan Kalbe* (roman), *Çalıkuşu* (roman), *Yeşil Gece* (roman), *Acımak* (roman), *Yaprak Dökümü* (roman), *Sönmüş Yıldızlar* (hikâye), *Olağan İşler* (hikâye), *Bir Yağmur Gecesi* (oyun) (Kurdakul, 1973, s. 184).

Bu çalışmanın konusu olan “Anadolu Notları”¹ gezi yazısı, anı ve deneme türünün özelliklerini taşıyan iki ciltlik bir yapıttır. Eserin birinci cildi 1936’da ikinci cildi ise 1966’da ilk baskısını yapar. Eser, Reşat Nuri Güntekin’in müfettişlik yaptığı yıllara ait gözlemlerini yansıtmaktadır. Yazar, kitaptaki notların belirli bir düzene veya kronolojik bir sıraya göre bir araya getirilmediğini eserinde sayfalarında bizlere bizzat bildirmektedir. Eserin dili, dönemine göre sadedir. Ayrıca eserin bazı kısımlarında mizahi bir üslupla karşılaşmaktayız.

Eserde karşımıza çıkan mekânları şu şekilde sıralayabiliriz: Anadolu kasaba ve şehirleri, yollar, oteller, lokantalar, tuluat tiyatroları, kahvehaneler, cambazhaneler. Ulaşım araçları ise at arabaları, kamyonlar, otomobiller, trenlerdir. Yazar, Anadolu insanının özelliklerine geniş bir şekilde yer verir. Anadolu insanının fakirliğini, eğitim durumunu, ulaşımını, sağlık hizmetlerine erişimini, eğlence alışkanlıklarını, kitap okuma alışkanlığını, az ile yetinmeyi bilmesini, para konusundaki görüşünü, gayretini, misafirperverliğini vb.ni görmekteyiz (Çelik, 1996, s. 309).

¹ Bu çalışma kapsamında “Anadolu Notları” adlı eserden yapılan alıntılarının hepsi aşağıda künye bilgileri verilen baskıya aittir. Güntekin, R. N. (2017). *Anadolu Notları I-II*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi.

Yazarın Anadolu Notları’nı kaleme almasında babasının görevi sebebiyle çocukluğunu Anadolu’da geçirmesinin ayrıca Milli Eğitim Bakanlığındaki müfettişlik görevi esnasında Anadolu’nun birçok yerine seyahatler yapmasının payı büyüktür. Reşat Nuri yukarıda bahsettiğimiz sebeplerden dolayı Anadolu’yu ve Anadolu insanını ayrıntılı bir şekilde tanıma imkânını elde etmiştir.

“Anadolu Notları”nda Reşat Nuri Güntekin’in Çocukluğuna Dair İzler

“Anadolu Notları”nda Reşat Nuri Güntekin’in çocukluğuna dair izler konusuna başlamadan önce yazarın nasıl bir çocuk olduğundan, çocukluğunu nasıl geçirdiğinden ve çocukluğunun sanatına olan etkisinden bahsetmek konunun daha iyi açıklanması ve anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Reşat Nuri, oldukça yaramaz bir çocuktur. Mahalle mektebine başladığı zaman özellikle de teyzesinin oğlu olan Ruşen Eşref Ünaydın’la birlikte olunca bu yaramazlık faaliyetleri artar. Reşat Nuri ve Ruşen Eşref, Reşat Nuri’nin Lalası Kemahlı Şakir Ağa’nın işini oldukça zorlaştırırlar. Birçok defa onu kandırıp okuldan kaçtıkları olur. Bağdat Caddesi’nden Göztepe’ye kadar uzanırlar. Reşat Nuri, çocukluğunda itfaiyeciliğe ve ip cambazlığına merak salar. Fasulye sırrıklarıyla ip üzerinde cambazlık yapmaya çalışır ancak bir gün düşünce ip cambazlığından vazgeçer. Reşat Nuri, izlediği bir Karagöz oyunu sonunda tiyatrocuya olmaya merak salmaya başladığını bir konuşmasında belirtmiştir (Sert, 2016, s. 1).

Reşat Nuri, edebiyata olan ilgisinin çocukluk yıllarında uyandığını belirtir. Yazarın çocukluğunda okuduğu eserler, dinlediği masallar ve hikâyeler ayrıca gezdiği yerler onun sanatını olumlu anlamda etkilemiştir. Lalası Şakir Ağa’nın anlattığı masalları Ruşen Eşref’le birlikte dinler. Çanakkale’de otururlarken ev hanımlarının kendi aralarında okudukları duygusal romanlara kulak misafiri olur. Halit Ziya’nın eserlerini okur. Babasının zengin bir kitaplığı vardır. Çadır tiyatrolarında oyunlar seyretmeyi sevdiğini de belirtir (Çelik, 1996, s. 307).

Yazarın çocukluğuna dair verilen bu ön bilgilerden sonra esere döndüğümüzde yapılan okumalar ve incelemeler sonucunda “Anadolu Notları”nın birinci cildindeki “Bir Ticaret Kervanı”, “İstasyonda”, “Kamyon”, “Eski Cuma”, “Mızraklı Dede”, “Tulûat Tiyatroları I”, “Tulûat Tiyatroları II”, “Tulûat Tiyatroları III”, “Kahveler II” başlıklı dokuz notta; ikinci cildindeki “Sinekler”, “Aynalar”, “Para: 1-Para”, “Para: 3-Köylüde Para Fikri”, “Para: 7-Devlet Düşkünleri”, “Anadolu’nun Bazı Eğlence Yerleri: 2-İzmir’in Sabrisi” başlıklı altı notta yani toplamda on beş notta yazarın kendi çocukluk hatıralarına, çocukluğunda dinlediği veya okuduğu hikâyelere yer verdiğini görürüz. Çalışmanın bundan sonraki kısmında yukarıda başlıkları verilen notlar özetlenip bunlardan konuyla ilgili alıntılar yapılmış ayrıca bu notlarla ilgili çeşitli değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Reşat Nuri “Yollarda” başlıklı notunda niçin ve nasıl yazdığını belirtir. Seyahatlerini planlı değil gelişigüzel yaptığını ifade eder. Ayrıca yazar; Türkiye sınırları içerisinde seyahat ettiğini, en fazla bulunduğu mekânların istasyonlar ve oteller olduğunu, seyahatlerinde gözlemlediklerini zaman ve yer sınıflandırması olmadan not ettiğini, boş vakitlerini değerlendirmek için seyahatleriyle ilgili notlar aldığını belirtir. Bu yazı “Anadolu Notları”nın ne şekilde ortaya çıktığını okuyucuya açıklayan bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Bir Ticaret Kervanı” başlıklı notta; Adana’ya iki saatlik mesafede arabanın tekerleğinin patlaması sonucu yolda kalan yazar, Konya Ereğli’den Adana’ya kayısı yüklü eşekle giden iki kişiyle karşılaşır. Bu kişilerle konuşan yazar bu insanların üç-dört günlük bir yolu sadece kayısı satmak için kat ettiğini öğrenir. Arabaların, uzak mesafeleri kısalttığı zamanlarda olunduğunu belirten yazar buna rağmen bu insanların üç-dört

günlük bir mesafeyi yaya sürdürmeye çalışmasına çok şaşırır. Kayısının geldikleri yerde para etmediğini bu sebeple günler sürecek bir yolu göze aldıklarını öğrenir. Bunun üzerine çocukluğunda dinlediği bir şey aklına gelir ve bunu okuyucuya şu şekilde aktarır: “Çocukluğumda anlatırlardı. Meselâ Ankara’dan iki araba armut yükleyip Sinop’a indirirlermiş, orada müşteri bulamadılar mı haydi İnebolu’ya Yahut Bolu’ya...” (s. 14)

Reşat Nuri, kısa bir pazarlık sonrasında çiftçilerin tüm kayısını alır ve bu kişilerin ticaret seferi artık sona ermiş olur. Bu esnada otomobilin tamiri de bitmiştir.

“İstasyonda” notunda yazar Anadolu’nun güneyinde yer alan küçük bir istasyondadır. Bu istasyon bir kasabanın uzağında yer almaktadır. Tren rötar yaptığı için istasyonun dışında dolanmaya başlar. Bu esnada istasyon şefi, yazara yaklaşır ve onunla sohbet etmeye başlar. Bu sohbet esnasında yazara hayat hikâyesini anlatmaya başlar. İstasyon şefi İstanbul’dan haksız yere sürgün edildiğini anlatır. Yazardan bir yardım alabileceğini umarak konuşur ancak ondan olumlu bir cevap alamaz. Reşat Nuri istasyonda bir karı-koca ile karşılaşır. Adam, karısını Adana’ya ameliyat için götürmektedir. Hastanede onlara daha iyi bir sağlık hizmeti vermeleri için yazardan bir tavsiye mektubu yazmasını ister ancak ondan olumlu bir cevap alamaz. Bu konuşmanın ardından Reşat Nuri, Adana’daki mahkemeye bir dava için giden yaşlı bir adamın konuşmalarına kulak kabartır ancak bu konuya ortak olmamak adına adama yüzünü bile çevirmez.

Reşat Nuri (2017), halkın artık “tavsiye” kelimesini öğrendiğini ve bunu sıklıkla kullanmaya başladığını belirtir. Yazar bu durumdan rahatsızdır. Halkın memurlara ve amirlere güvenmediğini, herhangi bir işini hallettirmek için kendisine ayrıcalık tanınması gerektiğini düşündüğünü belirtir. Yazısının sonuna çocukluk günlerinden hatırladığı bir hikâyeyi ekler:

“Ben, şu aşağıdaki hikâyeyi daha ilk mektep çocuğuyken hocamdan dinlediğimi hatırlıyorum.

– Allah, İbrahim Peygambere ilerlerde dünyaya bir âhir zaman peygamberi geleceğini müjdelediği zaman İbrahim Peygamber ellerini açmış: «Aman Yarabbi! Benim sulbümden gelsin» diye yalvarmış. İltimas ve tavsiye daha işte o zamandan başlamıştır.” (s. 22).

Reşat Nuri (2017) “Kamyon” notunda seyahatleri esnasında karşılaştığı kamyonlardan bahseder. Onların fizikî durumuna değinir. Bu araçlarda insanların yer bulma sıkıntısı çekmediğini çünkü bir şekilde herkesin kamyonu sığdırıldığını bu sayede kimsenin yolda kalmadığını belirtir. İnsanların kamyon üstündeki sıkış fıkış bu hâllerini çocukluğunda şahit olduğu bir tabloya benzetir ve o günleri hatırlar. Bu tablo şu şekildedir: “Çocukken pek ziyade şaşıtım bir şey vardı. Karagöz’ün Yalova Safası oyununda perdenin ortasına minimini bir harar konur, bu harara Arap, Acem, Arnavut, Lâz belki on kişi girerdi. Kamyonların bu hudutsuz adam alma kabiliyeti bana daima bu dolmaz hararı hatırlatır.” (s. 36).

“Eski Cuma” adlı notunda yazar, çocukluğunda cuma günü olan okul tatili günüyle sonraki zamanlarda pazar gününe alınan okul tatili gününü karşılaştırır ve ikisi arasında bir fark olmadığını iddia eder. Çocukluğundaki tatil günlerini hatırlar. Çocukken cuma gününün gelmesini ipe çektiğini, en sevdiği günün cuma olduğunu belirtir. Her ne kadar bu günü çok sevse de ailesi onun dışarıdaki çocuklarla oynamasına izin vermez. Ona eşlik eden bir hizmetlileriyle tatil gününü geçirmesine izin verir. Yazar bu durumu bizlere şu şekilde aktarır: “Gelgelelim bana... Sokağa çıkmak, çocukların arasına karışmak için pencerede, kafeste kuş gibi, çırpırım. Fakat bu, bana yasak edilmiştir. Çünkü onlardan kötü huylar kapmam, ayıp sözler öğrenmem ihtimali vardır.” (s. 88).

Reşat Nuri tatil günü bitiminde kendisi de dâhil olmak üzere birçok öğrencinin bir üzüntüye kapıldığını belirtir. İsteksizce evlerine veya okullarına döndüklerini ifade eden yazar, okuyucuya tatil günlerinin hareketli ve neşeli geçirilmesi gerektiğini belirtir. Bu metin vasıtasıyla o dönemde Reşat Nuri’nin ve diğer çocukların tatil gününü nasıl geçirdiklerine tanıklık etmekteyiz.

Yazar “Mızraklı Dede” başlıklı notunda çocukken İzmir’de buldukları yıllara uzanır. Onu İzmir’deki çocukluk günlerine götüren şey ise 21 İlkteşrin 1935 tarihli bir gazete haberidir. Haberde bahsi geçen olay Mızraklı Dede Türbesi’nin yakınında gerçekleşmiştir.

Reşat Nuri (2017) çocukken bazı günlerde ailesi tarafından sütinesine gönderilmektedir. Yazarın, sütinesine gönderilme sebebi ise evde yaramazlık yapıp ev halkını rahatsız etmesidir. Sütinesiyile Mızraklı Dede Türbesi’ne giderler. Yazar, Mızraklı Dede’yle ilgili çok şaşırdığı bir olaya değinir. Sütinesinin bir komşusunun kocası başka bir kadın için evi terk eder. Evi terk eden adamı ailesine döndürmek için çareyi “Mızraklı Dede”ye gitmekte bulurlar. Evini terk eden adamın evine dönmesini sağlamak için “Mızraklı Dede”ye adak adarlar. Kadınlar türbeye vardıklarında isteklerinin yerine getirilmesi için küfürlü sözler sarf etmektedirler. Bu durum yazarın tuhafına gider. Bunun sebebini sütinesini, yazara şu şekilde izah eder:

“Mızraklı Dede, gençliğinde ya hocasına yahut o zamanlarda pek bol yetişen başka evliyalardan birine nasılsa küfretmiş. Fakat sonradan bütün ömrünce pişmanlık çekmiş ölürken de: «Benim adım ananlar bana da öyle küfretsinler ki istediklerini yapayım!» diye vasiyet etmiş.” (s. 126).

“Tulûat Tiyatroları I” notunda yazar, tuluat tiyatrolarının Anadolu insanı için olumlu ve olumsuz sayılabilecek özelliklerine yer verir. Trenin kalkacağı saati istasyonun içerisinde beklemeye başlar; üstü başı dağınık, kendinden geçmiş bir gençle karşılaşır. Genç, yazara oyuncu olup olmadığını sorar. İstasyondaki görevlilerden biri gencin neden bu hâle düştüğünü yazara anlatır. Genç adam bir gün kasabalarına gelen bir kadın oyuncuya âşık olmuş ve ona duyduğu aşk yüzünden aklını kaybetmiştir. Sevdiği kadın gelecek diye her gün istasyona gelir. Bu olay yazarı çocukluğundaki bir hatıraya götürür. Bu hatıra şu şekildedir:

“Çocukluğumu geçirdiğim kasabalardan birine Treza diye bir aktris gelmişti. Çok tutmuş bir kantosu vardı (...) Etrafındaki yiğitlerin tiyatrodan âdeti hasta çıktıkları gözle görünüyordu. Erkek meclisleri kadar kadın meclislerine de girmeğe müsait bir yaşta olduğum için aynı zamanda bu fırtınanın biçare kadınlar arasında yaptığı sarsıntıyı da gözümle görüyordum.” (Güntekin, 2017, s. 133).

Yazısının sonunda yazar, tuluat tiyatrolarının Anadolu insanı için zararından çok faydası olduğu sonucuna ulaşır.

“Tulûat Tiyatroları II” başlıklı notunda yazar Anadolu’da hangi büyücek bir kasabaya adım atılsa tuluat tiyatrolarının izine rastlanılabileceğini söyleyerek yazısına başlar. Anadolu insanının tuluatçılara olan yaklaşımına yer verir. Tuluat tiyatrolarında sahnelenen oyunların Avrupa’daki piyeslerden esinlenerek oluşturulduğunu belirtir. Anadolu halkının sanat ihtiyacının İstanbul’dan Anadolu’ya gönderilen bu kumpanyalar aracılığıyla giderilebildiğini ekler. Yazarın aklına çocukken seyrettiği bir oyun gelir. Yazar “Anadolu Notları”nda bunu okuyucuya şu şekilde aktarır: “Çocukken bir tulûat tiyatrosunda kocasına kızdığı için iki çocuğunu eliyle boğazlayan bir ananın hikâyesini seyretmiş. Erkeğin karısını «Midya... Midyacığım» diye garip bir isimle çağırması tuhafıma gitmişti.” (Güntekin, 2017, s. 136).

R. Nuri, metni otuz-otuz beş sene evvel kasabalardan birinde geçmiş ilginç bir olay ile bitirir. Bu metin aracılığıyla hem yazarın tuluat tiyatrolarının Anadolu insanı için ne anlama geldiği konusuyla ilgili görüşlerini hem de çocukken bu oyunlardan birini seyrettiğini öğrenmekteyiz.

Reşat Nuri (2017), “Tulûat Tiyatroları III” başlıklı notunda Anadolu’daki göçebe tuluat tiyatrosu sayısının ne kadar olduğu sorusuna cevap bulmaya çalışmakta ve onların sayısının oldukça çok olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca “Tulûat Tiyatroları I” ve “Tulûat Tiyatroları II” başlıklı notlarda tuluat tiyatrolarının Anadolu’daki işlevleri konusuyla ilgili belirttiği fikirleri onaylamaktadır. Anadolu’da yüzlerce tuluat tiyatrosu bulunduğu söyleyen yazar, bunların her ne kadar bazı eksik yanları bulunsa da Anadolu’nun sanat ihtiyacını giderme noktasında önemli bir hizmeti yerine getirdiğini belirtmektedir. Modern tiyatronun yakın bir zamanda Anadolu’da tuluat tiyatrolarının yerini almasının zor görüldüğünü ifade eder. Bu sebeple tuluat tiyatroları için hazırlanan oyunlarda birtakım düzenlemelere gidilebileceği önerisini sunar. Yazar bu görüşlerini sunduğu yazısına çocukluğunda okuduğu veya dinlediği bazı ilginç şeyleri de ekler. Bunlar şu şekildedir: “Çocukken «Rumuzül Edeb»de okumuştum: Galiba Adapazarı’nda bir ihtiyar Çerkez’e kasabanın nüfusunu soruyorlar. Kendisinden gökteki yıldızların sayısı neviden abes bir şey sorulmuş gibi alay ederek: «Kim saymış ki bile?» diyor.” (s. 141).

Bu metin vasıtasıyla hem yazarın tuluat tiyatrolarıyla ilgili görüşlerini hem de çocukluğunda okumaya ve dinlemeye hevesli birisi olduğunu görmekteyiz.

Reşat Nuri (2017), “Kahveler II” adlı notunda bir yol hikâyesi arka fonunda Anadolu’da kahvelerin işlevleri meselesine değinir. Güntekin 1933 kışında Rus yazarlardan Zarhi ile Anadolu’nun batısındaki illeri kapsayan bir gezi yapmaktadır. Bursa’da buldukları bir sırada bir gün Uludağ’a çıkmak isterler ve yola koyulurlar. Sis yüzünden yola devam edemezler ve bir kahvehaneye girerler. Bir köylü, curasıyla içeriye girer ve onlara bir müzik ziyafeti verir. Bu sahne, yazarı çocukluğunda dinlediği bir hikâyeyi hatırlatır:

“Hikâyeyi anlatan memur, galiba Erzincan köylerinden birinde, şiddetli bir yağmur sebebiyle bir köylünün kulübesine sığınmış. Adamcağız, etrafına bakmış, ikram edecek bir şey bulamayınca:

– Efendi, kusura kalma... Kahvem yok... Sana bari biraz oynayıvereyim, demiş ve türkü söyleyerek oynamaya başlamış...” (s. 155).

Rus yazar kahvehanedeki ortamdan çok etkilenir. Orada vaktin nasıl geçtiğini anlayamazlar. Gece oluncaya kadar kahvehaneden ayrılmazlar. Yazar; kahvehanelerin bir toplantı yeri olduğunu, sınıf farkı gözetilmeden insanların orada diz dize oturup birbirleriyle dertleştiklerini belirtir. Kahvehanelerde aile meseleleri, mahalle meseleleri, memleket meselelerinin tartışıldığını söyler.

Yazarın çocukluğuna ait izlerle “Anadolu Notları”nın ikinci cildinde de karşılaşırız.

“Sinekler” adlı notta Reşat Nuri Anadolu’nun başka bir yerindedir. Orada karasineklerin çok olduğuna ancak yöre insanının onlardan dolayı herhangi bir rahatsızlık hissetmediklerine şahit olur. Sineklerle baş etmek için belediyenin esnafa iş yerlerine sinekkapanı koyma zorunluluğu getirdiğinden bahseder. Kapanın içine konulan et parçasının kokusuna gelen sinekler bir daha dışarı çıkamamaktadır. Esnaf iş yerlerindeki kapanın içine giren sinekleri akşam olunca vicdanlarını rahatlatmak için serbest bırakmaktadır çünkü belediye sadece kapan bulundurmaya zorunlu tutmakta

gerisine karışmamaktadır. Bu olay, yazarı çocukluğundaki bir âdete götürür. Bu âdet şu şekildedir: “Çocukluğumda Azad buzad, cennet kapısından gözet diye bir kuş âzad etme âdeti vardı. Aşağı yukarı ona benzer bir usul! Öyle ya hacca gitmiyoruz; zekât vermiyoruz. Bu masumların canlarını kurtarmak suretiyle bir sevap da işlemeyelim mi?” (Güntekin, 2017, s. 208).

Ayrıca yazar, karasineklerin trahomlu hastaların göz kapağında bulunan yaralara konduklarında hastaların bundan rahatsızlık duymadıklarını aksine memnun olduklarını çünkü yaralardaki mikropların sinekler tarafından temizlendiğinde hastaların rahatladıklarını bir doktor arkadaşından öğrenerek okuyucuya aktarır.

“Aynalar” adlı notta yazar, İzmir’de bir kahvede oturmaktadır. Yazar, aynaları arkadaşlarına benzetir. O yüzden yazısına bu başlığı koymuştur. Çocukluk arkadaşlarının yaşandığını ayrıca hayatta başarısız olduklarını görür ve buna üzülür. Çocukluk arkadaşlarının onu tanıyamayacağından da korkar. Arkadaşlarıyla karşılaştığında onlarla konuşmaktan çekinir. Bunun sebebi de yazarın, çocukluk anlarından bahsetmenin herkese aynı keyfi vermediğini düşünmesidir. Çocukluk arkadaşlarını otuz senenin ardından yeniden gören yazar, onların hâllerini beğenmez. Sadece arkadaşlarını değil babası ve onun arkadaşlarıyla olan anılarını da hatırlar. Onların hayatta olmadığını görür ve buna çok üzülür. Metinden alıntılanan aşağıdaki kısımda bu durum şu şekilde aktarılmaktadır: “Ramazan gecelerinde, babamla kemancı Kara Mehmet’in sazını dinlemeğe giderdim. Bir köşede gruplar vardı (...) Daha birçokları ve babam... Hiç biri kalmadı.” (Güntekin, 2017, s. 216-217).

Reşat Nuri Güntekin bu yazısında İzmir’de geçirdiği çocukluk günlerini özlemle anmakta ayrıca yakınlarını kaybetmesine, çocukluk arkadaşlarının yaşlanmasına çok üzülmemektedir.

Yazar “Para: 1-Para” adlı notta, Anadolu şehirlerinin birinde mühendislik yapan bir arkadaşıyla sekiz-on yılın ardından bir yemekte buluşmasını anlatır. Arkadaşı, İstanbul’u çok özlemiştir. İstanbul üzerine konuşurlarken arkadaşı, uzaktan gördüğü bir köprüyü Göksu Köprüsü’ne benzetir. Bunun üzerine yazarın çocukluğundaki Göksu, hafızasında canlanır:

“Göksu hakkındaki hayalim viran bir sokakla viran bir mezarlık arasından geçen kirlili bir dere ve onun üzerine atılmış bayram beşiği biçim ve uzunluğunda bir tahta köprüden ibarettir. Hatta bu hayalin de çocukken Serveti Fünun koleksiyonunda gördüğüm bu hakkâk tablosundan azma bir şey olmadığını temin edemem.” (Güntekin, 2017, s. 220).

“Para: 3-Köylüde Para Fikri” notunda yazar, Anadolu köylüsünün kafasındaki para ve zenginlik fikrine değinir. Birkaç örnek vermek suretiyle anlattıklarını somutlaştırmaya çalışır. Onun verdiği örneklerden birisi de çocukluk günlerine ait bir hatıradır. Bu hatıra şu şekildedir:

“Bu da benim bir çocukluk hatıramdır. Çanakkale’deydik. Bergazlı Emine diye bir köylü hizmetçimiz vardı.

Evimize Emine’nin bir köylüsü gelir giderdi: Elinde iki yaşlarında bir yetimi olan genç bir dul.

Kadıncağıza günün birinde iki kısmet birden çıktı: Kastamonu tarafından iki Belediye süprüntücüsü.

Bunlardan biri ihtiyar, biri gençti. Evlenme müzakereleri bizim mutfakta geçtiği için bilirim. Kadıncağızın gönlü gence kayıyordu. Fakat neticede akıl ve mantık tarafı

galebe çaldı. Zavallı Bergazlı bir servet izdivacı yapmayı daha menfaatine uygun görerek istemiye istemiye sakallı ihtiyara vardı. Niçin bilir misiniz? İhtiyarın bir yatağı ile 14 beyaz mecidiye birikmiş parası vardı.” (Güntekin, 2017, s. 228)

Yazar “Para: 7-Devlet Düşkünleri” adlı notunda, vaktiyle zengin olup yoksulluk içine düşen insanların durumundan bahseder. Bu insanların, fakirliklerini çevrelerine sezdirmemek için uğraştıklarını, çevrelerine hâlâ zengin olduklarını hissettirmeye çalıştıklarını örneklerle anlatır. Yazarın verdiği örneklerden birisi de çocukluğunda dinlediği bir hikâyedir. Bu hikâyede diğer örneklerin aksine kişi, zenginliğini saklamaya çalışmaktadır. Yazarın çocukluğunda dinlediği hikâye şu şekildedir:

“Bu şeyhülislâm ramazanlarda padişahın sofrasında iftara gittikçe kaymağı yüzüne gözüne sürer: «Kaymağı ancak şevketlü efendimin sofrasında görüyorum. Yoksa bizim gibi zavallılara böyle nimetler yemek nasip olur mu» diye sızıldanmış.” (Güntekin, 2017, s. 246)

“Anadolu’nun Bazı Eğlence Yerleri: 2-İzmir’in Sabrisi” notunda Reşat Nuri, İzmir’de geçirdiği çocukluk günlerine uzanır. Yazar; Sabri adlı üstü başı perişan, zavallı bir adamı ilk defa on yaşındayken görmüştür. Onu çocukluk yıllarının ardından tekrar görür. Sabri çok yaşlanmıştı ayrıca çok da mutsuz görünmektedir. Yazar, çevresindekilerden onun hikâyesini dinler. Sabri’nin; ailesi tarafından sömürüldüğünü, eve para götürmediği takdirde dövüldüğünü öğrenir. Bu duruma çok üzülür. Bu notta okuyucu, yazara ait hüznü bir çocukluk hatırasıyla karşılaşmaktadır.

“Anadolu Notları”nda yer alan on beş notta yazarın çocukluk hatıralarına, çocukluğunda dinlediği veya okuduğu hikâyelere yer verdiğini görmekteyiz. Bu da bizi eserin muhtevasında yazarın çocukluk günlerine ait hatıraların, çocukluğunda okuduğu veya dinlediği hikâyelerin önemli bir yeri olduğu sonucuna götürmektedir.

Sonuç

Türk edebiyatının önemli isimlerinden biri olan Reşat Nuri Güntekin’in “Anadolu Notları” adlı; gezi yazısı, anı ve deneme türünün özelliklerini bünyesinde barındıran yapıtı Anadolu’nun 1930’lu yıllardaki sosyal ve kültürel durumunu dönemine göre sade bir dille aktaran bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca kitabın bazı kısımlarında mizahi bir üslupla karşılaşmaktayız. Yazar, eserini Milli Eğitim Bakanlığındaki müfettişlik görevi sebebiyle yaptığı iş gezileri esnasında tuttuğu notlarla oluşturmuştur.

İki ciltten oluşan yapıtta temel konular olarak şunlar karşımıza çıkmaktadır: Anadolu coğrafyası ve Anadolu insanı, fakirlik, eğitim, sağlık, ulaşım, misafirperverlik, din, tuluat tiyatrosu, kahvehane kültürü, para. Yazarın “Anadolu Notları”nı kaleme almasında çocukluğunu Anadolu’da geçirmesinin ayrıca Milli Eğitim Bakanlığındaki müfettişlik görevi sebebiyle Anadolu’nun birçok yerine seyahatler yapmasının önemli bir katkısı olmuştur.

Kitabın ilgili kısımlarından yapılan alıntılar değerlendirildiğinde Reşat Nuri Güntekin’in zengin bir kütüphanesi olan bir evde yaşamış, babasının görevi sebebiyle Anadolu’nun birçok yerini görmüş, okumaya ve dinlemeye meraklı, tiyatro izlemeyi seven, çevresini iyi gözlemleyen, etrafındakilerle iyi iletişim kuran, ailesi tarafından fazlaca korunan ve gözetilen, yaşama sevinci oldukça yüksek bir çocuk olduğu tahmininde bulunulabilmektedir. “Anadolu Notları”nda toplamda elli iki not olduğu düşünülürse bunların on beş tanesinde yazarın kendi çocukluğuna dair hatıralara ve hikâyelere yer vermesi, Reşat Nuri Güntekin’in çocukluğuna dair izlerin bu eserde önemli ölçüde yer aldığı sonucuna bizleri ulaştırmaktadır.

Kaynakça

- Çelik, H. (1996). Reşat Nuri Güntekin. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 14. İstanbul: TDV Yayınları. 307-309.
- Emil, B. (1989). *Reşat Nuri Güntekin*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Güntekin, R. N. (2017). *Anadolu Notları I-II*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi.
- Kurdakul, Ş. (1973). Reşat Nuri Güntekin. *Şairler ve Yazarlar Sözlüğü*. Ankara: Bilgi Yayınevi. 183-84.
- Poyraz, T. ve Albek, M. (1957). Reşat Nuri Güntekin Hayatı ve Eserleri. *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni*, 6(3), 1-18.
- Sert, E. (2016). *Reşat Nuri Güntekin'in Anadolu Notları I-II Adlı Eserinin Teması*. Yüksek Lisans Tezi. Lefkoşa: Yakındoğu Üniversitesi.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 365-380.
|| Geliş Tarihi-Received: 29.03.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 18.04.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1095340

Fakir Baykurt Üçlemesinde Kadın

The Woman in Fakir Baykurt's Trilogy

Özlem SÜRÜCÜ*

Öz

Yakın döneme kadar erkek egemen oluşumların pasif karakteri hüviyetine sahip olan kadın, bir erkeğe tabi olduğu kadarıyla ve onun kendisine sunduğu şartların kısıtlı atmosferinde nefes alabilmiştir. Toplum normlarını belirleyen ataerkil zihniyet, tanıdığı belirli roller dışında kadını insancıl birçok özellikten yoksun bırakarak onu bireylikten uzaklaştırmaya çalışmıştır. Bunun Türkiye'deki en belirgin örneği köy yaşantısıdır. Türk edebiyatına köy yaşamının gerçekçi görünümü Köy Enstitüsü çıkışlı yazarlarla birlikte girmiş, ezen ve ezilen sınıfların çatışmasının işlendiği eserlerde ezilen bir kesim olarak kadınlar da yer almıştır. Fakir Baykurt, *Yılanların Öcü*, *Irazca'nın Dirliği* ve *Kara Ahmet Destanı* adını taşıyan üçlemesinde Hacı ve ona arka olan Muhtar Hüsnü ile Irazca ve ailesinin çatışmalarını ezen ve ezilen kesim çerçevesinde verirken köy yaşantısının ataerkil atmosferindeki kadın yaşamını da tüm çıplaklığıyla sunar. Kadının hem erkek hem de yoksulluk tarafından sınırlanan yaşamı, onun erkekten ve yaşamdan istek ve beklentileriyle birlikte yansıtılırken bir yandan da edilgen konumuyla dolaylı yoldan erkeğin şiddetinin her an hedefi oluşu işlenir. Bu çalışmada kadının ataerkil zihniyetin hâkim olduğu köy yaşamındaki durumu ataerkil söylem, cinsellik, şiddet-taciz-tecavüz ve annelik çerçevesinde incelenecektir.

Anahtar Sözcükler: Fakir Baykurt, köy, ataerki, kadın, erkek.

Abstract

Until the recent period, the woman, who had the passive character identity of male-dominated formations, was able to breathe as much as she was subject to a man and in the restricted atmosphere of the conditions offered by him. The patriarchal mindset that determines the social norms has tried to estrange her from individuality by depriving the woman of many humane qualities, except for certain roles that it recognizes. The most obvious instance of this in Turkey is village life. The realistic view of village life entered Turkish literature together with writers from the Village Institute and women were also taken part as an oppressed side in the works that the conflict of the oppressor and oppressed classes was perpetrated. While Fakir Baykurt, in his trilogy titled as *Yılanların Öcü*, *Irazca'nın Dirliği* and *Kara Ahmet Destanı*, gives the conflicts of Hacı and mukhtar who supports him and Irazca and her family within the framework of the oppressor and oppressed, he overtly presents the female life in the patriarchal atmosphere of village life. On the one hand, the life of a woman, which is limited both by men and poverty, is mirrored together with her wishes and expectations from the man and life, it is processed that a woman is indirectly a target of the man's violence at any time with her passive position on the other. In this study, the situation of women in village life where patriarchal mindset preponderates within the framework of the patriarchal discourse, sexuality, violence-harassment-rape and motherhood will be examined.

* Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum/Türkiye, e-posta: ozlem.surucu@atauni.edu.tr. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8762-8893>.

Keywords: Fakir Baykurt, village, patriarchy, woman, man.

Giriş

1960'lı yıllarda tüm dünyaya yayılan kadın hareketleri, kadının tarih boyunca erkeğin ötesinde kalmış veya onun ihtiyaçları doğrultusunda gündeme gelmiş statüsüne karşı bir isyandır. Bu yıllarda bedensel, toplumsal, sanatsal ve siyasal özgürlüklerini kazanmaya çalışan kadınlar, kısmen bir başarı elde etseler de (Michel, 1997, s. 82-97) asıl önemli kazanım, oluşturmaya çalıştıkları bilincin günümüze dek katlanarak ulaşmasıdır. Bugün kadını merkeze alarak yapılan çalışmalar, toplumsal örgütlenmeler, sanatta kadının konumunu ele alan araştırmalar büyük ölçüde bu bilincin etkisiyledir.

Kadın sorununu ve erkek aracılığıyla kadına olan genel bakışı ele almasıyla modern dönemde feminizmin öncü isimlerinden sayılan Virginia Woolf, *Kendine Ait Bir Oda* adlı eserinde kadına dair tanımlamalardan söz eder. Woolf (2021), tarih boyunca daima erkeğin tanımına sıkıştırılmış olan kadın hakkında bazı ünlü isimlerin düşüncelerine yer verir. Kadınların eğitimi konusunda Napoleon'un olumsuz düşüncelerine karşılık Dr. Johnson'un (s. 36), erkeklerin kadınların kendinden daha üstün olduklarını bildikleri için eğitilmesini istemediklerini söyler:

Ruhları var mı yoksa ruhları yok mu? Bazı barbarlar olmadığını söylüyor. Öte yandan diğerleri kadınların yarı kutsal olduğu görüşüyle onlara tapıyor. Bazı bilgiler akıllarının daha kıt olduğunu öne sürüyor, diğerleri daha derin bir farkındalığa sahip olduklarını. Goethe onları el üstünde tutuyordu; Mussolini ise onları hakir görüyor. İnsan nereye dönse erkeklerin kadınlarla ilgili düşüncelerine rastlıyordu ve herkes farklı bir şey düşünüyordu.

Woolf aktardığı görüşlerle evrensel çerçevede hâlen geçerliliği olan, erkeğin çeşitli tanımlarına çarpa çarpa kendini var edip yaşama tutunmaya çalışan kadına yönelik algıyı sunar.

Erkeğin yönlendirmesiyle kadına toplumsal yaşamda çizilen sınır elbette sanata da yansıyacak, eril düşüncenin hâkim olduğu eserler meydana getirecektir. Türk edebiyatında bilhassa realist görüşle ortaya konulmuş eserlerde bu sınırı daha net görebilmek mümkündür. 1940'lı yıllarda kurulan ve Türkiye'de toplumsal, siyasal ve sanatsal anlamda ses getiren Köy Enstitüleri, edebiyatta hem köyde yetişen hem de realist çizgiyi benimseyen sanatçılar yetiştirmiştir. Realizmle birlikte benimsedikleri Marksist düşünce, kimi zaman bu sanatçıları idealist-romantik bir görüşe sürüklese de Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde aldıkları görevlerin de etkisiyle köy hayatını, o döneme kadar tanışılmamış bir gerçeklikle edebiyata taşımışlardır.

Köy gerçekliğini okur karşısına çıkaran Enstitü çıkışlı yazarlardan biri de Fakir Baykurt'tur. Onun "Fakir Baykurt üçlemesi" olarak anılan, *Yılanların Öcü*, *Irazca'nın Dirliliği* ve *Kara Ahmet Destanı* adlı üç eseri, Burdur'un Karataş Köyü'nden merkezdeki Karasenir Mahallesi'ne uzanan, Kara Bayram ve ailesinin yaşantısının köy ve köy sorunları düzleminde aktarıldığı bir üçlemedir. Kara Bayram'ın evinin önünden yer satın alıp ev yaptırmaya çalışan Haceli ile Bayram'ın ailesi arasında başlayan çatışmalar yıllarca sürerken bu çatışmalarda Irazca haricindeki kadınlar, ataerkil düzen tarafından pasif rollere sürüklenir ve dolaylı yoldan zarara uğrarlar. Köyün sosyal yaşamında yeri oldukça sınırlanan kadın, "namus" algısının öznesi sayıldığından varlığı genellikle düşmanlık ve çatışma olduğunda hatıra gelmiş, erkeğin intikam duygusunun aracı olmuştur. Üçlemenin son kitabı olan *Kara Ahmet Destanı*'nda Kara Bayram'ın ailesi ile birlikte şehre taşınan hikâyede bu algı, bir sonraki kuşak olan Bayram'ın çocuklarına dek sürdürülmeye devam edecektir.

Köy Enstitülü yazarların romanda ortaya koydukları fark, köy hayatını yakından tanıdıklarını ve en iyi bildikleri çevreyi anlatmanın daha iyi olacağını söyleyerek gözlemlediklerini yazmış olmalarıdır (Kaplan, 1988, s. 77). Fakir Baykurt (1998), köy romanıyla ilgili Cumhuriyet gazetesindeki bir yazısında "Bir toplumun demokratik savaşımında köylülerin, yoksulların, horlanmış ve ezilmişlerin yaşamının yazılması son derecede gereklidir." (s. 142) der. Köylerdeki sınıf çatışmasında ezilenlerin yanı sıra hiç göz önüne getirilmeyen, çoğu zaman ezildiğinin farkında bile olmayan bir diğer kesim, ataerkil zihniyetin hâkim olduğu atmosferin kadınlarıdır. Bunun bilincinde olan Baykurt (1997), Köy Enstitülü yazarlar olarak kendileri yazmaya başlayana kadar köylülerin hiç konuşmadığını söylerken kadınlara dikkat çeker. O döneme kadar sesi çıkmayan, hepsinin eline vur, lokmasını al düzeyinde silik karakterlerden ibaret olduğunu anlatırken giderek bunun değiştiğini ve kadınların dilinin çözüldüğünü vurgular (s. 180). Aynı şekilde toplumcu gerçekçi köy edebiyatının öncü metinlerinden biri kabul edilen *Bizim Köy* adlı eserinde Mahmut Makal (2009) da kadının önemine değinerek onun uygar yaşamda karşılığı olmayacak bir biçimde erkeğin gözünde neredeyse hiç değerinin olmadığını kadının gördüğü fiziksel ve sözsöz şiddet örnekleri üzerinden aktarır (s. 78-80). Enstitülü yazarların bu dikkati, romanlarda ezilen kadının köy yaşamındaki kimliğini ortaya koymaya yönelik olarak şekil alır.

Kadını köy yaşamının çetin şartlarıyla, ataerkil zihniyetin silikleştirdiği kimlikleriyle, erkeğin her türlü şiddetinin hedefinde olmasıyla ele alan Fakir Baykurt, Marksist görüşün etkisiyle kadının eril gücün altında ezilişini göstermeye çalışmıştır. Onun *Tırpan* romanını inceleyen Berna Moran (1999), geleneksel edebiyatta olduğu gibi Dürü'yü zorla evlendirildiği adamın elinden yiğit bir erkeğin değil bizzat kendisinin kurtarmış olması, bunu yaparken de yalnızca kız arkadaşlarından yardım alması üzerinde dururken Baykurt'un feminist başkaldırısına dikkat çeker (s. 192). Üçlemede böyle bir başkaldırı söz konusu olmasa da Baykurt, köy yaşamındaki kadın düşüncesini reel bir düzeyde edebiyata taşımıştır.

Ataerkil Söylem

Erkeğin egemenliğinde ve bu egemenliğin belirlediği normlarla varlığını sürdüren, kadını belli başlı görevlere atayıp onun kimliğini bu görevlerle çevreleyen zihniyet ataerkillik adı altında değerlendirilir. Ataerki tartışmalarının dünyada üç aşamayla ortaya çıktığını kaydeden Carole Pateman (2017), 17. yüzyıldan itibaren gerçekleşen tartışmaların örgütlü feminist hareketin canlanmasıyla günümüzdeki etkiye ulaştığını ifade eder (s. 41). Erkeğin yönetici gücünün baskın olduğu, kadının eylem alanının erkeğin belirlediği çerçeveyi aşamadığı ataerkil düşünce, Türkiye'de özellikle de köy yaşamını hâlen belirleyen sistemdir. Kadın köy yaşamında kendisine atfedilmiş bir takım görevlerle ön plana çıkar ve bu görevler dışında birey olarak bir statü elde edebilmesi pek mümkün olmaz.

Kadının köy yaşamındaki yansıması onun erkeğe ait bir varlık olduğu düşüncesinden hareket eder. Fakir Baykurt üçlemesinde özellikle de *Yılanların Öcü* ile *Irazca'nın Dirliği*'nde bu durum çarpıcı örneklerle verilir. Kadın bu zihniyette yalnızca cinsiyetinden değil, zaman zaman insanlığın da soyutlanarak anılır. *Yılanların Öcü*'nde Hacı'ye evlerinin önünde ev yaptırmamaya kararlı olan Irazca, Bayram ve Haçça ile birlikte bir gece Hacı'nın yaptırdığı kerpiçleri kırar. Olanları görünce gözü dönen Hacı, eline taşı alıp ilk gördüğü kişiye, Haçça'ya saldırır. Beline gelen taş, karnındaki bebeğini düşürmesine yol açtığı gibi Haçça'yı yataklara düşürür. Bekçi Mustafa, Hacı tarafından saldırıya uğrayan Haçça'yı ziyaretten dönüşünde onu, bir hayvanı betimleyen sözlerle değerlendirir:

Güzeldi Bayram'ın karısı. Hem de iyi huylu. Gelgelelim, böyle bir karının kocası varlıklı olmalı değil mi? Varlıksız adamın karısına kulağasma! Güzellik, çirkinlik hava. Karı dediğin, iyi yedi, iyi giydi mi, güzel olur dünyada! Borç biteli biraz toplamış Bayram'ınki. Ah yoksulluk!.. Üç günün içinde nasıl fark ediyor karı bak!.. (Baykurt, 2006, s. 73).

Carol J. Adams (2021), hayvanlarla kadınları genel manasıyla ele aldığı *Etin Cinsel Politikası* adlı eserinde cinsel şiddet ve et yemenin kesişim noktalarını sorgular. Buna göre “cinsel şiddetin kendisi ve kültürel imgeleri, genellikle hayvanların nasıl kesilip yenildiğiyle ilgili zihnimizdeki bilgilere dayanır.” (s. 102). Bekçi Mustafa'nın Haçça'ya bakışı, cinsel şiddetin imgeleriyle kesilmeye hazır bir hayvanı tanımlayan sözcüklerle yansıtılır. Bayram'ın borçları bittiği için Haçça'nın toparlaması yalnızca fiziksel görünümüyle ifade edilirken kadının iyi yiyip iyi giymesıyla güzelleşeceği düşüncesi vurgulanır. Kesim için yetiştirilen hayvanların da tıpkı buradaki anlatımda olduğu gibi ele alınıyor oluşu, Adams'ın sözlerini akla getirir.

Yine aynı eserde Haceli, önceki gün ev için açtığı temeli dolduran Kara Bayram'ın ailesine kızarken karısı Fatma, Haceli'ye yeni bir ev yapmaktan vazgeçip eski bir evi onarıp oturmayı teklif eder. Haceli buna sinirlenerek karısını hayvan yerine koyar: “Bin ulan şu kağnyaya, geçmiş boku! Köpek eniği gibi venileyip durma karşımda! Yoksam itaat etmiyor musun? Etmiyorsan haber ver! Haber ver de bir dakikanın içinde görüvereyim hesabını!..” (Baykurt, 2006, s. 107). Burada “köpek eniği” yerine konulan kadınla onun erkeğine itaate mecburiyeti işaret edilerek itaat etmediği takdirde “hesabının görülmesi”nden bahsedilmiş, kadının hayvanla eşleştirilmesi durumu farklı bir bağlama taşınmıştır.

Romanlarda kadın, sürekli olarak erkeğin sözlerinin ve eylemlerinin baskısı altındadır. Aynanın şiddet içeren ve her tür kahramanca eylemin yansıması olduğu görüşünü savunan Virginia Woolf, bu görüşü kadın ve erkek arasındaki ilişki ile açıklar. Erkeklerin, kadınların yetersizliği konusundaki ısrarlarını onların kadınları yetersiz görmesinden çok kendilerini ancak bu yöntemle yeterli hâle getirebilmelerine yorar. Erkeklerin dev aynasının kaynağı kadınlardır. Bundan dolayı kadınlara muhtaçtırlar. Aynası elinden alınmış bir erkeğin kokainsiz kalmış bir müptelaya dönüşeceğini söyleyen Woolf (2021), onları sabah kaldırıp güne başlatan gücü toplumun yarısından (kadınlardan) daha güçlü olduğu düşüncesine olan inançlarına yorar (s. 42). *Yılanların Öcü*'nde Haceli, Bekçi Mustafa ile konuşurken onun bir “laf küpü” olduğunu düşünüp ona soracağı şeyi aklından geçirir. Fakat ilçedeki Kaymakam aklına gelir ve vazgeçer. Çünkü memurlar “karı zapturaptına giren”lerdir: “Memur adam yılar karıdan! Ne olsa tabansızdır. Halbuysam karı dediğin soykanın yeri kapı ardıdır. ‘Höyt!’ dedirtmeyeceksin. Gemini sıkı tutacaksın!..” (Baykurt, 2006, s. 143). İlerleyen bölümlerde ise köye gelip Muhtar Hüsnü'nün yemeğini yemeden giden Kaymakam üzerine konuşan Deli Hüseyin, Kaymakam'ın evde karısıyla sorunları olabileceğini söyleyerek Muhtar Hüsnü'yü teselli etmeye çalışır. O sırada kadın, yine ataerkil söylemden nasibini alır: “Memurların karıları, çoğunluğu güzel, temiz ve rahatta olduğundan, başında kocası olduğu zaman bile duramayan çıkar. Haggaten, doğrudur bak. Hazreti Ebubekir Efendimiz ne demiş. ‘Karı milletinin ipini fazla gevşetmeyeceksin!’ Ne kadar büyük bir söz, bilene!” (Baykurt, 2006, s. 200). Buradan hareketle ataerkil düşüncede kadının yaşam alanının kısıtlanması, kısıtlanmadığı takdirde erkeğin yetersizliğinin ortaya çıkacağı ve böyle olunca erkeğin kadına sahip olamayacağı fikrinden dolayı gereklidir.

Kadınların köy yaşamında bir bireyden çok erkeğe ait bir varlık olarak çizilmesi, toplumsal hayatın şartlarından biri gibidir. Kadının kendi başına bir birey olarak alınması, ataerkil hayattaki erkeğin gücünü sarsacaktır. Pateman (2017) bunu şöyle izah eder: “Kadınlar erkeklere tabi olmalı, çünkü onlar erkeklerin siyasi düzeni için doğal

olarak yıkıcılar." (s. 150). Bu söylemin somut bir örneği ile evlerinin önüne ev yapmaya kalkışan Hacı'ye karşı çıkan Irazca'nın Muhtar Hüsnü tarafından yadırganmasıyla karşılaşılır. Söz konusu olayla ilgili Bayram'ı sorguya çeken Muhtar, "Sen dururken dişeyli halinde anayın çıkması doğru mu?" (...) "Onu yarın odaya çağırırız. Bu kadar erkeğin içinde sorguya çekeriz. Sen bundan utanmaz mısın?" (...) "Kadın kısmı ne karışır erkeğin işine?" (Baykurt, 2006, s. 91) gibi eril söylemlerle Irazca'yı bu olaydan uzaklaştırmak ister. Uzaklaştıramayıp Muhtar odasına çağırılınca Bayram fena hâlde bozulur. Köylük yerinde evin erkeği dururken annesini çağırılmaları "namus"tur (Baykurt, 2006, s. 123). Oysa gerçekte Bayram'ın bu tepkisi, erkeklerin güç yarışına bir kadının dâhil olması ve üstelik bu kadının, yani annesinin de kendisinin önüne geçebilecek güçte olmasından kaynaklanmaktadır. Muhtar Hüsnü'nün Bayram dururken Irazca'yı sorguya çağırması ise ataerkil düşünce doğrultusunda Bayram'ı aşığılama yöntemidir.

Üçlemede kadının en temel, en insancıl özelliklerden soyutlandığı oldukça görünürdür. Toplumda erkeğin üstünlüğünü kabul eden anlayış, onu yüksekte, kadını ise daha aşağıda konumlandırır. Ruh yapısı da erkek ve kadında bu yönde gelişim gösterir. Egemen grubun gereksinim ve değer ölçütleri egemen olunan grubu şekillendirir. Bu grup egemen olanların işine gelen niteliklerle donatılır. Erkeklerin niteliği saldırganlık, zekâ, güç ve etkenlik iken kadınlardaki özellikler edilgenlik bilgisizlik, güçsüzlük, namus ve etken olamama şeklinde gelişir. Cinsel roller de bu özellikleri pekiştirir. Kadınlarda cinsel rol ev işi, çocuk bakımı gibi işlerle ortaya çıkar ve insancıl özelliklerden ilgi ve istek duyma, ilerleme ve yükselme hırsı gibi oluşumlar erkeklere bırakılır. Oysa bu özelliklerden geriye kalanlar hayvanlara özgü niteliklerdir. İnsancıl eylemlerin neredeyse tümü erkeklerin hakkı olarak kalır ve toplumdaki yer de bu şekilde belirlenir (Millett, 1987, s. 49). *Yılanların Öcü'*nde Haçça Hacı'den yediği dayakla çocuğunu düşürür ve günlerce yataktan çıkamaz. Bu sırada ziyarete gelen Fatma ile Bayram, şifreli bir diyaloga girerler. Fatma gidince Bayram karısının şüphelendiğini düşünüp onu sorguya çeker ve ona Fatma'yı sevip sevmediğini sorar. Karısının verdiği cevaplar köy yaşamındaki kadının konumuna çarpıcı bir örnektir:

"Ben mi? Bana ne? Fatma benim dostum değil, düşmanım değil! İstersen getir evine oturtakoy! Bana iyiliği bile olur daha! Bak ya şu halime! İnsan denecek yanım kaldı mı hiç? Kolay kolay kendimi toplayıp da senin keyfini çattıramam gayri! Anana söyleyim de seni bir daha eversin diye düşünüyordum zaten!.." (Baykurt, 2006, s. 228).

Üçlemenin ikinci kitabı *Irazca'nın Dirliği'*nde ise ailesini şehre taşımaya çalışan Bayram, annesini bir türlü ikna edemez. İkisinin giriştiği tartışmalarda evin gelini olarak Haçça daima sessiz kalır. Fakat Bayram onun da taşınmaya ikna olmadığını düşünerek Haçça'yı sorgular. Bu esnada Bayram'dan çok Haçça'nın bir kadın olarak öne sürdüğü gerekçeler, kadının kendi soyutlanmışlığına boyun eğişini gösterir:

Haçça, seslenmedi.

"Cevap ver dedim ulaan! Gönlün olmuyorsa söyle!.."

Benim gönlüme ne bakarsın Bayram?" dedi Haçça. "Sen nerde, ben orda. Benim senden ayrı ne cevabım olabilir? Huyumu öğrenemedin mi şimdiye kadar?"

"Haşşöylee!.." dedi Bayram. "Yola gel! Yola gel de, sahibini tanı bakalım!.."

"Ben sahibimi tanıyorum. Şimdiye kadar hiç tanımıyorum dedim mi?" (Baykurt, 2020a, s. 250).

Jack Holland (2016, s. 301), kadınlara asıl rollerinin neler olduğunu hatırlatmayı, onları sınırlayıcı tanımlamalarla kişiliksizleştirmeyi amaçlamayı mizojiniye dâhil eder. Ataerkil zihniyette kadının rolü erkek tarafından belirlenmiştir ve bu rolü aşığı an

lanetlenmeyi kabul etmiş sayılır. Nitekim Haçça da bunun bilincindedir. Adeta mülkü olduğu erkeğin her türlü fikrine iştirak etme zorunluluğunun farkındadır. “Sahibini tanı” mayı öğrenerek Holland’ın ifade ettiği gibi kişiliksizleştirilmiş olduğunun bilincinde değildir.

Benzer bir söylem üçüncü kitap olan *Kara Ahmet Destanı*’nda da karşımıza çıkar. Ahmet artık büyümüş ve ilkokulu bitirmiştir. Onu ortaokul ve lisede İmamhatip’e göndermek isteyen Bayram’a Haçça karşı çıksa da bu esnada kendi sözünün bir önemi olmadığını da dile getirir: “Bana sorarsan ortaokul, liseden başka okula gönlüm yok Bayram. Ama sormaz da zorlan verirsene, bir sına. Benim gibi Ahmet’in de yok gönlü. Ama erkeksin. Bizim gönüllerimizin olup olmadığına bakmaz, tek başına yaparsın belki” (Baykurt, 2020b, s. 32).

Ataerki, erkeğin hükmünün yanında kadının düşüncesinin önemsizliğini kadına öğretmiştir. Eril güç kadının varlığını sembolik nesne hâline getirmiş, onu daimi bir bedensel güvensizlik içine hapsedmiştir. Kadın, başkalarının bakışları tarafından var edilen, kendisinden kadınsı (gülüm yüzlü, sempatik, dikkatli, itaatkâr, ağırbaşlı, ölçülü gibi) davranışlarda bulunmaları, eril beklentilere boyun eğmeleri beklenen varlıklardır. Bu düşünceler kadını, başkalarının bakışını onların varoluşlarının yapıtaşı hâline getirir (Bourdieu, 2014, s. 87). Kadının medeni hâli, onun başkalarının bakışına hapsolan hayatını önemli ölçüde etkileyen bir durumdur. *Yılanların Öcü*’nde Baykurt, kadının ezilmesini “dul” kavramı üzerinden Irazca’nın anlatımıyla verir. Kocasını Kara Şâli’yi yıllar önce henüz Bayram çocukken kaybeden Irazca, köyde maruz kaldığı muameleleri hatırlar. Gerçekte bir kadının medeni hâliyle oldukça orantısız olan bu muamelelerde Irazca’yı ezmeye çalışan söylem hep aynıdır:

“Teptiler kapımı. Bayram ufak. Kimselere açamadım; dul! Fesi yasak ettikleri yıl önülceğimi kestiler; dul! Orman askeri çıktı, yeniden savaş çıktı; dul! Kemal gitti, İsmet geldi, partililik çıktı; dul! Şimdi de Köy Kurulu’na seçildim diye Deli Mehmet’in oğlu evimizin önüne ev yapmağa kalkıyor; dul! Dul olunca insandan aşağısın; dul! Belin çukur; dul! Gören binmek istiyor; dul! Dul mul, ölmedim bugünece! Bugün ölsem de gam değil! Bayram büyüdü, işini aldı önüne. Hatta bir yükten kurtulur, ölürsem. Ne yapacağım daha fazla yaşayıp; dul? Yarısı yanık odun kökü gibi, ayaklar altında; dul! Dulu, dul karıyı göstereceğim onlara!..” (Baykurt, 2006, s. 58-59).

Kırsal kesimde dul kadının toplumsal hayattaki hor görülme sınırları bu kadar geniş iken ona iyi muamelelerde bulunan kişi de bir o kadar yadırganacak, hele ki bu kişi erkeğe toplumun söz sahibi olan bölümünü oluşturan diğer erkekler arasında o erkeğin konumunu belirleyecek, ataerki ağızda çeşitli hakaretlere uğrayacaktır. *Irazca’nın Dirliği*’nde köye gelip yalnızca Irazca’nın derdini dinleyip giden Kaymakam, başta Muhtar Hüsnü olmak üzere köy kurulu üyesi ve Bayram’ın düşmanı olarak Hacı’de kin objesi hâline gelir. Muhtar ve köy kurulu üyeleri dururken bir “dul karı” ile muhatap olması, ataerki zihniyette karşılığı olmayan bir durum olduğu için Kaymakam’ın kendilerine benzemeyen yönleri, Hacı’nin aşağılama gerekçeleri olur: “Bu kavat geçmiş oraya; diyorlar ne kahve, ne Kulüp akşamları; kapanıp evine kitap okuyor! Gelmiyor, gelmiyor, bir köye geliyor, koskoca muhtarı, kurulu, kurul üyelerini arkalayacağı yerde bir dul karıyı arkılıyor!” (Baykurt, 2020a, s. 13). Kaymakam toplumcu-gerçekçi yazarların romanlarda kendilerinin sözcüsü olarak bir ideolojik karakter yaratma düşüncelerinin üçlemedeki yansıması olan, Muhtar veya köy kurulu gibi ezen tarafı değil ezilen tarafı dinlemesiyle reeldeki bürokrat sınıfından uzak bir karakterdir. Fakat burada Hacı’nin ve üçlemenin genelinde bütün köy ahalisinin garipsediği durum, Kaymakam’ın toplumsal yaşamda horlanmaya mahkûm olan bir “dul karı”ya arka çıkmasıdır. Oysa Kaymakam, işi gereği egemen bir konumda olduğu için bir kadın üzerinde hâkimiyet

kurma fikrinden uzaklaştığı gibi bunu yapmaya çalışan erkek grubuna karşı da tavrını ortaya koymuştur. Ataerkil düzendeki iş hayatını aktaran Kate Millett, erkeğin ekonomik durumunun veya çalışma hayatının onun egemen gücünü belirlediğini söyler. Buna göre, toplumun alt tabakalarındaki erkekler genellikle erkek gücüyle bir otorite kurmaya çalışırlar. Fakat bu tabakada kadın da üretici sınıfta olduğundan erkek gücünü kadınla paylaşmak durumundadır. Oysa orta tabaka veya üstünde erkek iş hayatında egemenliğe sahip olduğundan kadın veya aile üzerinde üstünlük kurmaya pek çalışmaz (1987, s. 66).

Kadının bir erkekle bağı kalmadığında ortaya çıkan tablo bu kadar vahimken erkeğin kadınsız kalması, onun herhangi bir ihtiyacından yoksun olması şeklinde yansıtılır. Erkeğin böyle durumlardaki tek mağduriyeti cebinde parasının olmamasıdır. *Yılanların Öcü*'nde Bekçi Mustafa, Hacı'den yediği dayaktan dolayı durumu kötü olan Haçça için üzülür. Fakat Haçça'dan çok Bayram onun kafasını meşgul eder. Zira Haçça ölürse başka bir kadınla evlenmek için maddi imkânı olmayan Bayram kadınsız kalacaktır. Oysa kadın bir "gereksinim" dir:

"Varsıla göre ne var? Varsıl sayar parayı bir daha evlenir: Tırak, tırak, tırak!.. Cepteki paranın sesini duyan karı koşar, kız koşar!.. Ama yoksul kalır evsiz, damsız, karısız!.. Öküzsüz, kağnısız, tarlasız, ille de karısız!.. Hey dünya, yıkulasın! Dünya, dünya, dünya! Kül olasın! Dünya! Bir yoksulun da bir karıya gereksinimi var!.. Karı bir gereksinim! Hem de eskidi mi yenilemek şart! Karı, tarla, söğüt, gölge, yoğurt, karı!.." (Baykurt, 2006, s. 239).

Burada köylünün kalkınması için gerekli olan geçim araçları "öküz", "kağrı", "tarla", kadın ile birlikte dile getirilir. Köylü için kadın, erkeğe ait olan ve eskidikçe yenilenmesi gereken bir eşyadır. Üstelik bu eşya daha da aşağıya çekilerek erkeğin ihtiyacına göre "tarla", "söğüt", "gölge" ve "yoğurt" gibi nesnelere kadar indirgenmiştir. Bu da üçlemede köy şartlarında kadın yaşamının güçlüğünün evlilik kurumunun bozukluğuyla da pekişmiş olduğunu gösterir (Ertop, 1997, s. 116).

Üçlemede kadının nesnel durumu, erkeğin güzellik-çirkinlik algısıyla da görünür kılınır. Ataerkil düşüncede seçme ayrıcalığını tek başına elinde bulunduran erkek, kadının dış görünüşüne göre onu yargılayabilme hakkına da sahiptir. Fakat bu yargı da erkeğin niyetine, durumuna veya düşüncesine göre farklılık gösterir. Erkeğin duygularına ve isteklerine hitap eden kadın, yaşadığı toplumun doğrularının dışına çıksa bile olumlu anılır. *Irazca'nın Dirliği*'nde Bayram ile Fatma arasında Hacı'den intikam alma amaçlı başlayan cinsel birliktelikler Fatma'nın isteğiyle devam ederken Bayram, Fatma'nın güzelliğini düşünerek onu yüceltir. Bu sırada aklına gelen bir türkünün sözlerini kendi düşüncesine göre düzelterek "güzel" ve "çirkin" kavramı üzerinden kadına rol biçer: "Gözelen bal yenir, çirkinin taş taşı!" (Baykurt, 2020a, s. 74). Üçüncü kitap *Kara Ahmet Destanı*'nda ise kadının güzelliği ve çirkinliği, onun hakkını aramasına, iktidara veya erkeğin iktidarına karşı olan başkaldırısına göre de değişim gösterir. Üniversiteye başlayan Ahmet ile birlikte 1960'lı yılların öğrenci olaylarında kızlar da aktif rol alır. Bu olaylar sırasında gelen polisler öğrencileri coplarken Baykurt, bu polislerin iç monologlarını da verir. Bir polis, olaylara katılan kız öğrencilerden aile olamayacağını düşünürken kızların okutulmasına da tepki gösterir: "Bunlardan aile olmaz asla! Olsa da göt yok, göğüs yok! Vır vır; kafalarına vermişler kuvveti, etlerine bakmamışlar! Bu devirde zaten kız okutan kavatlarda suç!" (Baykurt, 2020b, s. 335). Esasen burada söz konusu olan durum kadının dış görünüşü değil, onun statüsüdür. Üniversite öğrencisi olarak hakkını aramaya çalışan bir kadının erkeğe çirkin görünmesi, onun haklarının bilincinde olmasından kaynaklıdır ve ataerkil düşünce kadının haklarına sahip çıkmasını benimsemez. Claudine Sagaert (2017), *Kadın Çirkinliğinin Tarihi* adlı eserinde bu konuya şöyle değinir:

Ezcümlle, kadın çirkinse, bu kah “ukala” kah “dünyayı bereketlendirmeye yeteneksiz bir barbar” olmaya cüret etmesindedir. Haklarına sahip çıkan, belli bir eşitlik ve toplumsal statü isteyen kadın çirkindir; çünkü şimdیه kadar erkeklerin hakkı olan rolü kendisine tahsis eder. Fiziksel olarak çirkin olmasına gerek yoktur, fakat artık kadın olmadığı için çirkindir. Sadece erkeklere ve onların isteklerine ait olan şeyden başkasıyla ilgilenmez. Böylece feminizm kadını kendi doğasından koparır ve onu çirkinliğe atar (s. 106).

Romanlarında erkeğin kadına olan bakışını detaylı bir biçimde işleyen Baykurt’un bu bölümde bu sözleri bir polisin ağzından vermesi, onun bir kolluk gücü olarak siyasi otoritenin temsilcisi sayılmasından kaynaklıdır. Bu eril dile polisi sevk eden sistem de eril otoritenin bir gücüdür aslında.

Üçlemede ataerkil zihniyetin bir diğer yansıması ise “karı” veya “karı gibi” nitelemesinin erkekte bir hakaret, bir küfür etkisi yaratmasıdır. İkinci Cinsiyet adlı çalışmasında erkeğin kendisine “erkek” denildiğinde bundan ne kadar gururlandığından bahseden Beauvoir (2021a), yine erkeğin ağzında “dişi” sıfatının nasıl hakaret gibi tınladığını anlatır. Bunu da kadının erkekte uyandırdığı telaşlı düşmanlık duygusuna bağlar (s. 43). Eski Yunan ve Roma dönemlerindeki eşcinsellikten bahseden Bourdieu (2014) ise, bu ilişkide yalnızca “pasif” konumdaki kişinin aşağılandığını ve vatandaşlıktan çıkarıldığını söyler (s. 35-36). Erkek erkeğin ilişkisinde bile tahakküm kuran taraf onay görür, kuramayan yerilir. Çünkü bir erkek için en ağır aşağılanma şekli bir kadına dönüştürülmektir. Bir kadın gibi davranmak durumunda kalmak, erkek için daima bir hakarettir. *Irazca’nın Dirliği’*nde Hacı’nın kardeşi Boz Ömer ile Muhtar Hüsnü’nün oğlu Cemal’den ölümcül bir dayak yiyen Bayram, Burdur’daki hastanede birkaç ay yatmak durumunda kalmış, bu vesileyle şehir hayatının rahatlığı ile tanışmıştır. Köydeki düşmanlarını ve onlara karşı güçsüzlüğünü de düşünerek şehre taşınmanın hayalini kurar. Kaldığı hastanede iş bulmayı düşünürken burada yapacağı işin döşemeleri ve taşları süpürmek, sabah akşam paspas yapmak olacağını fark eder ve bunların erkek işi olmadığı hatırına gelir: “Gözünün önüne süpürge süpüren bir Bayram getirip utanıyor. ‘Karılar gibi...’ diyor. Sonra kendi kendine çıkıyor. ‘Ne karılar gibisi ulan? Karılar gibi mi olur? İş iştir! İşin erkeği dişisi var mı?’” (Baykurt, 2020a, s. 234-235). *Kara Ahmet Destanı’*nda ise “karı” sözcüğü erkeğin algısında küfürden farksız bir hâle bürünür. Harman sonu Irazca’nın tarlada kalan buğdayları çalınmasın diye Ahmet ve kardeşi Osman bir gece nöbet tutarlar. Onları tarlada görüp karanlıkta çıkaramayan Halil İbiş’le Ahmet arasında bir sorgulama başlar. Bu sırada “karı” sözcüğü bir küfür gibi zikredilir: “‘Biz de bu köylüyüz; ne var?’ ‘Yahu Nevar’ın karısı ölmüş, yerine sen var!’ ‘Karı mı? Karı sensin be; ağzını topla!..’” (Baykurt, 2020b, s. 212-213).

Öte yandan kadın da erkeğin lâıyk gördüğü konuma boyun eğmiş ve buna uyum sağlayarak yaşamını ona göre düzenlemiştir. Çünkü toplum, erkeğin üstünlüğünü kabul etmiş, cinsler arasındaki ruhsal yapı da bu sınıflamanın içinde gelişim göstermiştir. Ataerkillikte evren bir bütün hâlinde erildir ve onu şekillendiren ve düzenleyen erkek olduğunu kadın da kabul etmiştir. Egemen grubun gereksinimlerine göre düzenlenen bu dünyada kadının daha aşağı konumda ve bağımlı olduğu konusunda anlaşmaya varılmıştır. Bunun sonucu olarak kadın, toplumun diğer üyelerinin karşısına özne olarak çıkmaz, tenine ve evine kapatılmış durumda, insan suretli tanrılar karşısında edilgenliğinin bilincinde olarak yaşar (Millett, 1987, s. 49; Beauvoir, 2021b, s. 330). *Yılanların Öcü’*nde “gelenek” adı altında kadına yasak edilmiş insani durumlarla sıkça karşılaşılır. Bunlardan en dikkat çekici olanı, karı-kocanın kağnyaya binerek köyden geçmesi, daha doğrusu kadının kocasıyla birlikte kağnyaya binmesidir. Karı-koca kağnyaya binip köyden geçerse bunun dedikodusunu yapacak olanlar da yine köyün kadınlarıdır: “‘Durdur kağnyayı Bayraam!’ dedi kocasına. ‘Ben ineyim, köyün orospuları laf eder’” (Baykurt, 2006, s. 43). Baykurt bu görüşün ta ninelerden dedelerden beri böyle olduğunu

ekler. Sabahtan akşama kadar birlikte tarlada çalıştıktan sonra yarı yolda kağnıdan inen Haçça eve yürüyerek giderken Bayram'ın kağnyıyla gitmesinde kimse bir sakınca görmez.

Kadının köyün ataerkil düzenindeki ezilmişliğinin bilincinde olan Irazca, kocası Kara Şâli'nin askerlik yıllarını hatırladığında bu konuya değinir: “Gitmeyin Yemen'e, Yemen'e!" diye çok dil döktük. Ta ezelden kimse dinlemezdi karı sözünü. Karı kısmının köleden kalır yanı mı var?” (Baykurt, 2006, s. 58). Irazca, kadının ezilmişliğinin, bunu tek başına değiştiremeyeceğinin farkında olsa bile kendisi de zaman zaman ataerkil güçten yararlanarak kadını ezmeye çalışır. Bu da köy yaşamında en ufak güce erişenin bile diğerini ezme çabasını hayatta kalmanın çaresi olarak benimsediklerinden kaynaklıdır.

Beauvoir'ın deyimiyle evrenin bir bütün hâlinde eril olması, kadının insani özelliklerini de oldukça sınırlandırmış, kadın belli bir çerçeve içine sıkıştırılmıştır. *Yılanların Öcü*'nde Irazca, Haçça ve Bayram'ın dövülüp yataklara düştüğü için onları ziyarete gelen Kerimoğlu, Halil İbiş, Yirik Abdullah ve Melek Hasan'a çay ikram etmek ister. Fakat kocası Kara Şâli öldüğünden beri evde doğru düzgün çay, şeker, çay bardağı gibi şeylerin olmadığını görür. O sırada Baykurt, bu durumun açıklamasını yapar: “Evde sabahları çay içme göreneği yok. Gelenek değil hiçbiri. Erkekler Nuri'nin Kahvede içer bunları. Kadınlar için, çocuklar için lüks sayılır.” (Baykurt, 2006, s. 217). Kadın ve çocuklar için evde içmenin bile lüks sayıldığı çayı erkekler kahvede, yani dışarda para karşılığı içme ayrıcalığına sahiptir. Benzer bir durum da kadınların köyden dışarı çıkma konusudur. Irazca, Muhtar'ın oğlu ve Haceli'nin kardeşinden dayak yiyip hastanelik olan Bayram'ı ziyarete gider. O sırada Irazca üzerinden kadınların köylerine hapis olmalarına değinilir: “Irazca'nın bu gidişi, ya üçüncü, ya dördüncü Burdur'a... Köyden çıkmamış kadınlardan Irazca. Kadın kısmından pek gezen olmaz ki zaten!” (Baykurt, 2020a, s. 217).

Üçlemede ataerkil düşüncenin çatısı altında kurulmuş köy ve köylü yaşamında kadın, erkeğin ona layık gördüğü yaşam koşullarının dışına çıkmadığı gibi buna rağmen onun nefrete varan söylemlerine maruz kalmıştır.

Cinsellik

Fakir Baykurt üçlemesinde kadınla ilgili öne çıkan temalardan biri olan cinsellik, köy yaşayışının kısıtlı koşullarında ve ataerkinin dayattığı kurallardan dolayı bir takım sorunlarla birlikte ele alınmıştır. Bunun yanı sıra birçok insani ihtiyaç gibi cinsellik de erkeğe tanınmış bir hak iken kadının cinselliği erkeğin ihtiyaç duyduğu düzeyde gündeme gelmiştir. *İşte Hayat* adlı eserinin girişinde yoksulluk kültürü üzerine bilgiler veren Oscar Lewis, yoksul insanların cinselliğe düşkün olduklarından bahseder (1971, s. xxvii-xxviii). Bir diğer eseri *Tepotzlán*'da (2002), erkeklerin ne kadar çok kadınla cinsel ilişki yaşarlarsa o kadar “erkek” sayıldıklarını anlatır (s. 110). Lewis'in bu görüşleri çerçevesinden bakıldığında köy veya köylü yaşantısında da durum bundan farklı değildir.

Susan Brownmiller'a (1987) göre geleneksel namus anlayışı “bir kadının (ama bir erkeğin değil) evlilik dışı cinsel ilişkiden uzak durması demektir. Cinsel eylemin bir kadının 'namus'una leke süreceği görüşü tümüyle kadını kendi aracı olarak gören erkeğin ürünüdür.” (s. 503). Üçlemede bir erkeğin evli bir kadınla bile olsa cinsellik yaşamaması hiçbir şekilde yanlış karşılanmadığı gibi köy zihniyetinde bu eylem, ona tanınmış bir hak gibi görülür. *Yılanların Öcü*'nde köyün hocası Beytullah, Kur'an okurken zamanında oğlunun kendisi gibi bir hoca olmasını ne kadar istediğini, fakat onun kadın düşkünü bir “hovarda” olup çıktığını düşünür. Oğlunun evli olduğu hâlde Gedikdiş'in Hörü ile cinsel birliktelik yaşadığı hocanın sözlerinden anlaşılmaktadır. Öte yandan kendisi de oğlu gibi evliken Arabistan'da kadınlarla ve köyde Fatmaca ile yaşadıklarını hatırlar. Bütün bu iç monologların üzerine karısının ne kadar söz dinlemez biri olduğunu, bir hoca için bunun

ne büyük talihsizlik olduğunu düşünerek hayıflanır (Baykurt, 2006, s. 29). Burada erkeğin cinsel özgürlük maceralarının üzerine karısının söz dinlemez oluşundan bir mağduriyetle bahsetmesi, Baykurt'un kadının eril zihniyet karşısındaki ezilmişliğine çekmeye çalıştığı dikkatten dolaydır.

Konu kadınların kocasına cinsel sadakatine gelince ise durum bambaşkadır. Çünkü kadına toplum tarafından atanmış bir konum vardır ve bu da erkeğin durumuna göre şekillenir. Nira Yuval-Davis (2014), *Cinsiyet ve Millet* adlı eserinde kadının konumunu şöyle açıklar:

Kadınlar genellikle topluluk içinde muğlak bir konuma sahiptir. Bir yandan (...) topluluğun birliğini, şerefini, savaşa gitmek gibi belli milli ve etnik projelerin varoluş nedenlerini simgelerler. Diğer yandan çoğunlukla beden siyasetinin kolektif "biz"inden dışlanırlar ve öznenen ziyade nesne konumunu muhafaza ederler. Kadınlık kurgusu bu açıdan, "ötekilik" özelliğine sahiptir (s. 97)

Yuval-Davis'in bu ifadelerinin karşılığını *Yılanların Öcü*'nde anlatılan savaş yıllarında görürüz. Irazca, savaş döneminde aralarında kocası Kara Şâli'nin de bulunduğu Yemen'e giden köy erkeklerini düşünür. Savaş atmosferinde dahi olsa erkek yine cinsel özgürlüğünden taviz vermemiş, geride kalan kadın erkeğini bekleyerek döndüğünde her şeye rağmen ona kucak açmıştır: "Kimse adam demez dönenlere. Üstte Allah var, biz dedik. Kırarmıştı saçları. Dökülmüştü dişleri. Ama ne olsa erkektiler. Çoğu evlenmiş, döle döşe karışmış oralarda. Onca sordum Kara Şâli'ye, çok mu ateşliydi Arabistan karıları?" (Baykurt, 2006, s. 57). *Irazca'nın Dirliği*'nde ise Kara Şâli, savaş ortamındaki cinsel açlığın geldiği boyutu anlatırken sadakatsizliklerini bir zorunluluk gibi aktarır: "Kınıyorlar Araplarla evlenenleri, içgüveysi, hizmetkâr, şu bu girenleri. İnlerdik diyorum Irazca!.." (Baykurt, 2020a, s. 155). Aynı açlık geride kalan kadınlar için de geçerli olsa da onlar kocalarına sadık kalarak bu güdülerini bastırmayı tercih etmişlerdir. Bunu Irazca bizzat dile getirir: "Gidenler orda inlerdi, kalanlar burda! Çok inledim, böğürdüm ben de; ama yapmadım bir azgınlık. Yapamadım" (Baykurt, 2020a, s. 155).

Üçlemede erkeğin cinsel özgürlüğü kadın tarafından da kabul edilen ve onaylanan bir durumdur. Çünkü ataerkinin kabul ettiği erkeklik, şerefın korunması ve artırılması esasınca fiziksel erilliği önemser. Erkekten daima beklenen, cinsel güç gösterileridir (Bourdieu, 2014, s. 23). Bu düşüncenin en iyi örneğini *Yılanların Öcü*'nde Irazca verir. Hacı'nın ev için açtığı temeli Irazca, Haçça ve Ahmet geceleyin yeniden doldururlar. Ertesi gün olanları gören Hacı'nın karısı Fatma, Irazca ile konuşmaya gelir ve Bayram'a olan aşkıdan bahseder. Irazca bunu duyunca Bayram'ın Fatma'yı ikinci eş olarak alabileceğini söylerken oğlunun cinsel gücüne gururla işaret eder: "Kadın kızım!.." dedi Irazca. "Gönlün varsa, bugünden tezi yok, gel hemen otur benim eve! Evelallah, Bayram'ım seni de idare eder inşaallah! İstersen hiç gitme, hazır gelmişken!.." (Baykurt, 2006, s. 106). Erkeğin cinsel özgürlüğünü onaylayıp desteklerken kadını, yani kendi gelinini ve onun bir kadın olarak istekleri, arzuları veya fikrini görmezden gelen de yine ataerkinin zihniyete tâbi olan başka bir kadındır.

Romanlarda cinselliği sembolize eden ve cinsel anlamda görünür kılınan tek kadın Fatma'dır. Fakat onun cinsel görünürlüğü de erkeğin intikamı aracılığıyla olmuştur. Evlerinin önüne ev yapmaya kalkışan Hacı'den intikam almak isteyen Irazca, Fatma'nın Bayram'a olan aşkıdan da faydalanarak cinsel birliktelikleri için önyak olur. Aslında hasmın karısının ırzına geçme olarak ele alınacak bu olay, Fatma'nın aşkıyla olumlu bir birlikteliğe dönüşür. Çünkü kocasını sevmeyen Fatma'nın cinsel hayatı da işkenceden farksızdır:

“Bir koku var bu Haceli’de, bir koku! Kötü! Çürük biber kokusu gibi bir koku! Ağzıma burnuma çaput tıkmışlar gibi bunalıyorum. Boğulacak gibi oluyorum. O kendi işinde çalınıp çırpınırken, titrerken, ben, ‘Kurtar Allah’ım beni!’ diye haykırmak istiyorum. Mapuslar gibiyim. Daracak bir demir sandıkta kapalıyım. Havamı kesmişler, boğuluyorum. Yelimi kesmişler, yanıyorum. Susadım su isterim! Bana pınar gösterin! Ben pınardan kanmam! Bayram’ın tatlı göl suları gibi parlak gözleri var. Bayram’ın diri kolları var... Bol sulardan isterim... Bayram’ın kollarını isterim.” (Baykurt, 2006, s. 108).

Baykurt aslında Fatma’nın kocasıyla yaşadığı cinsellik üzerinden köy yaşamında kızların istediği veya sevdiği biriyle değil, anne ve babanın uygun gördüğü bir erkekle evlendirilmesi sonucu meydana gelen trajediyi göstermek ister. Hatta köy kızlarının bu kötü kaderini ilerleyen bölümlerde Bayram’ın ağzından bizzat dile getirir: “Kızları ana-babaları everiyor köylük yerinde, kader değil!..” (Baykurt, 2006, s. 225). Bu sebeple Bayram’ın Haceli’den intikam alma isteği Fatma için bir fırsata evrilir. Fatma’nın sadakatsizliği Baykurt’un üçlemede biçtiği roller gereği olumsuz bir biçimde yansıtılmaz. Fatma’nın kocası romanlarda güç sahibi ve ezen rolündeki kişilerden biri olduğu için cinselliğiyle de olumsuz biri olarak çizilmiş, kocasını sevmeyen ve cinsel anlamda tatmin olmayan Fatma’nın gerekçeleri sıralanmıştır. Bu gerekçelerle Baykurt, köy hayatının eril gölgesi altında hiçbir zaman dile getirilmeyen bir konuyu, kadının da cinsel arzuları olduğunu ve erkeğin bu arzuları görmezden gelerek yalnızca kendi isteklerine odaklandığını da anlatmaya çalışır:

“Gönlüm baharını hiç alamıyor. Sığır gibi, mal gibiyim Deli Haceli’nin evinde! Maldan ayrıldım yok. İnsanlığım yok. Ulan eşşeğin adamı, bir kez olsun okşasan ya! Bir kez olsun şöyle eritsen ya içimin buzlarını! Serseri, tuttun mu hemen yumulmayı, ondan sonra da yan devrilip tıslamayı biliyorsun! Sen bana böyle yapınca, ben de sana bööyle yaparım işte!” (Baykurt, 2020a, s. 38).

Bedenlerin toplumsal inşasından bahseden Bourdieu, bu inşanın erkek ve kadın bedenini iki zıt konuma yerleştirmesini ve buna uygun düşecek roller yüklemesini ele alır. Buna göre cinsellik de erilliğin üstünlüğünü esas alan bir eyleme dönüştürülmüştür. Erkek cinselliğinin aktifliği simgeleyen nitelendirmelerle dile yerleşmesine karşılık kadın cinselliği yalnızca erkeğin cinsel arzularını dindirmeye yönelik, pasifliği işaret eden söylemlere dönüştürülmüştür (2014, s. 31). Fatma’nın arzularına Haceli’nin kayıtsız kalışı, Bourdieu’nün ortaya koyduğu, erkeğin aktifliği ile kadının pasifliğinin ataerkil düşüncenin normlarına uygun oluşu sebebiyle benimsenmesinden ileri gelir.

Esasen köydeki bütün kadınlar bu konuda Fatma kadar şanssız değildir. Kocasını seven ve cinsel hayatından memnun olan Haçça’nın derdi, köy yaşamının kısıtlı şartları dolayısıyla maaile tek göz odada yatıp kalkıyor oluşlarıdır. Kaynanası İrazca’dan çekinen Haçça, kendi kendine konuşurken cinselliğini rahatça yaşayamıyor olmasından yakınır: “Bayram’la yatarken canım Bayram’a bir şeyler demek istiyor, diyemiyorum! Öperken şap şap ses çıkarmak istiyorum, çıkaramıyorum! Dünya haram gibi! Kayıtlı kocam haram gibi! Hırsızlık gibi tıpkı!.. İnsan utanıp duruyor her gün!” (Baykurt, 2006, s. 138). Haçça’nın şikâyetçi olduğu bir diğer konu da çocuk korkusudur. Doğum kontrol yönteminin olmadığı veya köylere kadar ulaşmadığı 1950’li yıllarda köylü için cinsellik, çocuk korkusunun kısıtladığı bir eylemdir: ““Bu çocuk korkusu olmasa Bayram, ben seni öyle bir seveceğim, öyle bir seveceğim, yani nasıl seveceğim, bunu sana kolay anlatamam” (Baykurt, 2006, s. 41). Köyün ve köylünün her türlü sorununu ele almaya çalışan Enstitülü yazarlardan biri olarak Baykurt, son derece önemli bir konu olan aile planlamasına da kadının cinsellik çekincesi üzerinden değinmiş olur.

Üçlemede kadının çocuk korkusunun da erkeğin silahı hâline gelmiş olduğunu görürüz. Doğum kontrolünün olmaması, kadının hamile kalıp kalmamasını erkeğin

vicdanına bırakılmış bir duruma dönüştürmüş, erkek de bu silahını kadına doğrulttuğu kadar toplum içinde diğer erkekler tarafından muamele görür hâle gelmiştir. Beauvoir'ın deyimiyle erkeğin ayrıcalıklı konumunu onun biyolojik saldırganlığı belirlediği gibi arzularının şiddetini bir hak gibi ileri sürmesi onun egemenliğinin göstergesi sayılır. Erkek erotik yetileri güçlüyse eğer, güçlüdür. Kadın ise onun karşısında yalnızca edilgen bir nesne konumundadır (2021b, s. 107). *Yılanların Öcü*'nde kerpiçlerini kırdıkları için Haçça'ya saldıran ve çocuğunu düşürmesine sebep olan Haceli'yi Muhtar Hüsnü yanına çağırır. Eğer Haçça ölürse hem Haceli hapse düşeceği hem de kendisinin başı belaya gireceği için Muhtar, Haceli'ye demediğini bırakmaz. Haceli kendini savunmak için Haçça'nın hamile olduğunu bilmeden ona saldırdığını söylediğinde Muhtar, Karataş insanının tek eğlencesinin cinsellik olduğunu söyleyerek çıkışır. Bu sırada Bayram'ı, karısını hamile bırakmasından dolayı yetenekli bir erkek olarak gösterirken Haceli'yi karısının karnını boş bıraktığı ve Bayram'ı da öyle zannettiği için "avanak" olarak tanımlar:

"Bu Dertli Karı'nın Bayram, anasıyla danasıyla bir odanın içinde yatmakta olduğu halde gene de çataşmanın yolunu bulur! Uyurken yanaşır kariya! Sen evde selbes olduğun halde karının karnını boş bırakırsın, o doldurur! Sen bu karı karnı doldurma işinde ne derece avanaksan, beriki işlerde de o derece avanaksın! Maşa varken ateşi elinle tutuyorsun!" (Baykurt, 2006, s. 201).

Eserlerde cinsellik konusu erkek için bir özgürlük alanı olarak, eril gücü kanıtlama şeklinde işlenmişken kadının cinselliği erkeğin intikam duygusuyla, cinsel gücünü kanıtlama biçiminde ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda Baykurt, köy kadınının hiçbir zaman ifade edilmeyen cinsel arzularına dikkat çektiği gibi yoksulluğun sonucu olarak kısıtlanan yaşamlarda cinselliğin de çekince hâline gelmesini dile getirir.

Şiddet, Taciz ve Tecavüz

Güçlü ile güçsüzün daima savaş hâlinde olduğu ve güçlünün gücünü en kaba biçimde ortaya koymaya çalıştığı köy yaşamı şartlarında kadın da güçsüz taraf olarak sık sık erkeğin hedefi olur. Üçlemede erkeğin kadın karşısında gücünü gösterme şekilleri şiddet, taciz ve tecavüz şeklinde ortaya çıkar. Bu bağlam bazen, erkeğin erkeğe gücünü kanıtlamaya çalışma şeklinde de biçim değiştirebilmekteyse de kaba güce maruz kalan yine kadındır.

Erkeğin şiddetini ataerkil çerçevede ele alan Kate Millett (1987), geleneksel düzenlerde evin reisine karısı veya çocukları üzerinde şiddet uygulama, onları öldürme veya satma hakkının verildiğini ifade eder (s. 61). Üçlemede erkeğin kadına fiziksel veya cinsel şiddeti, ataerkilliğin de etkisiyle sıkça karşılaşılan bir durumdur. Kadın dayakla yola getirilecek bir varlık olarak görülür ve erkeğin gücü bu şekilde ortaya konur. *Kara Ahmet Destanı*'nda Bayram ile Haçça Ahmet'in hangi okula gönderilmesi gerektiği konusunda sürekli tartışır. Bayram oğlunu İmamhatip'e göndermek istese de Haçça bunu engellemek için elinden gelen her şeyi yapar. Ne karısına ne de çocuklarına sözünün geçmediğini gören Bayram, çözümün dayakta olduğunu düşünür: "Sıkı bir sopa çekmeden, korkutucu gözdağı vermeden yola gelmeyecek bu avrat, hem de çocuklar. Ne yönelttiğin yola gidecek, ne namaz kılacaklar" (Baykurt, 2020b, s. 35). Bu düşüncelerle Haçça'ya atacağı dayanın planını yapar. Fakat burada yalnızca fiziksel şiddet değil, cinsel şiddet ve Haçça'yı arzusu dışında hamile bırakıp onu daha fazla kısıtlama düşüncesi de dile getirilir. Bu düşünce, erkeğin kadın üzerinde kurduğu hâkimiyetin ulaşabileceği boyutların çarpıcı bir göstergesidir:

"Bu kariyi olmazsa yatakta mı ezse iyice? Başka çocuk istemiyorum ayaklarıyla, dikbaşlılık ediyor. İyice ezip, hem de çocuğa bırakıp, yeni bir sıkıntı mı sarsa başına? Yoksa Ahmet

konusunu yatakta açıp kavgayı yatakta mı koparsa? Çocuklar öteki gözde yatıyor nasıl olsa! Gece yarısı geçtikten sonra dolar saçını bileğine, benzetir güzelce!” (Baykurt, 2020b, s. 35-36).

Aynı kısımda Haçça'nın komşusu da kocasından haftada bir yediği dayağı anlatır. Fakat sözlerinin sonunda kocasının da hayattan dayak yediğini iddia ederek kendi yediği dayağa bir dayanak bulur: “Dışarda dolup evde boşalırlar. Yaşam onları dövüyor, onlar bizi.” (Baykurt, 2020b, s. 55). Konur Ertop (1997) bunu “Dayağın yanlış gelenek-görenekler yanında toplumsal bir açıklaması” olarak değerlendirir (s. 116). Bir diğer komşu, kocasının kendisine dayak atmasının dikkat çekici bir sebebinin öne sürer. Karısının yaptığı yemeği beğenmeyen koca, yemeği komşuda yemeye bahane yaratmak için karısını döver: “Ali de öfkelenmiş mi, kafama iki yumruk vurup Bayramgil’de alıyor soluğu. Canı değişik yemekler isteyince kafayı çalıştırıyor.” (Baykurt, 2020b, s. 56). Her iki örnek de erkeğin şiddeti karşısında kadının insani duygulardan kendini nasıl soyutladığının trajik bir göstergesidir.

Şiddetle birlikte romanlarda öne çıkan bir diğer unsur da intikam şekli olarak “ırza geçme” düşüncesidir. Şiddetle bilek gücünü ortaya koymaya çalışan erkek, tecavüzle de cinsel gücünü kanıtlamak ister. Kaba kuvvet, cinsel karakterde en uç nokta olarak ırza geçme olayıyla görünür olur. Bir erkeğin başka bir erkeğe karşı işlediği suçun cezası olarak onun kadınının ırzına geçme şeklinde geleneksellikte yer bulur. Bu olayın kadınlardaki utancı da onları kendi haklarını aramaktan alıkoymuştur. Aynı zamanda cinsellik, zorbalık ve işkence duygularıyla da bütünleştirilir. Bunları Kate Millett (1987), ataerkil toplumların tipik tutumları şeklinde yorumlar (s. 79-80). *Yılanların Öcü*’nde bu intikam türü oldukça yaygındır. Kadın olmasına rağmen ataerkil düşüncenin izlerini taşıyan Irazca, evlerinin önüne ev yapmaya kalkışan Haceli’yi tehdit eder. Tehdidi Bayram’ın Haceli’nin karısını koynuna almasıyla ilgilidir:

“Sana demin de anlattım; benim üç günlük ömrüm kaldı şurda! Seninse var daha. Öldür beni. Ben kabire, sen cezaevine! O zaman benim oğlum raprahat oturur evinde. Canı isterse senin Fatma’yı koynuna alır, bir güzel yatar! Eğer benim oğlum almazsa kendi öz kardaşlarından biri alır. Koca ovaya rezil olursunuz sülalecek.” (Baykurt, 2006, s. 64-65).

Nitekim bu düşüncesini yerine getirmesi için Bayram’ın da aklını çelmeyi başarır. Çünkü Haceli’nin karısı Fatma’nın Bayram’a olan aşkıdan haberdardır ve Haceli’den intikam almak niyetindedir. Böylelikle erkeğin zayıf yönüne temas ederek Bayram’a Fatma ile cinsel birliktelik yaşadığı takdirde sevap kazanacağını bile ileri sürer: “Bayram, dinle beni! Bu kancık ne zamandır cayır cayır yarıyor aslanım! Alaf almış gibi yarıyor ne zamandır. Söndürüver şunu Bayram! Nasıl olsa temelleri gene açtırdı kocası! Anladın mı koçum, sevaptır!..” (Baykurt, 2006, s. 123). Baykurt, romanda ezilen taraf olarak idealize etmeye çalıştığı Bayram’ın düşman tarafın kadınının ırzına geçmesini o kadını Bayram’a âşık edip kötülüğünü törpülemeye çalışmıştır.

Haceli’den alınmak istenen intikam ona ait bir “mülk” şeklinde düşünülen karısı Fatma’ya yönlendirilmiştir. Kadının korunmasını üstlenen koca, baba veya erkek kardeş onun bedenine sahip olmakla birlikte toplumdaki yerini de taşınır mal düzeyine indirgemişlerdir. Böylelikle bekâret ve tekeşlilik yerleşmiş, kadının bedenine karşı işlenen suç erkeğin malına karşı işlenmiş sayılmıştır. Irza geçme de erkeğin erkeğe karşı işlediği mülkiyet suçu sayılmıştır ve buradaki mülk de kadındır (Brownmiller, 1984, s. 17-18). *Irazca’nın Dirliği*’nde, ne yapıp edip evini yaptırtmayan Kara Bayram ve ailesinden intikam alma düşüncesi bu defa Haceli’yi sarar. Bayram’ın kendi karısıyla intikam amaçlı cinsel birliktelik yaşadığından habersizdir. Fakat onun da zihniyeti aynı doğrultuda işlediğinden Bayram’dan intikam almak için Haçça’ya tecavüz etmeyi veya ettirmeyi düşünür (Baykurt, 2020a, s. 13-14).

Aynı düşünce *Kara Ahmet Destanı*'nda yine Irazca'nın ağzından gündeme gelir. Ahmet Muhtar Hüsnü'nün evini yakınca Muhtar Irazca'dan şüphelenir ve Irazca'nın sırtına taş bağlatıp yürüterek onu işkenceyle ilçedeki karakola götürür. Yolculuk esnasında Irazca Muhtar'a türlü hakaretler ve tehditler savurur. Bu tehditlerden biri yine ırza geçmeyle intikam alma düşüncesidir: "Bana yaptıklarını sormasalar da olur!.. Kızın Güllü büyüyecek. Fısıldayacağım delikanlıların kulağına. Kavilleşip kaldıracaklar dağa. Bozup becerip atacaklar önüne; al! En ağır yıkım bu olacak sana! Bu yaptıkların yanına kalır mı sanıyorsun sen?.." (Baykurt, 2020b, s. 121).

Romanlarda şiddet, erkeğin gücünü kadına gösterme şeklinde kaba bir biçimde ortaya çıkarken taciz ve tecavüz intikam şekli olarak kendini gösterir. Ataerkil toplumda iki erkeğin düşmanlığında ezilen taraf yine kadın olurken bu güç savaşında kadının da kadını yeri geldiğinde erkeğin gücüne kurban ettiği görülür.

Annelik

Fakir Baykurt üçlemesinde annelik de yine ataerkil düzene göre şekillenmiş, çocuk çoğu zaman erkeğin kadına emanet edilmiş bir mülkü gibi gösterilmiş, aynı zamanda kadına kocasının soyunu devam ettirebilecek bir erkek çocuk verebildiği ölçüde değer biçilmiştir. Üçlemede bu çarpık düşüncenin tek istisnası, Baykurt'un fikirlerine hizmet edecek şekilde idealize edilmiş bir karakter olan Irazca'dır. Oğlundan daha güçlü bir karakter olarak çizilen Irazca, bu düzenin dışına çıkabilecek eylemlerde bulunarak Bayram'a hemen her işte sözünü geçirir (Baykurt, 2006, s. 9). Fakat annelik haricinde günlük yaşamında onun da yaşantısı diğer köy kadınlarından pek farklı değildir.

Romanlarda annelik, erkeğin emanetini kollama şeklinde, kimi zaman bezginlikle görünür. Ataerkil düşünceyle birlikte adeta kuluçka makinesine dönüşen ve doğum kontrol yöntemlerine ulaşamayan kadın, doğurduğu çocuğa da zamanla kayıtsız kalmaya başlar. Beauvoir, anneliğin kadının fizyolojik yazgısı olduğunu, tüm organizmanın türün sürdürülmesine yönelik olduğu için anneliğin "doğal" misyon olduğunu söyler. Fakat insan toplumunun hiçbir zaman doğaya büsbütün teslim olmadığını da ekler (2021b, s. 227). *Kara Ahmet Destanı*'nda Ahmet ve arkadaşlarının gittikleri evde kapıcının karısı kaldırımında oturup düşüncelere dalmıştır. Bu sırada sokakta oynayan çocuklarının başına bir kaza geleceğinden endişe duyar. Fakat bu endişe çocuğunu kaybetme yönünde değil, kocasına hesap verme veya hapse girme doğrultusundadır:

Hay Allah senin belanı versin taksi gibi! Eziyordun bebeyi! Kız Neslaan! Gel şurda oyna, ezileceksin; baban diyecek bakmadın!.. (...) Hay Allah belanı versin kamyon gibi; ne işin var buralarda, ezdin çocuğu! Kör şeytanından bul! Kız Neslaan, çek kardaşın Kurban'ı; ezilecek! Bakmadın diye dama katacak hükümet! Ahir ömrümde burnumdan getirecek; dirisine sahip çıkmayan hükümet ölüsünü başıma kakacak, çek kardaşını!.. (Baykurt, 2020b, s. 317-318).

Burada erkeğin hâkimiyetinin veya eril bir oluşum olan hükümetin kadındaki yansımaları, onu kendi çocuğuna atanmış bir bakıcı konumuna getirmiş, kadını duygusal anlamda çocuğa karşı kayıtsızlaştırmıştır. Beauvoir (2021b), ekonomik ve duygusal nedenlerin çocuğu annenin gözünde çeşitli rollere sokmasından söz eder (s. 250-251). Çocuk ya bir yük, bir ayak bağıdır; ya da bir kurtuluş, bir mücevher, bir güvencedir. Çocuklarının başlarına çok kötü kazalar geleceğini düşünen anneler, onlara karşı bastırmaya çalıştıkları bir düşmanlık duyarlar.

Diğer tarafta ise kadın, doğurduğu erkek çocukla veya bu çocuğun kahramanlığıyla övgüye layık görülür. Kadına erkek üzerinden yapılan bu övgü, *Yılanların Öcü*'nde Ahmet'i doğuran Haçça aracılığıyla gösterilir. Kadına biçilen pasif rolden söz eden Rubina Saigol (2013), rol olarak erkeğin arkasında, onun

kahramanlıklarına alkış tutan bir kimse olarak var olabileceğini anlatır. Şan ve şerefine erkeğe ait olduğunu, kadının ise o erkeğin yalnızca bir yakını olmakla, dolaylı olarak anılacağını söyler. “Yiğit oğullar doğurmak veya sevdiği erkeğin yiğit ve kahraman olması, bir kadının elde edebileceği en büyük şereftir” (s. 238). Hacı'nın dövdüğü Haçça'yı ziyaretten gelen Bekçi Mustafa, Muhtar'a onun durumunu nakleder. Bu sırada içinden onun güzel bir kadın olmasını, “kahraman” bir gelin olmasını doğurduğu çocuk üzerinden yorumlar: “Kalçalıydı... Gözeldi... Temiz... Avrat lazım kalçalı, oğlan doğursun pençeli... dedikleri gibiydi!.. Ahmet oğlan pençeli olacak... Yırtıcı... Deli Hacı'nın sülalesini serecek yere!.. Haçça gelin böyle bir oğlan doğurdu! Haçça gelin kahraman. Gözel. Temiz!.. Furan eller bileğinden kırılınsın!..” (Baykurt, 2006, s. 207).

Kadına onun doğurduğu çocuk üzerinden değer biçme, esasen onun cinselliğine bir amaç yükleme şeklinde de okunabilir. Yine Saigol'un (2013) deyişiyle “Kadınların cinselliğine ulusal hedeflerle (millet için iyi askerler, çalışkan işçiler doğurma yükümlülüğü getirilerek) el konulunca, bedenleri üzerindeki kontrolleri de ellerinden alınmış olur.” (s. 236). Dolayısıyla kadının cinselliği veya doğurganlığı da yine kontrolleri olasılıkla bir erkeğin eline geçtiği zaman övülmeye layık görülür. *Kara Ahmet Destanı*'nda Ahmet, çocukken köylerine gelen, Baykurt'un dönemin bürokratlarına ters düşecek biçimde donatıp idealleştirdiği Kaymakam'ı idol alır ve böyle bir meslek seçeceği dönemin hayalini kurar. Bu sırada onu beğenen herkesin annesini merak edeceğini düşünür: “‘Yahu nasıl kaymakam, hangi ana doğurmuş?’ diye soracaklar. Zaman zaman yanına alıp gezdirecek anasını. Çok saygı gösterecek ona. Anlatacak, işte beni bu ana doğurdu.” (Baykurt, 2020b, s. 16). Kadını kendi başına yeterince değerli bulmayan ataerkil düşünce, bu değeri yine erkek üzerinden, bizzat onun doğurduğu bir çocuk üzerinden vermeye çalışmıştır.

Üçlemede annelik, köy veya köylü zihniyetinde kadına zorunlu olarak biçilmiş ve onu tanımlayan bir rol hâline gelmiştir. Bundan dolayı çocuktan önce kocasıyla anılan kadın, çocuktan sonra da muhtemelen erkek olan bu çocuk üzerinden tanımlanır ve çocuğun durumuna göre değer kazanır veya horlanır.

Sonuç

Asırlar boyunca erkeğin gölgesinde kalmış, kendisine sunulan kısıtlı koşullarda yaşamayı benimsemiş, ataerkinin tanıdığı rollerle varlığı hatıra gelmiş “ikinci cinsiyet” olan kadın, sosyal hayatta olduğu kadar yazınsal ortamda da kendisinden kendisi olarak bahsedilmesini beklemiştir. Dünyada feminizmin ilk sözcüleri olan kadın yazarların ele almasıyla birlikte kadın, eserlerde kendi kimliği, istekleri, düşünceleri ve bireyliğiyle görünür olmaya başlamıştır.

Türk edebiyatında gerçekçilikle anılan Köy Enstitüsü çıkışlı yazarlardan Fakir Baykurt, *Yılanların Öcü* ile onu takip eden *Irazca'nın Dirliği* ve *Kara Ahmet Destanı* adlı üçlemede kadının köy ve köylü yaşamındaki yerini tüm çıplaklığıyla vermeye çalışmış, onun dile getirilmeyen sorunlarına eğilerek döneminde öncü bir tavır sergilemiştir. Baykurt'un bu tavrında Marksist görüşün getirdiği, köy yaşamında ezilen sınıfın sesi olma düşüncesi de etkili olmuştur.

Eserlerde kadın, köyün ataerkil zihniyetinin çatısı altında günlük yaşayışıyla yansıtılmış, erkeğin çizdiği sınırlar içerisinde kendi kimliğinden soyutlanarak yalnızca ona biçilen roller çerçevesinde var olabildiği aktarılmıştır. Kadının erkeğe ait bir mülk gibi görülmesi, onun köy şartlarındaki yaşamını belirleyen en önemli etken olmuştur. Buna rağmen bir niteleme olarak kadın sözcüğü bile hakaretvari bir tanımlama hâline gelmiş, herhangi bir kötülük düşüncesinde ilk akla gelen yine kadın olmuştur. Üçlemede bu tür

sorunları dile getiren Baykurt, köy yaşamında varlığının bile farkında olmayan kadının sesi olmaya çalışırken onun konuşmaya başlamasına da olanak tanımıştır.

Kaynakça

- Adams, J. C. (2021). *Etin Cinsel Politikası* (çev. G. Tezcan, M. E. Boyacıoğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baykurt, F. (1997). Yazdıklarım. *Aydınlanmanın Işığında Sanat İnsanlarımız III Fakir Baykurt* (haz. F. Andaç) 180-181. İstanbul: İde Yayınları.
- Baykurt, F. (1998). Ne Çıktı “Köy Romanı” Tartışmasından? *Benli Yazılar*, İstanbul: Papirüs Yayınları. 144-154.
- Baykurt, F. (2006). *Yılanların Öcü*. İstanbul: Literatür Yayınları.
- Baykurt, F. (2020a). *Irazca'nın Dirliği*. İstanbul: Literatür Yayınları.
- Baykurt, F. (2020b). *Kara Ahmet Destanı*. İstanbul: Literatür Yayınları.
- Beauvoir, S. (2021a). *İkinci Cinsiyet Cilt I -Olgular ve Efsaneler-* (çev. G. Acar Savran). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Beauvoir, S. (2021b). *İkinci Cinsiyet Cilt II -Yaşanmış Deneyim-* (çev. G. Acar Savran). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Bourdieu, P. (2014). *Eril Tahakküm* (çev. B. Yılmaz). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Brownmiller, S. (1984). *Cinsel Zorbalık* (çev. S. Öncü). İstanbul: Cep Yayınları.
- Ertop, K. (1997). “Irazca Üçlemesi”nde Köy Sorunları. *Aydınlanmanın Işığında Sanat İnsanlarımız III Fakir Baykurt* (haz. F. Andaç) 110-121. İstanbul: İde Yayınları.
- Holland, J. (2016). *Mizojini -Dünyanın En Eski Önyargısı- Kadından Nefretin Evrensel Tarihi* (çev. E. Okyay). Ankara: İmge Yayınları.
- Kaplan, R. (1988). *Türk Romanında Köy*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Lewis, O. (2002). *Tepoztlán* (çev. Ç. Girgiç Şalap). İstanbul: Epsilon Yayınları.
- Lewis, O. (1971). *İşte Hayat* (çev. V. Çelikbaş). İstanbul: E Yayınları.
- Makal, M. (2009). *Bizim Köy*. İstanbul: Literatür Yayınları.
- Michel, A. (1997). *Feminizm* (çev. Ş. Tekeli). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Millett, K. (1987). *Cinsel Politika* (çev. S. Selvi). İstanbul: Payel Yayınları.
- Moran, B. (1999). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pateman, C. (2017). *Cinsel Sözleşme* (çev. Z. Alpar). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Sagaert, C. (2017). *Kadın Çirkinliğinin Tarihi* (çev. S. Kenç). İstanbul: Maya Yayınları.
- Saigol, R. (2013). Militarizasyon, Ulus Ve Toplumsal Cinsiyet: Şiddetli Çatışma Alanları Olarak Kadın Bedenleri (çev. T. Güney). *Vatan, Millet, Kadınlar* (der. A. G. Altınay) 227- 259. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Woolf, V. (2021). *Kendine Ait Bir Oda* (çev. B. Göçer). İstanbul: Can Yayınları.
- Yuval-Davis, N. (2014). *Cinsiyet ve Millet* (çev. A. Bektaş). İstanbul: İletişim Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 381-403.
Geliş Tarihi-Received: 15.03.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 22.04.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1088252

Modernleşmenin Sonucu Olarak Yabancılaşma Olgusu ve Kültürel Yabancılaşma Bağlamında Türk Modernleşmesinin Değerlendirilmesi

Evaluation of Turkish Modernization in the Context of the Phenomenon of Alienation and Cultural Alienation as a Result of Modernization

Yasemin IŞIK*

Öz

Hiçbir toplumsal olay, toplumsal mesele, toplumsal kurum aynı durumda kalmaz. Değişen hayat şartlarında uyumu yakalamak zorunda olan toplum, sahip olduğu yapısı ve tüm birimleriyle dönüşümün dinamizmini yakalamak durumundadır. Çağdaşlaşma/Modernleşme/ Medenileşme olarak tanımlanan ve bir süreci karşılayan kavramlar da toplumsal değişimin içerisinde ve değişimin ana eğilimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zorunlu olarak değişimi yaşayan toplumlarda farklılık yaratan unsur ise bu değişimin algılanış ve uygulanış biçiminden kaynaklı elde edilen sonuçlardır. Toplumsal değişim, gerçekten gelişmeyi, ilerlemeyi ifade ediyorsa sorun yoktur. Ancak bu değişim toplumda yozlaşma, kimlik bunalımı, yabancılaşma; dolayısıyla çözülmeye neden oluyorsa ciddi sorunlar baş gösterecektir demektir. Toplumsal yapıda başlayan bir bozulma ve çöküntüye bağlı olarak ya da toplumdışı etmenlerle meydana gelen kültürel yabancılaşma düşünüldüğünde tarihî süreçlerin önemi dikkat çekmektedir. Çalışmada, yabancılaşma olgusunun Batı'daki kökleri ve çağdaş anlamda yabancılaşmanın tanımlamaları, boyutları; özellikle kültürel yabancılaşma boyutu tüm detaylarıyla ele alınmaktadır. Modernleşme süreçlerine bağlı olarak gelişen "kültür emperyalizmi, aydın yabancılaşması, kimlik bunalımı, popüler kültür, kitle kültürü, medya kültürü, kitsch'leşme (sanatta yabancılaşma), kültürel kirlenme ve yozlaşma" gibi başlıklar çerçevesinde konu bir bütün olarak değerlendirilmektedir. Tüm bu tartışma alanlarının Türk Modernleşmesindeki, dil ve edebiyattaki yansımaları ayrıca tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Modernleşme, yabancılaşma, kültürel yabancılaşma, dil ve edebiyatta yansımalar, Türk Modernleşmesi.

Abstract

No social event, social issue or social institution can stay in the same situation. The society, which has to achieve harmony in changing life circumstances, has to capture the dynamism of transformation with its structure and all its units. The concepts defined as Modernization / Civilization and meeting a process are also included in social change and come across as the main trend of change. The element that necessarily creates a difference in societies that are experiencing a change is the results obtained from the way this change is perceived and applied. If social change really means development, progress, then there is no problem.

* Arş. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Asya Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, Ankara/Türkiye, e-posta: yasemin_261@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3707-230X>.

However, if this change causes corruption, identity crisis, alienation in society; therefore, serious problems will arise if it causes a solution. Considering the extent of cultural alienation caused by a deterioration and collapse in the social structure or caused by external factors, the importance of historical processes draws attention. In this study, the roots of the phenomenon of alienation in the West and the definitions and dimensions of alienation in the contemporary sense are discussed; the dimension of cultural alienation is discussed in all its details. The process of modernization which develops due to "cultural imperialism, intellectual alienation, identity crisis, popular culture, mass culture, media culture, kitsch (art in alienation), cultural pollution and corruption such titles as" are evaluated on the basis of the subject as a whole. The reflections of all these areas of discussion on Turkish Modernization, language and literature are also discussed.

Keywords: Modernization, alienation, cultural alienation, reflections in language and literature, Turkish Modernization.

Giriş

Yabancılaşma (alienation), sosyoloji ve felsefenin temel tartışma meselelerinden birisi olarak tanımlanmış bir kavramdır. Fransızca "aliénation", "başkasına verme, devretme, bozma, bozulma, kullanma, kullanılma, akıl bozukluğu, delilik, bunama" anlamlarına gelmektedir (Doğan, 1998, s. 25). Burada "aliénation"a konu olan deli, bir başkası ve özellikle de kötü ruhlar tarafından "aliéné" edilen (delirtilen) kişidir (Doğan, 2002, s. 289).

Felsefi anlamda, bir terim olarak yabancılaşma kavramını ilk kez Alman idealizminin başta gelen temsilcilerinden G.W. Hegel kullanmıştır. Kavram, Hegel'de karşılığını bulmadan önce, Orta çağ papazları ve hekimleri tarafından "cin çarpmış", "artık insan değil", "başka bir şey", "delirmiş" anlamlarında kullanılmıştır. Özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra Marksistler, egzistansiyalistler ve psikanalizciler tarafından ya bir olgunun açıklanmasında ya da spekülatif bir bilgi sisteminin temellendirilmesinde yaygın biçimde kullanılmıştır (Tuğcu, 2002, s. 11).

Terim olarak sosyolojik, psikolojik ve felsefi anlamlar taşıyan yabancılaşma, oluşum süreci açısından da tarihsel öneme sahiptir. En genel anlamıyla; bireylerin belirli bir süreç ve ortamdan, birbirlerinden, mevcut olan düzenden, kendi benliğinden, değerlerinden, ürettiklerinden, emeğinden uzaklaşmasıdır.

Latineden diğer Batı dillerine geçen yabancılaşma kavramı, düşünsel olarak aydınlanmacı Rousseau, Schiller ve Goethe kaynaklı olmakla birlikte, daha önce de vurgulandığı gibi felsefi yorumunu ilk Hegel'de kazanmıştır. Hristiyan öğretinin ilk günah inancı ile "tekfir (kâfirlik isnat etme)" kavramının, Hegel'in yabancılaşma teorisinin bir ilk kopyası, örneği veya başlatıcısı olduğunu iddia eden düşünürler de olmuştur. Bunlara göre; yabancılaşma kavramı Batı düşünce tarihinde ilk ifadesini *Eski Ahit*'teki "putperestlik" kavramında bulmaktadır. Kimi düşünürler de Hegel'deki mutlak zihnin kendisiyle yabancılaşması fikrinin köklerini, Platon'un idealarının yüce dünyasının eksik ve kusurlu bir kopyası olan tabiat âlemi düşüncesine bağlamaktadır (*Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, 1991, s. 258).

Yabancılaşma kavramının Batı'da ilk kez *Eski Ahit*'te puta tapmakla ilgili olarak ortaya çıktığını iddia eden bu düşünceye göre; insanlar tek Tanrı'ya değil, birden çok Tanrı'ya, kendi yapmış oldukları putlara tapmaya başlamışlardır. Başka bir deyişle, insanların kendi varlıklarıyla ilişkiye geçmeleri, yaptıkları putlar aracılığıyla olmuştur. Kendi gücünün ve varlığının farkına varamayan ya da kendisindeki gücü doğrudan kavrayamayan insan, yabancılaşma ile karşı karşıya kalmıştır (Tolan, 1981, s. 143).

Bu dinsel ve felsefi köklere göre bakıldığında yabancılaşma; "doğanın, nesnelere, diğer bireylerin ve kendisinin bireye yabancı kalması, yabancılaşmış olması" şeklinde

tanımlanabilir. Birey, kendisini özünün bir parçası, öznesi olarak değil de ürettiği şeylerin, çeşitli güçlerin bir nesnesi olarak algılamaktadır.

Tanımlamalarından da anlaşıldığı üzere yabancılaşma, çok yönlü bir olgudur. Bu çok yönlü olgu üzerinde duracak olan çalışmanın, birinci bölümünde yabancılaşmanın kazandığı anlamlar, Hegel ve Marx'ın tanımları, diğer bazı kavramlarla yabancılaşmanın ilişkisi ve yabancılaşmanın boyutları ele alınmış; ikinci bölümünde yabancılaşmanın aşılması meselesi değerlendirilmiş ve üçüncü bölümünde ise kültürel yabancılaşma tüm boyutlarıyla tartışmaya açılmış; Türk Modernleşme sürecinde sanatta, dilde ve edebiyattaki yansımalar değerlendirilmiştir.

Bireylerin içinde bulunduğu toplumdaki klasik rolleri belli olduğundan, modernlikle beraber bu roller, toplumsal kalıplar biraz kırılmaya başlamış ve artık kendisini belli bir role, belli bir sınıfa, belli bir statüye ait hissetmemeye başlayan bu bireyler (Avcı, 2009, s. 390) yabancılaşmaya maruz kalmıştır. 19. yüzyıldan itibaren geliştirilen “kültürel modernizm” yaklaşımının sanattan edebiyata, günlük yaşamdan toplumsal kurumlara, siyasetten felsefeye kadar geleneksel olanın artık zamanını doldurduğu, bunların yerine yenilerin (*Batı kaynaklı-modern olanın*) geçmesi gerektiğine yönelik toplumlara dayattığı düşünce “yeni kimliklerin tanımlanması” meselesinde “kimlik bunalımını, kültürel yabancılaşmayı” işaret eden bazı varoluşsal sorunları da beraberinde getirmiştir. Tek uygarlığın “Batı Uygarlığı” ve tek tarihin “Batı Tarihi” olduğu fikri, toplumların bilinçaltına “eğitim aracılığıyla” yerleştirilmeye çalışılmıştır (Metin, 2011, s. 25-26). Osmanlı Devleti'nin son dönemlerini Türk düşünürleri çizilen bu tabloya örnek göstermiştir (Belge, 1983, s. 263).

Çalışmada bu bağlamda Türk toplum hayatının modernleşme çabaları; özellikle millî-modern Türk Devleti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün yeni kimlik inşasıyla Türk Milletini bütünleştiren ve yeni hayata anlam kazandırmayı planlayan “modernleştirme stratejisi/modernleştirme projesi” tartışmalarıyla ele alınmıştır.

1. Yabancılaşma Olgusu ve Boyutları

İnsanlık tarihinin aynı zamanda insanoğlunun yabancılaşmasının tarihi olduğunu söyleyen isim Hegel'dir. İnsanoğlu gerçekte tasavvur ettiği varlık değildir; ayrıca olması gereken varlık da değildir. Böylece insan somut varlığının özüne yabancılaşmıştır. Hegel'in bu “insan varlığı ve özünün ayrımı” felsefesine Marx da katılmıştır (Tolan, 1981, s. 145). “Emeğin yabancılaşması” tanımlamalarıyla Marx, Hegel'in felsefesini ayakları üstüne dikerek kendi fikirlerini materyalist bir bakış açısıyla sunmuştur (Marshall, 1999, s. 798).

Tüm bu tanımlamalardan yola çıkarak yabancılaşmanın kökeninin, ilkel topluluklarda ortaya çıkan ve mülk edinmeye kadar ve de insanların putlara tapmaya başladıkları ilk dönemlere kadar uzadığını söyleyebiliriz. Yabancılaşmanın sözlük anlamı ve dinsel, felsefi kökenine uygun olarak toplumsal boyutunu da değerlendirmek mümkündür. 18. ve 19. yüzyılda düşünürler artık varoluşçu düşünceyi “endüstriyel toplumda insanın insana özgü niteliklerini yitirmesine karşı yüzyılı aşkın bir süredir süregelen bir isyan” olarak betimlemişler ve Marx'ın “çağımızda hakikatin coşkusu coşkuların da hakikati yok” düşüncesinde birleşmişlerdir (Tolan, 1981, s. 144). Günümüzde de yabancılaşma, felsefi anlamından çok toplumsal hayattaki gelişme biçimleriyle incelenmektedir.

Toplumsal boyutuyla yabancılaşma, iş yapan aktif insan ile onun aktivitesinin ürünleri arasında nesnel, toplumsal bir olaydır; ilişkidir. Yabancılaşma ile toplumsal bir ilişki içindeki aktif, yaratıcı insanı ve onun faaliyetinin ürünü ile bu ürünün toplumsal olarak dışa vurulması (nesneleşmesi), belirli bir toplumsal sistemle kaynaşması ile

otonom biçimde (yaratıcının iradesinden bağımsız olarak) işlemlerini anlamaktayız (Doğan, 1998, s. 61).

Yabancılaşma kavramının dönüşümü ile sanayi toplumunda putperestliğin şekli değişmiş; insan kendi eliyle yapmış olduğu makinenin esiri haline gelmiştir. Doğrunun ne olduğuna karar veren insan akli değil, insanın ürettiği makinelerdir. Bu durum insanın giderek kendisini bilimin ve makinenin, en çok temas halinde olduğu nesnelere ürünü gibi algılamasına, yaratıcısının makine olduğuna inanmasına neden olmuştur. Eskiden kötü ruhlar tarafından "aliéné" edilen insanın, makine ve nesnelere yoğun ilişkileri sebebiyle "aliéné" edildikleri ileri sürülmüştür. Bu durumda makine (teknoloji) ve bürokrasinin tüm üniteleriyle egemen olmadığı toplumlarda bu etkenlere bağlı bir yabancılaşmadan söz etmek mümkün değildir (Doğan, 2002, s. 289-90).

Yabancılaşma olgusu endüstriyel toplumların meselesi olarak, insanı insan olma vasıflarını kaybettiğine inandıracak şartların doğuşuyla ortaya çıkmıştır. 18. ve 19. yüzyıl düşünürleri Sanayi İhtilâli sonrası, toplumsal hayatın daha çok şekilci hâle geldiği, dayanışmanın azaldığı ve bunlara bağlı olarak çeşitli toplumsal hastalıkların ortaya çıktığı şeklinde eleştiriler yapmışlardır. Ancak sanayi toplumunun istikrara kavuşmasının; "çalışma hayatının düzenlenmesi, siyasi katılma, yönetim ve kâra katılma, boş zaman faaliyetlerinin değerlendirilmesi" şeklinde gerçekleşmesiyle yabancılaşma durumu hafiflemiştir (Erkal, 2000, s. 296-98).

Modern anlamda ise artık yabancılaşma değil, "yabancılaşmalar"dan söz edilmektedir. Yabancılaşma sadece çalışma hayatındaki şartların bir sonucu değildir. Toplumun genelindeki moral çöküntü, kurumların işlevlerinin dışına çıkması, bireyin çevrenin etkisiyle kendini güçsüz hissetmesi, sosyal tecrit (isolation), insandan, kanundan, ahlaki kurallardan ve düzenli hayattan kaçma, sanatta basitleşme ve yozlaşma gibi örnekler "yabancılaşmalar"ın kapsamındadır (Erkal, 2000, s. 293).

Kişilik kaybı, ümitsizlik, karamsarlık, ilgisizlik, anlamsızlık, yalnız kalma, inançların ve değerlerin kaybı, uyumsuzluk, aykırılık, toplumsal kargaşa gibi modern zamanın oluşumları yabancılaşma kapsamında değerlendirilmektedir.

Yabancılaşma, bireyin kendi arzularına karşı toplumun kurallarına boyun eğerek aşırı uyumlu bir tavır takınması şeklinde de görülebilir. Kitle iletişim araçlarının güdümündeki kamuoyu, moda, reklamlar bireylere gerçek seçenek alanlarının bulunmadığı, çok küçük ve özerk bir çevre sunarak onların davranışlarını, duygularını ve yaşam tarzlarını, estetik anlayışlarını doğrudan şekillendirmeye başlamıştır (Tolan, 1981, s. 195). Burada yabancılaşma bireylerin kendilerini ne ölçüde baskı altında hissettikleri ve seçim yapma olanağının olup olmadığıyla ilgilidir.

Yabancılaşmış insan yalnızca kısırlaşmış, küçülmüş ve zavallılaşmış; ancak henüz özü bozulmamış bir insan değildir. Yabancılaşmış insan bundan daha ötede kendi aleyhine dönmüş, kendi varlığının düşmanı haline gelmiş insandır... Yabancılaşmada insan varlığının dışta kalmış, nesneleşmiş güçleri, her an kendisine karşıt olarak değişmekte, ölümüne dek ona refakat etmektedir (Tolan, 1981, s. 140-141).

Özetle, özüne yabancılaşmış insan; duygularını, değerlerini yitirmiştir ve insanı insan yapan niteliklerden uzaklaşmış, yaşamın anlamından çok uzak hem dünyadan hem de kendinden kopmuş, köleleşmiş ötekidir ve genellikle tüm bunların farkında bile değildir, diyebiliriz. Yabancılaşma olgusunu, "anomi", "şeyleşme", "fetişizm" gibi kavramların açıklamalarıyla yorumlamak da mümkündür.

Bazı sosyologlar, yabancılaşmanın boyutlarından biri olarak değerlendirilen "anomi" ile yabancılaşma arasında tam bir özdeşleşmeden söz edilemeyeceğini

savunmuşlardır. “Belirli bir toplumda normatif kuralların geçerliliğini veya gücünü yitirmesi” olarak tanımlanabilecek anomi kavramı, çok genel, geniş ve çokanlamlıdır (Tolan, 1981, s. 191). Anomi, faydacı, bireyci ve maddeci normların yoğunluk kazandığı toplumlarda görülen hastalıklı bir hâldir. Anomi deyimini ilk kullanan Emile Durkheim’e göre, anomi moral felsefede doğan bir eğilimdir ve toplumsal bütünleşmeyi, dayanışmayı, istikrar ve düzene geçişi olanaksızlaştıran, olumsuz bir durumdur (Tolan, 1981, s. 304-305). Geleneksel toplumun norm ve değerleri anlamını yitirmiş, modern toplumun norm ve değerleri özümsememiştir. Bu değerler ve normların değişimi, dönüşümü sonucu oluşan kargaşa toplumda anomi durumunun yaşanılmasına neden olabilmektedir. Anominin yaygınlaşması bireyde birtakım tepkilerin doğmasına sebep olup “aşırı yenilikçilik, cemaatleşme ve tecrit, ilgisizlik ve saldırganlık...” gibi tepkiler görülebilmektedir (Tolan, 1981, s. 305). Bu anlamda anomi yabancılaşmanın bir boyutudur, diyebiliriz. Modernleşme süreçleriyle gelen yeni değerlerin ve yaşam tarzının özümsememesi, toplumsal bütünleşmenin gerçekleştirilememesi yabancılaşmaya sebebiyet vermektedir.

“Şeyleşme”, bireyler arasındaki ilişkilerin şeyler arasındaki ilişkilere dönüşmesi, gerçek toplumsal ilişkiler ile eşyalar arasındaki bir ilişki vasfında görülmesi ve algılanmasıdır. Şeyleşme, burjuva toplumunun tamamını kapsayan yapısal bir olgudur. Georg Lukacs’a göre “biçim ve parçanın, içerik ve bütünlük üzerinde giderek büyüyen bir egemenlik kurması”, şeyleşmenin belirtilerinden birisidir. Şeyleşme, aynı zamanda gerçek toplumsal ve ekonomik ilişkiler üzerindeki biçimlenmeyi engellemektedir (Tolan, 1981, s. 191).

“Fetişizm” kavramı ise Marx’ta yabancılaşma yerine kullanılmıştır. Meta Fetişizmi, kullanım değerinin, değişim değerine dönüşme sürecidir ve Marx’a göre yaratıcı emeğin yabancılaşması, şeylerin kullanım değeri yerine, değişim değeriyle ifade edilmesinde; yani malların metalaşma sürecinde aranmalıdır. Para, metanın genel ifadesi olarak en güçlü fetiştir. Kapitalist toplumlarda çalışma ürünleri meta şeklini almış ve fetişleşmiş; zenginlik muazzam bir meta birikimi olarak kendini göstermiştir. Değişimin temel amaç olması; “emek” dâhil her şeyin parasal ilişkiler içerisinde nesneleştirilmesi Marx için yabancılaşmanın belirtisidir. Yabancılaşmanın en köklü görüntüsü olan “şeyleşme” ve “fetişizm”; yabancılaşmanın en son evresi olarak yorumlanabilir. Ancak yabancılaşma ile özdeşleştirilemez. Bireylerin zihinsel ve maddesel yaşam koşullarını denetim altına alamaması ve kendi hayatlarını yönetememesi şeyleşme ya da fetişizm ile açıklanabilir (Tolan, 1981, s. 152-53, 192-96).

Kimlik tartışmalarında yabancılaşmanın “din” ile ilişkisi de önemli bir yer tutmaktadır. Yabancılaşma kavramını dinsel anlamdan kurtarıp, felsefi ve bilimsel anlamına kavuşturan, insanlık tarihinin insanoğlunun yabancılaşma tarihi olduğunu vurgulayan Hegel’e (Tolan, 1981, s. 145) göre; yabancılaşma olgusuna esas olan “ide”nin hedefi, kendi kendisini bularak bilinç ve özgürlüğüne erişmesidir. Bu hedefe erişmek için üç aşamadan geçilmektedir: İlki, kendi kendine olma halidir. Kendini gerçekleştirme işi ilk kez doğada olur. İkinci aşama, doğada ide artık kendi kendine değildir, kendisinden başka bir şey olmuştur, özüne aykırı düşmüş ve kendi kendisine yabancılaşmıştır. Tinsel (ruh, akıl, cevher) özellikteki kültür dünyasında bu yaşanan çelişkili durum ortadan kalkmaktadır. Son aşamada olan ide, bilincine (özgürlüğüne) kavuşmuştur. Hegel’in ilk yabancılaşma değerlendirmesinde kaçınılmaz bir durumdan söz edilmiştir ve bundan kurtulmak da ona göre mümkün değildir. Mümkün olan “mutlak ve aşkın olana” insanın ulaşması ve böylece kendini gerçekleştirmesidir. Bunu başarabilen insan “akıllı, kendinin bilincine ulaşmış, yetkin ve aşkın” insandır. Kitaplı dinler insanları böylesi bir yabancılaşmaya götürmüştür. Hz. İbrahim, karşısında kendisini aşan Tanrı olduğu için

yabancılaşmıştır. Efendi olan Tanrı'nın kölesi İbrahim'dir ve köle efendisinin isteklerine boyun eğdiği ve efendisine bağımlı olduğu için değersizdir, yoksuldur (Doğan, 2002, s. 285-286). Din ve yabancılaşma konusunu ilk ele alan Feuerbach'a göre ise "kendine yabancılaşmış Tanrı değildir; bilakis Tanrı kendine yabancılaşmış insandır." İnsan kendisinde görmek istediği, fakat bir türlü görmeyi başaramadığı nitelikleri hayali bir varlığa yansıtmakta, bunu yaptığı için kendisini söz konusu varlık karşısında küçülterek öz benliğinden soğumakta ve yabancılaşmaktadır. İnsanların Tanrı'ya isnat ettikleri bütün vasıfların gerçekte insani olduklarını fark etmeleri gerekir (Işık, 2012, s. 54-55). Marx, "dinsel yabancılaşma ancak bilinç alanında, insan vicdanında olur" belirlemesinde bulunmuştur. Henri Lefebvre, her türlü yabancılaşmanın kaynağının din olduğunu savunanlardandır. Bu görüşlere göre kendi gücünün farkına varamayan insan, bu gücü başka bir şeye aktarmasıyla dini daha da güçlendirmiştir (Işık, 2012, s. 55-56). Durkheim, bunların aksine "toplumsal varlığa ait düşünüş biçimi, toplumun kendi kendisinin bilincine varışında kullandığı simgeler düzeni" olarak tanımladığı dinin; sosyalleşmeyi sağlayarak toplumda dayanışmayı artırıcı, hastalıklı bir yapı olan anomiyi engelleyici, yaşamı anlamlı kılıcı bir rol oynadığını savunmuştur (Işık, 2012, s. 28, 56).

Düşünürlerimiz tarafından Batı'da tanımlanan yabancılaşmanın en çok bu kültürel boyutu ve inançla ilgili varsayımlarına itiraz gelmiştir. Örneğin, modernleşme tartışmalarında yabancılaşma olgusu üzerinde yoğunlaşan İsmet Özel, inancın insanları anlamlı kıldığını, hayatı düzene koyduğunu; aksine modern yaşamın çeşitli bunalımlara sebebiyet verdiğini ve bu nedenle Batı'nın modernleşme kuramları ile yabancılaşma tanımlarına mesafeli bakılması gerektiğini vurgulamaktadır. Özel'e göre yabancılaşma bizzat tanrıtanıma düşüncenin sonucudur ve böylesi bir düşüncenin sebebi olabilecek şekilde konumlandırılmıştır. Hayata ve evrene anlam katanın Allah olduğunu ve Allah tarafından insan için belirlenmiş bir "ben" olduğunu bilmemek insanın *yabancı (aliene)* olmasına yeterlidir. Kendi *ben'*ini tanımayan insan sahte mutluluklar peşinde koşar, boşluğa düşer ve kendini gerçekleştiremez, gittikçe daha da yabancılaşır. Çağdaş dünyada insanların durumu bu noktada pek iç açıcı değildir. Modern Batı'da insan araştırmalarının ekseninde "yabancılaşma" olgusunun yerleşmiş olması da boş değildir. Medeniyetle ileride olmak, gelişmek anlayışından çok toplumlara sunulan şey; sahte mutluluklar, taklitçilik, hayatın boş meşguliyetlerle ve tüketimle donatılması, insanların değersizleştirilmesi ve daha çok yalnızlığa itilmesi olmuştur. Dolayısıyla, birbirleriyle bütünleşmiş olan "*yabancılaşma, medeniyet ve teknoloji*" meseleleri çağımızın çözülmeye değer en önemli problemi olarak durmaktadır. İslam düşüncesinde Batı'nın hümanist tanımındaki gibi bir yabancılaşmadan bahsetmek mümkün değildir. İlle de bir yabancılaşmadan söz edilecekse yabancılaşmanın ötesinde, bilinçli bir yabancılaşmadan bahsedilebilir; "modern çağın dayatmalarına ve taşıdığı tüm olumsuzluklarına karşı boyun eğmeyerek yabancı kalmak" (Özel, 1992, s. 12-14, 65-66, 81-87; Gülbay, 2015, s. 4-8, 85-91).

Hegel felsefesinin temel fikri, her şeyin son tahlilde "mutlak fikir (mutlak zihin, ruh, Tanrı, geist)" olduğudur. Geist, dinamik bir kendiliğindenlik (kendi başına var olan) olup yabancılaşma ve uyuşmanın dönüşümlü sürecinde genişleme gösterir ve yayılır. Doğa sadece bu mutlak zihnin (geist) kendisine yabancılaşmasının bir formu, bir biçimidir. Diğer bir ifadeyle doğa, kendisine yabancılaşmış zihnin bir tezahürüdür. İnsan ise uyuşma sürecinde (yabancılaşmanın anti-tezi anlamında) mutlaktır. Böyle bir bakış açısının yorumuna göre, bütün bir insanlık tarihinin de insanlık mutlak bilgisinin ve Mutlak'ın kendi bilgisinin daimisinden ise, sonlu, sınırlı zihnin (insanın) yanında kendisinden haberdar olma ve doğadaki yabancılaşmış suretinden kendisine dönme kastedilmektedir. Her ne kadar sonlu zihin; yani insan yabancılaşıyor olsa da onun temel özelliklerinden birisi de nesnelere üretebilmesi, nesnel dünyada kendisini ifade

edebilmesidir. Ancak insan, fiziksel nesnelere, kültürel ürünlerde, sanat eserlerinde ve toplumsal kurumlarda kendisini nesnelleştirebiliyorsa da her nesnelleştirme zorunlu olarak bir yabancılaşma örneğidir. Üretilmiş olan tüm insan ürünleri ve nesnelere, eserler üreticisine yabancılaşırlar. Bu bir yerde insanın alın yazısı gibidir (*Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, 1991, s. 258-259).

Özetle; Hegel'e göre yabancılaşma olgusu, bireyin var oluşu ile ruhsal varlığı arasındaki mesafeye dayanmaktadır. İnsan doğal yapısı ve sosyal çevresiyle yabancılaşmakta, kendi anlamını yitirdiğini düşünmekte ve ürettiği mal ile eşya ile eser ile bütünleşmekte; sonuçta kendisini dünya üzerinde nesneleşmiş olarak algılamaya başlamaktadır.

Yabancılaşma olgusu, Marx ile birlikte farklı bir anlam kazanmıştır. Marx, insanlık tarihinde insan varlığının giderek geliştiğini; gelişirken de giderek yabancılaştığını vurgulamıştır (Tolan, 1981, s. 142). Marx'a göre yabancılaşma, bireyin çevresine hâkim olamamasından ziyade doğanın, sosyal çevrenin, diğer bireylerin, hatta kendisinin kendi öz varlığına yabancı kalması; kendisi tarafından yaratılmış nesnelere kendi varlığının üstüne çıkmasıdır. Yabancılaşmış insan kendi varlığını, dış dünyayı nesnesinden farklılaşmış özne gibi, pasif olarak seyretmekle yetinmektedir.

Marx, emeğin yabancılaşması üzerinde durmuştur. Yabancılaşma, serbest bırakılan insan aktivitesine bağlı olarak meydana gelen ürün ve üreticilerine egemen olmaya çalışan bir ilişkinin adıdır. Yabancılaşma, üreten olarak emekçi, işçi ile onun aktivitesinin çıktılarını/ürünleri arasındaki farklılaşmadır. Süreç içerisinde ürünler zamanla üreticinin iradesinden çıkarak otonom bir yeteneğe ulaşmaktadır. Bilim adamları tarafından keşfedilen otonomun giderek bir tehdit unsuru haline gelmesi buna örnektir. İnsanın kendi ürününden kopması ve bunları üstün birer güç gibi görmesi yabancılaşma sürecini tanımlamaktadır. Sınıflı toplumlar, özellikle kapitalist burjuva düzeni, insanın kendi kendisinden kopmasına, asıl bilincinden ve sorunlarından uzaklaşmasına yol açmakta, onu başkalaştırmakta, evrenin yüce varlığı olmaktan çıkarıp insanlığından uzaklaştırmaktadır. (Doğan, 1998, s. 28-30). Birey, kendi kendine yabancılaşmıştır ve kendi yaratıcı gücünü görmemezlikten gelmektedir. Bireyin ürettiği mal, bireyi yönetmeye, yönlendirmeye başlamış; mal bireyin tüm yaşam alanına hâkim olmuştur (Erkal, 2000, s. 294-95). Doğanın efendisi olduğunu sanan yabancılaşmış insan, gerçekte şeylerin ve koşulların kölesi, aynı zamanda kendi öz gücünün donmuş ve katılaşmış bir ifadesi olan bir evrenin güçsüz ve zavallı bir çarkı olmuştur (Tolan, 1981, s. 149).

Bedensel ve ruhsal bakımdan tüm insani kabiliyetlerinden yoksun kılınmış yabancılaşmış birey, sadece kendi aktivitelerinin ürünlerine yabancılaşmakla kalmayıp, aynı zamanda bu ürünlerin çıktıkları olan ikincil ürünlere; yani fiziksel dünyaya, yeni değerlere ve diğer bireylere de yabancılaşabilmektedir. Marx, kendisine yabancılaşmış bir bireyi, geçek bir insan gibi görmemekte; imkânlarını ve tarihsel evrimini hatırlamayan, tarihsel sürecin bilincinden yoksun bir varlık olarak tanımlamaktadır. Yabancılaşmamış bir birey ise gerçek anlamıyla, pratiğin yaratıcı ve özgür bir oluşumu olarak kendisini yaratan ve tamamlayan bir varlıktır (*Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, 1991, s. 259).

Yabancılaşma olgusunun Hegel'den sonra kavramsal olarak kazandığı anlamlar şöyle sıralanabilir: "*Güçsüzlük*: İnsanın geleceğini kendisinin değil; dış etkenlerin, yazgının, şansın ya da kurumların belirlediğini düşünmesi. *Anlamsızlık*: Herhangi bir alanda etkinliğin kavranabilirlik veya tutarlı bir anlam taşımadığı ya da genel olarak yaşamın amaçsız olduğu duygusu. *Kuralsızlık*: Toplumca benimsemiş davranış kurallarına bağlılık duygusunun yokluğu ve dolayısıyla davranış sapmalarının, güvensizliğin, sınırsız bireysel rekabetin yaygınlaşması. *Kültürel Yabancılaşma*: Toplumdaki yerleşik değerlerden kopma duygusu (aydınların ya da öğrencilerin yerleşik

kurumlara başkaldırmaları örneğinde görülmeleri gibi). *Toplumdan Soyutlanma (Yalıtılma)*: Toplumsal ilişkilerden dışlanma ya da yalnız kalma duygusu (örnek, azınlıklar arasında). *Kendine Yabancılaşma*: İnsanın şu ya da bu biçimde kendi gerçeğini kavrayamaması." (Doğan, 1998, s. 27-28).

Yabancılaşma konusundaki araştırmalarıyla tanınmış olan Amerikalı sosyolog Melvin Seeman, toplum içinde hareket eden bireyin kişisel açıdan yabancılaşmasını incelemiştir. Seeman'ın aktarımına göre yabancılaşma olgusunun değişik boyutları şöyledir: "*Güçsüzlük (Powerlessness)*: İçinde yaşanan toplumu etkilemede yetersizlik ya da yetersizlik duygusu taşımak. Bireyin ulaşmak istediği amaçlara ulaşamaması, kendi yaşamı üzerinde denetim kuramaması. *Anlamsızlık (Meaninglessness)*: Olumlu sayılan amaçlara varma olanağı olsa bile etkinlik, anlam kazanamamaktadır. Bireyin neye inanacağına karar verememesi durumundan kaynaklanan duygu. *Kuralsızlık (Normlessness)*: Belirli amaçlara ulaşmak için toplumsal olarak benimsenmeyen davranışlara başvurma gerekliliği hakkındaki yüksek beklentidir. *Soyutlanma-Yalıtılma (Social Isolation)*: Toplumca çok değer verilen norm ya da amaçlara yeterli olmayan biçimde katılma ya da bunlara yabancılaşma. *Öz Yabancılaşma, Kendinden Uzaklaşma (Self Estrangement)*: Kendi kendine yabancılaşmadır. Bireyin kendini ödüllendirici, gerçek doyum sağlayıcı etkinlikler bulmakta yetersiz kalmasıdır. Bireyin kendi gerçeğini kavrayamamasıdır." (Tezcan, 1995, s. 142).

Yabancılaşmanın sıraladığımız bu boyutlarının göz önünde tutulması yabancılaşmanın ne yoğunlukta yaşandığını saptamakta önemlidir.

2. Yabancılaşmanın Aşılması

Yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasının mümkün olup olmadığı sorusu konuyla ilgili en çok tartışılan noktadır. Genel kanı yabancılaşmanın olmadığı ve olmayan bir şeyin de ortadan kaldırılamayacağıdır.

Adam Schaff'a göre yabancılaşma öznel (sübjektif) bir olaydır. Mademki olay öznedir, o halde yabancılaşma diye bir şeyden toplumsal olarak söz etmek gereksizdir. Yabancılaşma sadece düşünce planında ve soyut olarak vardır. Dolayısıyla belirli bir yabancılaşmanın ortadan kaldırılması çabası çok da gerçekçi değildir. Yabancılaşmanın belirli bir formunun ortadan kaldırılmış olması yeni bir formun meydana gelmesini engellemez. Ancak, yabancılaşmayı niteleyen toplumsal hastalığın kökleri ve sebeplerinin bilgisini sağlamada yabancılaşma kavramı, bize yardım ederek bir çerçeve çizme ve bu hastalığa karşı mücadele etmede değerli bir vasıta sunmaktadır. Öyleyse yabancılaşmanın ortadan kalkması ya da üstesinden gelinmesi için gerekli öncülleri bulabilmek mümkündür (Doğan, 1998, s. 31-32).

Yabancılaşmanın aşılması meselesinde öncelikle yabancılaşmanın nedenlerinin iyi tahlil edilmesi ve yabancılaşma tipleri ve boyutları arasındaki ilişkinin belirlenmesi gerekmektedir.

Felsefi-varoluşsal ele alışa göre; yabancılaşma bireyin psikolojik doğası ve kaderine bağlı olarak sonsuza kadar sürecek bir olaydır. Sosyolojik-tarihsel ele alışa göre (Max Weber ve Marksist olmayan araştırmacıların büyük çoğunluğuna göre); yabancılaşma, insanoğlunun gelişmesinin bedelidir. Marksist metinlerin çoğunda ise yabancılaşmadan iş bölümü, özel mülkiyet ve kapitalizmin varlığı sorumludur. Sosyolojik ele alışa göre; toplumsal kurumların, ilişkiler ve rollerin yarattığı yabancılaşma durumları sonsuzluk arz etmektedir ki modern çağda toplumsal örgütlenmeler bunlardan kaçınmaya fırsat tanımamaktadır (Tolan, 1981, s. 202-03).

Varoluşsal felsefeye göre bireyde varlık özden önce gelmektedir. “Sartre’ye göre birey kendi kendisini yaratır ve özgür bir iradeye sahiptir. Özün varlıktan önce olduğuna inanmak yabancılaşmadır” (Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, 1991, s. 260). Herkes için ortak bir hakikat yoktur ve varlıktan, başkalarından, diğerleriyle olan ilişkilerinden ve değerlerden koptuğu için bireyin kendi varlığı gerçek değildir. Birey, kendi benliğinden uzaklaşmış durumdadır. Endüstriyel toplumda insanın insana özgü niteliklerini yitirmesine karşı yüzyılı aşkın bir süredir devam edegelen bir isyan olarak tanımlanabilecek varoluşçuluğa göre yabancılaşma, anlaşılmaz bir biçimde bu gezegene atılmış olan insanın tabiatında yerleşiktir. Varoluşun anlamsızlığı ile birey ne yaparsa yapsın “yabancılaşma” onun kaderidir. Felsefi kökene göre ise birey kendini gerçekleştirerek ve insani değerlerine (akıl, sevgi, irade gibi) kavuşarak yabancılaşmaktan, köle olmaktan kurtulacaktır (Tolan, 1998, s. 144).

Marx, yabancılaşmadan genel olarak meta toplumunu, özel olarak da kapitalist sistemi sorumlu tutmuştur. Çağdaş sosyolojinin kurucuları da Marx gibi yabancılaşmada rasyonalizasyon, bürokrasi ve iş bölümü etkenlerini vurgulamaktadır (Tolan, 1998, s. 206). Marx’a göre, emeğin kendi bireysel özüne dönebilmesi zorunludur. Emek böylece öz varlığına ve içinde yaşadığı topluma yabancılaşmaktan; ayrıca yoksulluktan kurtulabilecektir (Erkal, 2000, s. 294). Marksistlere göre yabancılaşmanın aşılması ancak komünist bir toplumda mümkün olabilir. Bunun için özel mülkiyetin ortadan kaldırılması gerekmektedir. Rejim değişikliği yabancılaşmanın temel nedenlerini ortadan kaldırmaya yetmeyecektir.

Kapitalist sisteme son verilmesi, bu sistemin doğurduğu yabancılaşmaların da otomatik olarak yok olması sonucunu yaratmayacaktır. Kapitalist sistemin doğasından kaynaklanan süreçlerin yanında bir de toplumsal farklılaşma süreçleri (sanayileşme, kentleşme, modernleşme gibi) yabancılaşma bağlamında değerlendirilmelidir. Sanayileşme, kentleşme, modernleşme gibi oluşumlar, büyük toplumsal farklılaşmalara sebebiyet vermekte; dolayısıyla yabancılaşmanın gelişmesine elverişli ortamlar oluşmaktadır. Bunun gerçekleşmesi toplumsal sistemin niteliğine de bağlıdır. İnsanların refah ve mutluluğunu sağlamak için ekonomik açıdan gereken maddesel bedeli ödemeye kararlı bir sistemde, yabancılaşmanın en aza indirilebileceği düşünülebilir. Bazı yabancılaşma türlerinin ortadan kaldırılması, giderek karmaşıklaşan bir toplumsal örgütlenme biçiminin getirdiği avantajlardan vazgeçmeksizin gerçekleşmeyecektir. Ancak yapılacak olan, mevcut yabancılaşmaları asgari düzeye indirecek ve insan yaratıcılığını geliştirmenin koşullarını yaratacak bir toplum için mücadele vermektir. Yabancılaşmanın önüne geçmek için gelişmenin getirdiklerinden vazgeçmek de sağlıklı ve gerçek bir çözüm değildir. Sosyolojik açıdan sanayileşme, kentleşme, yaşam, kültür ve bilim, teknoloji, sanat, edebiyat düzeylerinin yükselmesinin bedelini insani yönden en aza indirmek, olası tehlikeleri ve olumsuz sonuçları göz önünde tutarak çözümler getirmek sağlıklı bir yöntem olacaktır (Tolan, 1998, s. 205-209).

3. Kültürel Yabancılaşma Tartışmalarının Türk Modernleşmesi Üzerindeki Yansımaları

Kültürel yabancılaşma, yabancılaşmanın bir boyutudur ve önemli sosyolojik tartışmalardan bir tanesidir. Toplumun yabancılaşması bir yönden kültürün yabancılaşması olduğu için; toplumun tarihini kaybetmesinden de bahsedilmiştir. Toplumun tarihini kaybetmesi, “kendi tarihsel gelişiminin ürünü olmayan bir hayat sürmesi” (Ergil, 1980, s. 75; Işık, 2012, s. 89) anlamında kabul edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında süreçlerin değerlendirilmesi, karşılaştırılması aynı zamanda tarihsel bir önem arz etmektedir.

Kültürel yabancılaşma tanımlamalarının özellikle 19. yüzyıldan itibaren yaygınlaşması anlamsız değildir ki bu tarihlerde kurgusu yapılan *kültürel modernleşme* olgusu, Batı toplumlarının doğal sürecinde gerçekleştirdiği gelişimi üzerine temellendirilmiştir. Batı'nın modernizasyonu Batı dışı toplumlar için gelişme ve ilerleme adına "*model/ideal*" olarak tayin edilmiştir. Modernleşme, "Batı ile başa çıkabilmenin yolunun Batı kadar güçlü olabilmekten geçtiği, bunun ise Batı'nın takriben üç yüz yılda aldığı mesafeyi çok daha kısa zamanda alarak âdeta sihirli bir programla gerçekleştireceği" mantığı üzerine oturtulmuştur (Yazıcı, 2017, s. 23). Bu anlayışın özellikle *kültürel dönüşüm* boyutu yoğun eleştiri almıştır. Dolayısıyla ortaya çıkan *yabancılaşma biçimleri ve boyutları* toplumların *modernleşme süreçleriyle* bağlantılı bir biçimde ele alınmalıdır. Türk Modernleşmesinin kültürel yabancılaşma ile bağlantılı bir biçimde değerlendirilmesi son aşırda yaşananları anlamlandırmak adına önemlidir.

Kültür, millî kültür, kültür-medeniyet ayrımı, kültür emperyalizmi, aydın yabancılaşması, kültürel kirlenme, çözülme, yozlaşma, züppelik, dilde ve edebiyatta yabancılaşma, alt kültürler, popüler kültür, kitle kültürü, medya, kitsch'leşme (sanatta yozlaşma, yabancılaşma) ... gibi pek çok kavram ve oluşum çerçevesinde kültürel yabancılaşmayı değerlendirmek mümkündür.

"Kültür", toplumsal ilişkilerin gerçekleşmesinde oynadığı fonksiyon itibariyle sosyolojinin önemli kavramlarından birisini oluşturmaktadır ve sosyolojik çerçevede "bir yaşam biçimi", "hayatı algılama biçimi"dir. "Kültür, toplumların tarihlerinden devraldıkları maddi ve manevi mirasın toplamıdır. Bu miras, onların yaşam stili, düşünüşlerinin, hissedişin ve davranışların tarzıdır; giyimin, beslenmenin, ahlakın ve geleneğin tarzı, dil ve din unsurudur." (Doğan, 2002, s. 258).

"Millî kültür" ise bir milleti diğerlerinden ayrılan değer hükümlerinin toplamıdır. Hayatımızın her safhasında normlarına uyarak kişilik kazandığımız millî kültür, toplumun bütünleşmesini ve toplumsallaşmayı sağlamaktadır. Toplumlar bu toplumsallaşmayı *eğitim* aracılığı ile yapmaktadır. Millî kültür, "Ben kendi dinimi, kendi sanatımı, edebiyatımı, duygu ve acılarımı kültür yoluyla duyduğum zaman kuşkusuz kendi benliğimi duyuyorum", demektir (Doğan, 2002, s. 291). Kültürel yabancılaşma ise işte tam da bu noktada belirmektedir. Kişinin kendi acı ve duyguları dışında başka kültürlerin acılarını, duygularını hissetmesi *kültürel yabancılaşmanın* göstergesidir.

Kültürel yabancılaşma, toplum içinde başlayan bir çözülme, bozulma ve çöküntüye bağlı olabileceği gibi, toplum dışı etkilerle de- sanayi ötesi emperyalist ülkelerin gelişmemiş ülkelere kültürel yabancılaşmayı empoze etmeleri- olabilir (Doğan, 2002, s. 291).

Yabancılaşmanın tanımlarını düşündüğümüzde kültürel yabancılaşmayı *toplumun ya da bireyin çok yönlü yabancılaşması* olarak değerlendirebiliriz. Kültürel yabancılaşma, bireyin kendine, çevresine, emeğine, varlığına, değerlerine yabancılaşmasıdır, diyebiliriz. Çünkü kendisine yabancılaşan birey, çevresi ve toplumuna da yabancılaşacaktır. Kültürel anlamda; kültürel kimliklerin kültür emperyalizmine karşı korunmaya çalışılması da yabancılaşmanın *kendi özüne kayıtsızlık, kendinden uzaklaşma* felsefesine uymaktadır. Birey, kültürel yabancılaşmaya maruz kalarak kendi toplumu diye başka toplumların değerleri, duygularına sahip çıkacak ve bu değerlerin kendine ait olmadığını da unutacaktır.

Türk Modernleşmesinin tarihsel süreci üzerine yapılan tartışmalara bakıldığında; farklı tanımlamaların, yorum ve değerlendirmelerin ortaya çıktığı görülmektedir. Modernleşme süreçlerinin adlandırılması kendisinden daha karmaşık bir hal almıştır ki günümüzde de tartışmalar halen tüm hızıyla devam etmektedir.

Kültürel gelişim ve dönüşüm açısından; Türk kültürü “İslamiyet öncesi, İslami dönem ve modernleşme dönemi” olmak üzere üç ayrı dönemin ürünüdür. “Batılılaşma” olarak da tanımlanan “modernleşme süreci” ilk olarak *eğitim* alanında başlamış; ancak tam anlamıyla başarıya ulaşamamış, yenileşme hareketleri çok yüzeysel kalmış ve de Batı’yı taklitten öteye gidilememiştir. Batılılaşmanın miladı olarak kabul edilen Tanzimat sonrası Meşrutiyet ve Cumhuriyet Dönemlerinde de modernleşme süreci devam etmiştir. Bu süreçte *gelenekçilerle yenilikçiler* arasında hep bir *ikilik* yaşanmıştır. Batılılaşmanın ilk aşamasından itibaren uzunca bir süre Osmanlı aydını *kültür şoku* yaşamış ve de Batılılaşma hareketleri, Türk düşünce tarihinde “yabancılaşma”, “toplumsal bir buhran”, “aydın yabancılaşması”, “Avrupalılaşma”, “aydın dramı”, “yok olma”, “tökezleme”, “kültürsüzleşme”, “köksüzlük”, “yüzeysellik”, “dinsizlik” vs. gibi tanımlamalarla ele alınmıştır (Kafadar, 1997, s. 64; Işık, 2012, s. 90-91).

Ercüment Kuran’ın *Türk Çağdaşlaşması* adlı kitabında bu süreci tanımlayışı dikkat çekicidir (1997). Osmanlı Türklerinin çağdaşlaşmanın gereğini anlamalarından bu yana Batılı tarzda yenileşme hareketlerinde bulunulmuştur. Ne var ki askerî ıslahatla başlayan bu hareketler, Batı’dan ne alacağımızı bilemememiz sebebiyle başarısızlığa uğramıştır. Batı’yı ileriye götüren yegâne aracın “akıl” olduğu kavranamamıştır. İslam’ın özünde var olan yenilikçi ruh ise çeşitli sebeplerden dolayı terk veya ihmal edilmiştir. Batı’nın topu, tüfeği, harp tekniği, denizcilik usulleri alınmıştır. Hatta o silahların nasıl yapıldığı da öğrenilmiştir. Ancak bir türlü bu silahları meydana getiren ilmin kaynağına inilmemiş, hep yüzeyde kalınmıştır. Türkiye’nin çağdaşlaşmasındaki engelin temel nedeni Batılılaşmış aydın ile Müslüman halk arasındaki çatışmadır. Aynı topraklar üzerinde yaşayan insanlar birbirlerini anlamak ve tanımak zorundadırlar. Aydın önce Müslüman halkın kültürünü, geleneğini öğrenmeli ve benimsemeli; hiçbir zaman göz ardı etmemelidir. Halk da Batı’yı tanımalı, Batı’yı ileri yapan değerlerin ne olduğunu kavramalıdır. Yeni bir tür aydın-halk kaynaşması gerçekleştirilmelidir. Bunları sağlamak demokrasiyi yaşamakla mümkün olacaktır... “*Hem Türk hem Müslüman hem de çağdaş olmak*”, bunların sentezini çok iyi yapmak gerekmektedir. Çünkü istikbâl ancak böyle yakalanabilecektir.

Kuran’ın eleştirdiği nokta ilk Batılılaşma sürecinde yaşadığımız şeyin ağaç dikmeden meyve toplamaya benzemesidir. Kimlik kaybına uğramadan modernleşmenin yollarının aranması gerekliliğine çalışmasında vurgu yapması da anlamlıdır.

“Batılılaşma hareketleri” ya da “modernleşme hamleleri” şeklinde adlandırılan süreçler için tartışma alanı “kültür-medeniyet” tanımlamaları üzerinden gelişmiştir. Kültür, “millî, toplumsal değerler”; medeniyet ise “evrensel değerler, teknik” bağlamında değerlendirilmiştir. Batı’dan neyin ne ölçüde alınacağı, nasıl alınacağı, kültür ve medeniyetin ayrı mı yoksa birlikte mi düşünüleceği tartışmaları iki ayrı modernleşme modeli ortaya çıkarmıştır: “*Kısmiciler / Kısmi Modernleşmeciler*”, “*Bütüncüler / Topyekûn Modernleşmeciler*”. Kısmiciler, Batı’nın tekniğinin alınmasını ve kültürel değerlerin korunmasını savunurken; bütüncüler her şeyiyle Batı medeniyetinin takip edilmesini istemiştir (Tunaya, 2016).

Bu tartışma ortamında gelişen Türk Modernleşmesinin tarihî süreçte kazandığı kavramsal anlamlar şöyle özetlenebilir: “Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu durumdan kurtarılabilmesi amacıyla başlatılan ve *Islahat Hareketleri* adını alan Batılılaşma çabaları, bu ıslahat hareketlerinde esaslı bir adım, önemli bir hamlenin belirtisi olan Tanzimat’ın ilanı ile birlikte *Garpçılık-Garpılılaşma* adını almış ve sonrasında *Batılılaşma* deyimini yaygın olarak kullanılmıştır. *Batılılaşma* olarak tanımlanan bu değişim süreci, daha sonra sanayileşme unsurlarının yaygınlık kazanmasına bağlı olarak, Cumhuriyet

Döneminde *Asrileşme-Medenileşme (Çağdaşlaşma)-Modernleşme* şeklinde anlam kazanmıştır ve bu minvalde de devam etmektedir." (Avcı, 2009, s. 386).

Osmanlı mirası üzerine attığı kesin ve radikal adımlarla Türk Modernleşmesine son şeklini veren Mustafa Kemal Atatürk, kültür ve medeniyet ayırımına gitmeden, "*ortakçağdaş medeniyet*" anlayışı kabulüyle yeni kurduğu Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde *hukuki, siyasi, idari, sosyal ve kültürel, ekonomik* vb. pek çok alanda köklü reformlar yapmayı başarmıştır (Okyar, 1999, s. 82). Bir modernleşme modeli olarak Türk İnkılabı'nı "*Milliyetçilik*" ve "*Medeniyetçilik*" prensipleri çerçevesinde temellendiren Atatürk, "*sentezci bir yaklaşım*" geliştirmiş; kendi mizacımıza uygun bir değişimden, yani kültürel yabancılaşmadan, yozlaşmadan uzak bir değişimden yana olmuştur (Safa, 2006, s. 90-102).

Atatürk, çağdaş medeniyete Türk Milletinin renginin verilmesini, yapılan her yeniliğin Türk milliyetçiliğinin karakterini taşımasını hedeflemiş; II. Meşrutiyet'in düşünsel birikiminden de faydalanarak "*modernleşmenin millî kültürle birleştirilmesi*" ni savunmuştur (Çaycı, 2005, s. 110-111):

"Dünyada her şey için, medeniyet için, hayat için, muvaffakiyet için en hakiki mürşit ilimdir, fendir. İlim ve fennin haricinde bir mürşit aramak gaflettir, cehalettir, dalâlettir." (AMAD, 1939, s. 19).

"Biz Batı medeniyetini bir taklitçilik yapalım diye almıyoruz. Onda iyi olarak gördüklerimizi, kendi bünyemize uygun bulduğumuz için, dünya medeniyet seviyesi içinde benimsiyoruz." (Afet İnan, 1959, s. 176).

"Biz kendi benliğimiz içinde ve kendi mizaç ve tabiatımızla ilerliyoruz ve ilerleyeceğiz." (ASD-1, 1945, s. 199).

Her ne kadar sentezci tanımlamalar ve modeller geliştirilmiş olsa da Tanzimat'tan Meşrutiyet'e ve Cumhuriyet'e ilerleyen Türk Modernleşmesinde değişime ayak uyduramama durumundan kaynaklı istenmeyen hadiselerin, kimlik ve kültür buhranlarının, inanç ve değer/kültür boşluğunun, maddeye-maddeciliğe aşırı bağımlılığın, anlamsızlık ve güçsüzlüğün, maneviyatsızlığın, yozlaşmanın, taklitçiliğin; yani "*yabancılaşmanın*" yaşandığını; hatta Batı'nın en başından emperyalist emellerle Türkiye'ye yaklaştığı ve modernleşme olgusunu kullandığını dillendiren düşünürlerimiz oldukça fazladır. Sait Halim Paşa, Baykan Sezer, Attila İlhan, Osman Turan, Erol Güngör, İsmet Özel bu doğrultudaki görüşleri paylaşan isimlere örnektir (Sait Halim Paşa, 2003; Sezer, 1988; İlhan, 2003; İlhan, 2005; Turan, 1979; Güngör, 1997; Özel, 1992; Gülbay, 2015). Düşünürlerimizin genel kanısı; Batı'nın modernleşme kuramları ve yabancılaşma tanımlamalarının Türk toplum yapısına birebir uygulanabilir olmadığı; bu sebeple kendi tarihsel, psikolojik, sosyolojik gerçekliğimizden, inanç ve değerlerimizden hareketle ilerleme politikalarının belirlenmesi ve sorunlara çözüm aranması gerektiği yönündedir.

"Kültür emperyalizmi", emperyalist sömürgeci ülkelerin dünya görüşlerini ve kendi kültürlerini bir başka ülke üzerinde kabul ettirmeye çalışmalarıdır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında, siyasi ve ekonomik bakımdan güçlü olan ülkeler, soğuk harp yoluyla kutuplaşma peşinde koşmuştur. Barış içinde devam ettirilen soğuk harbin silahı da insanların beyinlerinin yıkanması olmuştur. Alistırma, telkin, beyin yıkama propagandalarıyla pekiştirilen kültür emperyalizmi gençleri ve aydınları kendi kültürlerine yabancılaştırmaktadır. Bu aydınlar ülkeleri için birer "*kültür esiri*", "*sömürge aydını*" haline gelmekle kendi kültürleri için "*yabancılaşmış aydın*" olmaktadır. Kültür esiri haline gelen aydının özgür düşünmesi şartlandığı dünya görüşüne hizmeti kolaylaştırmaktadır. Yabancılaşmanın bu boyutta önlenmesi için gerekli tedbirler, "*millî eğitim*" ile "*millî kültür*" politikası içinde düşünülmelidir (Erkal, 2000, s. 200).

Kültür emperyalizmi ile belirtmek istenen, emperyalist bir ülkenin kendi kültürünü sömürdüğü ülkeye aşılacak istemesidir. Sosyal antropoloji açısından “inkültürasyon” ya da “kültürlenme” denilen bu olay; sömüren ülkenin hem kendi değerleri, inançları, kurallarını hem kendi sanat, edebiyat ve düşün yapıtlarını hem de kendi maddi kültürünü, yani teknolojisini sömürdüğü ülkeye ihraç etmesidir. Kültür emperyalizminden söz eden yazar ve düşünürler, işin sadece ideolojik yönü ile yani manevi kültür öğeleriyle uğraşmalar oysaki kültür emperyalizmi; artı ürünün ya da artı değerın aktarılmasıyla, ancak teknolojik mekanizmalarla gerçekleştirilebilir. Dışa bağımlı ekonomik ilişkiler ile dışa bağımlı teknoloji, ülkeler arasında sömürü olayını pekiştirmektedir. Kültürümüzün yozlaşmasından kültür emperyalizmini sorumlu tutan sanat ve edebiyat çevreleri bu maddi kültür unsurunu (teknoloji) göz ardı etmektedirler. Kültür emperyalizmi başarıyla sağlanırsa, sömürülen ülkede sömürülmeye karşı ideolojik olarak karşı tepki oluşacaktır. Kendi ülkemiz açısından bakacak olursak; toplumsal evrim çizgisi Batı’dan oldukça farklı olan Türkiye ne bilim ne de düşün düzeyinde bu kapana kısılacaktır. Özgün tarihimiz ve bugünkü gizli gücümüz insanoğlunun evrim çizgisine özgün katkılarımızı olanaklı kılan birikimlerle doludur (Kongar, 2003, s. 28-30). “Tam Bağımsızlık” ve “Millî Modernleşme” öğeleri üzerine ideolojisini kurarak Anayasa ile bu ideolojiyi güvenceye alan Mustafa Kemal Atatürk’ün tarihe armağan ettiği kazanımlar, Türk toplumunun geleceği ve Batı emperyalizmi karşısında duracak her millet için önemli bir örneklik teşkil etmiştir. Atatürk için “modernleşme” bir araçtır; asıl hedef “emperyalistler karşısında dimdik durabilecek ölçüde güce sahip olmak” olmuştur (Kongar, 2016).

Kültürel yabancılaşmanın bir boyutu olan “aydın yabancılaşmasını” Ziya Gökalp, yarım asır önce Türkiye’de okumuş, *aydın-halk ikiliğini* ele alarak ve de “hars-medeniyet” ayrımını yaparak tanımlamıştır. Gökalp, bu kültür ikiliğini Tanzimat’tan sonra Batı modeli eğitim kurumlarının açılması ve Batı’yla olan kültürel ilişkilerin arttırılmasıyla ortaya çıkan elitlere bağlamaktadır. Halk, millî kültüre sahiptir; aydınlar ise medeniyetten pay almışlardır. Toplumun kalkınması ve güçlü olabilmesi için aydınların manevi kültüre sahip olarak maddi kültüre açık olması gerekir. Aydınlar, millî kültüre yabancılaşmamak için millî olmalı, halkta canlı yaşayan kültürel değerleri, harsı iyi incelemeli ve öğrenmelidir. “Çünkü halk millî kültürün canlı bir müzesidir.” Bu düşünce “halka doğru” ifadesiyle formüle edilmiştir (Gökalp, 2013; Erkal, 2000, s. 299-301). Burada Ziya Gökalp’e getirilecek eleştiri; halk ve toplumun birbirinden ayrı düşünülmesidir. Halk da gelenekten uzak olabilir. Aydınların takip edeceği şey, “toplumsal gerçekler” olmalıdır. Sanatçılar, edebiyatçılar için de aynı yorumlar yapılabilir. Orhan Türkdoğan’a göre, Ziya Gökalp’in kendi toplumsal ve kültürel gerçekliğimiz içerisinde “yabancılaşmayı” sorgulaması, O’nun sadece Batı sosyolojisinden alıntılar yaptığı iddialarını çürütmeye yetmektedir. Türkdoğan’ın (1978) şu yorumu dikkat çekicidir: “Yabancılaşma kavramı, adı konmadan da olsa, Hegel idealizminden, Marksist materyalizme kadar birçok akımda varlığını hissettirir. Fakat yabancılaşmanın cemiyetlerdeki önemi, ancak son zamanlarda gelişen sosyoloji araştırmalarıyla ortaya çıkmaktadır. Ziya Gökalp ise, yarım asır önce, Türkiye’de ‘okumuş (aydın)-halk ikiliğini’ ele alarak ‘hars-tehzip’ ayrımını yapmakla ‘yabancılaşma’ konusunda çağının ötesinde bir adım atmıştır” (s. 119-120).

“Türk Modernleşmesi, asker-sivil bürokratik elit ve aydın bir kadro tarafından uygulamaya konulan ve sınırlı bir halk katılımına sahip olan bir harekettir.” (Yazıcı, 2017, s. 24-25). Osmanlı’nın son dönem entelektüelleri, 1890-1905 yılları arasında doğmuş olanlar Türk hayatına yön vermiş, *kültürel-akademik-entelektüel* hayatta kurucu rol oynamışlardır. İttihat ve Terakki geleneği, Cumhuriyet’te ölçüleri belirleyen ilke olmuştur (Mardin, 1985, s. 350-51). Batıcıların *medeniyetçi*; Türkçülerin *milliyetçi* görüşlerinden belirli nüanslarla etkilenmiş olan Mustafa Kemal Atatürk, yeni ideolojinin, değerlerin halka aktarımında özellikle “aydınları” görevli kılmış ve bir kültür, medeniyet ayrımına

gitmemiştir. Osmanlı'nın düşün hayatının kazanımlarını ve Jön Türk ideolojisindeki ilkeleri miras alarak *Cumhuriyetçilik* merkezinde altı ilke ile Atatürk, yeni Türk Devleti'ni temellendirmiştir: *Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Halkçılık, İnkılâpçılık, Laiklik ve Devletçilik*. Aydınlar için de halk için de bu temel ilkeler yeni ideolojinin anahtar kavramaları olmuştur (Dumont, 1999, s. 51). Dolayısıyla yeni Türk hayatına anlam katan ilkeleri belirleyerek Atatürk, yabancılaşmanın aşılmasının formülünü de kurgulamıştır, diyebiliriz.

Bilgi ve yetki anlayışı sorumluluk artışıyla birliktedir. Aydın, iyiye gitmenin de kötüye gitmenin de daha fazla sorumlusudur. Batılılaşma macerasında, modernleşme süreçlerinde doğru ve yanlışları omuzlaması gereken kesim; aydınlardır. Her toplumda olduğundan daha fazla Türk toplumunda "bilen" önemli bir yer tutmuştur. "Bozulma", "yabancılaşma", "kimlik bunalımı", "çözülme" gibi oluşumlarda aydın sorumluluk sahibidir. Bugün, büyük gerçek ve değişmeyen husus, özellikle medyadaki bir kısım aydınlarımızın kendi toplumundan, değerlerinden, tarihinden kopmuş olduğudur. Bu topraktan uzaklaşmamış, işini bilen aydın ve sanatkâra göre; mesela oyunun bizim oyunumuz, müziğin bizim müziğimiz, sanatın bizim sanatımız, edebiyatın bizim edebiyatımız olabilmesi için, uydurmacılıktan, taklitten, özentiden, yozlaşmadan uzak kalmalı, her şey bize özgü olmalıdır (Sezen, 2002, s. 149-53).

Kaçınılmaz olarak yaşanan *toplumsal değişme* gerçek gelişmeyi sağlayabiliyorsa sorun yok; ancak kültürel yabancılaşmaya, yozlaşmaya, taklitçiliğe doğru gidiyorsa ciddi sorun var demektir ve bunu umursamamak daha da kötüye gitmeye sebebiyet verecektir. Kültürel yabancılaşma, "kendi kimlik ve şahsiyetini oluşturan tarihî, sosyolojik, kültürel, psikolojik sürece ve bütünlüğe aykırılık ve onun dışına çıkma, toplumun değerlerinin uzağına düşüp başka değerleri benimseme veya benimsemeksizin tekrarlama" anlamına gelmektedir. Kültürü yaratan millet ve toplumdur. Bu yaratılan kültür, o toplumun varlığını ve kimliğini korumakta ve devam ettirmektedir. İşte bu noktada kültür değişimleri, gelişimi sağlamalı; ancak milleti bir kimlik bunalımına, kültür buhranına ya da yabancılaşmaya sürüklememelidir (Sezen, 2002, s. 93-105).

Bu yorumlardan hareketle Atatürk'ün Türk Milletini çağdaş medeniyete taşıyacak, yüksek bir kültürden, millî kültürden bahsettiği yorumunu rahatlıkla yapabiliriz. Atatürk'e göre "bilim, entelektüel kültür (fikir hayatı) ve edebiyatı, güzel sanatları kapsayıcı bir nitelikte olan millî kültür" her zaman gelişmeye açık ve dinamik olmalıdır ki çağdaş medeniyetteki yerini bulsun. Ayrıca kendi benliğimizden fedakârlıktan, taklitçilikten de kaçınılmalıdır (Sayılı, 1990, s. 1-8).

Yabancılaşmaya açık ve yabancılaşmayı daha yoğun olarak yaşayan gruplar olarak "alt kültürler", tartışmaların bir başka boyutudur. Egemen kültürün içindeki farklı yaşam biçimleriyle beliren "alt kültür", kendine özgü yaşama biçimini kendi grubunda içselleştirmiş ve ona benimsetmiş bir topluluktur. Farklı toplumsal ilişkiler sistemi olarak alt kültürler, toplumsallaştırma normlarının ve ilişkilerinin dışında kendi toplumsal normlarıyla yaşamakta, farklı bir ahlak, iletişim biçimi, barınma, eğlenme tarzı, sanatsal faaliyetleri ile gerçekte bireysel tepki ve ifade biçimlerini grupsal söyleme dönüştürmektedir. Egemen kültürden farklılık grup üyelerince onaylanmıştır. Örnekler; azınlıklar, çingeneler, göçmenler, kendilerine özgü yaşam biçimleriyle çeşitli gençlik grupları, dini cemaatler, mason örgütleri... gibi sıralanabilir (Doğan, 2002, s. 86).

Alt kültürler, aslında millî kültürlerin yaratıcılığını yitirmeye başladığı zamanlarda, egemen kültüre tavır alışı olarak ortaya çıkar ki ait oldukları toplumların çelişkilerini kültürel bir biçimde dışa vururlar. Araştırmalar, gençlik alt kültürleri üzerinde yoğunlaşmıştır; çünkü toplumsal değişmelerden en çabuk etkilenen kesim gençlerdir. Aile, okul, arkadaş, iş çevreleri ile çeşitli nedenlerle uyum içerisinde olmayan

gençler, yeni uyum ve mutluluk alanı olarak alt kültürlerle yönelmektedir. Kendi ayakları üzerinde duramayan, gelişim sürecini sağlıklı yaşamış ve çevresiyle çatışma içerisinde olan gençler bir şekilde kendileri gibi olan insanları bulmakta, grup oluşturmakta ve bu grubun himayesi altına girmektedir. Gruba dâhil olma artık onlar için en büyük mutluluktur. Özellikle, “maddi doygunluğa erişememiş, alt gelir grubuna dâhil olanlar kendilerini toplumun refahından pay alamayan, itilmiş, horlanmış, ezik üyeler olarak görmekte, bu onların toplumun değerlerine sırt çevirmeye, olumsuz bir kimliğe bürünmelerine neden olmaktadır”, hatta kimlik bunalımı aykırı düşmeye, suç işlemeye kadar gidebilmektedir (Doğan, 2002, s. 292).

Köylerden kentlere göçün, kentin yeni sakinlerinin alt kültürlerle yönelmelerinde önemli bir etken olduğu düşünülebilir. Yeni çevreleri, kent ve teknoloji, yeni yaşam biçimiyle bağdaşamayan gençler bir *güçsüzlük, önemsizlik, amaçsızlık, anomi (kuralsızlık)* duygusu içine girebilirler. Hayatlarını anlamlandırmak, güç elde etmek için yeni yerleşim birimleri, sığınakları oluştururlar. Sanayi devrimiyle birlikte, yeni sınıflaşmalar, toplum birey çelişkisinin büyümesi, ev-iş hayatı ve boş zaman kavramının değişmesi, sanayileşmiş ülkelere özgü bir bunalım gençliğinin doğmasına neden olmuştur (Tedy, Beys, Meşin Ceketliler, Hippilik... gibi). Modern toplumda ise, modernizmin geleneksel üretim ve yaşam biçimlerini çözmesi, yaşam alanındaki ciddi değişmelerin yaşanması bu yeni değişmelere karşı değer üretmemiş toplumlarda bireyi birçok soruyla karşı karşıya bırakmıştır. Bu soruna çözüm arama yolu olarak da modern birey alt kültüre yönelmiştir. Türkiye sanayileşme sürecini tamamlamamış ve modernleşme deneyimlerini farklı şekilde yaşamış bir ülke olarak Batı ülkelerinden ayrıldığı için onların kültürel çelişkilerini doğrudan üretmemiştir. Özellikle maddi doygunluk derecesi iyi olan alt kültürler daha çok öykünmeciler, taklitçi gruplardır. Bunlar örnek aldıkları güçlü ülkelerin acı ve elemelerini benimsemiştir. Bu gruplar kendi gerçeklerine rağmen yabancılaşmıştır (Bağdat Caddesi Gençliği bunlara örnektir; Tedy Boys ve Meşin Ceketlilere benzerler). Bunlar iletişim araçları vasıtasıyla ülkede yayılmışlardır (Doğan, 2002, s. 292).

Alt kültürler bağlamında yabancılaşmanın nedeni millî kültürün geliştirilerek bireylere sunulmamasıdır. Kültür ve eğitim politikalarımız mümkün olduğu kadar modern olmalı, değişim kültürüne bireyleri hazırlamalı; aynı zamanda bize özgü inanç ve değerleri vererek toplumsallaşmayı başarılı bir biçimde yürütmelidir. Dil ve edebiyat, sanat da bu politikaların yürütülmesinde önem arz eden bir araçtır.

“Popüler kültür” ve “kitle kültürü”, bireyin ve toplumun üzerindeki doğrudan etkisi nedeniyle kültürel yabancılaşmanın önemli nedeni ve sonucu olarak değerlendirilebilir. Farklılıklarına rağmen bu iki kültür, yabancılaşma meselesinde örtüşmektedir ki popüler kültürde olduğu gibi, kitle kültüründe de kültürün, tüketim malzemesi, bir meta; fakat hızlı, her an değişen ve mutlaka tüketilmesi gereken bir meta olduğu görülmektedir (Işık, 2012, s. 83-88).

Pop, “halk arasında yaygın olan, beğenilen, genelin zevkine uygun olan” anlamlarına gelmektedir. Fransızca popüler, “halkla ilgili, tanınmış, sevilen” anlamındadır. Türkçede de yakın bir anlam vardır; halkın sevdiği kişiler, konulardır. Halkın sevgi ve sempatisini kazanmak için uygun davranışlar üretme, popüler kültürü doğurmuştur. Temel ölçüt halkın sevgisi, sempatisidir. Halkın sevmediği şeyler popüler kültürde asla yer almaz. Toplumsal hayatın kitle hayatına dönüştüğü ülkelerde “popüler kültür” etkisini ve ağırlığını koyar. Bireylerin yeme, içme, giyme, konut, kent yaşamı, yerleşim bakımlarından birbirlerine çok benzer duruma getirilmeleri, örgün medya aracılığı ile milyonlarca seyircinin aynı müzikten hoşlanması, aynı duyguları paylaşması, aynı davranışları sergilemesinin sağlanması kitle kültürünü yansıtır. Bu anlamda, popüler kültür ise insanların üzerinde baskı unsuru oluşturmaz; daha çok insanların, kitlelerin

neyi sevdiği, neyden hoşlandığı üzerinde durur ve bu hoşlantının devamlılığını gösterir. Popüler kültürde alan da veren de razıdır (Doğan, 2004, s. 347-48).

Kendi öznel kültürünü hazırlamayan bireyler, popüler kültürü hazır bulurlar. Birey, düşünmekten, yaratmaktan kurtularak zaten kabul edilmiş olan kitlelerin popülitesini kabul eder; bu kültüre teslim olur. Bilgi toplumu için gerekli olan yaratıcılık yok edilmiş olur. Ayrıca popüler kültür birbirine zıt ya da normalde kabul edilmeyen unsurları birdenbire yıldız haline getirebilir (Doğan, 2004, s. 348).

Planlı olarak üretilen kitle kültürüne karşı çeşitli birey ve grupların sosyo-kültürel tepkisi olarak bir alternatif kültür; kitle kültürünü doğurucu özellik göstermiştir. Bireyler yaratıcılık dışında hazır olan kültürle yetinmiş ve de kendilerine yararsız uğraşlar bularak bu şekilde kendilerini anlamlandırmışlardır (Doğan, 2004, s. 349-50).

Kitle kültürü ve popüler kültür, toplumun birçok kesimini aynı kategori içinde toplamakta; ancak aslında insanın gözüne bir sis perdesi çekerek, toplumda var olan yabancılaşmanın gözlerden kaçmasına neden olmaktadır. Günümüzde artık popüler kültür, kalıcılığı olmayan, ticari gösteriye dayanan, gündelik, kültür endüstrisi tarafından üretilmiş bir kültürdür. Neyin popüler olacağına tamamen kültür endüstrisi kendi olanaklarıyla karar vermektedir. Popüler kültürde her şey (müzik, sinema filmleri, resimler, folklor, romanlar, şiirler...) alınabilir, satılabilir bir meta haline gelmiştir. Popüler kültürün yabancılaşma boyutu açısından olumlu yanı ise bireylerin sisteme karşı hoşnutsuzluklarını, tepkilerini dışa vurmalarında bir araç işlevi görmesidir. Çok uç noktaların müziklerine (protest, arabesk gibi) popülaritenin kazandırılmasıyla bütünlük sağlanabilir (Popüler Kültür Üzerine, www.40.ikindi.com; Işık, 2012, s. 83-86).

“Popüler kültür” ile “medya kültürü” arasındaki ilişki nedir? Medya olaylara ve düşüncelere ticari meta açısından bakmaktadır. Medyada “acaba ne yapmalıyım da daha fazla para kazanmalıyım” endişesi hakimdir. Bu nedenle kendi kültürünü, “medya kültürünü” yaratmıştır. Medya için kaliteli sanat, kaliteli sunum değil; iyi reyting yapan ve iyi para kazandıran sanat ya da sunum önemlidir. Neyin satılacağına da medya karar verdiği için bizlere beğenmek düşmektedir. Bu yönüyle popüler kültür, medya aracılığı ile insanları düşünmekten ve sorgulamaktan uzaklaştırmaktadır. Popüler kültürde her şey imaj üzerine kuruludur. Medya ekonomide, siyasette, sporda ve sanatta yıldızlaşan imajlar yaratmaktadır. Türkiye’deki duruma baktığımızda ilahlaştırılan bu imajlar taklit edilmektedir. Örneğin, yeni çıkan tüm arabeskçiler, türkücüler idolleştirilen isimlere benzemekte; onlar gibi şarkı söyleyip, onlar gibi davranmaya çalışmaktadır. Pop müzikte her gün, hitleşen sanatçıların benzerleri çıkmaktadır. Hatta çoğu zaman taklit mi, gerçek mi bunu ayırmak bile zorlaşmıştır. Bu noktada popüler kültür “kitsch’leşmeyi (yozlaşma, sanatsal yabancılaşma)” de doğurmuştur, diyebiliriz. “Kitsch”, Almanca ucuzlatma, sanat değeri olmayan anlamına gelmektedir. İngilizcede “kitsch” genellikle yoz, sıradan, düzeysiz, beğeniye seslenen ürün olarak açıklanmaktadır. Kitsch, içinde hakiki değer barındırmayan, kendine özgülüğü olmayan, taklit edilmiş, sanatsal açıdan değersiz, içi boş anlamındadır. İçinde üretildiği toplumla mesafesini koruyamayan, egemen rejimi, sistemi yücelten bir sanat anlayışıdır; sanatta yabancılaşmadır (Popüler Kültür Üzerine, www.40.ikindi.com).

Bir ülkede hemen herkesi kuşatabilen popüler kültürün olumsuzlukları vurgulanırken en çok da “sanat” ve “sanat ürünleri” üzerindeki etkisi tartışılmaktadır. Seçkin görüşlerin iddia ettiğine göre; popüler kültür sanat eserlerinin gerçek değerini düşürmekte, onları sıradanlaştırmakta, basitleştirmektedir. Gerçek sanat eseri öyle kolay algılanabilecek ve hemen elde edilebilecek bir nesne değildir. Popülizm, araçlar, medya halka ulaşmak ve tabii tüketimi kamçılıyıp daha fazla kazanmak amacıyla sanatı içerikten yoksun duruma getirmektedir. Seçkin kültürün dışında var olan kültürel-sanatsal ürünler

ve olgular popüler kültürün içerisinde değerlendirilmektedir. Bu durum bir bakıma, üzerinde durduğumuz “aydın yabancılaştırılması” ile de örtüşmektedir. İçi boş, popülerlik kazandırılmış sanat eserleri ve sanat anlayışı günümüz toplumlarında “şeyleşmiş/yabancılaştırılmış” bireyleri hedef almakta ve onları sisteme uyumlandırmayı öngörmektedir. Hatta onları açıkça yabancılaştırmakta ve şeyleştirmektedir (Işık, 2012, s. 85-86).

Modern-millî devletlerin kurulma sürecinde yeni toplumun kimlik inşası meselesinde “kültür, eğitim, sanat ve edebiyat” araç olarak görülmüştür. Dolayısıyla buraya kadar tartışma alanlarını *kültürel yabancılaştırma* bağlamında sunduğumuz her kavram, terim modern devletlerin oluşum sürecinde hayati bir anlam taşımıştır. Türk Modernleşmesine yeni, radikal bir anlam kazandıran Modernleşmeci Lider Mustafa Kemal Atatürk de kültürel tasarımını “Milliyetçilik” ve “Medeniyetçilik” prensipleri çerçevesinde şekillendirerek, bir *Türk Rönesans*’ı yaratmak istemiştir. Tam Batılılaşma hedefini “millî bir kültür dönüşümü” haline getirerek “bize özgünlük” oluşturmaya çalışmıştır. “Millî” kelimesini siyasi, toplumsal ve kültürel her gelişmemizde ön planda tutarak, olası bir yabancılaştırmanın tüm boyutlarının aşılmasını sağlamayı hedeflemiştir: *Millî Sınır, Millî Devlet, Millî Ekonomi, Millî Eğitim, Millî Tarih, Millî Dil, Millî Edebiyat, Millî Sanat* gibi (Tunaya, 1983, s. 89; Turan, 2003, s. 629-30). Atatürk, Türk Modernleşmesinin getirdiği yeni değerlerin ancak “eğitim aracılığıyla” anlaşılabilirliğini ve korunabilirliğini vurgulayarak bu görevi öğretmenlere, aydınlara, sivil toplum örgütlerine ve annelere yüklemiştir; Cumhuriyet’i koruyacak olan gençleri de bunlara emanet etmiştir. Her alanda yapılacak olan inkılabın temelini “eğitimi” yerleştirmiştir. *Tevhid-i Tedrisat Kanunu*’yla eğitim millileştirilmiş ve farklı zihniyetlerin birbirlerine düşman, yabancı yetişerek topluma zarar vermelerinin önüne geçilmek istenmiştir (Işık, 2007). Türk kimliğini “*Ne Mutlu Türküm Diyene!*” sözüyle özetleyen Atatürk, tüm alt grupları böylece üst kimlikte birleştirmeyi; toplumsal bütünleşmeyi ve yabancılaştırma engellemeyi planlamıştır (Yalçın, 2011). Modernleşmeci Atatürk, Türk İnkılabı’nın Türk sanatıyla desteklenmesine çalışmıştır. Devletin sanatçılardan beklentisi Türk İnkılabı’nı destekleyecek konuları modernist üslupla ele almaları olmuştur ki ağırlık özellikle “kübizm”den yana konmuştur. Sanat, yeni değerlerin halka benimsetilmesi ve ideolojinin aktarımı konusunda hizmete sunulmuştur. Sanatsal bir estetik arayışından çok, Türkiye’nin modernleşme söylemine sanat aracılığıyla destek çıkma çabası söz konusudur. Türkiye’ye “Sanayi-i Nefise Mekteb-i Ali’si” olarak miras kalan okula 1927’de atölyeler ilave edilerek kurulan ve Avrupa’dan ünlü sanatçıların eğitim kadrosuna katıldığı “Sanayi-i Nefise Akademisi” bahsettiğimiz amaçlara hizmet etmiştir (Artun, 1998, s. 52-57; Alpay, 2019, s. 314-18). Bu bağlamda düşünüldüğünde, modernleşmenin getirdiği yeni değerlerin aktarımcısı olan sanat ve sanat eserleri aynı zamanda yabancılaştırmanın da taşıyıcısı olabilmektedir. Popülerlik adı altında içi boşaltılmış ve tamamen tüketime yönlendirilmiş sanatsal anlayış, bireyleri özne olmaktan nesne olmaya sevk etmekte, anlamsızlaştırmakta ve yabancılaştırmaktadır. Cumhuriyet ideolojisiyle kitle kültürü, popüler kültür, sanatsal faaliyetler anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

Toplumsal hayatın tüm alanlarında olduğu gibi *edebiyat* alanında da modernleşme adımları süregelirken tartışmalarını ve bunların dönemsel yansımalarını beraberinde getirmiştir. Bir yandan modernleşme süreçlerinin Batı’ya açılan etkisinde yeni edebiyat tarzları geliştirilirken “(Ahmet Vefik Paşa, Ziya Paşa, Şinasi, Namık Kemal, Şemseddin Sâmî, Ahmet Mithat Efendi, Recâizâde Ekrem, Abdülhak Hamit gibi isimler örnek verilebilir)” bir yandan da Batılılaşmanın boyutlarını, yaşam alanında gerçekleşen ikilikleri, kültürel yozlaşmaları ve kendi kültürüne yabancılaştırılmış tipleri karikatürize eden eserler “(Recâizâde Ekrem’in *Araba Sevdası*, Ahmet Mithat’ın *Felâhın Beyle Rakım Efendi’si*, Ömer Seyfettin’in *Efruz Bey’i*, Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun *Kiralık Konak*’ı örnek gösterilebilir)”

yaygınlaşmıştır. Türk edebiyatı da modernleşme sürecinde toplumsal hayatta yaşanan ikilikten nasibini almıştır. Özellikle kültürel yabancılaşmanın dil ve edebiyat alanında yansımaları, yarattığı kriz üzerinde önemle duran isimlere *Ahmet Hamdi Tanpınar* ve *Kemal Tahir* örnek verilebilir (Özkırmı, 2004; Tanpınar, 1969; Okay, 1992, s. 167-71). Tanzimat ile beraber belli karakteristik özelliklerle belli dönemlerde (*Edebiyat-ı Cedide*, *Genç Kalemler Dergisi* ve *Yeni Lisan Hareketi*, *Millî Edebiyat Akımı*) gerçekleşen gelişmelerin temelinde ilerleyen Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı ürünleri ve süreli yayınlar (*Yeni Mecmua*, *Dergâh*, *Anadolu*, *Halk Bilgisi*, *Hayat Mecmuası*, *Kadro*, *Varlık*, *Ülkü Dergileri*...) bağımsızlığın ardından, erken dönemde; “toplumsal ve kültürel değişimin nitelikleri, halkçılık anlayışı, Anadolu’nun kültür ve medeniyet kaynağı olması, Türk İnkılabı’nın haklılığı, yetiştirilmek istenen yeni insan tipi, vatandaşlık eğitimi...” gibi temel başlıklarla “toplumsal yararı” gözetmiş; eleştiriler ılımlı bir tavırla yapılmıştır. Zararsız sayılacak konuların işlenmesi, *Takrir-i Sükûn Kanunu*’yla 1930’lara kadar güvence altına alınmış; 1930’dan sonra “toplumcu-gerçekçi” çizgiye yönelinmiştir (Atatürk ve Türk İnkılap Tarihi, 2010, s. 241-242; Özkırmı, 1983, s. 580-90; Naci, 1983, s. 611-19; Aktaş, 1992, s. 525). Sanatta olduğu gibi edebiyatta da Türk İnkılabı’nın mimarı Atatürk, kökleri geçmişimizde, kendi benliğimiz ve tarihimizde aradığı gibi yeni toplum için elde edilecek verimi gelecekte görmüştür. Millî kültürü geliştirerek çağdaş kültüre ulaşmada, yeni toplumu bütünleştirmede ve “biz olma” duygusunu yaymakta; dolayısıyla yabancılaşmayı aşmakta edebiyatı da araç olarak benimsemiştir (Özgü, 1988, s. 1133-1168).

“Taklitçi toplumlar kendi kültür ve medeniyetine göre insan yetiştirmekten uzaklaşmışlardır. Taklit ettikleri kültür ve medeniyetlerin özüne de nüfuz edemediklerinden, daha fazla bozulmaya müsait hale gelmişlerdir. Taklitçi toplumlar kolayca kaçan kız gibidir. Bir taraftan gitmeye can atar, bir taraftan korku içindedir” (Sezen, 2002, s. 35). Bu düşünceler çerçevesinde baktığımızda; popüler kültür, sanat ve edebiyat ürünlerini medya tarafından kontrol edilen birer tüketim nesnesi haline getirmiştir. Bu yönüyle de taklitçiliği yaymış; ticari kaygılarla içi boş, ucuz sanat ve edebiyat ürünlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. *Sanat*, edebiyat kültürü yansıtmaktadır ve evrensel kültürde yer edinmek taklit ederek değil, ancak kendimiz olmakla mümkün olacaktır. Atatürk, Türk İnkılabı’nın ilerlemesinde ve tanıtılmasında bu felsefeden hareketle yol almıştır.

“Yazılı ve görsel basında, dilde yabancılaşma” konusu, “dilde kirlenme, züppeleşme ve yozlaşma” tanımlarıyla işlenmiştir. “Züppelik”, Fransızca ve İngilizcede “snob” sözcüğü ile ifade edilmektedir. Fransızca sözlüğe göre; “hiçbir temiz yeteneği göstermeden ve hiçbir köklü ihtiyaca bağlı olmadan yüksek sosyetenin seçkin insanlarından ödünç aldığı tavırları, zevkleri, modaları gösterişle dışa vurmak suretiyle onlarla kaynaşma yollarını kollama ve kurabildiği böylesi ilişkilere sahip çıkma olayı” olarak tanımlanmaktadır. Bu çerçevede yabancı sözcüklerin gelişigüzel alınması ve kullanılması dilde ve kültürde züppeleşmedir, diyebiliriz. “Yozlaşma” ise kendi doğasından, özünden ve kimliğinden uzaklaşma olarak tanımlanmakta; züppeleşmeye kültürel bir açılım getirmektedir. Kültürel etkileşimde sözcükleri, terimleri, anlayışları, bir kültürden diğerine taşıyan modern zamanların uçan halısı; bilim ve teknolojik ürünlerdir. Bu araçlarla kültürler ve sözcükler ülkeden ülkeye dolaşır. Kültür istilası korkusuyla, modern uçan halının getirdiklerine sırt çevirmek çözüm değildir. Önemli olan uçan halıya bize ait, kültürümüze ait bir şeyler yükleyebilmektir (Doğan, 1999, s. 150-56).

Taşıdığı bu önemden dolayı, “dil çalışmaları” Atatürk tarafından 1920’lerin ve 1930’ların dönüşüm serisine tâbi tutulmuştur (Doğan, 1984, s. 28-30). Türk kültürünün geliştirilmesine paralel olarak Türk tarihi (Türk Tarih Tezi) ve Türk dili (Güneş Dil Teorisi), öz Türkçeleştirme, dilin yabancı dillerin esaretinden kurtarılarak millileştirilmesi

çalışmaları ağırlık kazanmış; Türklük şuurunun geliştirilmesine, Türk kimliğinin inşasına, öz güvenin sağlanmasına hizmet etmiştir (Lewis, 1999, s. 251-72). Dil reformunun aslında bir yabancılaşma krizine, kültürel buhrana, anlam ve kelime tahribine neden olduğu ve İslam medeniyeti çerçevesinden tamamen Batı medeniyeti çerçevesine geçişi sembolize ettiği yönündeki tartışmalar günümüze kadar ulaşmıştır ki bu fikirleri savunan kişilerden birisi de Mehmet Doğan'dır (1984, s. 71-72). Dilde özleştirme ve kelime tasfiyesi çalışmalarında aşırıya kaçılması sonucunda, 1935 sonrası Atatürk'ün duruma müdahale ettiği gerçeği de dikkat çekici bir detaydır. Ahmet Cevat Emre (1960, s. 339), Atatürk'ün "iki şeyde inkılâp olmaz; dilde ve musikide" dediğini yazmıştır.

"Kirlenme", doğadan gelen saflığı, güzelliği kaybetme durumudur. Kendi içinde bir yıkanma, arınma gereksinimi barındırır. Kültürel kirlenme, toplumsal kirlenme bir farkındalığı da doğurmaktadır. Kültürün doğallığının, saflığının değişmesi eğer kültürel yapıda bir yozlaşmaya (bozulmaya) gidiyorsa tehlike var demektir. Kültür içerisinde hayatı yaşanılabilir kılan değerlerin yozlaşması, bozulması; bireylerin anlamsızlaşmasına, yabancılaşmasına, dolayısıyla da toplumun yabancılaşmasına neden olabilir. "Eğer sosyal değişme gerçek gelişmeyi ifade ediyorsa, sorun yok demektir. Yabancılaşmaya ve yozlaşmaya, kirlenmeye doğru gidiyorsa, sorun vardır. Bunun ölçütü de belirsiz değildir. Kendinden uzaklaşma ve kimlik bunalımı açıkça görülebilir..." (Sezen, 2002, s. 93).

Temiz toplum tartışmaları her ülkede sıkça rastladığımız bir durumdur. Ülkedeki her olumsuzluğu toplumsal bir kirlenme, yozlaşma, çözülme olarak görmek de yanlıştır. Örneğin, Türkiye'de modernleşme süreçleri boyunca "güvensizlik, intiharlar ve boşanmaların artması; gençler arasında değer, kimlik ve yaşam sevinci kayıplarının yaşanması; içki, uyuşturucu, kumar, sapkınlık, hırsızlık gibi kötü alışkanlıkların özellikle büyük şehirlerde hızla artması" toplumun kirlenmesi veya çözülmesi anlamına gelmemelidir. Genel olarak, toplumsal çözülmeyi doğuran faktörler; "toplumsal ilişkilerde ve aile yapısında karşılıklı sevgi, saygı, bağlılık ve dayanışmanın azalması, millî birliğin bozulması, eğitimin ve öğretimin millî olma özelliğini yitirmesi, ahlaki değerlerin zedelenmesi, can ve mal güvenliğinin zedelenmesi; hukuk devleti anlayışının yara alması, anayasa dışına çıkma eğilimlerinin artışı, aile kurumunun yozlaşması, din ve vicdan hürriyetinin kullanılmaması, topluma ait olma şuurunun kaybolması, çoğulcu demokratik yapıya geçememe, geleneksel yapı ile modern yapı arasında denge ve uyumun kurulamaması, kültürel yabancılaşma, ekonomik istikrarsızlık ve yoğun işsizlik" şeklinde özetlenebilir (Erkal, 2000, s. 276-77).

Kültürel yozlaşmayla ilgili en çok eleştiriyi "kitle iletişim araçları" almaktadır. Birçok çevreye göre kitle iletişim araçları (özellikle sosyal medya) ülkemizde gençleri millî kültürlerinden uzaklaştırmakta, alkol, uyuşturucu, sapkınlık gibi kötü alışkanlıkları meşrulaştırmaktadır. Medya insanlara çirkinlikler, şiddet, yıkma, dökme, müstehcenlik sunmakta; reklamlar bilinçsiz tüketime insanları sevk etmekte, magazin haberleri ve kültürü kolay para kazanmaya gençleri özendirilmekte; kimi kadın programları ve yarışmalar aile kurumunu zedelemekte ve insanlarda karamsarlık, güvensizlik, sinir bozukluğu yaratmaktadır. Dolayısıyla, kültürümüzü yozlaştıran bu kitle iletişim araçları devlet tarafından kontrol edilmeli, denetim altına alınmalıdır.

Tüm bu eleştirilere maruz kalan kitle iletişim araçları, aslında araç olarak son derece faydalı ve masumdurlar. Araçların iyiye ve güzele yönlendirilmeleri güzel sonuçlar verecektir. McLuhan da "mesaj aracın kendisidir" diyerek, televizyon ve radyonun dünyayı algılayış tarzında köklü bir değişikliğe neden olduğu, dünyanın öteki ucundan, zaman ve mekân farkının aşılmasıyla olup biteni aynı anda görme ve duymamızı sağladığı tezini ortaya koymuştur (Doğan, 1998). Bu anlamda, okuma ve yazılı eserlere dayalı medeniyet son bulmuş ve bir dünya köyü (küresel) oluşmuştur. Yabancılaşma bu

iletişim açısından uzak olmak, bireyin çevresi ve dünyada olup bitenden habersiz olması anlamına da gelmektedir.

Modern toplumda bireyler yalnızca kendileriyle değil; dünyayla da ilgilenmek, dünyayı takip etmek zorundadır. Araçlar bu noktada çağdaş insana tüm olanakları sunmaktadır. Kültürel yozlaşma konusunda, insan bu kitle iletişim araçlarını ve de diğer araçları kullanmasını iyi bilmeli, seçiciliği başarabilmelidir. Kitle iletişim araçları aslında devletin gözetimindedir; çünkü popüler kültür biraz da ideolojilerin 'nasıl bir insan üretmek istediği' ile ilgilidir.

Bu gerçekten hareketle Atatürk, tüm kitle iletişim araçlarını (televizyon, radyo, dergi, gazete, sinema... gibi) devlet kontrolüne bağlayarak, Türk İnkılabının hizmetine sunmuş; yeni ideolojiye uygun "yeni insan tipinin" oluşturulmasına çabalamıştır. Yabancılaşmanın aşılması, toplumsal uyumsuzluğun giderilmesi noktasında millî eğitimi, millî tarihi, millî dili, millî edebiyatı-folklorü, millî sanatı, basın ve yayın faaliyetlerini, kültürel kurumları (Millet Mektepleri, Türk Ocakları, Halkevleri, Halk Odaları gibi) aracı kılmıştır (Doğaner, 2019, s. 341-346; Özodaşık, 2006; Çeçen, 1990; Duman, 2011). Modernleştirme stratejisi/projesi bağlamında bu dönemde gerçekleştirilen adımların yabancılaşmayı aşıp aşamadığı, kültürel buhranı ne kadar sınırladığı halen önemli tartışma konuları arasındadır.

Sonuç

Sanayileşme, kentleşme, modernleşme süreçlerinin taşıdığı yeni değerlerin ve yeni ideolojilerin benimsenmesi ve toplumsal bütünleşmenin, bireysel uyumun sağlanması noktasında bir çelişki olarak ortaya çıkan "yabancılaşma olgusu", araştırmadan da anlaşıldığı üzere çok boyutlu bir tartışma alanıdır. Yabancılaşmanın kültürel boyutu ise modernleşme yolunda olan her toplum için hayati bir mesele olmuştur. Çünkü modern toplumda çağın gereklerine cevap verebilme ihtiyacı doğmakla birlikte; millî, öz değerlerin aktarımı ve korunması, aynı zamanda bunların modern olanla uyumunun sağlanması noktasında dengenin kurulması gibi ciddi bir zorunluluk da söz konusu olmuştur. Bu noktada birçok yabancılaşma alanını da içinde barındıran "kültürel yabancılaşma olgusu" dikkat çekmektedir. Tarihi, felsefi, sosyolojik, psikolojik boyutlara sahip olan kültürel yabancılaşmayı ya da kültür emperyalizmine malzeme olma tehlikesini bir tehdit olarak görmek yerine, ilerleme ve gelişme yolunda toplumsallaşma ve bireyselleşme dengesini sağlayacak politikalar üretmek gerekmektedir. Bilgi toplumunda her birey artık dünyadaki gelişmelerden haberdar olmalı, modern değerlerin, dünya kültürünün, sanatsal faaliyetlerin farkındalığını yaşmalıdır. Ancak bu sayede millî kültür de çağdaş gelişmelere ayak uydurabilecek işlevsellik kazanacaktır. Önemli olan modernleşmenin diğerlerini taklit ederek değil de kendimizin olanlarla işlevsellik katarak gerçekleştirilmesidir; evrensel kültürde ve sanatta, edebiyatta "biz olarak, biz de varız, diyerek" yer alabilmektir. İşte Türk Modernleşmesinin mimarı Mustafa Kemal Atatürk, hayatı boyunca bu felsefenin temellerini atmaya çalışmış ve bir teorisyen gibi hareket etmiştir.

Kültürler karşılıklı olarak birbirlerinden etkilenmekte, beslenmektedir. Ancak bu etkileşim kopyası haline gelmeye dönüştüğü zaman yozlaşma ve yabancılaşma söz konusu olacaktır. Bu anlamda gerekli tedbirler alınmalıdır. Modernleşmenin günlük yaşam ve toplumsal alana taşıdığı olumsuzluklar bilimin ışığında en aza indirilmeli ve kendi özümüzden ayrılmadan çağdaş medeniyette yer almak için ne gerekiyorsa o yapılmalıdır.

Kaynakça

- Afet İnan, A. (1959). *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Aktaş, Ş. (1992). Cumhuriyet Devri Türk Edebiyatı. *Türk Dünyası El Kitabı*, C. 3. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Alpay, Y. (2019). Modern Türkiye’de Kültür ve Sanat (1923-2019). *Modern Türkiye Tarihi* (ed. A. Şimşek). Ankara: PegemA Yayınları.
- Artun, A. (1998). Çağdaş Sanat Tarihleri ve Türkiye’de Sanatın Çağdaşlaşması. *Toplum ve Bilim*, 79, 24-65.
- Atatürk ve Türk İnkılâp Tarihi* (ed. F. Acun). (2010). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Atatürk’ün Maarife Ait Direktifleri* (1939). İstanbul: Maarif Vekâleti Ana Programa Hazırlık Serisi.
- Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri-1*. (1945). Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayını.
- Avcı, N. (2009). Çağdaşlaşma ve Modernleşme. *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü- Atatürk Dönemi (1920-1938)-1*. Ankara: AKDITYK- AKM Yayını.
- Belge, M. (1983). Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* (C. 2). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çaycı, A. (2005). Atatürk ve Tarihî Boyutu İçinde Çağdaşlaşma. *Atatürk ve Çağdaşlaşma Belgeler ve Görüşler* (haz. M. Saray ve H. Tosun). Ankara: AKDITYK-ATAM Yayını.
- Çeçen, A. (1990). *Halkevleri*. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Doğan, İ. (1998). *İletişim ve Yabancılaşma*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Doğan, İ. (1999). *Sokaktaki Yabancı*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Doğan, İ. (2002). *Sosyoloji, Kavramlar ve Sorunlar*. Ankara: PegemA Yayınları.
- Doğan, İ. (2004). *Toplum ve Eğitim*. Ankara: PegemA Yayınları.
- Doğan, M. (1984). *Dil Kültür Yabancılaşma*. Ankara: Birlik Yayınları.
- Doğaner, Y. (2019). Modern Türkiye’de Basın/Medya (1923-2019). *Modern Türkiye Tarihi* (ed. A. Şimşek). Ankara: PegemA Yayınları.
- Duman, S. (2011). *Bir Modernleşme Aracı Olarak Tokat Halkevi*. Ankara: Berikan Yayınları.
- Dumont, P. (1999). Kemalist İdeolojinin Kökenleri. *Atatürk ve Türkiye’nin Modernleşmesi* (haz. J. M. Landau; çev. M. Alakuş). İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Emre, A. C. (1960). *İki Neslin Tarihi*. İstanbul: Hilmi Kitabevi.
- Ergil, D. (1980). *Yabancılaşma ve Siyasal Katılma*. Ankara: Olgaç Matbaa.
- Erkal, M. (2000). *Sosyoloji*. İstanbul: Der Yayınları.
- Gökalp, Z. (2013). *Kültür ve Medeniyet / Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. Konya: Gençlik Kitabevi Yayını.
- Gülbay, T. (2015). *İsmet Özel’de Yabancılaşma*. Mardin: Artuklu Yayınları.
- Güngör, E. (1997). *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Işık, V. (2012). *Kültürel Yabancılaşma (II. Meşrutiyet’ten Günümüze)*. İstanbul: Kum Saati Yayını.

- Işık, Y. (2007). *Hayat Mecmuası'nın Eğitim Açısından İncelenmesi (1926-1930)*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- İlhan, A. (2003). *Hangi Batı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayını.
- İlhan, A. (2005). *Ulusal Kültür Savaşı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayını.
- Kafadar, O. (1997). *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılulaşma*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Kongar, E. (2003). *Kültür Üzerine*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kongar, E. (2016). *Devrim Tarihi ve Toplum Bilim Açısından Atatürk*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kuran, E. (1997). *Türk Çağdaşlaşması*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Lewis, G. L. (1999). Türk Cumhuriyeti'nde Bir Uygurluk Ögesi Olarak Atatürk'ün Dil Devrimi. *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi* (haz. J. M. Landau; çev. M. Alakuş). İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Mardin, Ş. (1985). 19. yy'da Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, (C. 2). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü* (çev. O. A. Hay). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Metin, C. (2011). *Emperyalist Çağda Modernleşme- Türk Modernleşmesi ve İran (1800-1941)*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Naci, F. (1983). Roman. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, (C. 3). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Okay, O. (1992). Edebiyat. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 5. İstanbul: TDV Yayınları.
- Okyar, O. (1999). Atatürk'ün Modernlik Arayışı. *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi* (haz. J. M. Landau; çev. M. Alakuş). İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Özel, İ. (1992). *Üç Mesele Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*. İstanbul: Çıdam Yayınları.
- Özgü, M. (1988). Atatürk'ün Edebiyat ve Sanat Anlayışı. *Bellekten*, 52(204), 1133-1168.
- Özkırımlı, A. (1983). Anahatlarıyla Edebiyat. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, C. 3. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özkırımlı, A. (2004). *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Özodaşık, M. (2006). *Yeni Nesil*. Konya: Tablet Kitabevi.
- Popüler Kültür Üzerine*. www.40.ikindi.com/ikincidönem/muzik/icerik/13.htm, [Erişim Tarihi: 10.04.2019].
- Safa, P. (2006). *Türk İnkılâbına Bakışlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Sait Halim Paşa. (2003). *Buhranlarımız ve Son Eserleri* (haz. M. E. Düzdağ). İstanbul: İz Yayınları.
- Sayılı, A. (1990). Atatürk ve Millî Kültür. *Millî Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler*. Ankara: AKDITYK- AKM Yayını.
- Sezen, Y. (2002). *Çağdaşlaşma- Yabancılaşma ve Kimlik*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Sezer, B. (1988). *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*. İstanbul: Sümer Kitabevi.
- Sosyal Bilimler Ansiklopedisi-4*. (1991). İstanbul: Risale Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (1969). *Edebiyat Üzerine Makaleler*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

- Tezcan, M. (1995). *Sosyolojiye Giriş*. Ankara: Şafak Yayınları.
- Tolan, B. (1981). *Çağdaş Toplumun Bunalımı, Anomi ve Yabancılaşma*. Ankara: Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi.
- Tuğcu, T. (2002). *Yabancılaşma Problemi- Hıristiyanlık ve Marksizm'in Kökleri*. Ankara: Alesta Yayıncılık.
- Tunaya, T. Z. (1983). *Atatürkçülük. Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, C. 1*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (2016). *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Turan, M. (2003). *Türk Davası: Misak-ı Milli. Prof. Dr. Kazım Yaşar Koprıman'a Armağan* (haz. S. Yalçın). Ankara: Berikan Yayınları.
- Turan, O. (1979). *Türkiye'de Siyasî Buhranın Kaynakları*. İstanbul: Nakışlar Yayınevi.
- Türkdoğan, O. (1978). *Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi*. İstanbul: Türk Kültür Yayıncılığı.
- Yalçın, E. S. (2011). *Mustafa Kemal Atatürk, Hayatı ve Eseri*. Ankara: Berikan Yayınları.
- Yazıcı, E. (2017). *Toplumsal Yapı ve Toplumsal Değişme Perspektifinden Türkiye'nin Son Yüzyılı. Geçmişten Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı* (ed. E. Yazıcı). Ankara: Akçağ Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/ Issue 7 (Nisan/ April 2022), s. 404-411.
Geliş Tarihi-Received: 05.03.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 18.04.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1083370

Düşünce Dergisinde Yayımlanan Şiirler Üzerine Bir İnceleme

A Review on the Poems Published in the Journal of Thought

Köksal GEÇER*

Öz

Bu çalışmada, ilk bölümü Birinci Dünya Savaşı sonlarında, ikinci bölümü Kurtuluş Savaşı yıllarında olmak üzere sayıları kesintili olarak iki ayrı zamanda yayımlanmış olan Düşünce dergisinde yer verilen şiirler, içerik itibarıyla ülke ve millet olarak yaşanan fevkalade tarihsel süreci ne ölçüde yansıttığı yönünden ele alınmıştır. Bu süreci yansıtmayan şiirlerin yalnız konuları belirlenmiş; ancak sürece ilişkin değini, iz ve imalar taşıyan şiirlerin bu bölümleri ayrıntılandırılmıştır. Şiirlerin değerlendirmesine geçilmeden önce şiir ve toplumsallık üzerinde durulmuştur. İsmail Hikmet [Ertaylan] tarafından çıkarılan dergide düşünce ve edebiyat başta olmak üzere çeşitli felsefi ve toplumsal konulara dair yazılar yayımlanmıştır. Derginin ilk sayısından itibaren şiire de yer ayrılmış ve ilerleyen sayılarda, yayımlanan şiirlerin sayısı artmıştır. Tevfik Fikret için hazırlanan ve bu yazının konuya bakış açısı dışında kaldığı düşünülerek çalışmaya dâhil edilmeyen özel sayı haricinde, ilk sayısından son sayısına kadarki toplam 10 sayılı bu süreli yayın içinde, 53 şiire yer verilmiştir. Derginin yayımlandığı zaman aralığı, ülke ve millet için olağanüstü koşulların yaşandığı bir sürece denk gelmesine rağmen, dergideki şiirlerin içeriğine bu sürecin oldukça sınırlı ölçüde yansdığı, bu şiirlerde daha çok bireysel his ve düşüncelerin yer bulduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Düşünce dergisi, İsmail Hikmet [Ertaylan], şiir, Millî Mücadele, süreli yayınlar.

Abstract

In this study, the first part of the poems published in the journal of The Thought, the first part of which was published at the end of the First World War and the second part in the years of the War of Independence, were discussed in terms of how they reflect the extraordinary historical process experienced as a country and a nation in terms of content. Only the subjects of the poems that do not reflect this process have been determined; however, these parts of the poems that have references, traces and allusions to the process are detailed. Before the evaluation of the poems, poetry and sociality were emphasized. In the journal published by İsmail Hikmet [Ertaylan], articles on various philosophical and social issues, especially thought and literature, were published. From the first issue of the journal, a place was reserved for poetry, and the number of published poems increased in the following issues. Except for the special issue, which was prepared for Tevfik Fikret and was not included in the study, considering that this article is out of the perspective of the subject, 53 poems were included in this 10-issue periodical from the first issue to the last issue. Although the period in which the magazine was published coincided with a period in which extraordinary conditions

* Doktora Öğrencisi, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü, Ankara/Türkiye, e-posta: koksalgecer@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4531-8576>.

were experienced for the country and the nation, it was observed that this process was reflected in the content of the poems in the magazine to a very limited extent, and more individual feelings and thoughts took place in these poems.

Keywords: The journal of The Thought, İsmail Hikmet [Ertaylan], poem, National Struggle, periodicals.

Giriş

İsmail Hikmet [Ertaylan] tarafından yayımlanmış olan *Düşünce* dergisi, adından da hedeflendiği üzere, felsefi konular yanında edebî ürünlere de yer veren bir süreli yayın olmuştur. 1918 yılının Temmuz ve Ağustos aylarında ilk 2 nüshası çıkarılmış ve aynı yıl Tevfik Fikret hakkında bir özel sayı yayımlanmış, sonra 15 Şubat 1922 tarihine kadar derginin yayımına ara verilmiştir. Bu tarihte başlayan ikinci periyotta da 8 sayı yayımlanmış ve 8 Haziran 1922 tarihinde yayımlanan nüsha ile toplam 10 sayıya ulaşılmış, bu tarihten sonra yeni bir sayı yayımlanmamıştır. Dergide makale, sohbet, eleştiri, biyografi, hatıra, şiir, hikâye ve roman türünde yazılara yer verilmiştir. *Düşünce* ve sanat-edebiyat alanında kendisini konumlandıran dergi, ikinci yayın döneminde yayımlanan sayılarının çoğunda, bu içeriğini, ilk sayfadaki künye bilgileri içinde beyan etmiştir. Derginin 1918 yılındaki ilk sayısında yer alan “Emin Bülent” imzalı şiir de sanat-edebiyat iddiasına dair önemli bir başlangıçtır. Oldukça kısa yayın periyoduna rağmen derginin ilerleyen sayılarında da Hüseyin Siret, Halide Nusret, Hasan Ali, Mithat Cemal, Ali Ekrem gibi tanınmış kalemlerin şiirleri yayımlanmıştır.

Düşünce dergisinin yayımlandığı dönem, ülke ve millet varlığı için önemli tarihsel dönemeçleri ihtiva etmektedir. 1918 yılındaki ilk iki nüshasının yayımlandığı dönem Osmanlı için hüsrarla sonuçlanan Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına denk gelir. Nitekim çok kısa bir süre sonra bu hezimetin kayda geçeceği Mondros Mütarekesi imzalanacak, toplum olarak büyük sıkıntıların yaşandığı ve büyük fedakârlıklarla üstesinden gelinecek olan Kurtuluş Savaşı sürecine girilecektir. Zaten ikinci kez yayına başladığı günler de bu muhataralı zamanlardır. 15 Şubat 1922'de yeniden yayına başladığı ve son nüshasının yayımlandığı 8 Haziran 1922 tarihine kadar Anadolu'daki Yunan işgali devam etmekte, kurtuluş hareketi Büyük Taarruz'un hazırlıklarını yapmaktadır.

Bu çalışma çerçevesinde *Düşünce* dergisinin, güncelliği süreli yayın gibi değerlendirilemeyeceğinden ve içeriği de kişiye mahsus düzenlenmiş olduğundan hariç tutulan Tevfik Fikret özel sayısı dışında, 10 sayısında yer alan şiirler, ağırlıklı olarak içerik, düşünsel ve toplumsal bağlam üzerinden ele alınmıştır. Tarihsel ve toplumsal olarak sıkıntılarla dolu süreçlerin, bu şiirlerde ne ölçüde yankı bulduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmaya konu olan şiirler, *Düşünce* dergisinin Milli Kütüphane (1962 SA 26, 1962 SB 45) ve Beyazıt Devlet Kütüphanesi Hakkı Tarık Us Koleksiyonu nüshalarından alınmıştır.

Şiir ve Toplumsallık İlişkisi

Diğer güzel sanatlarda olduğu gibi şiirin de tanımı, kapsamı, mahiyeti üzerine birbirinden oldukça farklı bakış açılarına sahip görüşler ileri sürülmüştür. Toplumcu görüşü öne çıkaran yaklaşımlar şiire de bu yönde bir yararlılık, en azından analiz ve seslendirme görevi yüklerken buna katılmayanlar, şiiri kendi sanatsal varlığı içinde kendine karşı bir sanatsal sorumluluk taşıması yönünden ele almışlardır. “Fikir akımlarına bağlı edebiyat anlayışı dışında sadece edebiyat görüşleriyle ön plana çıkan ve edebiyatı bütün sosyal meselelerin dışında, sadece sanat olarak değerlendirmek isteyen Fecr-i Âti” (Enginün, 2006, s. 605) bu anlayışın bizim edebiyatımızda şiire dair en tipik örneklerinden birini teşkil eder; “sanatın niteliğini amaç olmaktan çok araç olmaya doğru

yönlendiren bir zihniyetin belirginleşmiş hâli” olarak tanımlanan “toplumcu-gerçekçi şiir” (Apaydın, 2020, s. 143) ise şiire faydacı bir görev yüklemekten yanadır.

“Modern Türk şiirinin başladığı yerde duran Ahmet Haşim poetikasında şiirin toplumsallık boyutu ve topluma dair hassasiyetleri dile getirmesi konusunda oldukça mesafeli hatta bunu dışlayan bir yaklaşım sergileyerek (Öner, 2016, s. 347) şiiri şahsi bir sanatsal meziyet ve etkinlik alanı olarak konumlandırırken bu yaklaşımıyla,

*Yarin dudağından getirilmiş
Bir katre alevdir bu karanfil
Ruhum acısından bunu bildi*

dizelerini yazmış, buna karşılık “sosyal gerçekçilik devresine ait”

*Hakkınız var, güzel değildir ihtimal
Mübalağa sanatı kadar
Varşova’da ölmesi on bin kişinin
Ve benzememesi
Bir motörlü kıtanın bir karanfile
“Yarin dudağından getirilmiş”*

dizelerindeki tarzıyla Orhan Veli, “bir tarafta Varşova’da on bin kişi savaşta öldürülmekte” iken “diğer tarafta lirik şiirin sanat oyunları, mübalağaları”nın (Okay, 2019, s. 81-82) sürdürülmesine karşı çıkmıştır.

Diğer taraftan sanatı ve sanatçıyı bir zihniyetin, ideolojinin, dünya görüşünün, bilimsel disiplinin aleti derekesine düşüren “güdümlü sanat” (Kundera, 2021, s. 140) anlayışının da bir o kadar sanatın mahiyeti ile bağdaşmadığı açıktır. Zira bu konuda “genç, cevval ve kalemi kuvvetli bir edib ordusu kurmak” için sistemli çaba gösteren (Özgül, 2013, s. 222, 213-246) İttihat ve Terakki’nin etki altına aldığı kalemlemler ile özgün şiir çabalarını sürdüren sanatçıların ortaya koyduğu ürünler kıyaslandığında, birincilerin mesela “orduya dağıtılan ilk edebî metin ol”an “Mehmed Emin’in Ey Türk Uyan adlı şiir kitabı”nın (Özgül, 2013, s. 228) o dönemdeki ihtiyaçlar açısından işlevsel önemi yadsınmamakla birlikte, hangilerinin daha başarılı eserler ortaya koyduğu, zamanın şahitliği ile daha da belirginleşmektedir.

Şiiri ve güzel sanatları her zaman bu keskin uçlar denkleminde ele almak doğru görünmüyorsa da hayatın akışının, gerçekliğin tamamen dışında konumlanan bir sanat anlayışının da “insan” için ne ifade ettiği elbette sorgulanacaktır.

Düşünce Dergisinde Yayımlanan Şiirler

Düşünce dergisinin 1918 yılında yayımlanan iki sayısında üçer adet olarak toplam 6 şiir yer alır, 1922 yılında yayımlanan sekiz sayısındaki 47 şiirle birlikte on sayıda toplam 53 şiir yayımlanmıştır. Şiirleri yayımlanan şairlerden on yedisinin sadece bir şiiri, dört şairin ikişer şiiri, iki şairin üçer şiiri, iki şairin dörder şiiri, iki şairin de yedişer şiiri vardır. Şiirlerin sayısı ilk sayılardan itibaren giderek artmıştır. Dergiye isim olarak “düşünce” sözcüğü seçilmiş ve künyesinde de düşünce ve sanat-edebiyat dergisi olduğu beyan edilmişse de bütününe bakıldığında edebî içerik, oran olarak daha ağırlıktadır (Özlük, 2011, s. 335-44).

Yayımlanan şiirlerin biçimsel açıdan divan edebiyatı, halk edebiyatı ve kısmen Batı edebiyatından alınmış nazım şekilleriyle yazıldığı, hece ve aruzla yazılanlarının aşağı yukarı birbirine denk olduğu, hatta serbest nazım diye tavsif edilen bir şiire de (1922, S. 8, s. 98) yer verildiği görülür.

Şiirler üslup yönünden de belirli bir seviyenin üstündedir, hatta sehl-i mümteni tarzında bir söyleyişi yakalayan şiirler de bulunmaktadır. Bunun yanında zorlanarak bulunan kafiyelere, biçim ve üslup yönünden çeşitli kusurlara da rastlanmaktadır. Ayrıca sözcük dağarcığı açısından halk edebiyatı nevinden şiirlerde kullanılan dilin daha sade ve anlaşılır, Divan edebiyatı nevinden şiirlerde ise daha ağır ve tamlamalarla yüklü olduğu söylenebilir.

Şiirlerin içeriklerinin dönemin toplumsal koşullarına ilişkin unsurlar taşıyıp taşımadıkları açısından bakıldığında, derginin yayınlandığı süreçte yaşanan büyük sosyal-siyasal gelişmelere nazaran, bunların dergideki yankısının oldukça zayıf olduğu görülür. 1918 ve 1922 yıllarında yayımlanmış olan iki periyot diliminden birincisinde İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminde Mondros Mütarekesi'ne, ikincisinde süren Yunan işgali gölgesinde Büyük Taarruz'a doğru gidilen süreçler (Türkiye Kültür Portalı, 2009; Eroğlu, 1990, 83-93, 169-94) boyunca dergide yayımlanmış toplam 53 şiirden ancak birkaç şiirde, o da dolaylı olarak, bu süreçlerle ilişkilendirilebilecek ifadeler rastlanır. Bu durumun gerekçesi olarak 1922 yılında yayımlanan sayıları için derginin İstanbul'da çıkarılıyor olması ve İstanbul Hükümeti'nin Ankara ve Milli Mücadele'ye olumsuz yaklaşımı nedeniyle İstanbul'daki basın yayın faaliyetlerini baskı altına almış olmasının etkileri düşünülse bile 1918 yılında yayımlanan iki sayı için böyle bir gerekçe söz konusu olmamasına rağmen bu sayılardaki şiirlere yansıyan böyle bir duyarlılık da gözlenmemektedir.

Dergide 7 şiiri bulunan iki isimden biri olan ve derginin ilk sayısından itibaren mesul müdürü olduğu belirtilen şair, İsmail Hikmet'tir. "İ. Hikmet" imzalı şiirleri, birinci sayıdan itibaren dergide yer almıştır. "Düşünce" (1918, S. 1, s. 11) isimli şiirde, hayatın neşe ve keder arasındaki değişkenliğini, bütün bunlara karşı insanın tahammül kudretinin varlığını, bunun büyük ölçüde de düşünce gücü ile gerçekleşebileceğini; "Niçin Bilmem" (1918, S. 1, s. 38) isimli şiirde, tabiat tasvirleriyle resmetmeye çalıştığı, gözyaşlarıyla taşan hüznünün sebepsizliğini; "Vardı" (1918, S. 2, s. 27-28) isimli şiirde, sevgilinin güzelliklerini ve hüznü, şiirli hallerini; "Ey Çoban" (1922, S. 2, s. 5) isimli şiirde, âşık bir çobanın duygularını; "Hitabe mi Kitabe mi" (1922, S. 2, s. 16-17) isimli şiirde, insan nevinin olumsuz tabiatının tarih boyunca yeryüzünde yaşadığı ve yaşattığı acıları, asırlar boyu yaşanan medeniyet hikâyesinde, insanın insanlığa karşı hırs ve husumetini; "Gibiydi" (1922, S. 3, s. 6) isimli şiirde hicranlı, ümitsiz, neşesiz bir kadının hüznü görünümünü; "Yok" (1922, S. 5, s. 56) isimli şiirde aşk, ayrılık, gurbet, hasret konularını dile getirir. Görüldüğü üzere bu şiirlerin içeriği çok büyük ölçüde bireysel konularla örülüdür. Sadece "Hitabe mi Kitabe mi" adlı şiirde ele alınan konu bir toplumsal içerik taşımaktadır. Bu şiir "Medeniyete" ithaf edilmesine ve bu ithafın devamında, şiirin yayımlandığı dönemde ülke ve milletin içinde bulunduğu hâle istinaden, Âkif'in "İstiklal Marşı"ndaki "Medeniyet dediğin..." diye başlayan Batı eleştirisine benzeyen bir içeriğin geleceğini düşündürmesine rağmen, şiirin bütününe bakıldığında, bir Batı medeniyeti eleştirisi söz konusu olmadığı görülmektedir. Şiirin altındaki tarih de (19 Şubat 331/3 Mart 1916) yayımlanma tarihi de (16 Mart 1338/16 Mart 1922) göz önünde bulundurulsa, ister yazıldığı tarihsel bağlam ister yayımlanma tarihindeki toplumsal bağlam dikkate alınmış olsun, böyle bir gönderme içermemektedir.

Düşünce sayfalarında 7 şiiri bulunan ikinci isim, Osman Nuri'dir. İlk şiiri derginin 1922'deki ikinci sayısında yayımlanmıştır. "Arda Kenarında" (s. 6) isimli şiirde tabiat güzellikleri, sevgiliye seslenişler, buluşma arzuları; "Beyaz Kotra" (S. 3, s. 16) isimli şiirde tabiat, deniz, sevgiliye özlem, ayrılık acısı, ümitsizlik, mutsuzluk; "Dinmeyen Yaşlar-1" (S. 4, s. 34) isimli şiirde tabiat içinde sevgiliyle geçmiş güzel günler, ayrılık korkularının gerçekleşmiş olmasının acısı; "Bir Yıldızın Masalı" (S. 5, s. 51) isimli şiirde bir akşam vakti

tabiatın güzellikleri ile Nâdir'in doğumunun güzellikleri üzerine kurgulanmış hayalî bir zevk ve sefa meclisinin heyecanları; "Dinmeyen Yaşlar-2" (S. 6, s. 72) isimli şiirde ayrılığın hatıralarda canlanıp durarak kuvvetlenen acısı; "Dinmeyen Yaşlar-3" (S. 7, s. 85) isimli şiirde geçmiş güzel günlerin anıları, ayrılık acısı, özlem; "Tahmis" (S. 8, s. 107) başlıklı şiirde aşk, zamandan şikâyet, geçmişe özlem, sevgiliye sitem terennüm edilir. Şairin dergide yayımlanmaya başlayan ilk şiirinden itibaren şiirlerindeki nitelik de fark edilmiş olmalı ki bundan sonraki her sayıda şiirlerine yer verilmiştir. Görüldüğü üzere Osman Nuri de şiirlerinde bireysel duygulanımları konu edinmiş, zamanının sosyal realitelerine ilişkin herhangi bir göndermede bulunmamıştır.

Dergi sayfalarında 4 şiiri ile yer bulan iki şairden ilki Orhan Rıza'dır. İlk şiiri 1922'deki ikinci sayıda yer alır ve "Fuzulî'nin Ruhuna" (s. 9) adını taşır. Bu şiir, başlık konulmuş bir gazeldir ve sevgiliye duyulan coşkulu bir aşkı ve kavuşma arzusunu işler. Bundan sonraki sayılarda da art arda yayımlanan şiirlerinden "Mecnun" da (S. 3, s. 10) ayrılık acısına, sevgiliye kavuşma isteğine ve sevgilinin mübalağalı övgüsüne; "Terennüm" de (S. 4, s. 25) sevgiliyi çağıran, özlem ve sitem dolu, yaşlı bir gönle; "Öldüğüm Gece" de (S. 5, s. 56) ölüm gecesi, ölüm matemi, baykuş ve sevgili üzerine kurulan bir hüznü yer verilmiştir. Orhan Rıza'nın şiirleri de toplumcu herhangi bir vurgu içermemektedir.

Mahmut Muzaffer, dergide 4 şiiri yayımlanan şairlerden ikincisidir. Şiirleri 1922'deki beşinci sayıdan itibaren çıkan sayılarda yayımlanmıştır. "Ben" (S. 5, s. 59) isimli şiirde, bazen gamlı yaşlı bazen neşeli gönlünün terennümleri; "Koşma" (S. 6, s. 70) başlıklı şiirde, dertli gönlünün hüznü ve kederi; "Nerde Kaldın" (S. 7, s. 90) isimli şiirde sevgiliye sitem, hasret, hüznü ve bekleyiş duyguları; "Son Söz" (S. 8, s. 108) isimli şiirde gurbet, sevgiliye hasret ve hüznü duyguları yer bulur. Oldukça kolay okunan bir üsluba sahip olan Mahmut Muzaffer de bu şiirlerinde sosyal meselelere eğilmemiştir.

"Yenikapı Mevlevihanesi Seccadenişin-i Reşadet Aşinası" olarak tanıtılan Abdülbaki Dede'nin 3 şiirine derginin 1922'deki birinci (s. 7), ikinci (s. 13) ve beşinci (s. 5) sayılarında yer verilmiştir. Başlıksız yayımlanan ilk şiiri tasavvufi rindane bir aşkı terennüm eder. Diğer iki şiirin başlığı "Gazel" dir. "Baki" mahlasını kullandığı bu şiirlerinin ilkinde yine ilahi aşk, tasavvufi istek ve özlemler; ikincisinde ise ilahi aşk ile birlikte Mevlevilik düşüncesi, sembolleri ve Mevlana'ya saygı vurgulanır.

Arif Dündar'ın da *Düşünce*'de 3 şiiri yer alır. Bu şiirleri 1922'deki üçüncü sayıdan itibaren yayımlanmıştır. İlk şiiri "Fatih'in Önünde" (S. 3, s. 14) sade, samimi ve coşkulu bir dille İstanbul'un fethini ve fethin kahramanlarını anar. Konusu tarihin millî kahramanları önünde âdeta bir saygı duruşu mahiyetinde olmasına rağmen şiirde, yayımlandığı zamanın gerçeklerine dair açık herhangi bir gönderme söz konusu değildir. Yine de millî hassasiyete sahip bir şair olduğundan söz edilen Dündar'ın, bu zorlu dönemde, millet ve memleketin sıkıntılı durumuna işaret eden

Bahtımdan karanlık bir geceydi bu:

Yaşlı gözlerime girmedi uyku,

dizeleri ile başlayan bu şiirle tarihî bir kahramanlık öyküsünü anarak yaşanan acıları hafifletme veya kurtuluş umutları ilham etme kaygısıyla hareket ettiğini söylemek mümkündür (Özarlan, 2013, 381). Dündar'ın diğer iki şiiri "Denizin Cevabı" (S. 4, s. 31) ve "Ayrılıktan Sonra" (S. 5, s. 54) adlarını taşır. Bu şiirlerden ilki tabiat, sevgili, hicran; ikincisi aşk, sevgilinin her cefasına katlanma azmi ve sevgiliye sitem konuları etrafında yazılmıştır.

“Halk Edebiyatı” üst başlığı ile 1922’deki ikinci sayıda (s. 19) yayımlanan iki şiir “Dertli’den” başlığını taşır. Âşık Dertli’nin bu iki koşmasının ilki bahattan, kaderden şikâyet; ikincisi sevgiliye duyulan divane aşk ve sitem dolu dizelerden oluşur.

İsmail Nami de derginin 1922’de yayımlanan sayılarında iki şiiriyle yer bulur. “Denizde Gurup” (S. 6, s. 76) ve “Yaz Akşamı” (S. 7, s. 83) isimli bu şiirlerin ilkinde akşam, matem, hicran, feryat gibi kavramlarla örülü kuvvetli bir deniz tasviri söz konusudur; ikincisinde de yine gam, neşesizlik, hüznün, matem, hicran üzerinde durulmuş ve bu kavramlarla akşam manzarası arasında irtibatlar kurulmuştur.

Dergide “Gel Artık” (1922, S. 4, s. 28) ve “Ağla Vatan” (1922, S. 7, s. 87) adlı iki şiiri yayımlanan Rıfki Melûl’ün ilk şiirinde sevgiliye sesleniş ve hasret duygusu işlenir. İkinci şiirinde ise vatanın içinde bulunduğu hüznü durum yoğun kederlerle mısralara dökülmüştür:

*Her dem koynunda bu müzlim gecenin
Millet idbarını gördükçe senin,
Sarsar her zerreni bir gizli enin:
Artık git, Kâbe’de kan ağla vatan...*

Şiirin, derginin 25 Mayıs 1922 tarihli nüshasında yayımlanmış olmasına rağmen daha çok, ülkenin, yazıldığı 8 Teşrinisani 1334/ 8 Kasım 1918 tarihindeki koşullarını yansıttığı söylenebilir. Zira yazıldığı tarihe göre yayımlandığı tarih yukarıda da sözü edilen gelişmeler açısından daha ümit vericidir.

Düşünce sayfalarında, adı bugüne taşınmış isimlerden biri olan Hasan Âli’nin de iki şiiri görülür. Şairin 1922’deki beşinci sayıda “Ne Derim” (s. 53) ve son sayıdaki “Koşma” (S. 8, s. 104) başlığını taşıyan şiirlerinden ilkinde Mevlevilik kültürü, tasavvuf düşüncesi öğeleri; ikincisinde de hüznün, engellenmişlik, hasret, coşkulu bir kavuşma arzusu ve tevazu dile getirilir.

Dergide birer şiiri yer alan şairlerden Emin Bülent’in “Gurur” (1918, S. 1, s. 24-29) isimli şiiri sevgilinin büyüklüğü hatırası, hayali ve güzelliği; İshak Rafet’in “Gönlüme” (1918, S. 2, s. 12-13) isimli şiiri sevdalı bir gönlün çile, şikâyet ve hüznüleri; İrfan Emin’in “Emel Yolunda” (1918, S. 2, s. 22-23) isimli şiiri aşk ve hüznün; H.Ş.’nin Fuzulî’nin bir naatını “Tahmis”i (1922, S. 1, s. 8) Peygamber’e övgü; Mülkiye Kaimmakamlarından Kemal’in “Aşka Bak” (1922, S. 1, s. 8) isimli şiiri, her şeyi önüne katan kuvvetli bir aşk rüzgârı; Hüseyin Siret’in “Nur-i Safa’ya” (1922, S. 2, s. 8) isimli şiiri, şaire ilham veren çocuk, çocukluk ve şairlik; Kemalettin’in “Nazîre”si (1922, S. 2, s. 14) manevi aşk ve günahlardan kaçınma; Hüseyin Nazım’ın “Tevhid”i (1922, S. 2, s. 20) Allah’ın büyüklüğü, varlık âlemindeki tecellileri, idrake sığmazlığı, tabiattaki tüm tecellileri ile varlığının delilleri; Ahmet Muhtar’ın “Tahmis”i (1922, S. 3, s. 8) aşk, kavuşma arzusu, sevgiliye sitem; Halide Nusret’in “Küçük Müjgân İçin” (1922, S. 3, s. 12) başlıklı şiiri, bir çocuğun neşesizliği ve ona teselliler; Mehmet Sıtkı’nın “Kırılmış Teller” (1922, S. 3, s. 19) isimli şiiri yeis, hüznün, umutsuzluk; Vâlâ Nurettin’in “Yangın” (1922, S. 4, s. 42) isimli şiiri evleri, sarayları yakan komşular; Mehmet Necip’in “Koşma”sı (1922, S. 5, s. 48) yaratılış, kader, başa gelen zorlu imtihanlar; Mithat Cemal’in “Kuvvet Denilen Heykele” (1922, S. 6, s. 67) başlıklı şiiri güçsüzlük, acizlik, korku, güç, cesaret, direniş ve intikam; Ali Ekrem’in “Gazel”i (1922, S. 6, s. 70) ezel, ebed, varlık, yokluk, varlığın birliği, tasavvufi bir evren tasavvuru; Necdet Rüştü’nün “Güfte” (1922, S. 7, s. 82) başlıklı şiiri sevgiliye sitem ve yakarış; Suat Salih’in “Sara” (1922, S. 8, s. 98) isimli şiiri aşk, ayrılık, özlem konularını işler.

Kahir ekseriyeti, bireysel konuları işleyen bu şiirlerin ikisinde yine kapalı göndermelerle dönemin ülke ve millet için zorlu koşullarına değinildiği söylenebilir. Bunlardan Vâlâ Nurettin’in “Yangın” isimli şiirinde geçen,

Komşular! Evimi yakan komşular!

dizesini, Osmanlı içindeki azınlıklarla yabancı ülkelerin düşmanca tutumlarının ima edildiğine yormak mümkündür. Mithat Cemal'in "Kuvvet Denilen Heykele" isimli şiiri de baştan sona, dolaylı yollarla ve imalarla geliştirilerek millî heyecanlara yönelik temi ve sonundaki şu dizeleri ile, vatanın harap ve milletin bezgin hâli yanında kurtuluşa inancı ve ümidi seslendirir gibidir:

*Korkarak bak kendi tevlid ettiğin bir mateme,
Bir mezarın hissi vardır "Bir avuç toprak!" deme!
Bir avuç toprak özersen bir çelik, bir tunç olur.
Ağlayan bir milletin sîması pek korkunç olur.*

Nitekim kurtuluş hareketi başlamadan önce perişan durumda olan millet, Milli Mücadele sürecinde yeniden derlenip toparlanmış, kendi kaderini belirleyecek bir direniş sergilemiş ve bu çabalar, bağımsızlık ile taçlanmıştı.

Sonuç

Düşünce dergisi Osmanlı'nın yenik çıktığı Birinci Dünya Savaşı ile Anadolu'daki kurtuluş hareketinin başlattığı Millî Mücadele sürecine denk gelen iki farklı zaman diliminde toplam 10 sayı olarak yayımlanmış olan bir düşünce, sanat-edebiyat dergisidir. Bu çalışmanın hazırlık sürecinde dergide yayımlanan şiirlerin ele aldıkları konular, duygu ve düşünce içerikleri değerlendirilmiş, şiirlerin temaları ile derginin yayımlandığı dönemdeki toplumsal koşullar arasında bir ilişki bulunup bulunmadığı üzerinde durulmuştur.

Dergideki "Bir Felaketin Sene-i Devriyesi" başlıklı "Düşünce" imzalı bir yazıda (Özlük, 2011, s. 334) ve Ahmet Hamit tarafından kaleme alınan "Sarı Efe'nin Defterinden" adlı bir hikâyede (1922, S. 2, s. 17-19) Millî Mücadele'ye açık şekilde destek beyan edilmişse de dergide yayımlanan şiirlerde bu konuya ilişkin açık göndermelere yer verilmemiştir. 1918 ve 1922 yıllarında Tefik Fikret için çıkarılan özel sayı dışında 2 ve 8 sayılı hacimlerle ve yaklaşık dört yıllık kesinti ile toplam 10 sayı olarak yayımlanan dergideki 53 şiirin çok büyük bir kısmının manevi, tasavvufi, bireysel duygu ve düşünceler üzerinde durduğu, bu şiirlerin ancak birkaç tanesinin ülke şartları ve milletin zorlu imtihanları karşısında bir yankı içerdiği, bunların da çoğunlukla örtülü beyan ve göndermeler şeklinde olduğu görülmüştür.

Kaynakça

- Enginün, İ. (2006). *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Eroğlu, H. (1990). *Türk İnkılâp Tarihi*. Ankara: Savaş Yayınları
- Kundera, M. (2021). *Roman Sanatı* (çev. Aysel Bora). İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Okay, O. (2019). *Poetika Dersleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Öner, H. (2016). Cumhuriyet Dönemi Türk Şiir Poetikalarının Toplumsallık Boyutu. *Uluslararası Edebiyat ve Toplum Sempozyumu 28-30 Nisan 2016 Bildiriler Kitabı 1. Cilt*. Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları.
- Özarıslan, E. (2013). Unutulmuşluğun Karanlığında Bir Şair: Ârif Dünder Ataker. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 53(2), 377-409.
- Özgül, M.K. (2013). *Babil'le Ebabil*. İstanbul: Kitabevi.

Özlük, N. (2011). Düşünce Mecmuası ve Sistematik İndeksi. *Türkiyat Mecmuası*, 21, 329-344.

Türkiye Kültür Portalı (2009). *Türkiye Cumhuriyeti Kronoloji*. <https://www.kulturportali.gov.tr/portal/kronoloji4> [Erişim Tarihi: 05.03.2022].



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 412-430.
|| Geliş Tarihi-Received: 25.03.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 24.04.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1093215

Demir Özlü'nün Eserlerinde Sürgünlük

Exile in Demir Özlü's Works

Aysel SOYLU*

Öz

Toplumsal bir özne olarak dünya ile temasta bulunan insanoğlunun, muhtelif nedenlerle mekânsal değişime maruz kalması olarak tanımlanabilecek sürgünlük kavramı, tarihsel süreç içerisinde kazandığı anlam çeşitliliği ile edebiyat metinlerinin tematik bir unsuru haline gelmiştir. Özellikle yüzyılımızın başında küresel çapta yaşanan kitlesel göçler ve bu göçlere bağlı olarak yaşanan toplumsal sorunlar, sürgünlük üzerine çok sayıda metnin yazılmasına neden olmuştur. Dünya edebiyatında olduğu gibi Türk edebiyatında da sürgünlüğün edebi bir metin olarak üretiminin örneklerini görmek mümkündür. Nitekim yazın hayatında kendini bireye ve topluma karşı sorumlu hissettiği için bunu eserlerinde çeşitli temalarla inceleyen yazarlardan birisi de Demir Özlü'dür. Yazar, 1979-1980 yılları arasında yaşadığı sürgün yıllarını eserlerinde belirgin bir şekilde işlemiştir. Bu yıllarda yaşadığı zorlukları yabancılaşma, yalnızlık, kültürel farklılıklar ve karmaşa, varoluşsal kimlik krizi, geçmişe özlem ve umut gibi çeşitli konular etrafında şekillendirmiştir. Bu çalışmada, sürgünlük kavramının dünya edebiyatındaki tarihsel ve toplumsal yansımaları; Demir Özlü'nün hikâyelerinde sürgünlüğün nasıl ve hangi açılardan ele alındığı üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Demir Özlü, sürgünlük, yabancılaşma, kültür, anlatı.

Abstract

The concept of exile, which can be defined as the obligation of human beings, who are in contact with the world as a social subject, to spatial change for various reasons, has become a thematic element of literary texts with the diversity of meanings it has acquired in the historical process. Especially at the beginning of our century, the mass migrations on a global scale and the social problems experienced due to these migrations caused a large number of texts to be written on exile. As in world literature, it is not surprising to see exile as a literary theme in Turkish literature. Demir Özlü is one of the Turkish writers who deals with this issue from various angles in his works, as he feels responsible for people and society in his literary life. He clearly addressed the years of exile he lived between 1979-1980 in his works and shaped the difficulties he experienced during these years around various issues such as alienation, loneliness, cultural differences, existential identity crisis, nostalgia and hope. The aim of this study is to examine how and from which aspects the exile concept in Demir Özlü's stories is handled through its historical and social form in world literature.

Keywords: Demir Özlü, exile, alienation, culture, narrative.

* Doktora Öğrencisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Van/Türkiye, e-posta: ayselduman.aysldmn@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8407-5899>.

Giriş

1950'li yıllar toplumsal sorunların ve değişimlerin yanı sıra edebiyat sahasını da etkileyen ve değiştiren bir süreci kapsamaktadır. Örneğin, yaşları 20-25 arasında değişen, kendilerini edebiyata yenilik getirmeyi amaçlayan ve 1950 kuşağı olarak anılan bir edebi topluluk edebiyat sahasına, bu zihinsel yapı etrafında kaleme alınan öyküleri ile giriş yapar. Eserlerinde yalnızlık, umutsuzluk, hiçlik, bunaltı, varlık arayışı gibi temaları işleyen bu topluluğun yenilik arayışlarındaki yöneliş Eleştirilen Asım Bezirci'ye göre "Beckett, Camus, Kafka, Sartre gibi yazarların eserlerinin dilimize çevrilmesi yazara göre bu etkiyi beslemiştir." (Dirlikyapan, 2007, s. 31). 1950 kuşağı yazarlarının işledikleri temaları belirleyen Camus, Sartre, Beckett gibi yazarların üsluplarını belirleyen varoluşçu ve sürrealist akımlar önemli bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla 1950 kuşağının oluşumunda içinde buldukları dönemin koşulları göz ardı edilmemelidir. Çünkü bu dönemde ülke İkinci Dünya Savaşı'nın yarattığı yeni koşullara adapte olmaya çalışmakta, tek partili hayattan çok partili hayata geçmenin şokunu yaşamakta ve köyden kente göç artış göstermektedir. Dönemin yazarları da bu toplumsal değişim ve dönüşümün gölgesinde birey olarak varlık arayışına girişmişlerdir. Bu kaos içinde yazarlar bir bohem hayatına maruz kalmaktan kendilerini alamazlar. Haldun Taner, Oktay Akbal, Orhan Kemal, Sait Faik ve son dönem öykücülerinden biri olan Demir Özlü de dönemin önemli isimlerindedir. Özlü, savaş yıllarının yarattığı esaret duygusunu bizzat yaşamıştır. Buna ek olarak Demir Özlü, yazdıklarından dolayı 1979-1980 yıllarında İsveç'e sürgün edilmiş ve bir dönem vatandaşlıktan çıkarılmıştır.

1950'li yıllar Türkiye için hem siyasal hem de toplumsal gelişme ve değişimlerin arttığı bir süreçtir. "Demokratların 1950 seçim zaferi o dönemde de günümüzde de bazı akademisyenlerin vurguladığı gibi, modern Türkiye tarihinde bir dönüm noktası olarak görüldü. İktidar partisi seçmenin iradesini kabul etmişti ve bu da demokratik süreç için, komünist otoriterlik ile 'hür dünya' arasında bir çatışmanın ortaya çıktığı o dönemde, ileri bir adım olarak görülüyordu." (Ahmad, 2006, s. 156-157). Milli iradenin egemen olduğu bir toplumda hür ve bağımsız düşünce biçimi de egemen olmaya başlar. 1950'li yıllar Türk toplumu için bir kırılma noktası olarak nitelendirilebilir. Çünkü sadece siyasal düşünce sisteminde değil, aynı zamanda toplumun diğer bütün dinamiklerini etkileyen alanlarda da (sanayi, ekonomi, teknoloji) değişimin meydana geldiği görülür. Buna bağlı olarak diğer yazarlarda olduğu gibi Özlü'nün de edebi anlayışını şekillendiren ana etmenler dönemin sosyo-politik koşulları, ülkesinden sürgün edilmesi, vatandaşlıktan çıkarılmasıdır.

Demir Özlü, 9 Eylül 1935 tarihinde İstanbul'da doğmuştur. 1953'te Ödemiş İstiklâl İlkokulunu, Ortaokulu'nu ve İstanbul Kabataş Lisesi'ni, 1959'da ise İstanbul Hukuk Fakültesini bitirmiştir. Önce Paris Hukuk Fakültesi'nde sonra da İstanbul Üniversitesi'nde felsefe asistanı olarak çalıştıktan sonra Avukatlığa başlamıştır. 1979-1989 yılları arasında İsveç'te sürgün hayatı yaşamış olan yazar (Lekesiz, 1999, s. 217). 1980'deki askeri darbeden sonra vatandaşlıktan çıkarılmış, Türkiye'ye ancak Aralık 1989'da dönebilmiştir. İsveç Yazarlar Birliği ile İsveç PEN Kulübü üyeliğini de yapan, evli ve üç çocuk babası olan yazar, hâlen Stockholm ve İstanbul'da yaşamını sürdürmektedir (Anonim, 2001, s. 668).

1950 kuşağı yazarlarından olan Özlü, edebiyat sahasına öyküleriyle giriş yapar. Jean Paul Sartre ve Albert Camus gibi isimlerin etkisiyle yazarlık serüvenine yön vermiş olan Özlü, ilk hikâye kitabı olan *Bunaltı* da yalnızlık temasını belirgin bir biçimde işler. Söz konusu eserinde yalnızlığı varoluşsal bir sorun olarak, yani bireyin kendi kimlik arayışında karşılaştığı psikolojik gerilimleri ele alır. Sarte'nin "İnsan, bir bunaltıdır." sözü ile hikâyelerine giriş yapan yazar, özellikle ilk dönem öyküleriyle beraber günce, anlatı,

anı, mektup ve denemelerinde de varoluşçuluğun ve sürrealizmin etkisinde kalır. Bu durum aynı zamanda felsefi bir yargı olarak “varoluş özden önce gelir.” (İş, 2007, s. 19) düşüncesinin, “ben”in “nesne” ile olan çatışmasının felsefi bir sorgulamasını oluşturur. Birey önce vardır, daha sonra benliğini sorgular, bu benliğin varlığının amacına, nedenine ve nasılına dair sorularla yani varlık bilincine dair cevaplarla varoluş sürecini oluşturur. Bu süreçte bireyin içine düştüğü yalnızlık, hiçlik, bunaltı, yabancılaşma, kendini gerçekleştirme ve cinsellik gibi temalar Demir Özlü'nün de eserlerinin ana temasını oluşturur.

Bu temalarında Özlü, 1950 kuşağının etkilendiği varoluşçu ve sürrealist akımların Türk edebiyatına üslup yaratma özgürlüğü, tema özgürlüğü ve entelektüel düşünme özgürlüğü gibi yeni bir soluk ve ses imkânı getirdiğini belirtmektedir (Demir, 2016, s. 80). Varoluşçuluk akımından etkilenerek oluşturduğu *Bunaltı*, *Soluma* ve *Boğuntulu Sokaklar* adlı eserleri, yazarın ilk dönem hikâye anlayışını oluşturur. 1974 yılında yayımlanan dördüncü hikâye kitabı *Öteki Günler Gibi Bir Gün* ve *Aşk ve Poster* adlı eserlerinde ise önceki üç hikâye kitabından farklı olarak toplumsal bir bakış açısı ortaya koyar (Daşdemir 2006, s. 264-65). Terör günlerinden uzakta kalan hatıralarıyla *Stockholm Öyküleri* (1988)'ni yazan Özlü, bu öykülerinde de yabancılaşma, yalnızlık ve özellikle sürgün gibi temaları işler (Enginün, 2014, s. 392-93). Demir Özlü'nün hikâyelerinde daha yoğun olarak rastladığımız sürgün, yabancılaşma ve yalnızlık ve varoluşsal kimlik krizi gibi temaları ayrıca günce, anlatı, anı, mektup ve deneme tarzında yazdığı diğer eserlerinde de görmek mümkündür.

1. Edebiyatta Sürgünlük

Bir kavram olarak sürgünlük, politik ve teolojik kökeni itibariyle insanın yeryüzündeki yaşam mücadelesinin bir parçası olarak edebi metinlerde her zaman yer bulmuştur. Türk Dil Kurumu'na göre sürgünlük, “ceza olarak belli bir yerin dışında veya belli bir yerde oturtulan kimse” anlamına gelmektedir. Kavram genellikle, sürmek fiilinden yapılmış bir isim olup yalın haliyle uzaklaştırmak, kovmak anlamında da kullanılmaktadır. Farklı dillere bakıldığında, benzer anlamlar içeren bir sözcük olarak kullanıldığı görülecektir. Örneğin sürgünlük, Arapçada nefy, menfî, menfâ (Develioğlu, 2010, s. 712-959); İngilizce'de exile, banishment (Redhouse, 1994, s. 645); Fransızcada ise bannissement, deporté, exile (Timur, 2012, s. 21) kelimeleriyle ifade edilir.

Teolojik bir episteme olarak sürgünlük, ilk insanın cennetten kovulma sürecine işaret eder. Örneğin, Âdem ile Havva “yasak meyve”yi tattıkları için cennetten uzaklaştırılırlar. Kutsal metinlerde sürgünlük, insanoğlunun yapmış olduğu bir hatadan dolayı aldığı bir cezaya karşılık gelirken, bazı kadim toplumlarda ise ödüllendirici bir kavram olarak kullanılır. Örneğin, Eski Ahit'ten önce var olan kutsal kitap olarak kabul edilen Tanah'ta sürgüne giden insanlar, iyi incirlere; gitmeyenler ise kötü incirlere benzetilir. Tanah'taki incir metaforuyla sürgüne gidenler kutsallaştırılmış ve kutsal toprakları asıl onların imar edeceğine dikkat çekilmiştir. Geride kalanlar, ise lanetli ve yıkıma neden olacak kimseler olarak değerlendirilmiştir (Kurt, 2008, s. 1-3). Sürgün edilen kimseler üzerinde oluşturulan bu sıfatlandırmalar dikkate değerdir. Nitekim sürgüne gidenlere “iyi incir” benzetmesi, incirin dört kutsal kitapta yararlı ve değerli bir yiyecek olması, kelimeye yüklenen anlam ve kullanılan zeminle paralel bir yapıda olduğu görülür. Sürgüne gitmeyenlerin ise “kötü incir” benzetmesi ya da “Allah tarafından lanetli kılındığı” sözleri Yahudi tarihi üzerinden “sürgün” ve bu kavramın karşıladığı anlamları örneklendirecek niteliktedir.

Sürgünlük kavramına politik bir açıdan bakıldığında ise toplumsal ve kültürel mizaca aykırı düşen veya kriminal sicili bulunan kişilere ve fikir hareketlerine yönelik bir refleks olarak tarihin belirli dönemlerinde, cezaî bir yaptırım niteliğinde ortaya çıktığı

görülecektir. Örneğin, Roma İmparatorluğu'nda, katillere ölüm cezası veya tercihen sürgün cezası verilmiştir. Bu durum, sürgünlüğün ölüm kadar menfi bir özellik taşıdığını ve bu yüzden insanî yaşam fonksiyonlarını kısıtlayıcı bir nitelikte olduğunu göstermektedir (Acehan, 2009, s. 200). Ölüm, insanlar için korku ve tedirgin olma halini besleyen en ürkütücü duygudur. Bir insana verilebilecek en büyük ceza, onu ölmeye mahkûm etmektir. Ölüm ve sürgünlüğün aynı kefeye konulması, sürgünlüğün de bir insan için en az ölüm kadar etkili olduğunu gösterir. Bu yüzden tarih boyunca ağır suç işleyenlere ölüm yerine sürgün cezası verilmiştir. Ayrıca birçok imparatorlukta olduğu gibi Osmanlı'da da sürgünlüğe, devletin bekası ve merkezi otoritesini korumak için bir yöntem olarak başvurulmuştur.

İmparatorlukların çözülmesi ve modern çağın başlamasıyla aydınlanma felsefesi başta insanın ontolojik yüzünü deşmeye ve onun varoluşsal sorununu gündeme getirmeye çalışmıştır. Bu minvalde sürgünlük kavramı da birçok felsefecinin ilgisini çekmiştir. Nitekim bu dönemdeki eserlere bakıldığında söz konusu kavramın politik ve teolojik zemininden kopartılarak bir varoluş imgesine dönüştürüldüğü görülecektir. Özellikle Heidegger'in "dünyaya-fırlatılmışlık" metaforu, sürgünlüğün bu çok yönlü anlamını öne çıkarır. Heidegger'e göre, insanoglu bu dünyaya istenen bir canlı olarak yollanmamış, bilakis istenmeyen bir varlık olarak atılmış, fırlatılmıştır. Bu fırlatılmışlık ekseninde, insan bir yandan kendi özünü, diğer yandan ise tümel anlamda varlığın özünü bulup çıkarmakla yükümlüdür.

Bu yükümlülük onu hem kendisinin hem de var olanların koruyucusu, gözleyicisi mertebesine yükseltir. "Fakat insan için (...) özüne uygun düşeni bulmak daima esaslı bir meseledir; çünkü kendine özgü varoluşuyla var olan olarak insan bu kaderle uyum içinde varlığın hakikatine gözcülük etmelidir. İnsan, varlığın çobanıdır." (Heidegger, 2004, s. 57). Dolayısıyla Heidegger için insan, biyolojik bir kod olarak üzerinde taşıdığı sürgünlüğünü ve mensubiyet/aidiyet gibi duygulardan mahrumiyetini ancak güçlü bir bilinç ile kırabilir. Sartre (2009), bu durumu bir varlık yasasına dönüştürür. "Bilen öznenin varlık/olmak yasası bilinçli olmaktır. Bilinç, duyu ya da kendinin bilgisi diye adlandırılan tikel bir bilgi kipi değil, öznenin fenomen ötesi varlık/olmak boyutudur." (s. 26).

Sürgünlük konusuna filozoflar gibi entelektüeller de değinmişlerdir. Bu konuda öne çıkan en önemli isimlerden birisi de yersizlik ve yurtsuzluk üzerine yazdığı eserlerle tanınan Filistin asıllı, Edward Said'tir. Kendisi de sürgün bir hayat yaşadığı için bu konularda edebi metinler vermeyi ihmal etmemiştir. Onun yazımında sürgünlük, sadece bir yer değişikliği ya da farklı bir coğrafyaya iltica değildir. Bilakis kişinin kendi varoluşunu borçlu olduğu bir mekândan istenmeden başka bir diyara göç ettirilmesidir. Bu göç, çoğunlukla trajik sonuçlar doğuran ve kişiye geldiği yerle duygusal olmanın ötesinde varoluşsal bir ilişkiyi besleyen bir serüven yaşatır.

Said'e (2015) göre "sürgün olma fikri bir cüzzamlı, toplumsal ve ahlaki anlamda bir parya olmaktan duyulan korku ile bağlantılı olmuştur her zaman" (s. 56-59). Bir cüzzamlının hangi çağda yaşadığı, hangi millete mensup olduğu ya da toplumda hangi statüye sahip olduğu etrafındakiler tarafından önemsenmez. Aksine insanlar ondan korkuyla ve tiksintiyle kaçır. Cüzzamlı olmanın ötesinde "parya" sözcüğü ile de Hindistan'da uygulanan kast sisteminin dışında bir yere yerleştirerek hiçbir toplumsal sınıftan olmayan, her türlü haktan yoksun bırakılan bir vurgu ile sürgün psikolojisinin önemini anlatır. Said, sürgün sözcüğünün kışkırtıcı ve davetkâr çağrışımlarının gerçeği yansıtmadığını, aksine onu yaşamamanın insanda yarattığı keskin acıların varlığının altını çizer.

Edward Said (2000), sürgünlüğü irdelerken en çok onun milliyetçilikle olan bağına değinir. Çünkü ona göre, "milliyetçilik bir yere, bir halka, bir mirasa ait olmanın

beyanıdır. Bir dil, kültür ve âdet ortaklığı tarafından yaratılan yurdu onaylar ve bunu yaparken sürgünün getirdiği harabiyeti kovar.” (s. 31). Said, bir ideolojik duruş olmanın ötesinde bireyin günlük yaşamını egemen kültürel forma göre şekillendiren milliyetçiliğin nihai anlamda hem kimlik sağlayıcı işleviyle öne çıktığını, hem de kişiyi mekâna konumlandıran, onu yaşadığı toplumun tarihine ve geleneğine bağlayan özelliğiyle tanımlanabileceğini savunur. Milliyetçilik ve sürgünlüğün birbirini besleyici ve şekillendirici özelliğine değinen Said, sürgün duygusunun insan psikolojisinde yarattığı derin acıları ve duyguları kovan tarafının önemini belirtir. Vatanın insanı ait olma, varlığını tanıma, bilme ve anlama duygularını tamamladığını söyler. Yani sürgünde yaşayanlar için milliyetçilik bir aidiyet kipidir.

Dünya yazınında olduğu gibi ülkemizde de sürgünlük konusu edebi metinlerin odağında yer alır. Osmanlının son dönemlerinden erken cumhuriyet sonrasına kadar olan süre içinde de birçok yazar ve düşünür, mevcut rejim tarafından istenmeyen kişi ilan edilerek farklı ülkelere sürgün edilmişlerdir. Dolayısıyla Türk edebiyatında da sürgünlüğü tema edinen ve bu konuda eserler vermiş olan birçok yazara rastlamak mümkündür. Bu bağlamda Mehmet H. Doğan, sürgünlüğün dilsel etkilerine değinerek sürgündeki bir insanın, sürgünde olduğu ülkenin dilini hiç yabancılık çekmeyecek kadar iyi bilse bile, sürgünlüğünün her gün maruz kalınan bir deneyim olarak konuşulan dil üzerinden devam ettiğine işaret eder. Bu durumu ise “dilini sürgünlüğü” deyiimi ile anlatır (Acehan, 2009, s. 201-202).

Sürgünlük kavramını, yurt ve ev arasında kurduğu analogik ilişki üzerinden inceleyen Sağır (2012), her iki unsurun da insan hayatında varoluşsal bir sığınak niteliğinde olduğunu belirtir (s. 363). Zira aidiyet duygusu insana, hayati bir teselli imkânı sunar. Sağır, bunlardan yola çıkarak sürgün olma/edilme durumunun insan için sarsıcı etkiler taşıdığını ifade eder. Timur ise (2012) sürgünlüğün, müspet bir ölüm veya yeniden doğuş anlamına gelebileceğini söyler (s. 22-23). Sürgünü yaşayan insan, hepimizden bir parça taşır; farklı diller, kültürler, alışkanlıklar ve gelenekler ile karşılaşır. Bazen tarihini ve geleceğini yumuşak sözlerle tasvir eden sonsuz bir destan yazabilir. Sürgün kişi, farklı dil, kültür ve gelenekler ile karşılaştığından onun için bu hayat heyecanlı bir değişimin ve zenginleştirici bir yaratıcılığın kaynağı olabilir.

Sürgünlük, ilk insandan günümüze kadar çeşitli nedenlerden dolayı hemen hemen bütün toplumlarda yaşanmıştır; ama modern çağ ile birlikte, sürgün teması edebiyat ve fikir dünyasında yoğunluk kazanmıştır. Dolayısıyla dünya edebiyatında sürgün edilen birçok şair ve yazara rastlamak mümkündür. Bu konuda en çok bilinenler arasında; Dante, Unamuno, Alberti, Ritsos, Neruda, Mann, Zweig, Gombrowicz, Bunin, Broch, Soljenitsin, Nabokov, Brecht, Perse, Seghers, Ahmad, Hidâyet, Hikmet, Derviş, Kundera gibi isimler gelmektedir. Ayrıca Türk edebiyatının değişik dönemlerinde, fikir hayatında iskân ve kolonizasyon yöntemi olarak uygulanan sürgün sistemi birçok şair ve yazara da uygulanmıştır. Sinan Paşa, Mısri, Şeyh Bedrettin, Bahaî Efendi, Naîli, Kani, Enderunlu Fazıl, Reisülküttap, Şinasi, Namık Kemal, Refik Halit gibi tarihi isimlerin yanında Demir Özlü, Nihat Behram ve Ataol Behramoğlu gibi yakın dönemde yaşayanlar da Türk Edebiyatında sürgün duygusu ile tanışan isimler arasında sayılabilir (Timur, 2012, s. 41-47).

2. Demir Özlü'nün Eserlerinde Sürgünlük

1950 kuşağı yazarlarından olan Demir Özlü, döneminin verimli ve farklı kalemlerindedir. 1980 yılında İsveç'e yerleşen yazar uzun süre yurduna dönememiştir. Yazarlık serüvenine sürgünlük de eklenince, özellikle Stockholm'da iken kaleme aldığı hikâyelerinde (ayrıca diğer eserlerinde de) bu temayı farklı şekillerde yansıtmıştır. Hikâye, günce, anlatı, anı, mektup ve deneme türündeki eserlerinde işlediği sürgünlük

konusunu geçmişe özlem, varoluşsal kimlik krizi, umut, kültürel sorunlar gibi konular üzerinde yoğunlaştırdığı görülür.

2.1. Kültürel Karmaşa

Demir Özlü'nün eserlerinde dikkat çeken önemli unsurlardan ikisi mekân ve dildir. Yazar için mekân (ev, oda, mahalle) özellikle Stockholm'da iken kötü anlarında sığındığı ve güven duyduğu bir yerdir. Yazarın Türkiye'ye özellikle İstanbul'a olan özel ilgisi ve sevgisini şu sözlerinden anlamak mümkündür:

“Yılbaşı'na yaklaşan günlerde İstanbul'a dayanılmaz bir çekim duyuyorum. Bir yaşımı biraz geçmiş kızımı özlüyorum. Bu çekim beynimi sanki havalara savuruyor. Sanki yeraltından geçen metronun uğultusunu duyuyorum. Fakat başkaca somut bir şeyi özlediğimi söyleyemem. Beynimin işlevlerini durduran derin bir çekiliş hissettiğim.” (Özlü, 2017a, s. 36). Paris'teyken kaleme aldığı yaşantılarından oluşan bu alıntı, yazarın duygularını özetlemektedir. Nitekim yazar, yurdundan ve kentinden uzaktır ve arkasında bıraktığı şeylere dair yalnızca İstanbul ve kızına hasret duyuyor olması bu iki unsurun Özlü için büyük önemini ortaya koymaktadır. Kendisinden bir parça olan kızını ve İstanbul kentini aynı kefedede değerlendirmesi, İstanbul'a karşı da bir baba şefkati, hasreti ve koruma içgüdüsüyle yaklaştığını göstermektedir. Bunun yanı sıra İstanbul'u bir eş, bir dost, bir kardeş; yazılması ve okunması gereken bir kitap olarak gördüğü sonucu da ortaya çıkar.

Özlü için İstanbul'u ona hatırlatacak bir ses, bir koku, bir eşya veya oranın havasını üzerinde barındıran herhangi bir kimse, onun kendisini mutlu ve güçlü hissetmesini sağlayacak niteliktedir. Yazar, Milko İle Emre isimli çocuklarını İstanbul'a gönderir. Çocuklar Stockholm'a geri döndüklerinde Özlü İstanbul kokusu taşıyan çocuklarını Ferit Edgü'ye (Stockholm, 4 Ağustos 1988'de) yazdığı mektupta neler hissettiğini şöyle ifade eder: “Bizimkiler döndüler ve sanki bütün İstanbul'u beraberlerinde getirdiler. İstanbul'dan görüntüslere, birçok iyi insan figürlerine de kavuştum. Âdeta havasını hissettim. Nostaljim azaldı, dışarıda yaşama gücüm arttı” (Özlü, 2017b, s. 145) sözleriyle ifade eder. Çocukların İstanbul'a dair giyinişleri, oraya dair yanlarında getirdikleri herhangi bir eşya ve en önemlisi bu kentten geliyor olmaları bile yazarın kendisini güçlü ve mutlu hissetmesinde etkili olmuştur. Yazar için bu denli güçlü duygular yaratan İstanbul'dan kopmuş olmaya mecbur bırakılmak, onun için derin üzüntülere sebep olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Yazar, Edgü'ye yazdığı (Stockholm, 14 Mart 1990) bir başka mektubunda İstanbul gezisini şöyle tanımlar: “Bildiğin yolculuğu yapıp döndük işte. İstanbul'u ve Türkiye'yi yeniden çok sevdim. Âşık oldum.” (Özlü, 2017b, s. 182). Demir Özlü'nün bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere, İstanbul'a büyük bir tutku ve aşk ile bağlıdır.

Yazarın İstanbul'a ve İstanbul'un herhangi bir yerine olan hayranlığını hikâye, günce ve anlatılarında da görmek mümkündür. Nitekim *Bir Beyoğlu Düşü* isimli eserinde kahraman, gençlik yıllarından bu yana bu kentin özellikle tünel alanının onun için farklı anlamından söz eder. Kahraman anlatıcı, bu tünel alanının hayatında bir imgeye dönüşmesini ve nereye giderse gitsin zihninin onu oraya taşıdığını şu sözlerle ifade eder:

“Başımdan bütün bu tuhaf olayların geçtiği gençlik yıllarından bu yana, denizleri çeşitli yönlerden açılan, yumuşak tepeleriyle bütün o Boğaz'la Haliç çevresine uzanan, gizemli İstanbul kentinde, hiçbir yer beni Tünel Alanı kadar ilgilendirmemiştir.” (Özlü, 2016, s. 11) Kentin herhangi bir yerinin ana karakter için farklı anlamlara gelmesi psikolojik bir vakadır. Lakin yazarın hikâyeyi özellikle bu kentle ilişkilendirmesi, onun için taşıdığı özel anlamı da simgelemektedir. Yazar, hikâye üzerinden kentine olan derin

anlamı farklı şekilde ele almıştır. Aslında yazar, bu kentin her karış toprağına farklı bir hayranlık duymaktadır.

Yazar'ın toplu öykülerinin yer aldığı *Sürgün Küçük Bulutlar* isimli eserinde geçen "Charlottenburg", "Fatih'teki Ev", "Eve Dönüş", "Arkadaki Oda", "Arka Balkon" adlı hikâyelerde sürgün teması mekân, kent ve ev üçgeninde işlenir. "Cristina Nilsson'u Aramak", "Bellman Sokağı'nda" ve "Diskotekte Bir Yazar" isimli hikâyelerde ise bu tema dil ve kültürel eksiklikler üzerinden yansıtılır.

Yazar, "Charlottenburg" isimli öyküde kentine duyduğu derin tutkusunu okurlara şöyle hissettirir. Hikâyede bir Türk şairinin Berlin'e yönelik gözlemleri yer alır. Anna isimli bir kadın ve Berlin'in sokaklarına dair düşüncelerini dile getiren ana karakter bir anda Berlin'in ıslak caddelerini İstanbul ile özdeşleştirir. "Her yer, her yer yağmurluydu bu mevsimde. İstanbul'da. Cherbourg gibi, şimdi, yollarına ağaçlarına, süslü çeşmelerine yağmurların yağdığı, biraz ötedeki, ağaçlıklı sokaklarıyla Charlottenburg gibi" (Özlü, 2012a, s. 91). Hikâyede birkaç satır ile İstanbul'a değinen anlatıcı, benzetme ve tekrar edilen kelimeler ile hislerini bir kaçış ve bir ulaşma isteği ile yansıtmıştır. Hikâyenin herhangi bir yerinde okurların karşısına çıkan "İstanbul gibi" nidaları sürgün psikolojisinden kaçış ve bu kaçışın istemli bir şekilde teslim olma duygusuna dönüştüğü gözlemlenir.

"Fatih'teki Ev" isimli öyküde Demir Özlü (2012a), kimsenin onun kentte olduğunu bilmesini istemediği zamanlarda ya da kendi ülkesinden uzaktayken sığındığı tek yer olan Fatih'teki evin, kendisi için derin anlamından söz eder. Annesi, babası, babaannesi ve kardeşinin olmadığı o ev, Özlü'ye kendisini "köksüz" hissettirmektedir. "Şimdi büsbütün köksüzüm. Kentler üzerinden yüzerek geçtim." (s. 55) ifadeleriyle sürgün hayatının onu köklerinden kopardığını düşünmektedir. Ayrıca o, evden ayrılmasını aile üyelerinin her birinin zamanla bir yere dağılmasında sebep olarak görür.

"Eve Dönüş" isimli hikâyede, anlatıcı- yazar tarafından Fatih'teki evinde yer alan ayrıca çocukluğunun da geçtiği çalışma odasına gitme isteği belirtilir. Anlatıcı geçmiş yaşamını özlemle yâd eder. "Düşlerim birçok kez gördüğümün aynısıydı. Gene İstanbul'da o dev gibi büyümüş, sokakları birbirine karışan sokaktaydım." Sözlerinden de anlaşılacağı üzere rüyaları birbirinin tekrarı niteliğindedir. Bu da anlatıcının büyük bir istek ve arzu ile İstanbul'a özellikle "Ama oradaki oda, hiç konforu kalmamış olsa da (...)" (Özlü, 2012a, s. 107). Yani Fatih'teki odasına gitmek istediğini gösterir. Düşlerinde en zor anlarında, polisten kaçtığı zamanlarda bu odaya sığınmaktadır. Gerçek hayatta bu binanın yıkılmış olması, anlatıcı için bir şey ifade etmemektedir. Kahraman anlatıcı, hem bu evin yerinde duruyor olduğuna hem de babaannesinin hâlâ orada yaşadığına olan inancını da devam ettirmektedir. Çünkü anlatıcı bir gün oraya gideceği umudunu yaşatmaya çalışmaktadır.

"Arkadaki Oda" adlı hikâyede yazar, sürgün hayatı yaşamaya mecbur kalan bir karakterin başından geçen olaylara yer verir. Bu karakter, dönemin siyasi olaylarından uzak kalamadığı için kolluk kuvvetleri tarafından aranmaktadır. Ülkeden ayrılmayı, tek çare olarak gören hikâye karakteri, böylelikle sürgün hayatına mahkûm olur. Ülkeden ayrılırken babasından duyduğu şu sözler, sürgünlüğün dramatik boyutunu öne çıkarır: "O zaman ancak benim cenazeme gelersin?" Özlü, "Arka Balkon" adlı hikâyede yıllar sonra evine dönen kahraman anlatıcının, evinin arka balkonuna çıkması ve izlenimlerini yansıtır. Özlü'nün kahramanları, genellikle çalışma odalarında mutlu olan kimselerdir. Yazar, bu kahramanın ülkesinden ayrı kaldığı yıllarda, kentinde en çok özlediği yerin çalışma odası olduğunu okurlara belirtir. Anlatıcı, geldikten sonra evinde ve mahallesinde yaşanan olumsuz değişimlere rağmen şu cümleler ile güvenli ve mutlu psikolojisini yansıtır: "Bu biraz da bakımsız yer onun yurduydum işte. Eviydi. Buraya ait

olduğunu biliyordu.” (Özlu, 2012a, s. 27- 37). Yaşadığı yerin sana ait olduğunu bilmek ve burada kök saldıgını bilerek yaşamak bir insan için çok önemli bir yere sahiptir. Nitekim birey kim olduğunu, nereye ait olduğunu ve nerden geldiğini bilerek yaşadığında kendisini mutlu, huzurlu ve en önemlisi güvende hisseder. Demir Özlu sürgün bireyin psikolojisine eğilerek hikâyeyi ele almıştır.

Kendi Evine Varamamak isimli öykü kitabında yer alan “Tystan Gata” isimli hikâyeye yazar, Stockholm’da “Sessiz Sokak” isimli sokakta dolaşırken hissettikleri ve sokağa dair izlenimlerinden oluşur. Anlatıcı, bu gezisini amaçsız bir gezi olarak niteler. Yaptığı bu yürüyüşlerin hüznü ruh halini hafifletmesinden memnundur. Kahraman anlatıcı, Sessiz Sokak’la ilk kez karşılaşmış olmanın verdiği sevincin; öz varlığını bulmasına yardımcı olacak nitelikte olmadığını belirtir. “İnsan eğreti dokunuşlarla yaşadığı kendine büsbütün yabancı bir ülkede kendi varlığını nasıl bulabilir?” (Özlu, 2011, s. 29). Yazar bu sözlerle kendisini Stockholm’da misafir olarak değerlendirir ve varlığının bu ülkeye ait olmadığını vurgular. Yazar, yurduna ve evine büyük bir özlem duymaktadır, Nitekim düşlerinde bile evini aramaktadır. Yabancı olduğu bu kentin yaşattığı hiçbir mutluluğun kendisini bulmaya yardımcı olacak düzeyde olmadığını belirtir. Kendisini bulmak için kendi olduğu yere ulaşmanın, yani evine ulaşmanın önemine değinir.

Demir Özlu’nün hikâyelerinde dikkat çeken ikinci önemli unsur dildir. Yazar, sürgün edilmiş birinin gittiği yerde en çok zorlanacağı şeyin oranın kültürüne ve diline hâkim olmamasından kaynaklı olduğunu savunur. Örneğin, “Cristina Nilsson’u Aramak” isimli hikâyede, ülkesinden ayrılmış yabancı olduğu bir ülkede (İsveç) yaşayan birinin çektiği sıkıntılar dil üzerinden şöyle anlatılır. Bu kişi (anlatıcı kahraman) Türkçe konuşmaktadır. Elinde yalnızca Cristina Nilsson ismi bulunan anlatıcı kahraman, sokak sokak Cristina’yı aramakta ve rehberde bulunduğu 6480 Nilsson ismi ayrıca İsveç dilinde birden fazla ünsüz harfin kullanılması işini daha da zorlaştırmaktadır.

“Cristina Nilsson’u arıyorum?”

“Ha, Cristina Nilsson annem. Şimdi evde değil.”

“Peki, teşekkür ederim, gene ararım ben.”

Cristina Nilsson’un çocuğu yoktu ki. (...)

Bütün Cristina Nilssonları çevirsem, ummadığım sonuçlarla karşılaşacağım sandım.

Bir ‘Cristina Nilsson’ numarasına karşılık yok (Özlu, 2012a, s. 16).

Stockholm’e ait anlatımların olduğu “Bellman Sokağı’nda” isimli hikâyede, yaşlı bir kadın üzerinden olaylar anlatılır. Anlatıcı-yazar, hikâyede Avrupa nüfusunda yaşlı kesimin fazlalığına dikkat çeker. Yaşlı kadın, anlatıcı-yazara yazdıklarıyla ilgili sorular yönelir. Beyoğlu’nun sokaklarını anlattığını söyleyen ana karakter, tam olarak kendini ifade edememektedir. “Bilmem ki şimdi sana nasıl anlatsam. Daha iyi İsveççe konuşabilseydim, belki, daha iyi anlatabilirdim.” Sözleri bir Türk yazarın kültürüne, halkına en önemlisi diline aşina olmadığı bir diyarda yaşadığı sıkıntıları göstermek adına önemli bir veridir. Aynı hikâyede, ana karakter İsveç istasyonunda gideceği yer için gerekli işlemleri yaparken geçmişi aklına gelir. Bilet alması, perona inmesi gibi aşamaları Türkiye’deki günlerine benzeter. “Yaz da sıcak oldu Türkiye’deki gibi. Duvarlar üzerinden sarkan ağaçların yaprakları da tozlanmış. Türkiye’deki gibi” (Özlu, 2012a, s. 51-55). Anlatıcı kahraman yaşadığı bu sıkıntılar üzerine ülkesinin hayallerine sığınır. Yaşadığı yerin duvarlarını dahi Türkiye’nin duvarlarına benzetererek özlemle kavuşma isteği duyar. Bir kaçış psikolojisi ile yaşadığı olumsuzluklardan uzaklaşmak için böyle bir yolu dener.

“Diskotekte Bir Yazar” isimli hikâyede kahraman anlatıcı İsveç’te bir hastanede hastalığıyla ilgili tetkiklerin sonuçları için gideceği servisi bulmaya çalışır. Hemşirelerin

ve etraftaki bazı kimselerin yönlendirmeleri ile bu servisi bulma çabasına girer. Bu çabası esnasında “ İnsan, yabancı olduğu yerde, nasıl davranacağını bilemiyor.” Sözleri ile kendi kendine yakınan ana karakter imgesel bir boyutta Demir Özlü'nün yaşadığı sıkıntıları gösterir. Yabancı olduğu bir ülkenin sokaklarına, binalarına, kültürüne ve özellikle diline hiçbir zaman tam anlamıyla hâkim olamazsın. “İyice bilmez misin içinde dolaştığın yabancı ülkenin dilini. Bir sesin bir hece yarattığını, hecenin de tümcenin tüm anlamını değiştirmeye yettiğini hesaba katmaz mısın?” (Özlü, 2012a, s. 78). Bir dili bilmenin ötesinde o dilin tüm dilbilgisi kurallarına aşina olmanın, sözcüğe gelen bir ekin hangi yörede nasıl karşılandığını, kaç çeşit anlam türetildiğini bilmemenin, yabancı olduğu bir ülkede karşılaşılabileceğin en önemli sorunların başında gelir. Bir sitem, hasret, özlem, kırgınlık barındıran bu cümleler sürgün insanın psikolojisini yansıtacak niteliktedir.

2.2. Sürgün Epiği

Sürgün edilmek bir yazar için hiç kuşkusuz zor ve dayanılmaz bir süreçtir. Bu sürecin olumsuz tarafları olduğu gibi olumlu yönleri de mevcuttur. Örneğin, Demir Özlü sürgünlüğü gezginliğe dönüştürmüş ve doğal olarak bu süreçte yaşayacağı olumsuz durumları en asgari düzeye indirmiştir. Buna bağlı olarak yazarlık serüveninin de körelmesini engellemeye çalışmıştır. Özlü, sürgün edilmenin yazarın edebi sürecini geliştirdiğini ve onun için bir ilham kaynağı oluşturduğunu savunur. Dünyaca ünlü yazarları örnek göstererek bu görüşünü destekler. Yazar, Vladimir Nabokov'un düzyazıyı şiire çeviren poetik yeteneğinden övgüyle söz eder. Düzyazı yazarını şiirsel kılan etkenin bu poetik yetenek olduğunu söyleyen Demir Özlü, bu poetik etkinin hem romana hem de hikâyeye sirayet ettiğinin altını çizer. Nabokov yirmi yaşına doğru ülkesini terk etmek zorunda kalmıştır. Bu ayrılığın yarattığı derin özlem ve hasret eserlerinin niteliğini arttırması, Demir Özlü'nün yukarıdaki düşüncesine kaynaklık eder. Ayrıca ülkesi olan Rusya için yazdığı şu satırlar Özlü'yü derinden etkilemiştir: “Bir sabah uyanacağım ve dışarıda bir Rus(ya) ilkbaharı” (Özlü, 2003, s. 230-231).

Demir Özlü, ülkelerinden ayrı düşen Nabokov, Proust ve Kafka gibi yazarların edebi varlıklarını ölümlerinden sonra dahi sürdürüyor olmalarından memnuniyet duyar. Özlü, bu büyük yazarların sanatlarındaki evrensel başarıyı arttırıran en önemli etkenin ülkelerinde yaşanan acı, çaresizlik ve kendilerinin yaşamak zorunda bırakıldıkları sürgün hayatı olduğunu vurgular. Demir Özlü, sürgünlüğün yazarlara olduğu gibi şairlere de ilham kaynağı olduğunu, onu bilgeleştirdiğini ise İstanbul doğumlu Kavafis'in bu dizelerini örnek göstererek açıklar:

“Onu yoksul bulursan, aldanmış sanma kendini.

Geçtiğin bunca deneyden sonra öyle bilgeleştin ki,

Artık elbet biliyorsundur ne anlama geldiğini ithakaların” (Özlü, 1997, s. 97).

Yazar, kendi sürgünlüğünün onun için ilham kaynağı olduğunu ve bu süreci gezginliğe dönüştürdüğünü şöyle açıklar:

“Sürgün psikolojisi içinde, sürgünde bulunduğu yeri çok sevemez, benimseyemez. Onu bir kartpostal gibi görür, dıştan görür [...] Çünkü psikolojik olarak bir cezanın çekildiği yerdir orası. Kendi ülkesini zaman zaman çok iyi düşünür. Fakat kendi ülkesine dönüş imkânsız olduğu için, onunda üstünü örtmeye çalışır [...] O zaman geziler büyük önem kazanıyor. En büyük sevinci gezilerde duyuyor insan. Yaşama sevincini ve duyarlılığını [...] Gezilerde tamamen insanın içindeki sıkıntılar, bunalımlar, nostalji düğümleri hepsi çözülmekteydi. Yepyeni pırıl pırıl yeni karşılaşmalar, yeni insanlarla dolu anlar. Gezinin getirdiği değişikliklerin zenginleştirdiği çok sevinçli bir dünya

doğuyordu. Onun için bol bol gezilere gittim.” (Andaç, 1996, s. 363). Özlü, sürgün edilmeyi kabul etmemiş ve bu sürgünlüğü bireysel bir tercihe çevirmiştir. Nitekim gezgin kişi bir heyecan ve keşif amacı taşır. Gittiği yere bir zorunluluk sonucu değil aksine kendi özgür iradesiyle merak ettiği şeyleri görme, eğlenme, gezme ve keşfetme amacı taşır. Gezgincilik, eğlenceli ve davetkârdır. Bu düşünce etrafında akademik çalışmaları ve hayat biçimi kuşkusuz eğlence ve üretkenlik taşır. Yazar sürgünlüğü gezginciliğe çevirerek Türk edebiyatına farklı bir bakış açısı sunar.

Demir Özlü, hem gezgin olma düşüncesinin hem de Türkiye’den uzaklaşmanın yazarlık serüvenini olumlu yönde etkilediğini hatta bu durumu yakın çevresinden olan kız kardeşi de dâhil olmak üzere birçok kişinin fark ettiğini belirtir. Kendisi de bu düşünceleri destekler. Sürgünlüğün, yazar kimliğini pekiştirici bir konuma getirdiğini şu sözlerle onaylar:

“Bu, önce, kız kardeşimin dikkatini çekti: ‘Gittin ama oraya, yazar oldun’ dedi. Sonra Tahsin Yücel bir iki defa yazılarında ve konuşmalarında bunu belirtti. (...) Evet, orada hem kendi üzerimde derinleştim sanıyorum, hem de yazı yazmaya çok zaman ayırabiliyordum. Türkiye’de gündelik hayatı kazanmak ve yazı yazmak –bir ölçüde de olsa- yazarın aceleye gelmesine yol açıyor.” (Andaç, 1996, s. 359). Özlü Türkiye’deki hayatının yazarlık serüvenini monotonlaştırdığını, ona geniş bir perspektif sunmadığını, akademik çalışmalarının daha yavan bir çizgide gitmesine neden olduğunu belirtir. Gönüllü sürgünlük diye tanımladığı yıllarda Alman edebiyatını yakından takip etmiş, kendisini geliştirmeye, ilerletmeye yönelik faaliyetlerden geri durmamış ve yalnızca kendisine ve edebi hayatına yoğunlaşmıştır. Yazarın sürgünlüğü gezgincilik diye adlandırması ve sürgünlükten duyduğu memnuniyeti tüm açıklığıyla ifade etmesi sürgünlüğe farklı bir bakış açısı getirdiğini gösterir.

Yazar, sürgün edilmeyi gezgincilik olarak tanımlamanın yanında bu süreçte kendisini bir de misafir olarak adlandırır. Yirmi üç yıldır İsveç, Almanya gibi farklı ülkelerde yaşadığına vurguda bulunan yazar, gittiği her ülkede kendisini bir ziyaretçi olarak görür. Bir misafir değil bir ziyaretçi olduğuna özellikle vurgu yapar. Yani gittiği her yerin görülmesi gereken bir kutsal ve değerli mekânlar olduğunu vurgular. Bir gezgin misali, sessiz bir şekilde gerçekleştirdiği bu ziyaretlerine değer verir ve yapılması gereken bir görev olarak bakar. Demir Özlü (2010), bunu şu sözlerle özetler: “Gittiğim her ülkede bir ‘ziyaretçi’yim. (...) Bir ‘misafir’ değil, bir ‘ziyaretçi.’ (...) Kendi ülkeme gittiğim zaman neyim? Orada da bir ‘ziyaretçi’ değil miyim?” (s. 17). Her kentin kendisinde farklı deneyimler yarattığını, ona bilgelik yükleyecek duygu ve deneyimler kazandırdığını belirtir. Yazar, bulunduğu yerlerde kalıcı olmadığını, bir misafir geçiciliği ile değil bir ziyaretçi merakıyla vakit geçirdiğini ifade eder.

Demir Özlü, sürgün edilmenin yazarlık sürecinde bir ilham kaynağı olduğunu ve bu sürece etki eden yerin/mekânın da oluşturulan eserde çeşitlilik sağladığını Bekir Fahri’nin Mısır’da Jönler adlı romanını örnek göstererek açıklamıştır. Roman kahramanı Necip, askeri okuldan tutuklanıp Trablusgarp’a sürülür. Necip ise sürüldüğü bu yerden Kahire’ye kaçar. Roman, Kahire kentini betimlemesinin yanı sıra Necip’in yalnızlık duygusunu da anlatır. Bu yalnızlık duygusunun daha iyi anlaşılması için sürgün yeri olan Kahire’nin, yazar için yardımcı bir öğe haline gelmesi, Özlü’nün şu sözlerinden anlaşılır: “O geniş, lükse boğulmuş bir yarı sömürgeci caddeleri, iç karartıcı daracık sokakları, o sıcak iklim, bütün o yabansı kent, kokular, sokakları dolduran insanların görünüşleri, günbatımları, o karmaşık insan dokusu, Necip’in yalnızlık duygusunun yansıtılmasının biçimlenmesine yardım etmektedir.” (Özlü, 1997, s. 85). Yazarın sürgün yerinin tarihi, sosyal ve siyasal yapısı; onun için hem düşünsel hem de duygusal anlamda çeşitlilik

sağlar. Yani sürgün yeri yazarın imge dünyasının genişlemesini sağlayan bir vasma da sahiptir.

2.3. Eleştirel Yansımalar

Demir Özlü, sürgün duygusunu yıllarca en içten duygularla yaşamaya mecbur bırakılmış bir yazardır. 1982 yılından sonra yazarın vatandaşlıktan çıkarılma çalışmaları ve 10 Kasım 1986 yılında vatandaşlıktan çıkarıldığını öğrendiğinde, dönüşün olanaksız olduğunu düşünmeye başlar. Yazarı üzen ise bu düşünce değil, ülkesinin ona yönelik uyguladığı haksız adalet olduğunu şu cümlelerle belirtir: "İnanır mısınız, asıl insana koyan sürgünlüğün acısı değil, ülkesinin demokrasiye ve özgürlüğe kavuşmamasının acısı!" (Özlü, 2001a, s. 162). Özlü, vatandaşlıktan çıkarıldıktan sonra bile; ülkesindeki demokrasi ve özgürlük anlayışının olumlu yönde seyretmemesini derin bir üzüntü ile ifade eder. Demir Özlü, sürgün bir yaşama rağmen hem yazdıklarıyla hem de düşünceleriyle ülkesinin daha aydınlık yarınlarına ulaşmasını hedeflemiştir.

Yazar, *İşte Senin Hayatın* isimli eserinde yalnız yaşamının hiçliğe giden yönüne değinir. İnsanoğlunun kendi iç yolculuğu ve bu yolculukta ulaştığı sürgün duygusunu kendi yaşamı üzerinden özetlemiştir. Yıllar sonra yurduna dönen yazar, askeri rejim sonrası ülkede oluşan kaotik havadan rahatsızlığını belirtir. Böyle bir ortamda tutunacak hiçbir dalın kalmadığını şu sözlerle vurgular: "Devam eden sadece çürüme idi. Burada insan neye tutunabilirdi? Aşka mı? Gülünçtü. Tutunmak istediğin her şey acı bir kahkahaya dönüşüyordu." Dejenere olmuş toplum, verilen can kayıpları, iktidarın getirdiği yapay ilişkiler, bir insanın kendi sürgünü olmasına yeterli sebeplerdir. Kente dair duygularına yer veren yazar, doğup büyüdüğü kentten kopmuştur ve bu kopuş kendi iç kopuşunu da meydana getirmiştir. Kente dair hissettikleri boşluk, nedensiz bir yere çarpma, düşüş ve hiçleşme duygusudur. Özlü (201), yaşadığı bu sürgün psikolojisini şöyle özetler: "Sen mi yarattın bunu? Bu hiçlik içinde sürüngen olmaya doğru çekilen sensin. Senden başkası olamaz ki! Cezalandırılması gereken sendin." (s. 12- 13).

Demir Özlü (2001a), insanın yurdundan koptuktan sonra hissettiklerinin kişiden kişiye değişmediğine vurguda bulunur (s. 106). Nitekim kendisi gibi yurduna zihnen bağlanmış, siyasete karışmış, yazı yazarak ülkesinin daha ileri bir seviyeye çıkmasını istemiş biri gibi; ilişkileri daha saydam, daha dar olan biri içinde yurdundan kopması elinde değildir. Mütevazı bir duruş ile kendi sürgün edilmesine yönelik yaptığı bu yorumlar, sürgün edilmenin insandan insana değişen bir durum olmadığını belirtir. Yurdundan ayrı düşmüş kişiyi izleyen şeylerin dışsal değil "İnsanın varlığını-varoluşunu- çok derinden, ta içten kavrayan, beyninin derinliklerinden gelen bir mekanizma bu" sözleri ile destekler. İnsanın kökleri olduğu bilinci kişiyi güvende ve mutlu hissettiren şeylerdir. Bu yüzden Demir Özlü veya herhangi bir insanın köklerinden koparılması, yazar gibi onda da aynı hislere ve hüznere sebebiyet verecektir.

Yazar, bireye değer veren, toplumsal meselelere karşı duyarsız kalmayan biridir. Bu duyarlı tarafını hikâyelerinde (eserlerinde) farklı şekillerde ifade etmiştir. Örneğin, anlatı türünde ele aldığı, *Önünde Boş Bir Uzam* adlı kitabında yer verdiği ana karaktere "sen" diye hitap eder. Ana karakter, Berlin sokaklarında, kafelerinde ve istasyonlarında gezerken geçmişine dair anıları hatırlar ve yaşadığı çağda kendi benliğine yönelik sorgulamalara girer. Evindeki mektupları inceleyen anlatıcı, bir anda eski arkadaşı Manuel'in ona yazdığı eski bir mektubu bulur. Manuel, mektupta Nina'nın Almanya'ya giderek bir arkadaşıyla evlenmek istediğini fakat Alman yetkililerinin ona ülkede kalma izni vermediklerini yazıyordu. Bunun üzerine Nina, Paris'e geri dönmüştür. Manuel mektubun devamında "Bilirsin çok duyguludur Nina diye yazıyordu Manuel. Bu kız çok duygulu ve seni seviyor." Paris'e döndükten sonra on iki yıl ülkesinden çıkamayan ana karakter, bir iki kez gözaltına alınmış, askerlik görevini yaparken de rütbesi sökülerek

Doğu'ya ufak bir kente sürüldüğünü hatırlar. Politik görüşlerinin de etkisiyle sürgün hayatına onuru incitilerek mecbur bırakılmasını göğsünü bastıran bir üzüntü ile düşünen anlatıcı, şu sözlerle asıl düşüncesini özetler: "Yaşadığımız dünyada aşka yer var mıydı ki?" (Özlu, 2012b, s. 17). Yaşadığımız dünyada iyiye, güzele ve aşka yer olmadığını vurgulayan anlatıcı, insanların düşüncelerine bile prangaların vurulduğu, politikanın ve ekonominin insanlığın önüne geçtiği çağımızı eleştirir. İnsanların özgürce yaşama, mutlu olma, düşünme özgürlüğünün elinden alındığı günümüz dünyasında, aşk gibi güzellikler yaratan bir olguya verilen önemin bu denli hiçe sayılmasını derin bir keder ile karşılar.

"Yahudi" adlı hikâyede, kör bir Yahudi'den söz edilmektedir. Eski bir Yahudi mahallesinde yaşayan bu kişi, mahallesinden çıkarılmak istenmektedir. En doğal hakkı elinden alınmaya çalışılmaktadır. Yazar, yabancı olduğu yerlere sürülmeyi kimsenin hak etmediğini, temsili kör bir Yahudi üzerinden okurlara iletir. "Kim atabilir Yahudileri bu mahalleden? Hangi güç? Gözleri görmediği halde -bu eski kentte- yolunu bulabilen bir insanı, kim sürebilir yabancı olduğu yerlere? Zihnini içindeki bu tasarıya göre sürüldüğü yerde yolunu bulacak olsa da" (Özlu, 2012a, s. 102). Yazar, insanın varlığının kök saldı, alıştığı ve vücudunun bir uzvu haline gelen bir yerden hangi gerekçe ile olursa olsun sürülmesinin hiçbir haklı yanı olmadığını dikkat çeker. Sürüldüğü yerde yolunu bulacak olmasının da bir anlam ifade etmediğini belirten Özlu, sürgünlüğün insanlık için en büyük ceza yaptırım olduğunu ifade eder.

Demir Özlu, "Prens Sabahattin Bey" adlı hikâyede tarihsel bir süreçte yaşanan sürgünlüğe eleştirel bir bakış açısı getirir. Türkiye için atılan demokrasi adımları ve Osmanlı hükümetinin bu yöndeki tavrı kurgunun ana eksenini meydana getirir. Yazarın, sultanın zulmüne başkaldıran ve buna rağmen sürgün edilen Prens Sabahattin Bey'in düşüncelerini merak ettiği anlaşılır. Demir Özlu, onun hep sürgünde olduğunu ve bütün sürgün kişiler gibi ölmediğini düşünür. Onun sürgün edilmesinin nedenini şöyle açıklar: "İstanbul'da, yetişmeye başlayan, biraz biraz düşünmeye alışan çocukların dünyasına hep sürgünlerin gölgesi vurur." Özlu, İstanbul'a ve evine özellikle evindeki çalışma odasına tutku ile bağlı biridir. Kendisi ile aynı kaderi yaşayan Prens Sabahattin Bey'in sürgün edilmesini haksızlık olarak niteler ve bu durumu üzüntü ile karşılar. Yazar, kendisini düşüncelerinden dolayı sürgün edilen kimselerle özdeşleştirir. Bu kimselerin sürgün hadiselerine hikâyelerinde de yer vererek kendince haklı ve onurlu duruşunu okurlara iletmeye çalışır. Kendisi gibi sürgün edilen Prens Sabahattin Bey'in sürgünlüğünü şöyle tanımlar: "Siz orada, uzakta, sürgünde oldukça da, hep sürgünde olacak memleket" (Özlu, 2012a, s. 68-70). Yazar, sürgün edilenin Prens Sabahattin olmadığını, aksine ülkenin bu ve buna benzer sürgün hadiselerinden dolayı sürgün hayatı yaşadığını belirtir.

2.4. Dünya Sürgünü: Daimi Yabancı

Demir Özlu, sürgünlüğü hem tensel hem de tinsel anlamda yaşamış ve yaşadıklarını eserlerine de yansıtmıştır. Bireyin kendi içinde yaşadığı boğuntu, bunaltı, kaos, yabancılaşma, yalnızlık ve aidiyetsizlik onu kendi sürgünlüğüne sürüklemiştir. Örneğin, "Akşamüzerleri Gidilen Bir Bar" da ana karakter, yabancı olduğu bir şehir ve yabancı olduğu bir dünyanın yarattığı yalnızlık ve sürgünlük duygusuna dikkat çeker. İnsanoğlunun ebedi ve ezeli yalnızlığına bir de tanımadığı bir kentte yaşamaya mecbur bırakılmasının yaşattığı derin farkındalık bilinci şu cümlelerle hikâyeye sirayet eder: "Yalnızsınız bu kentte. Ne olursa olsun, karınız da olsa, çocuğunuz da olsa yalnızsınız." İnsanın sahip ve ait olmadığını belirten yazar, bu hissi yaşayanların da düştüğü beyhude çabanın da altını çizer. Sürgünlüğe çok boyutlu bir bakış açısı sunan Özlu, bu yolla Heidegger'in dünyaya fırlatılmışlık düşüncesini destekleyici bir tavır sergiler. Kentte yaşadığı kimsesizlik ve yabancılaşma hissini her defasında dillendiren ana karakterin şu cümleleri, bu hislerini daha net bir boyuta indirgemesi açısından dikkate değerdir: "Bu

kente birçok kez geldiniz ve her gelişinizde olduğu gibi, bu kez de bir yalnızlığın içine gömüldünüz.” Kente alışamayan belki de alışmak istemeyen anlatıcı kahraman, oraya olan ziyaretlerini belirli aralıklarla yapmıştır. Kente adapte olamayan ana karakterin bulunduğu ortam geçmişini hatırlatmakta, özlem duymasına ve acı çekmesine neden olmaktadır. Bu memlekete alışmaktan kendini men ettiği açıkça görülmektedir. Kahraman anlatıcı yalnızlıktan, sürgünlükten, yabancılaşma duygusundan, hiçlikten ve çözülmüşten kurtulmak için var olma eylemini yazarak aşmaya çalışır. “Bir gün bu gördüğünüz şeyleri, olduğu gibi yazmak gereksinimi duyacağınızı bilerek... zamanın başka biçimde doldurulamayacağını bilerek, bir gün yazmak zorunda kalacağınızı” (Özlü, 2012a, s. 29- 31). Zamanı doldurulması gereken bir boyutta değerlendiren yazar, anlatıcı üzerinden bu boşluk ve hiçlik duygusunun sadece yazarak doldurulacağını savunur. Yazmanın, yaşama ve sürgünlüğe karşı bir direniş eylemi olduğunun altını çizer.

“Serüven” adlı öyküde anlatıcı, kentinden uzak bir yerde yaşayan yirmili yaşlarda bir araştırmacıdan söz eder. Bu araştırmacı, bulunduğu kentte kendisini yabancı hissetmektedir. Fakat bu yabancılık hissi ruhunda da can bulmuş bir duygudur. Çünkü kendi kentine döndüğünde de yabancılık hissi kaybolmaz. Yani bulunduğu yer, ruhunuzda ki yalnızlık ve kimsesizlik duygusunu gidermiyorsa, kaldığınız yerin önemi yoktur. Bunu şu sözlerden de anlarız: “Kendi kentime döndüğümde değişen hiçbir şey olmadığını hayal meyal hatırlıyorum. (...) Kendi hapishanenedeydiniz” (Özlü, 2012a, s. 92). Sürgünlüğü kendi içinde yaşayan anlatıcı kahraman, dünya hayatında her insanın sürgün bireyler olduğuna vurgu yapar. Nitekim insanın evinde ya da yurdunda yani köklerinden koparılmadan yaşıyor olması onda bu duyguyu yok etmez. Her insan kendi zindanında kendisinin yarattığı sürgünlüğü az veya çok yaşar.

Özlü'nün ikinci kitabı olan *Soluma*, sürgün edilmeden önce yazılmış beş hikâyeden meydana gelir. Bu hikâyelerin ana teması, bireyin içinde bulunduğu varoluş problemidir. Bu varoluş sorunu bireyin içinde bulunduğu yalnızlık ve yabancılaşma temalarıyla şekil bulur. Bu temaların şekillendirdiği ana karakterler için ölüm bir kurtuluş yoludur. Sürgün ve ölümün eşdeğer görüldüğü, çoğu kaynakta yer alan bir bilgidir. Buna bağlı olarak bu hikâyelerdeki kişiler, bireyin kendi iç sürgünlüğü bağlamında da incelenebilir. “Caddede Miss Walde’la” isimli hikâyede, bunu açıkça görmek mümkündür.

“Caddede Miss Walde’la” adlı hikâyede anlatıcı- yazar, hayattan zevk almayan, yaşamının nereye gittiğine dair şüpheli bir anlayışa sahip biridir. “İlk gençlik yıllarımda, o da kısa süren, giysilere, güzel eşyalara özenme duygum olmuştu, sonra ölmüştü o da” (Özlü, 2012a, s. 503). Tutunamamış, yalnız biri olan anlatıcı bulunduğu kentten çıkmaya karar verir, çıkması içinde Miss Walde adında bir kadın gerekli izni verecektir. Anlatıcı, bu kadına duygusal bir yakınlık besler lakin kadın iş ve duygusal meseleleri karıştırmayan biridir. Bu kadın, anlatıcı için hayatta tutunacak bir dal bir simge haline dönüşür. Kadının bir not bırakıp gitmesi, anlatıcı için anlamsız olan yaşamın daha da anlamsızlaşıp sonlandırılması anlamına gelir. İntihara sığınan anlatıcı, sürgün edildiği dünyadan ölümü seçerek kurtulduğunu düşünür.

Özlü Maupassant'ın “Saç” isimli hikâyesi ile insanın kendi içinde yaşadığı sürgünlüğe bir örnek vermiş olur. Anlatıcı kahramanın hikâye boyunca bohem bir ruh hali içinde olduğu gözlenir. Bu karakter, sevdiği yazarları bile okumaktan çekinir. Bu duygularının sebebi olarak Paris'i gösterir. O, hayattan keyif almama, hiçlik ve anlamsızlık gibi duygulara Paris'in sebep olduğunu belirtir. Kahraman, yalnız kalmaktan bile korkmamaktadır. Çünkü yalnızlığın onu götüreceği yerden de emin değildir. Derin bir bunaltı, hiçlik ve boşluk duygusu yaşayan kahraman anlatıcının bu sözleri kendisini mahkûm ettiği sürgün duygusunu özetler niteliktedir: “ Beni boşluk alıyor. İçimi boydan

boya kaplamış olan hiçlik aşağılıyor beni. Ben aşağılanan kendimi seyrediyorum. Bu gidişle bir rüzgâr fırlıdağından başka bir şey olmayacağım." (Özlu: 2017a, s. 38). Bu anekdot, bir bireyde sürgün duygusunu yaşamının sadece yurdundan ayrı düşmekle olmayacağını; aynı zamanda düşünsel anlamda da sürgünlüğü yaşayabileceğinin göstergesidir.

2.5. Geçmişe Özlem

Yazar, sürgün edilmenin de etkisi ile geçmişine dair derin bir özlem yaşadığını gerek hikâyelerinde gerekse diğer eserlerinde okurlara açık bir şekilde gösterir. "Stockholm'da Bir Öğle Vakti" adlı öyküde, anlatıcı kahraman gezdiği kentin (Stockholm) sokaklarına dair izlenimlerine yer verir. Östermalm mahallesinin Stureplan caddesinde gezinirken çiselenen yağmuru, ıslak caddeleri, yosun tutmuş bahçe duvarlarını ve kayın ağaçlarının dökülmüş sarı yaprakları ana karakteri çocukluğuna götürmektedir.

"Ne çok özlerdin, çocukluğunun kayın ağaçlarını. Orada küçük bir kasabada. Simav'ın doğası içinde. Kırlara doğru bahçeler. Sana rahat vermeyen bir geçmişin ıslak görüntüleri." Anlatıcı kahraman, geçmişe bir özlem duymaktadır. Büyük bir kentte yaşamasına rağmen Kütahya'nın küçük bir ilçesi olan Simav'ı hasretle yâd etmektedir. Simav'ın kırları ve bahçelerinde anıları ve çocukluğu olan ana karakter, yaşadığı kentin güzelliklerini geçmişini hatırlattığı için küçük bir ilçe ile özdeşleştirmektedir. Ana karakterin, "Nereden gelir, nereye gidersiniz?" Sorusunu memleketinden uzak oluşunun kendisini yalnız ve yabancı hissettiren bu bilinmez diyarın, ruhunda yarattığı hisleri tanımlaması için seçtiği gözlenir. Çoğul zamiri ile kurduğu soru cümlesi insanoğlunun kendi yalnızlığını, yabancılığını ve yaşadığı dünyadaki sürgün yaşantısının belirsizliğini de vurgular. Ana karakter memleketini hatırlatan her şeyle bağ kurmakta, benzetme yapmakta özlemine bu yolla gidermeye çalışmaktadır. Örneğin, sokaklarda yürürken yanına oturduğu bir çocuğun saçlarını memleketiyle şöyle ilişkilendirir: "Saçlarının rengi, geçen aylarla, gittikçe koyulaşan, bin bir gürültü, uğultu içinde, ardında bıraktığın ülkeyi anımsatan bir çocuk." (Özlu, 2012a, s. 19-21). İstanbul'un İstiklâl Caddesini düşünen anlatıcı kahraman, geçmişe dair bir hatırlatmada bulunur. Fakat bu hatırlatma, oraya toplanan küçük kalabalığı hatırlama hasreti ya da İstiklâl Caddesi'nin özlemi değil, yazar bu hatırlatmayı birey psikolojisinin en derin ve yalnız hissiyle yansıtır. Bu kalabalığı işsiz kalabalığı diye tasavvur etmesi ve onların sefalet kokusu yayıyor olmasını eleştirel bir gözle irdeler.

"Sürgün Küçük Bulutlar" adlı hikâyede anlatıcı Hamburg'da yanındaki Türk arkadaşı ile dolaşırken karşılaştığı gurbetçi Türklere söz eder. Anlatıcı çocukluğuna dair bir anıyı zihninde canlandırır. Fatih'te babasının yaptırdığı küçük bir evin üçüncü katında, anne ve babasının verdiği kitapların arasında bir gazete haberi okur. İspanyol bir yazarın 1950'li yıllarda cezaevindeki hayatına dair bir okumayı hiç unutmadığını anımsayan anlatıcı, onun cezaevinden çıksa bile zihninin küçük bir cezaevine dönüştüğünü vurgular. Hemen ardından kitapta bir Türk yazarına yönelik yer verilen şu cümleler dikkate değerdir: "Bir Türk yazarı nereye gidebilir? Nerede olsa bir cezaevinde değil midir o?". Özlu (2012a), hikâyesine yer verdiği İspanyol yazar üzerinden kendi sürgünlüğünü imgesel bir boyutta ele almıştır. Bir Türk yazarının hangi ülkeye giderse gitsin gittiği her yerin ona kendi ülkesi gibi özgürlük hissini vermediği sonucu çıkarılabilir. İsveç istasyonlarını çocukluğundaki (Türkiye'deki) istasyonlara benzetmesi ve her cümlede "Türkiye'deki gibi" (s. 48-55) sözlerini kullanması çocukluğuna, geçmiş anılarına ve ülkesine olan derin hasretini gözler önüne serer. Bu benzetmelerin ardından, eski ve yeni kuşakların birbirlerini etkileyerek varlıklarını oluşturduğunu düşünen ana karakter insanlar arasında önemli farkların olmadığına dair bir çıkarımda bulunur. Bu çıkarıma dayanarak kendisini mutlu etmeye yönelik bir çabaya girişir.

Özlü, “Yeniden Yaşamak” adlı öyküde, sürgün hayatı yaşayan birinin yaşadığı psikoloji ve izlenimlerini anlatıcı-kahraman üzerinden yansıtır. Kahraman, avludaki otları dahi “sürgün vermiş otlar” olarak tasvir eder. O, kente hangi mevsimde geldiğini, gezdiği sokakların ne hissettirdiğini yalnızlık psikolojisi ile okurlara iletir. Anlatıcı hayattan beklentisi olmayan, beklentilerini umutlarını geldiği kentte bıraktığına dair bir izlenim ile hikâyesine devam eder. Ayrıca yaşadığı kentte yalnızca yabancıların birbiri ile ilgilendiğini belirterek, kentteki yalnız halinin somut bir göstergesini belirtir. “Pencerenin önündeki yatağında uzanıyorsun. Okumayı bıraktığım zamanlarda da orada yeniden yaşamaya başladığını hayal ediyorsun.” (Özlü, 2012a, s. 212). Orada dediği yer, kendi memleketidir. Ülkesine, kentine derin bir özlem duyan anlatıcı, bu ayrılığı acı ile hisseder ve bir vuslat umudu ile yaşamına devam eder. Sürgün psikolojisinin insanı yalnızlığa, yabancılaşmaya, umutsuzluğa ittiğini ve sürgün kişiyi, yaşadığı yerde kendisini bir cüzamlı gibi hissetmesine neden olan bir duyguya ittiğini okurlara iletir. Sürgün edilmek üstesinden gelinmesi en zor durumların başında gelir, nitekim insanın köklerinden koparılıp gittiği topraklarda kök salmış bireylerin içindeki derin yalnızlık duygusu, sürgün kişi için keskin tahribatlara neden olur.

İnsanın varlığını oluşturan, ona köklerinin olduğunu hissettiren ailesi dışında geçmişine dair iyi ya da kötü her şey sürgün kişi için değerlidir. Bu kimi zaman bir ağaç, kimi zaman bir eşyadır. Özlü'nün *Önünde Boş Bir Uzam* adlı kitabında yer verdiği ana karakter, çocukluk yıllarında Anadolu kasabalarına ve kendi evini bulamayacağı yerlere sürgün edilmeye mecbur bırakılmıştır. Galatasaray Lisesi'nden mezun arkadaşı ona M. Jean Wahl'in bir kitabını hediye etmiştir. Sürgün psikolojisini yaşayan biri için geçmişinin ve köklerinin önemi bir kitap üzerinden anlatılır. Kendi yurdundaki kütüphanesinde, Feriköy'deki evin arkasındaki bu kitabın bile elden çıkması anlatıcı için şu anlamlara gelmektedir: “ Onu elden çıkarmak köksüzleşmeni arttıracak. O sadece bir kitap değil senin için” (Özlü, 2012b, s. 45). Bu kitap, anlatıcı için yalnızca kitap değildir; ailesi kadar önemli ve değerlidir. Çünkü ona geçmişinden kalan, anılarının bir parçası olan, zihnini geçmişine dair diri tutan bir unsur olmanın ötesinde onun soyunun da bir parçasıdır.

2.6. Varoluşsal Kimlik Krizi

Yazarın eserlerinde dikkat çeken en önemli temaların başında hiç şüphesiz varoluş problemi gelmektedir. Bu probleme sürgün psikolojisinin de eklenmesi, hikâyelerin ana karakterlerinde yabancılaşma, yalnızlık, aidiyetsizlik ve kimlik krizine neden olmaktadır.

Özlü, kendi sürgünlüğünü her ne kadar “gezginlik” olarak değerlendirmiş olsa da vatandaşlıktan çıkarılmış olması onun, kendi isteği dışında da bir yaptırıma mecbur kaldığını işaret eder. Bu sözlerin Demir Özlü'de sürgünlüğün ruhunda yarattığı çözümlü, yalnızlık, yabancılaşma gibi duyguları ifade ettiği de savunulabilir. Anlatıcı yazar, gençliğinde okuduğu (hapisteki) bir İspanyol yazar hakkındaki kitabı düşünerek özdeşim kurar. Kendisi hapiste olmamasına rağmen psikolojik olarak yaşadığı hapis sürecini şu sözlerle vurgular : “Gidecek bir yeri yoktu işte! Bir Türk nereye gidebilir? Nerede olsa bir cezaevinde değil midir? İmge, gerçek, anı ya da sadece bir görüntü belki. Uyduruk ya da yanılısana. Bilincinin üzerine duvarlar yıkılır ve orada kalır o. Durmadan ardı sıra sürükleyecek o cezaevini. Bilincin içinde taşıyacak. Kendi cezaevi o. Varlığının bir parçası ya da zihninin içinde kurulmuş.” (Özlü, 2012a, s. 48).

11 Aralık 1979'da İsveç'e gelen Özlü, bir arkadaşının boş evine taşınır. Finli bir arkadaşın tek odalı bir evini çalışma odası olarak kiralamıştır. Evin karşısındaki kilisenin bahçesinde, İsveçli Trubadur'un mezarı vardır. Evin arka sokağında ünlü İsveç işçi sınıfı yazarı Ivar Lo-Johansson oturuyordur. Her entelektüelin yaşamaktan mutlu olacağı bir yer olma özelliği taşıyan bu ev, Özlü için aynı anlamlara gelmez. Yurdu bir kaos içindedir, yurdundan kopmuştur ve hayata sıfırdan başlamak zorundadır. Güneşin

batışını seyretmesi, oturduğu apartmanın altının resim galerileriyle dolu olması yazarı mutlu etmemiş ve yalnızlık psikolojisinden kurtaramamıştır. Sürgünü, sevmediği bir kentte yaşamak zorunda bırakılmasının yanı sıra yeni bir dil, yeni bir kültüre adapte olmak her insanda olduğu gibi Demir Özlü’de de üstesinden gelincek zor bir süreç olmuştur. Belki de üstesinden hiçbir zaman gelinmeyecek... Özlü, sürgünlüğün yarattığı bu yabancılaşma ve yalnızlık duygusunu şöyle özetler: “Yabancı, üstelik kendime de uymayan bir yerin bütün yabancılığını, bütün güçlüklerini sırtlamıştım. (...) Kaç defa yakın dostlarıma söylemişimdir. İsveç’te, bana çok yakın olan bir çevreden biraz uzaklaşınca, gerçeklik duygumu yarı yarıya yitiriyordum.” (2001a, s. 38). Sevmediği bir kentte yaşamak zorunda bırakılma duygusu yazarı kendi çevresi dışında, tüm İsveç’e yabancılaştırmaktadır. Özlü, sürgün edilmenin yanında, kendi benliğini de sürgünlüğe mahkûm etmiştir. Nitekim tüm hayatını kendi çevresiyle sınırlaması, bu çevreden uzaklaşınca yaşadığı yabancılaşma duygusu, kendini bulma çabasını yitirdiği anlamına gelmektedir.

“Orada Kalmak” adlı öyküde varoluş problemini sürgündeki hayatından örnekendirir. Yaptığı yolculukları, eşinin kenti olan İsveç’e dair izlenimlerini yalnızlık teması etrafında irdeler. Yazar, gidebileceği uygun bir kahvenin olmayışını, sokaklarda yalnız bir şekilde dolaşmalarını, “Hiçbir şey, senin için hiçbir şey yoktu burada” (Özlü, 2012a, s. 11). Sözleri ile anlatmaya çalışır. Özlü, kendini İsveç’e ait hissetmez, bu aidiyetsizlik onu yabancılaştıran nedenlerin başında gelir. Kendi kentinde süregelen siyasi ve sosyal sorunlara değinen yazar, bu durumu üzüntülü bir ruh hali ile karşılar. Ayrıca, doğuda yaşanan bu olumsuzlukları batılı insanların umursamadığını, onları ilgilendiren yerin yalnızca batı olmasını eleştirel bir dille ifade eder.

Yazar, “Danske Bank” adlı hikâyeyi kendisinin bir kuzey kentine gidiş olayıyla şekillendirir. Bu kente gelişinin nedeninin ne okuduğu yazarlar ne gezdiği sokaklar ne de dinlediği müzikler olmadığını vurgulayan anlatıcı, “Bir ‘uzak kuzeyin insanı mıyım?” (Özlü, 2012a, s. 186). Sorusu ile bu kente olan aidiyetsizliğinin haklı sonucunu yansıtır. Yaşamının büyük bir kısmını burada geçiriyor olmayı, mutsuz bir ruh haliyle yansıtan yazar, varlık sebebinin bu kentte devam ediyor olmasını sorgulayıcı bir tavır ile yansıtır. İstemediği bir kentte yaşamasına neden olan gerekçenin, bir insanın hayatına dair ölümle eşdeğer görülen sürgün ile sonuçlanmasını eleştirir. Düşünmek, müzik dinlemek, ya da sokaklarda dolaşmak bir insanın en olağan haklarıdır ve bu haklarını nasıl ve ne şekilde kullanacağına kimsenin müdahale etme hakkı yoktur. Düşüncelerinin belirli bir kısmını bu hikâye ile vermeye çalışan yazar, son cümlede sürgün edilmenin acı ve tuhaf tarafını şu sözlerle özetler: “Hayır, hepsi dönüşsüz bir yolun dolambaçları. Yüzünü gösterip hızla kaybolan maskeler! Kör labirentler! Uyanamadığım bir rüyanın karabasanları!” (Özlü, 2012a, s. 186). Bu cümleler çaresiz ve kızgın bir psikoloji oluşturmuştur. Tanımadığı ve anlamadığı insanları maskeli olarak tarif eden Özlü, bilmediği sokakları labirentlere benzetir ve her gece gördüğü rüyaları ise karabasan olarak niteler. Her alanda yaşadığı zorlukları özetler nitelikte cümlelerdir.

2.7. Umut

Demir Özlü, sürgün edilmenin yarattığı olumsuz duyguları yaşamış biridir. Yazar, bu süreçte yaşadıklarını en asgari düzeye indirmek için Stockholm’den Berlin ve Paris gibi yerlere seyahatler etmiştir. Fakat istediği zaman ülkesine gelememenin hüsraniyle yenilmemiş, aksine hep bir umut ile geleceğe bakmıştır. İsveç’te sürgün hayatının devam ettiği yıllarda Ferit Edgü ile mektuplaşmalarında da bunu görmek mümkündür. Özlü’nün (2017b), (Stockholm, 6.3.1985)’te Edgü’ye yazdığı mektupta şunlar yazılıdır: “Her şeyden kurtulacağız Ferit’ciğim. Ben de Stockholm’den kurtulacağım. Yaşlılık yıllarımız çok güzel olacak. (...) Bir araya geleceğiz ve çok güzel yaşayacağız” (s. 44-45).

Özlü, ülser hastalığından mustarıptir. Edgü ise sigara ve alkolden dolayı birçok rahatsızlık yaşamaktadır. Bunlardan ziyade, bu yazarların asıl hastalığı ülkede yaşanan politik ve sosyal gelişmelerin istedikleri düzeyde ilerlemiyor olmasıdır. Memleketine aşkla bağlı olan Demir Özlü, yurdunun çok güzel aşamalar kaydedeceğine, kendisinin sürgün hayatından kurtulacağına ve dostlarıyla refah bir düzeye ulaşmış Türkiye'de huzurlu bir şekilde yaşamaya yönelik umutlarını diri tutmaya çalışmaktadır. Bu duygularını Edgü'ye de aşlamaya çalışmaktadır.

Nitekim Demir Özlü (2017b), Ferit Edgü'ye (Stockholm, 18 Mart 1985)'te yazdığı başka bir mektupta gelecekte umudunu yitirmediğini, hayatın güzel şeylere gebe olduğunu bizzat belirtir: "Kim bilir, Mart'ta belki güzel şeyler olabilir. Umut etmeyi burada öğrendim desem yanlış olmaz." (s. 49).

Demir Özlü, *Sürgünde On Yıl* eserinde anılarına yer vermiştir. "Aradığın Burda Yok" başlığıyla İstanbul'dan sonra sürgün hayatını geçirdiği Stockholm'un ona ne hissettirdiğine dair düşüncelerine yer verir. Yazar, *Stockholm Öyküleri*'nde ve daha başka yazılarında da Stockholm'da yaşamının nasıl olduğuna ve bu kentin onda bıraktığı duygulara değinir. Özlü bu duygularının ve özellikle bir şeyler duyan "ruh"unu en iyi anlatan dizelerin, İsveçli şair, Par Lagerkvist'in "Aradığın Burda Yok" isimli şiirinde olduğunu vurgular:

"Sakin ol çocuğum, yok aradığın burada

Salt gördüklerindir var olan:

Orman, sis ve rayların uzanışı,

Çam ağaçlarını örten karlar birde.

Belki uzakta, çok uzak bir ülkede

Meltemlerin estiği masmavi bir gök vardır

Duvarlarında güller, yollarında palmyeler

(...)

Zorunluyuz çocuğum, zorunluyuz sevmeye

Yaşamın upuzun sayrık saatlerini

Ve özlemin kısacık yıllarını

Bir aralık çöllerin çiçeklenmesi gibi" (Özlü, 2001b, s. 178-79).

Özlü, Stockholm'un ikliminde ve fiziki yapısında kendi kentinde olmayan özelliklerine değinir. Sonra İstanbul'un açık gökyüzüne, rüzgârına ve sokaklarında ki çiçeklerin güzelliğine vurgu yapar. Yazar, her şeye rağmen umudun bitmediğine, sevmenin özlemi hafifletecek en güzel ilaç olduğunun altını çizer. Bu şiir, yazarın duygularına ve yaşadıklarına tercüman olacak niteliktedir.

Demir Özlü'nün *Geçen Yaz Kentte Kızlar* isimli öykü kitabında yer alan "Bir Tanca Ayakkabısı Satın Alabilmek"te anlatıcı kahraman, geçmişte moda olan bir ayakkabıdan söz eder ve bu ayakkabıyı alabilmenin mutluluğunu anlatır. Bir anda sürgün edildiği yıllara değinen anlatıcı, yaz mevsiminin kısa oluşundan yakınır. Yaz mevsiminde bile donmuş toprağın tam olarak ısınmadığını belirtir. Evinden sıkıldığı zamanların sitenin bahçesinde uzanmaktan zevk alan kahraman anlatıcı umudunu yitirmediğini ise şu sözlerle özetler: "Geçen yıllarla üzüntüsü artan, ama derin sabrını taşımayan bir şey var gibiydi." (Özlü, 2001a, s. 14). Sürgün psikolojisinin onu yıldırmadığını, gelecek dair aydınlık günlere olan inancını kaybetmediğini bu sözlerden anlarız. Karanlık günlerin

aydınlık günlerin habercisi olduğu inancını içinde yaşatan kahraman anlatıcı, nefes aldığımız sürece umudumuzu yitirmememiz gerektiği düşüncesini okurlara aşlamaya çalışır.

Sonuç

1950 kuşağı özellikle Türk öykücülüğü için bir doruk noktasıdır. Fransa'ya giden yazarların orada varoluşçu ve gerçeküstü akımlarla tanışmaları ve batı kaynaklı birçok edebi metnin dilimize çevrilmesi yeni bir akım yaratmaya çalışan dönemin yazarlarına kaynak oluşturmuştur. Ferit Edgü, Vüs'at O. Bener, Orhan Duru, Leyla Erbil, Bilge Karasu, Onat Kutlar ve Demir Özlü kuşağın en önemli temsilcileridir. Demir Özlü, edebi çalışmalarında bu kuşağa bağlı kalmakla beraber toplumsal meselelere de bu çalışmalarında yer vermiştir. 17 Eylül 1980 darbesi ile Türkiye ortamında oluşan haksızlıkları yansıtmaktan geri durmamıştır. Yazarın bu yönü, onun İsveç'e sürgün edilmesine hatta kısa bir süreliğine vatandaşlıktan çıkarılmasına neden olmuştur. Özlü, özellikle Stockholm'da iken sürgünlüğün yarattığı olumsuz duyguları eserlerinde farklı şekillerde yansıtmıştır.

Bir kavram olarak sürgünlük, politik ve teolojik hatta kökeni itibariyle de edebi metinlerde yer edinmiştir. Bunun yanı sıra sürgünlük üzerine yazılmış olan birçok esere hem ülkemizde hem de dünya edebiyatında rastlamak mümkündür. Örneğin, Said'e göre sürgün olma fikri bir cüzamlı ya da toplumsal bir parya olmaktan duyulan korku ile eşdeğerdir. Bu kavram, yazarlar üzerinde olumsuz süreçler yarattığı gibi olumlu süreçlerin oluşmasını da sağlamıştır. Türk edebiyatının 1950 kuşağı yazarlarından olan Demir Özlü'nün Stockholm'de iken kaleme aldığı eserlerinde bu sürecin verdiği verimli izleri görmek mümkündür. Yazar, varoluşsal ve psikolojik temalara sürgünlük duygusunun da vermiş olduğu aidiyetsizlik ile eserlerine çeşitlilik sağlamıştır. Bu da aslında yazar açısından sürgünlüğün tek başına mekânsal bir değişimi ifade etmediğini, bunun yanında varoluşsal ve psikolojik boyutlarının da ağır bastığını gösterir.

Demir Özlü, sürgünlüğü gezginliğe dönüştürmeye çalışmıştır. Eserlerine hâkim olan sokaklar, evler ve odalar ile bu fikrini pekiştirmiştir. Gezin olma düşüncesi psikolojik bir rahatlama sağlamıştır. Fakat sürgün psikolojisinin yarattığı gerilimleri eserlerine de yansıtmayı ihmal etmemiştir. Eserlerinde (günce, anı, mektup, anlatı) bunu görmek mümkündür. Yazar sürgün edilmenin de etkisi ile yazdığı hikâyelerini kültürel sorunlar, sürgünlük, eleştirel tutumun yansımaları, yurdunda ve sürgünde daima yabancı, geçmişe özlem, varoluşsal kimlik krizi ve umut gibi konular etrafında şekillendirmiştir.

Özlü, sürgün edilmeyi gezginlik ile eşdeğer görse bile bu sürecin yarattığı olumlu ve olumsuz yönleri öykülerinde ve diğer birçok eserinde yansıtmaktan da geri durmamıştır.

Kaynakça

- Acehan, A. (2009). Sürgün Edebiyatı. *Zeitschrift Für Die Welt der Türken Dergisi*, 1(1), 199-205.
- Ahmad, F. (2006). *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Andaç, F. (1996). *Sürgün Edebiyatı, Edebiyat Sürgünleri*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Daşdemir, İ. D. (2006). *Demir Özlü'nün Hikâyeciliği*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.

- Demir, M. (2016). Açık Bir Etkileşim Örneği: Bulantı ve 'Bunaltı' Adlı Eserlerde Ortak Bir Üslup Özelliği Olarak Felsefi Söylem Biçimi. *Türklük Bilim Araştırmaları Dergisi*, 78-92.
- Develioğlu, F. (2010). *Osmanlıca Türkçe Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Dirlikyapan, J.Ö. (2007). *Yazınsal Kavrayışta Köklü Bir Değişim: Türk Öykücülüğünde 1950 Kuşağı*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi.
- Enginün, İ. (2014). *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınevi.
- Heidegger, M. (2004). *Varlık ve Zaman* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- İş, Ö.A. (2007). *Ferit Edgü ve Demir Özlü'nün Hikâyelerinde Varoluşçu Öznellik*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Kurt, A.O. (2008). Yahudilik'te Sürgün Metaforu: 'Boş Ülke Miti' ve 'İncir' Benzetmesi Çerçevesinde Bir Değerlendirme. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 5(3), 1-11.
- Lekesiz, Ö. (1999). *Yeni Türk Edebiyatında Öykü*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Özlü, D. (1997). *Borges'in Kaplanları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Özlü, D. (2001a). *Geçen Yaz Kentte Kızlar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Özlü, D. (2001b). *Sürgünde On Yıl*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Özlü, D. (2003). *Kentler, Kadınlar ve Yazarlar*. İstanbul: Kültür Yayınları.
- Özlü, D. (2010). *Kanal Kentlerinde*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Özlü, D. (2011). *Kendi Evine Varamamak*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Özlü, D. (2012a). *Sürgün Küçük Bulutlar (Bütün Öyküler)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Özlü, D. (2012b). *Önünde Boş Bir Uzam*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Özlü, D. (2015). *İşte Senin Hayatın*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Özlü, D. (2016). *Bir Beyoğlu Düşü, Berlin'de Sanrı, Kanallar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Özlü, D. (2017a). *Paris Günleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Özlü, D. (2017b). *Özyurdunda Yabancı Olmak*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Redhouse (İngilizce-Türkçe Sözlük)* (1994). İstanbul: Sev Yayıncılık.
- Sağır, A. Sürgün Sosyolojisi Bağlamında Göçün Sosya-Politik: Sovyet Rusya Örneği. *Avrasya İncelemeleri Dergisi (AVID)*, 1(1), 355-391.
- Said, E. (2000). *Kış Ruhu*. (T. Birkan Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Said, E. (2015). *Entelektüel (Sürgün, Marjinal, Yabancı)* (çev. T. Birkan) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sartre, J-P. (2009). *Varlık ve Hiçlik* (çev. T. Ilgaz ve G. Çankaya Eksen). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Timur, K. (2012). *Meçhule Yolculuk, Türk Romanında Sürgün*. İstanbul: Akademik Yayınlar.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/ Issue 7 (Nisan/ April 2022), s. 431-440.
|| Geliş Tarihi-Received: 11.03.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 26.04.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1086323

Muzaffer İzgü'nün *İt Adası* Romanında İnanç İstismarı

Abuse of Faith in Muzaffer İzgü's İt Adası

Büşra AKYÜZ*

Öz

Bu çalışma, köyde yaşayan kesimin din adamı tipolojisine nasıl yaklaştığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Muzaffer İzgü, toplumcu-gerçekçi romanlarıyla yaşamın aksayan yönlerini göstermeyi sorumluluk bilen bir yazardır. *İt Adası* adlı yapıtında da bu eksiklikleri, kara mizahı başarılı bir şekilde kullanarak kaleme almıştır. Cahillik, fakirlik, gençlerin bilgisizlikten kaynaklanan yanlış cinsel yönelimleri ve sahte din adamlarının halkı nasıl kandırdığı romanda acı bir şekilde anlatılmıştır. Çalışmamızda özellikle din adamlarının halkın inancını nasıl kazandığı ve bunu yaparken hangi yöntemleri kullandığı incelenmiştir. Halkın kutsallık atfettiği sayılar, peygamber isimleri, kutsal dağlardan getirildiğine inandırılan taşlar mollaların kendilerini köylüye inandırmaları için bir araç olmuştur. Fakirlikten kurtulmak isteyen köylüler, çocuğu olmayan kadınlar çare olarak kerametine inandıkları mollalara başvurmuşlardır. Araştırmamızda Muzaffer İzgü'nün *İt Adası* adlı romanı temel kaynak olarak kullanılıp, sahte din adamlarının köylüyü nasıl kandırdığı konusu ele alınmıştır. Ayrıca dönemin din adamı algısının birkaç eserde gösterdiği paralellikler ortaya konmuştur. Birçok romanın yanı sıra Türk sinemasına da yansıyan din adamları incelediğimiz romandaki algı ile benzerlik göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din adamı, inanç, *İt Adası*, molla, Muzaffer İzgü.

Abstract

This study aims to reveal how the people living in the village approached the clergy typology. Muzaffer İzgü is a responsible writer who knows how to show the failing aspects of life with his socialist-realist novels. In his work *It Island*, he wrote down these shortcomings by successfully using black humor. Ignorance, poverty, wrong sexual orientation of young people due to ignorance, and how false religious men deceive the public are painfully described in the novel. In our study, how the clergy gained the belief of the people and what methods they used while doing this were examined. The numbers, which the people ascribe to holiness, the names of the prophets, the stones believed to be brought from the sacred mountains became a tool for the mullahs to convince the villagers. Villagers who wanted to get rid of poverty, women without children applied to the Mullahs, whose miracles they believed, as a remedy. In our research, Muzaffer İzgü's novel *It Adası* was used as the main source, and the issue of how false religious men deceived the villagers were discussed. In addition, the parallels of the perception of the clergy of the period in several works have been revealed. In addition to many novels, the clergy, who are reflected in Turkish cinema, are similar to the perception in the novel we examined.

Keywords: Clergyman, belief, *İt Adası*, mullah, Muzaffer İzgü.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara/Türkiye, e-posta: buusraakyuz@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1580-3143>.

Giriş

İnsanlığın başlangıcından itibaren insan, doğası gereği bir şeylere inanma ihtiyacı duymaktadır. Ortak bir coğrafyayı paylaşan ve belirli âdetlerle birbirine bağlı olan insanların inanma ihtiyaçları, halk inanışlarının oluşmasını sağlamıştır. Halk inanışı; tabiatüstü, insanüstü bir gücün, varlığın, varlıkların mevcudiyetine, bunlarla ilgili görev ve kaçınmaların bulunduğu, bunlara riayet edildiğinde yarar sağlanabileceğine, ihlal ve ihmal edildiğinde zarar görüleceğine inanmadır. Bu inanmaların somut bir varlığa dayanması gerekmemektedir. Önemli olan şey bu inanma sonucunda kişiye ve topluma verdiği mutluluktur. Kısaca bu inanışlar; bir bölgede yaşayan halkın, eskiden beri getirdiği uygulamalar olarak tanımlanabilmektedir (Eroğlu, 2017, s. 21-22).

Türkiye’de halk arasında beliren 200’e yakın inanışa makalesinde yer veren Hikmet Tanyu (1976), halk inanışlarını sekiz kategoride toplamıştır. Bunlar:

1. Hiçbir zararı olmayan inanışlar.
2. Manevi telkinle ümit ve teselli vererek faydalı olabilecek, hayatı anlamlandıran, çeşitlendiren, güzelleştiren inanışlar.
3. Ne zararı ne de faydası olmayan inanışlar.
4. İslamî temelle çatışmayan, ona aykırı olmayan inanışlar.
5. İslamî temelle uzlaşan, kaynaşan inanışlar.
6. İslamî esaslara aykırı düşen inanışlar.
7. İlimle, ilmi verilerle çatışmayan inanışlar.
8. İlimi temellere aykırı olan inanışlar. (s. 123-142).

Yukarıda verilen maddelerin alt başlığında yer alan hoca inancı, halk inanışları söz konusu olduğunda çok sık karşılaşılmaktadır. Türkiye’de hoca olarak, din hizmetlerinde bulunan imam, müftü, molla, rahip, keşiş, papaz, haham vs. kastedilmektedir. Din adamı olarak da görülen bu tabir, resmî olsun veya olmasın dinî ayin ve ritüelleri yöneten, mesleği dinle ilgili olan veya din konusunda uzmanlaşmış bilgin manalarına gelmektedir (Karslı, 2010, s. 26).

Çalışmamızda *İt Adası* romanında yer alan din adamları “molla” veya “hoca” tabiri ile anılmıştır. Tarih boyunca çeşitli İslâm toplumlarında görülen molla kelimesi, iyi bir tahsil kademesinden geçmiş, liyakat sahibi kimseler için kullanılmıştır. Ancak günümüz İran’ında tamamen aşağılayıcı bir anlam kazanmış olup genellikle ilmine güvenilmeyen veya -dine muhalif kimselerin dilinde- yüksek dereceli de olsa herhangi bir din âlimi için kullanılmaktadır (Algar, 2005). Romanda da -sözde- molla olarak adlandırılan bu kimseler, tamamıyla ilmine güvenilmeyen ve ahlaki değerlerden uzak niteliktedirler. İnsanların belli gelenekler çerçevesinde ilerlettikleri inancını, suistimal eden -sözde- mollaları bu eserden hareketle ele alacağız.

Muzaffer İzgü ve Eserleri

İncili Çavuş’un, Bekri Mustafa’nın, Bektaşî’nin, Nasrettin Hoca’nın torunlarıyız diyen Muzaffer İzgü (İncesu, 2017); Ahmet Mithat, Hüseyin Rahmi ile başlayıp Rıfat Ilgaz ve Aziz Nesin ile devam eden halk yazarlığının son halkalarından biridir. İyi bir gözlemci olan İzgü’nün yazdıklarında, yaşantısından ve çevresindeki olaylardan kesitler yer almaktadır. O, içinde yaşadığı halkın sıradan insanlık hâllerini, gerçekçi eleştirel ve gülmece üslubuyla ortaya koymuştur (Baltacı, 2013, s. 27).

Her şeyden önce, büyük kalabalıkları, kaba çarpıtmalarla güldürmek amacıyla değildir. Gülmecenin sınıfsal olması gerektiğini belirten İzgü, gözlemleriyle âdeti çağın tanıklığını yapmıştır. Kendi gözlem alanı içindeki toplumsal ve siyasal çarpıklıkları kendine özgü bir gülmece öykü tekniği ile ele almıştır. Kendine özgü tümceleri, insanların gözüyle konuya bakışı, insanları konuşurarak gerçeği yansıtmaları eserlerinde sıklıkla görülmektedir (Uyguner, 2005, s. 21).

İzgü, romanlarında halkın yaşamını tıpkı bir ayna gibi yansıtırken, onların içinden çıktığı için yaşam şartlarına, geleneklere, günlük hayatta yapılan uygulamalara da sık sık yer vermiştir. Diyarbakır Öğretmen Okulu'nda öğrenciliğe başlayana kadar, Adana'da yaşayan İzgü, gecekonduların yaşamının bütün zorluklarını görmüştür. Bu sebeple kendi hayatına da yer verdiği *Zıkkımın Kökü* adlı romanı başta olmak üzere; *Gecekondular, İlyas Efendi, Halo Dayı ve İki Öküz, İt Adası, Dilber* adlı eserlerinde halkın inanmaları sonucunda yaptığı ritüeller, kutsal olarak atfettikleri nesnelere, geçiş dönemleri, yaşam şartlarındaki zorluklar ve verilen mücadeleler gibi halkı ilgilendiren unsurlar yer almaktadır.

Muzaffer İzgü'nün *İt Adası* Romanı

Muzaffer İzgü, bütün yapıtlarında toplumsal sorunlarla ilgili sorumluluk duygusuyla yazan yazarlardandır. Ancak bu durum bazı yapıtlarında daha belirgin olarak toplumcu-gerçekçi çizgide kendini göstermektedir. Eserleri, toplumun kanayan yaralarını okura gösteren bir ayna niteliğindedir. Özellikle ekonomi, inanç ve eğitim gibi konulardaki eksiklikleri romanlarında ustaca yansıtan yazar; *İt Adası*¹ romanında birçok sorunu birlikte ele almıştır.

Romanda köylü yaşantısı, gençlerin bilgisizlikten yanlış cinsel yönelimleri, cahillik ve toplumun din adamlarına karşı yaklaşımı ayrıntılarıyla görülmektedir. Fakirlikten kaynaklanan zengin olma isteği, çocukları olmayan kadınların çocuk arzusu -sözde-mollalara inanmayı daha da arttırmıştır. Halkın inancını kullanarak, onların kutsallık atfettiği şeyleri de ön planda tutarak, köylüyü kandırmayı başaran mollalar, kadınların namusuna göz dikmiş ve çoğunu kandırmıştır. Mollalara karşı olan inançları ağır bastığı için kadınlar, bu duruma ses çıkarmamışlardır. Başkarakter olan Mehdi'nin, hiçbir kızla birlikte olmaması ve bilgisizliği onun kendinden yaşça çok büyük olan Sarı Necmiye ile köyden kaçmasına sebep olmuştur. Şehre ayak uyduramayan Mehdi, *İt Adası* diye bir yerde zararlı maddelere başlamıştır. Sarı Necmiye de Mehdi'den hayır göremeyince, geçimini sağlamak için erkeklerle vakit geçirmeye başlamıştır. Ancak Mehdi'nin Necmiye'ye olan aşkı, romanın sonuna kadar baki kalmıştır.

Romanda olumsuz yaşam koşulları, cehalet ve fakirlik konuları yer alınmaktadır. Ayrıca *İt Adası*, köy yaşamından kesitlerin sunulduğu, köylülerin, politikacılar ve din kisvesine bürünmüş sahte din adamlarınca nasıl da kolaylıkla aldatıldığının mizahi bir anlatımıdır (Çelikkaya, 2016, s. 28). Muzaffer Uyguner, kara mizahın başarılı bir örneği olan *İt Adası*'yla ilgi şu değerlendirmeyi yapmıştır: "*İt Adası*, gülmece bir roman değil toplumsallığımızın ve toplumumuzun kötü yönlerini ortaya koyan bir romandır; buna kara güldürü mü diyeceğiz, acılarla dolu bir roman mı?" (Uyguner, 2005, s. 106).

İzgü'nün eserlerinin çoğu, hayatından konular barındırmaktadır. Yazın hayatına başladığı 1960'lı yıllar ve 2000'li yıllar arası toplumda görülen din adamı algısını *İt Adası* adlı eserinde detaylı bir şekilde işlemiştir. Bu dönemde geçen din adamlarına karşı yaklaşım, Türk sinemasında² da yerini bulmuştur.

¹ Birinci basımı 1992'de Bilgi Yayınevi tarafından yapılmıştır. Diğer basımları da yine aynı yayınevi tarafından gerçekleştirilir. İncelememizde romanın 5. basımı (2006) kullanılmıştır.

² 1960-2000 yılları arasında din adamı temsilleri toplumsal işlevleri sınırlandırılarak "daraltılmış" bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Bu dönem içerisindeki filmlerde tespit edilen din adamı temsillerine göz atıldığında

Roman İncelemesi

Mehdi karakterinin etrafında cereyan eden yanlış tutumlar, köydeki Molla Mustafa'ya olan bağlılıkla başlamaktadır. Mehdi'nin babası Molla Mustafa'nın elini on yedi³ kez öpmüştür ve bununla övünüp durmaktadır. Ayrıca Mehdi'nin babası da dâhil köydeki herkes Molla Mustafa'ya koyun kesmeyi borç bilip, öteki dünyada şefaata etsin diye bu büyük görevi yerine getirmektedirler (İzgü, 2006, s. 22).

Romanda kullanılan sayılar genellikle halkın inançları doğrultusunda seçilmiş, kutsal niteliktedir. Örneğin, burada Mehdi'nin babasının mollanın elini on yedi kez öpmesi, yaratılıştaki göğün on yedi kat olmasıyla bağlantılı olarak, molla elinin öpülmesinin ne kadar önemli ve göklere çıkartılması gerektiğini vurgulamaktadır.

Eski Türk boylarında, inanılan doğaüstü güçlerin belirli zaman ve yerlerde gönüllerinin hoş edilmesi gerekildiğine inanılırdı. Bunu yapmanın yolu da çeşitli ritüellerle onlar adına kan akıtmak yani, kurban sunmaktır. Anadolu'da Kurban Bayramı dışındaki kanlı kurban uygulamalarının dinsel bir boyutu bulunmamaktadır. Bunlar bütünüyle halk tarafından din ile ilişkilendirilmiş, değişik neden ve kökenli taklide dayalı ritüellerdir (Erginer, 1997, s. 139-152). Burada mollaya sunulan kurban da dinsel bir boyutu olmayan, körü körüne bağlılıktan kaynaklı bir inanç sonucunda kesilmiştir.

Molla Mustafa, halkın ona bu denli inancına karşılık onlara yardım etmeye çalışmış, köyde hamile kalamayan kadınları muskalarla üfürükle hamile bırakmış ve delilerin akıllı olması için çabalamıştır(!).

Güllü ve Ramazan çifti çocukları olmadığı gerekçesiyle mollanın huzuruna gelenlerdendir. Molla istihareden⁴ kalkıp, doksan dokuzluk tesbihi tam yedi⁵ kez devirdikten sonra Güllü'nün yıkanıp yıkanmadığını sormuştur. Bunun sebebi olarak da peygamberimizin bir sünneti olduğunu ve temiz insandan şeytanın uzaklaşacağını belirtmiştir. Ardından hamile duası için yalnız kalmaları gerektiğini söylemiştir. Yalnız kaldıklarında Âdem'in sol kaburgasından yaratılan Havva anamızın dünyaya geldiğinde üryan olduğunu ve onun da aynı şekilde olmasıyla duanın tutacağını öne sürmüştür. Güllü, mollanın dediklerine inanmıştır. Çünkü onun için önemli olan, onu Havva anasına benzetiyor olmasıdır. Daha sonra ise doğan çocuğunun Hazreti Yusuf gibi güzel ve Hazreti Ali gibi kuvvetli olabilmesi için yetmiş⁶ gün yetmiş gece okunmuş suları içmesinin fayda sağlayacağını söylemiştir. Bunları içen Güllü bayılmıştır ve ayıldığında kendini üstü giyinik bir şekilde divanın üzerinde bulmuştur (İzgü, 2006, s. 23-27).

üç özellik dikkat çekmektedir. İlk olarak, genellikle, din adamları "köy" ortamlarında temsil edilen bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. İkinci olarak din adamları, "büyü, muska, üfürme, nazar" gibi uygulamalarla ilişkilendirilmiş bir konumdadırlar. Son olarak ise din adamı, yaşadığı bölgenin siyasi düzenini devam ettiren "yandaş" bir tutuma sahiptir. Bu özelliklerin toplam çıktısı, dönemin eserlerine yansımıştır (Karataş, 2014, s. 40).

³ On yedi sayısı: Yaratılıştaki göğün "on yedi" kat olması ve inanıştaki "on yedi" sayısı, kutsallık atfedilmesi açısından yeterli görülmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bak. (Gökalp, 1976, s. 65-113).

⁴ İstihare: "Allah'tan hayır dilemek ve yapılacak işlerin hayırlı sonlanması arzusuyla abdest alıp uykuya yatma. İstihareye yatacak kişi önce, istihare duası okur ve kimseyle konuşmadan duasını okuyup yatar. İstihare ile kalbe doğacak istek, nefret, olumlu veya olumsuz sebeplerle meselenin hayırlı yönünün gerçekleşmiş olacağı kanaatine varılır." (Kaya, 2020, s. 472).

⁵ Yedi sayısı: "Hac'da Kâbe yedi kez tavaf edilir. Safa ile Merve arasında yedi şart uygulanır, yedi gidiş dönüş yapılır ve yedişer taşla üç kez Şeytan taşlanır." (Çoruhlu, 2006, s. 206). Bir ibadeti yedi kez yapma inancı İslam'da sıklıkla görüldüğünden molla bunu halkın önünde yapmış ve ona karşı saygı duyulmasını sağlamıştır.

⁶ Yetmiş sayısı: "Âdem'in dünyanın bütün dillerini ifade için yetmiş dil bildiği ileri sürülür. Muhammed'in miraca çıkarken Kuran'ı yetmiş defa ezbere okuduğu söylenir. Yine Peygamberin Allah'tan günde yetmiş kez af dilediği ifade edilir." (Çoruhlu, 2006, s. 210). Bu sebepler göz önüne alındığında yetmiş sayısına kutsallık atfedilmektedir.

Romanda yer alan bu olay incelendiğinde, mollanın halkın zorda kalmış durumundan faydalanmaya çalıştığı görülmektedir. Ayrıca bunu yaparken halkın inançlarının üzerine gitmekte ve yaptıklarının kılıfını onların inançları ile örtbas etmektedir. İçirilen suların bekleme sürelerinin yedi, yetmiş gibi sayılar ile ifade edilmesi, halkın kutsal atfettiği sayılar olduğundan inandırıcılığı arttırmaktadır. Ayrıca mollanın bahsettiği peygamber sünneti halk tarafından bilinen ve uygulanan bir ibadettir. Bu sebeple sünnet adı altında yaptırımı, halkın garipsemeden yerine getirmesi gerektiği bir uygulamadır. Yine inandırıcı olabilmek adına Hazreti Yusuf'un güzelliğini ve Hazreti Ali'nin kuvvetli olmasını dile getirmesi halkın bu isimlere olan inancının suistimal edildiğini göstermektedir.

İlerleyen günlerde Molla Mustafa'ya bir deliyi akıllandırması için başvurulmuştur. Molla bu durumda ancak bir kız kardeşi varsa yardım edebileceğini bildirmiştir. Delinin kız kardeşi olmaması sebebiyle sütkardeşi olabilmesi için bir kızın annesinin memesini emmesi gerektiğini söylemiştir. Bunun ardından o kız mollanın evine getirilmiş deli bir odaya, kız ve molla bir odaya geçmiştir. O sırada olaylar farklı gelişmiştir. "...deli gece yarısı kapıyı kırmış. Çullanmış öteki odadaki Mollanın üzerine. Çırlıçiplak Molla, kızla deli duası yapıyormuş. Deli: 'Ulan deyyus, ulan puşt... Çocuk doğurtucam diye, deli eyi edecem diye elalemin avradının gızının namusuna el atarsın ha'..." diyerek mollayı dövmüştür. Halkın molla inancı çok yoğun olduğu için deliye inanmayan halk, mollayı haklı bulmuş ve deliyi dövmüşlerdir (İzgi, 2006, s. 28-32).

İlk olayda olduğu gibi molla halkın inancını kullanarak yine bir kızın namusuna göz dikmiştir. Onu çıplak gören halkın din adamlarına olan inancı çok yüksek olduğu için yine molla haklı bulunmuştur. Bu inanmanın en önemli sebebi sadece bildikleriyle yetinmeye çalışan halkın hiçbir şekilde öğrenmek için bir arzusunun bulunmamasından kaynaklanmaktadır.

Molla Mustafa son olaydan sonra köyü terk etmeye karar vermiştir. Onun gitmesinin ardından halkın inançlarını kendi çıkarları doğrultusunda kullanacak yeni bir molla köye intikal etmiştir. Halkın cahilliğini kullanarak aynı yoldan ilerleyen molla, on yedi yıl Arabiyat tahsil ettiğini ve bir taş odaya kapanarak kendini on yedi yıl terbiye ettiğini anlatmıştır. Bu terbiye ettiği dönemde bir ses duyduğunu ve insanlara yardım edip doğru yolu göstermesi gerektiğini bildirdiğini söylemiştir. Halk bu sesin, peygamberlere vahiy getiren Cebrail'in sesi olduğuna emindir. Çünkü onlar için mollalar da peygamberler kadar önem arz eden kimselerdir. Bütün köylü mollanın peşinden camiye gitmiştir. Molla camiye girerken bir anda titremeye başlamıştır. Mihrabın önünde duran kurşuni bir taş⁷ göstererek, bu taşın çok önemli olduğunu ve Turusina⁸ dağındaki bir mağaradan geldiğini söylemiştir. Bu dağın kutsallığını bilen halk, taşın önemli olduğuna hemen inanmıştır. Köyde ne kadar erkek varsa bu taşın önünde yedi gün yedi gece, günahlardan arınmak için, namaz kılmış ve dua etmişlerdir. Molla, köyün erkekleri ibadetleyken bunu fırsat bilip zenginlik duası bahanesiyle fakir kadınlara yanaşmıştır. Fakir olan kadınlar, hem bu zor şartlardan kurtulmak için hem de mollaya olan inançlarından bu duruma ses çıkarmamışlardır (İzgi, 2006, s. 37-43).

⁷ Taşlar: Halk inanışlarında kutsalın tezahür ettiği ve ziyarete konu nesnelere arasında bazı taşlar bulunmaktadır. Bu taşlar mezar, türbe, ağaç gibi öteki kutsal ziyaret objeleri ile birlikte bulduklarında değer ifade etmektedir. Bazı taş veya kayalar ise başlı başına bir kutsiyet kaynağıdır ve çeşitli gayelerle ziyaret edilmektedir (Karaoğlu, 2014, s. 330-350).

⁸ Sinâ Dağı: Yahudi, Hristiyan ve İslam geleneklerine göre; Hz. Mûsâ'ya Tevrâ'tın verildiği dağdır. Kur'an-ı Kerim'de Sinâ, dağ anlamındaki tûr kelimesiyle birlikte iki defa geçmektedir. Sinâ Dağı'na Kur'an-ı Kerim'in dışında Ahd-i Atik'in birçok yerinde de rastlandığı görülmektedir. Bu dağ, Ahd-i Atik'te Rab Yahova'nın Mûsâ'ya yanan çalılıkların ortasından "Kavmini Mısır'dan çıkardığında bu dağ üzerinde Tanrı'ya ibadet edeceksin" diyerek görevlendirdiği bölümde anılmaktadır (Sinanoğlu, 2009).

Köye yeni gelen molla da Molla Mustafa gibi halkın inandığı ve kutsal kabul ettiği sayılar ve taşlardan yararlanmışır. Özellikle halkta önemi büyük olan Tûr-ı Sînâ Dağı halkın inanması kolay olsun diye bir araç olarak kullanılmış ve bütün halkın sıradan bir taşa yedi gün ibadet etmesini sağlamıştır. Molla, kendinin peygamberler gibi çile çektiğine ve ilmi onların yollarından giderek öğrendiğine halkı o denli inandırmıştır ki, bir süre sonra jandarma gelip o kişinin dolandırıcı olduğunu belirttiği hâlde, inandıramamıştır.⁹

Köylü, kırsal ve hatta kasabalı yahut gecekondu çevrelerin en itibarlı din önderleri, geleneksel halk dindarlığının büyüsel, mistik ve karizmatik lider tipleri olan şeyhler, hocalar, dedeler, babalar, ocaklar, cindarlar vb.'dir. Köylü dindarlığının sosyal tezahürleri birçok şekilde görülmektedir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: Büyüsel unsurların önemli bir yer işgal etmesi, köylü için kutsal olan her şeyin çok önemli olması, özellikle ritüeller ve dini törenler üzerinde ısrarcı olmaları, mitolojik zihniyete uyum göstermeleri, hurafe ve bidat olarak tanımlanan halk inanışlarının etkin bir rol oynaması. Kısaca din, köylünün bireysel, toplumsal ve ahlaki hayatının şekillenmesinde etkin niteliktedir (Günay, 2005, s. 49-56).

***İt Adası* Romanında Baskın İnançlar**

Roman, köylü halkın birçok inancını barındırdığı için önem arz etmektedir. İncelemede yer alan birkaç inanca dipnotlarla açıklık getirdik. Bu başlık altında ise peygamberler, kurban âdeti, tavaf gibi halkın dinî inançlarına yer vereceğiz.

Su, pislikleri giderici, temizleyici, arındırıcı özelliği nedeniyle halk kültürünün pek çok evresinde kutsal kabul edilmiş ve birçok uygulamada yer almıştır. Adana halk kültüründe, gelin yeni evine gitmeden önce barajı dolaşmakta ve evine girerken eşige konmuş su dolu bir testiye tekme ile devirmektedir. Böylece, kötü düşünceli kişiler tarafından gelecek olan hinlikler eşikten geçememektedir. Kapalı olan kısmetin açılması sırasında da büyüün bozulması için, okunmuş suyun içildiği, eve serpildiği, okunmuş su ile banyo yapıldığı görülmektedir (Başçetinçelik, 2007).

Okunmuş suyun dertlere deva olduğu romanda da yer almaktadır. Hamile kalmak için mollaya başvuran çaresiz kadınlar, molların sunduğu okunmuş sular ile bu duruma çare bulmuşlardır. 277 gün bekletilen su, edilen duayı daha da etkin kılmak için kullanılmışır (İzgü, 2006, s. 26). Ancak romandaki molla, bilinen bu halk inancını kendi çıkarları doğrultusunda kullanmıştır.

Türkler geleneksel inanç ve uygulamalar ile Tanrıya kurban sunarak, ondan yardım istemiş ve ondan rıza dilenmiştir. Kurban kesmenin yanında saçı saçmak da önem arz etmektedir. Türkler, aynı uygulamayı ata ruhları ve kendilerine çeşitli fonksiyonlar yüklenen iyeler için de gerçekleştirmiştir. Tarih boyunca kanlı ve kansız olmak üzere gerçekleştirdikleri kurban âdeti, günümüzde Anadolu'nun farklı bölgelerinde çeşitli renklerde yaşanmaktadır (Güngör, 2017, s. 402).

⁹ Yukarıda *Yaban* romanıyla paralellik gösteren bu durum dönemin eserlerine yansıdığı gibi Türk sinemasında da yer almaktadır. *İt Adası*'nda yer alan hamile duası, akıllı etme duası, zenginlik duası gibi yapılan duaların bir benzeri, yönetmen Ali Özgentürk tarafından çekilen Hazal filminde de görülmektedir. Filmin temel özelliği, kurgusuna yerleştirilen dini unsurların halk inançlarının bir bölümünü oluşturan ve "bidat ve hurafe" kabul edilen inanç ve uygulamaların din olarak sunulmasından kaynaklanmaktadır. Filmde tespit edilen bu "muharref" inanç ve uygulamalar ise şunlardır: "başlık parası duası", "bel büyüü", "kurban olarak horoz kesilmesi" ve "köylünün imam ve ağanın kulu olması" (Karataş, 2014, s. 47). Hazal filminde yol yapılarak sembolleştirilen gelişmenin ve öğrenmenin yerini, *İt Adası* romanında jandarmalar almıştır. İki durumda da öğrenme yolunu kullanmak istemeyen halk, din adamlarına inanarak yanlış yoldan gitmeyi yeğlemişlerdir.

Halk ulu olarak gördüğü kişiler için de kan akıtmayı gerekli görmüştür. Romanda da Molla Mustafa için koyun kesilmiştir ve halk, kurban kanını vücudunun her yerine sürmüştür. Mehdi'nin babası şifa ve bereket sembolü olarak gördüğü kanı, üç gün yıkanmadan vücudunda taşımıştır. Ayrıca köye yeni gelen molla için de Mehdi'nin annesi horoz kesmiştir. Çok fakir olan kadın bu denli ulu bir kişiye kan akıtılması gerektiğini düşünmüş ve bütün tavuğu önüne koymuştur (İzgi, 2006, s. 22-41).

İslam dininde hac ayı önemlidir. Bu ayda hacılar Ka'be'yi tavaf etmektedirler. Ayrıca Hacer ile İsmail'in mezarlarını ve Zemzem kuyusunu da bu sırada ziyarete gitmektedirler. Hacer'in su aramak için Sefa ve Merve'ye gidip gelmesi anısına; Hac sırasında yedi kez, iki dağ arasında gidip gelmektedir (Eliade ve Couliano, 1997, s. 183).

Halkın uygulamalarında tezahür eden yedi kere gidip gelme uygulaması romanda da kendini göstermektedir. Molla köyün etrafında yedi kere dolaşarak, yetmiş dua okuduğunu belirtmektedir (İzgi, 2006, s. 43). Halk bunu duyunca çok sevinmiştir. Böyle ulu bir kişinin köyü yedi kere tavaf etmesinin, köye bolluk ve bereket getireceğine inanılmaktadır.

Romanda belirgin olarak işlenen inançlardan biri de peygamberlere duyulan saygı ve sevgidir. Hamile kalmak için mollaya başvuranlar, çocuklarının peygamberlere benzemesi için çeşitli uygulamalar yapmaktadır. Bunların başında okunmuş suların içilmesi gelmektedir.

Hz. Yusuf, İsrailoğulları peygamberlerinden Yâkup peygamberin oğludur. Güzel rüya tabir etmesi ve özellikle güzelliği ile edebiyatımızda çok kere anılmaktadır (Pala, 2002: 496-497). Romanda da Hz. Yusuf gibi güzel olması için hatunlara su içirilmektedir. Ayrıca Hz. Ali de edebiyatımızda genellikle kahramanlık ve imamlık özelliği ile karşımıza çıkmaktadır (Pala, 2002: 28-29). Molla da bu bilgilere hâkim olduğu için peygamber özelliklerini kullanarak, okunmuş suları içirtmiştir.

İt Adası Romanındaki Çaresiz Kadın Karakterler

Romanda yer alan kadın karakterler, çaresiz kaldıkları için mollalara başvurmaktadır. Bu çaresizliği gören mollalar, kadınları çıkarları doğrultusunda kullanmaktadır. Hamile kalacağını ve zengin olacağını düşünen kadınlar, bu durum karşısında sessiz kalmaktadır.

Toplum geleneksel din anlayışı etrafında dindar olsun olmasın şifayı zaman zaman yaratıcı dışında bir güçten, varlıktan ve nesneden beklemektedir. Aynı şekilde çocuk sahibi olamayan kadın ve aileler de çözümü farklı yollarda aramaktadır. İncelenen bazı romanlarda da bu durum görülmektedir. Birçok romanda kadınların çocuk sahibi olmak adına dine, akla ve bilime aykırı davranarak birtakım hurafelere ve batıl yollara başvurdukları görülmektedir (Şimşek, 2019, s. 156-57).

Molla Mustafa'nın ilk kurbanı Güllü'dür. Ramazan ve Güllü çifti çocukları olmadığı için mollaya başvurmuştur (İzgi, 2006, s. 23-25). Güllü karakteri çocuğu olsun diye her söyleneni yerine getiren ve din adı altında geçen her bilgiyi sorgusuz sualsiz kabul eden bir kimsedir. Molla bunun farkındadır. Hz. Âdem ve Havva isimlerini sıklıkla kullanan molla, Güllü'yü avucunun içine almıştır. Bilgisiz kadın, söylenen her şeyi yerine getirmektedir.

Köye yeni gelen molla da Molla Mustafa'nın yolundan gitmektedir. "Zenginlik duası" adı altında kadınları kandırmaktadır. Mehdi'nin Dürdane ablası, zengin olmak için mollaya başvurmuştur. İkinci olarak başvuran Penbe de Dürdane ile aynı kaderi yaşamaktadır. İki karakter de zengin olmak için her şeyi kabul eden, fakir kimselerdir. Molla kadınları zengin edeceğim diye kandırması ve çıkarları doğrultusunda kullanmıştır.

Romandaki çaresiz bu üç isim mollalara olan inancına yenik düşmüş ve kaderine boyun eğmiştir. Sonucunda hamile kalan kadınlar vardır ancak kadınların zengin olup olmadığı bilinmemektedir.

***İt Adası* İle Benzerlik Gösteren Eserler**

İt Adası romanında görülen molla inancı, birkaç eserde de benzer şekilde yer almaktadır. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Yaban*'ı ve Orhon Seyfi Orhon'un *Kara Kaplı Kitap* hikâyesi aynı düşünce tarzında yaklaşıldığını gösteren örneklerdendir.

Mollanın kızın namusuna göz diktiğini ispatlamaya çalışan deli, halkı inandırma konusunda başarılı olamamıştır. Bu durumun benzeri Karaosmanoğlu'nun *Yaban* adlı romanında da görülmektedir. Köye egemen olan anlayışın farkına vardıkça bir şeyler yapmaya çalışan Ahmet Celâl, köylülere bunu anlatmaya çalışmaktadır. İşgal güçlerinin "tecavüzünden ne karılarımızın ırzı, ne çocuklarımızın canı, ne din, ne iman, hiçbir şeyimiz kurtulamadı. Hepsine el uzatıyorlar." diyen Ahmet Celâl'in bu sözlerindeki dinî vurgular, köylü arasında istediği yankıyı uyandırmamıştır (Karaosmanoğlu, 2010, s. 27).

Bu durum *İt Adası*'ndaki delinin çırpınılarıyla paralellik göstermektedir. Ahmet Celâl de deli de olan bitenin farkındadır ancak köylüye bunu inandıramamaktadırlar. Köylü, kendilerine bir şeyler anlatmak isteyen Ahmet Celâl'in veya delinin sözlerine kulak vermektense, kendi içinden çıkan cahil ve yobaz din adamının sözlerini dikkate değer bulmaktadır.

İt Adası'ndaki Molla Mustafa, deliyi iyi etmek için kara bir kitaba başvurduğunu ve orada yazanlardan hareketle iyi edebileceğini belirtmiştir (İzgü, 2006, s. 29). Kasapzade Bursavî Hacı Kasım Efendi de Molla Mustafa gibi insanları çıkarları doğrultusunda kullanan sahte din adamlarından biridir. Orhon'un hikâyesinde de yer alan kara kaplı kitap, halkı kandırmada bir araç olarak kullanılmıştır. Saygı duyulan bu kutsal kitaptan, çoğu insanın sorunu çözülmüş ve hüküm bu kitap sayesinde verilmiştir. Kara kitapta yer alan bilgiler, halk tarafından mutlak suretle kabul görülmüştür. Hacı Kasım Efendi'nin hakkında çıkan çoğu dedikoduya, halk kulak tıkamış ve ona inanmaya devam etmiştir. Kadı öldükten sonra kutsal kitabın sırrı ortaya çıkmıştır. Halk, kitabın kasap defteri olduğunu gördüğü hâlde bunda da bir hikmet olduğunu düşünmüştür (Orhon, 2011, s. 71-75).

Çok fazla benzerliğin yer aldığı iki eserde de köylü halkın cahilliğinden faydalandığı açıkça görülmektedir. *Kara Kaplı Kitap*, halkın dini inançlarının nasıl kişisel menfaatler için kullanıldığını ve dini alet ederek halkın kandırıldığını göstermesi açısından dönemin dikkate değer yapıtlarından biri olmuştur (Kara, 2016, s. 37).

Bu eserler ışığında bakıldığında görülen en belirgin olgu, din adı altında halkın cahilliğinin çıkarlar doğrultusunda kullanılmasıdır. Kendini kitaplarda hissettiren diğer bir benzerlik ise köylü halkın ne olursa olsun din adamlarına körü körüne bağlılığıdır. Bu durumu görebilen birçok kişi, duruma engel olmaya çalışsa da halk tarafından dışlanmıştır.

Sonuç

İt Adası yazıldığı dönemi ve yazılan köy hayatını bütün gerçekliği ile ortaya koyan bir romandır. Romanda hayata karşı sergilenen birçok yanlış tutumun fakirlik ve cahillikten kaynaklandığı açıkça görülmektedir. Köy halkının cehaletten yaptığı yanlış tutumlar, sahte din adamlarının bu durumu fırsata çevirmesine yardımcı olmuştur.

"Din adamı" kavramı halkın nezdinde ilim irfan sahibi, din kuralları çerçevesinde hareket eden, ahlak sahibi kimseler olarak görülmektedir. Gerçekten işinin ehli ve bu

yolda doğru adımlarla ilerleyen din adamlarının yanı sıra halkın bu inancından faydalanarak kendi çıkarları doğrultusunda hareket eden birçok kişi de din adamı olarak anılmaktadır. İyi niyeti suistimal eden bu kişiler, romanda da görüldüğü üzere, halkın inandığı doğrultular ekseninde ilerleyerek kendilerini halka kabul ettirmişlerdir.

Halk inancında belirli sayılar kutsal atfedilmiştir. Romanda yedi ve yetmiş sayıları kullanılmıştır. Halk bu sayıların ibadet etme ve af dilemede önemli olduğu inancına sahip olduğu için molla bu sayıları dile getirmiştir. Bu sebeple halk yapacağı ibadetin yedi gün olacağına hemen inanmıştır. Halk için önem arz eden diğer bir husus ise taşlardır. Taşların çoğuna buldukları yerler nedeniyle kutsallık atfedilmektedir. Romanda da halkın kutsal kabul ettiği Tûr-ı Sinâ Dağı'ndan gelen bu taş, ibadet edilmesi gereken bir ruha bürünmüştür.

Ayrıca Hazreti Muhammed başta olmak üzere peygamber isimleri ve onların lütufları anıldığında halk için inandırıcılık en üst seviyeye çıkmaktadır. Allah'a ve peygamberlere olan saygı ve sevgi bu durumu kullanmak için gereken zemini hazırlamaktadır. Ancak yanlış olan Allah'a ve peygamberlere büyük ölçüde inanç değil, körü körüne inançtır. Halk kulaktan dolma ve atalardan gelen her bilgiyi araştırmadan kabul etmiş ve doğru olduğu konusunda ısrarcı olmuştur. Burada halkın yapması gereken şey inandığı dini araştırmak ve üfürükle muskayla olmayacak işler için hocalara başvurmamaktır. Romanda yer alan mollalar "hamile duası", "akıllı etme duası" ve "zenginlik duası" adı altında kadınlara cinsel istismarda bulunmuşlardır. Din adı altında yaklaşılacak bu eylemi, inancı sebebiyle ses çıkartmayan kadınlar kurtulmayı istedikleri için yapılması gereken bir durum olarak görmüşlerdir.

İzgü, romanında köylü yaşantısındaki bu bozulmalara yer vererek yanlış tutumlara ışık tutmuştur. Cahillik ve fakirlikten kurtulma arzusu içinde olan köy halkı - sözde- mollaların avı olmaktan kurtulamamışlardır.

Kaynakça

- Algar, H. (2005). Molla. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 30. İstanbul: TDV Yayınları. 238-39.
- Baltacı, V. (2013). *Adana'ya Güç Verenler-I, Onbeş Milyon Birinci Muzaffer İzgü*. Adana: Adana Yayınevi.
- Başçetinçelik, A. (2007). *Adana Halk Kültüründe Kısmet Açma*. http://turkoloji.cu.edu.tr/CUKUROVA/makaleler/bascetinçelik_kismet_acma_adana.pdf [Erişim Tarihi: 23.04.2022].
- Çelikkaya, Ş. (2016). *Muzaffer İzgü'nün Hayatı, Sanatı ve Romancılığı*. Yüksek Lisans Tezi. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi.
- Çoruhlu, Y. (2006). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. ve Couliano, I. P. (1997). *Dinler Tarihi Sözlüğü* (çev. A. Erbaş). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Erginer, G. (1997). *Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri*. Ankara: Yapı Kredi Yayınları.
- Eroğlu, A. H. ve Arık, D. (2017). *Halk İnanışları*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Gökalp, Z. (1976). *Türk Töresi* (Haz. Hikmet Dizdaroglu). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Günay, Ü. (2005). Köylülük ve Din. *Türk Yurdu Dergisi*, 25(217), 49-56.

- Güngör, A. İ. (2017). *Halk İnanışları, Kurbanla İlgili İnanış ve Uygulamalar*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- İncesu, K. (2017). *Muzaffer İzgü'nün Son Röportajı: Düşünün, Okuyun, Güçsüzden Yana Olun*. <https://www.izgazete.net/muzaffer-izgunun-son-roportaji-%E2%80%98dusunun-okuyun-gucsuzden-yana-olun-roportaj,17.html> [Erişim Tarihi: 19.04.2022].
- İzgü, M. (2006). *İt Adası*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Kara, E. (2016). 1939-1945 Yılları Arası Türk Hikâyesinde Olumsuz Din Adamı Figürleri. *Dede Korkut Dergisi*, 10, 29-42.
- Karaoğlan, H. (2014). *Kahramanmaraş ve Çevresinde Ziyaret Yerleri*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Karaoğlu, Y. K. (2010). *Yaban*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karataş, M. (2014). Türk Sinemasında Din Adamı Temsili. *Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi*, 5(28), 33-60.
- Karlı, İ. H. (2010). *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*. Ankara: TDV Yayınları.
- Kaya, D. (2020). *Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Orhon, S. O. (2011). *Düğün Gecesi "Kara Kaplı Kitap"*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Pala, İ. (2002). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: L&M Yayınları.
- Sinanoglu, M. (2009). Sînâ. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 37. İstanbul: TDV Yayınları. 221-22.
- Şimşek, Y. (2019). İkinci Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e (1908-1923) Türk Romanında Batıl İnançlar. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 78, 153-179.
- Tanyu, H. (1976). Dinî Folklor veya Dinî-Manevî İnançların Çeşit ve Mahiyeti Üzerinde Bir Araştırma. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 123-142.
- Uyguner, M. (2005). *Muzaffer İzgü Yaşamı, Sanatı, Yapıtlarından Seçmeler*. Ankara: Bilgi Yayınevi.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/ Issue 7 (Nisan/ April 2022), s. 441-452.
Geliş Tarihi-Received: 04.03.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 13.03.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1082728

Çağdaş Oğuz Türkçesinde $-(X)p(DXr)$ Duyulan Geçmiş Zaman Ekinin Dağılımına Dair

On the Distribution of $-(X)p(DXr)$ Past Perfect Tense Suffix in Contemporary Oghuz Turkish

Talip DOĞAN*

Öz

$-(X)p(DXr)$ duyulan geçmiş zaman eki, $-(X)p$ zarf-fiil eki ve *turur'*un (< tur-ur) birleşmesinden oluşmuştur. Ekin ilk örnekleri, Eski Uygur Türkçesinde tanıklanmaktadır. Bununla beraber $-(X)p$ *turur* duyulan geçmiş zaman ekinin Harezmi Türkçesinde yerleştiğini belirtmek mümkündür. Ekin kullanımı daha sonra çeşitli biçimlerle Kuzey-Doğu Türkçesinde de sürmüştür. Ek, Eski Oğuz Türkçesinde ise $-(y)(U)p$ *durur* ~ $-(y)Up(dUr)$ biçimlerinde genellikle teklik 2. şahıs ile teklik ve çokluk 3. şahıslarda kullanılmıştır. Tarihi Oğuz sahasında ekin kullanım sınırları, 15. yüzyıldan sonra değişmiştir. Ek, Anadolu (Osmanlı) sahasında bırakılmış; Azerbaycan sahasında ise devam ettirilmiştir.

Bugünkü Oğuz grubunda $-(y)Xp(DXr)$ duyulan geçmiş zaman eki, Anadolu (Osmanlı) sahasının doğusunda ve güneyinde kalan lehçe ve ağızlarda kullanılmaktadır. Bu lehçe ve ağızları, bugün Azerbaycan, Kaşkay, Horasan ve Türkmen Türkçeleri ile Harezmi Oğuzcası temsil etmektedir. Bu Oğuz alanında, $-(y)Xp(DXr)$ duyulan geçmiş zaman ekinin kullanılma özellikleri bakımından anlamlı sınırlar oluşmuştur. Bu sınırlar özetle şu şekildedir: Yalnızca $-(y)Xp(DXr)$ ekini bulduranlar (Horasan Türkçesi, Türkmen Türkçesi ve Harezmi Oğuzcası, 1. grup); $-(y)Xp(DXr)$ eki ile $-mXş$ ekini bir arada bulduranlar (Azerbaycan Türkçesi ve ağızları, Irak Türk ağızlarının bir kısmı; Orta İran'daki Oğuz ağızları, 2. grup); yalnızca $-mXş$ ekini bulduranlar (Kaşkay Türkçesinin kimi ağızları, 3. grup); 2. ve 3. gruptaki Oğuz alanlarında yer alıp bütün şahıslarda $-(y)Xb(dXr)$ ekini bulduranlar (Irak'ta Altunköprü, Telafer, Reşidiye ve Sellamiye ağızları; Orta İran'da Bağdadi Şahsevenleri ağızı; Kaşkaylarda Beydili ve Ebi Verdi / Bolverdi ağızları, 4. grup).

Anahtar Kelimeler: Oğuz Türkçesi, Oğuz grubu lehçeleri, duyulan geçmiş zaman eki, $-(X)p(DXr)$ eki.

Abstract

$-(X)p(DXr)$ past perfect tense suffix is formed by the combination of the $-(X)p$ gerundium suffix and *turur* (< tur-ur). The first examples of the suffix are defined in the Old Uyghur Turkish. However, it is possible to indicate that the past perfect tense suffix $-(X)p$ *turur* is located in Khwarezm Turkish. The use of suffix continued in North-East Turkish with various forms. The suffix is used in $-(y)(U)p$ *durur* ~ $-(y)Up(dUr)$ forms in Old Oghuz Turkish, usually in the 2nd person singular, singular and plural in the 3rd person. Usage limits of suffix in the historical Oghuz area changed after the 15th century. The suffix was left in the Anatolian (Ottoman) area; It continued in the Azerbaijan field.

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, eposta: dogan.talip@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8216-0483>.

In today's Oghuz group, the past perfect tense suffix $-(y)Xp(DXr)$ is found in the dialects in the east and south of the Anatolian (Ottoman) area. These dialects are represented by Azerbaijan Turkish, Kashkay Turkish, Khorasan Turkish, Turkmen Turkish and Khwarezm Oghuz today. In this Oghuz area, significant limits have been formed in terms of the use of $-(y)Xp(DXr)$ past perfect tense suffix. These limits are as follows: Those who have only $-(y)Xp(DXr)$ suffix (Khorasan Turkish, Turkmen Turkish and Khwarezm Oghuz, 1st group); Those who have the suffix $-(y)Xp(DXr)$ and the suffix $-mXş$ together (Azerbaijan Turkish and its dialects, some Iraqi Turkish dialects; Oghuz dialects in Central Iran, 2nd group); those with only $-mXş$ suffix (some dialects of Kashkai Turkish, 3rd group); Those who are in the Oghuz areas in the 2nd and 3rd groups and have the $-(y)Xb(dXr)$ suffix in all persons (Altun Kupri, Talafer, Reshidiye and Sellamiye dialects in Iraq; Baghdadi Shahseven dialect in Central Iran; Beydili and Ebi Verdi / Bolverdi dialects in Kashkai, 4th group).

Keywords: Oghuz Turkish, Oghuz dialects, past perfect tense suffix, $-(X)p(DXr)$ suffix.

$-(X)p(DXr) < -(X)p$ turur Ekinin Gelişme Seyri

$-(X)p$ turur'un duyulan geçmiş zaman eki olarak gelişmesinde birtakım dil bilimsel özellikler söz konusudur. $-(X)p$ 'lı zarf-fiiller, kılınmış türü bakımından son sınırı vurgulayan fiillerle kurulduğunda tamamlanmış, gerçekleşmiş olaylar anlatılmaktadır. Örneğin Türkiye Türkçesinde *sınıfa girip yerine oturmuş* cümlesi, 'sınıfa girmiş ve ondan sonra yerine oturmuş' anlamıyla yorumlanabilir. $-(X)p$ turur yapısındaki *tur-* fiilinde ise 'durmak' anlamının devrede olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda $-(X)p$ turur yapısıyla '-miş hâlde duruyor / durur' şeklinde bir anlamlandırma tasarlanmış olmalıdır. Söz gelişi ilk örneklerde **alıp turur* 'almış hâlde duruyor / durur (almış)' gibi¹.

Türk dili alanında $-(X)p(DXr)$, ($-GAn$ ile birlikte) duyulan geçmiş zaman ekinin yenilenmesinde ortaya çıkmış bir ektir. Duyulan geçmiş zaman kipi için Eski Türkçede asli ve hâkim ekin $-mXş$ olduğu bilinmektedir (Erdal, 2004, s. 239). Buna bağlı olarak $-(X)p(DXr)$, kullanıldığı tarihi ve çağdaş lehçelerde $-mXş$ 'a göre ya daha yaygınlaşmış ya da onunla beraber belirli bir sistem dâhilinde yer almıştır.

$-(X)p(DXr)$ duyulan geçmiş zaman eki, $-(X)p$ zarf-fiil eki ve *turur*'un ($< tur-ur$) birleşmesinden oluşmuştur. Bunu, Eski Türkçe döneminde tanıklanan ve aynı zamanda ilk örnekler olarak sayılabilecek veriler de teyit etmektedir. Örneğin Eski Uygur Türkçesinde *täñri kırğınların täñri oğulanların alkamış törütmiş ol, kim ol örginniñ özin täg ortusın täg /.../ bolup tururlar* (Zieme, 1975, s. 31/173-177; Gökçe, 2013, s. 198) "Tanrı kızlarını, Tanrı oğullarını övmüş (ve) yaratmış ve (onlar) o tahtın merkezi gibi, ortası gibi olmuşlar." Bunun yanında ekin aynı biçimle ($-(X)p$ turur) bir dereceye kadar Harezmi Türkçesinde yerleştiğini söylemek mümkündür: *alıp turur men* 'almışım', *öltürüp turur sen* 'öldürmüşsün', *kağap turur* 'ilenmiş', *alıp turur miz ~ biz* 'almışız', *kılıp turur siz* 'etmişsiniz', *bolup tururlar* 'olmuşlar'. Harezmi Türkçesinde yaygın olmamak kaydıyla 1. ve 2. şahıslarda *turur* unsurunun düştüğü biçimler ile 3. şahısta *turur*'un eklediği biçim ($-dUr$) de vardır: *işitip men* 'işitmişim', *fıkr kılıp sen* 'düşünmüşsün' *kelip miz* 'gelmişiz', *kelip siz* 'gelmişsiniz', *uyuklapdur* 'uyuklamış', *yağış kılıpdur* 'iyi etmiş' (Eckmann, 2003a, s. 34; Ata, 2002, s. 74). Harezmi Türkçesinde karşılaşılan bu biçimler, bir yönüyle Türk dilinin daha sonraki dönem ve sahalarında kullanılan biçimlerin prototipi durumundadır. Ek, Kıpçak Türkçesinde $-(y)(X)p$ (*turur*) $\sim -(y)(X)ptXr$ biçimlerindedir. Ekin $-mXş$ 'a göre kullanım sıklığı, Kıpçak Türkçesini temsil eden sahalarla göre değişmektedir. Ek, Memlük sahasında $-mXş$ 'a kıyasla kimi eserlerde yaygın, kimi eserlerde ise seyrek olarak kullanılmıştır (Muhammed, 2021, s. 170). Kodeks Kumanikus'ta $-mXş$ 'la birlikte benzer oranlardadır (Argunşah ve Güner, 2015, s. 98-99). Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesinde ise $-mXş$ eki çok sınırlı, $-(X)ptXr$ eki ise daha yaygındır (Güvenç, 2014, s. 297-307). Çağatay Türkçesinde ek, $-(X)p$ (*turur ~ durur*) $\sim -(X)pDXr$ biçimlerindedir. Ekin daha çok $-(X)p(DXr)$ biçimi kullanılmıştır (Eckmann, 2003b,

¹ Türk dilinde fiil + fiil yapılarının dil bilgiselleşme süreçleri hakkında detaylı bilgi için bk. Gökçe (2013).

s. 129-130). Ek, $-(y)(U)p\ durur \sim -(y)Up(dUr)$ biçimlerinde Eski Oğuz Türkçesinde de vardır ve genellikle teklik 2. şahıs ile teklik ve çokluk 3. şahıslarda kullanılmıştır (Gülsevin, 2007, s. 80-84). Eski Oğuz Türkçesinde ekin seyrek de olsa teklik 1. şahısta da örnekleri kaydedilmiştir: *yana yana kül olubam sen ma'şukanuñ yolına* (Yunus Emre, 13. yy.) (Tatçı, 1990, s. 185) 'Yana yana kül oldum sen maşukanın yoluna.' Ekin kullanım sınırları, tarihî Oğuz sahasında 15. yüzyıldan sonra, diğer bir deyişle Anadolu (Osmanlı) ve Azerbaycan sahaslarında değişmiştir. Anadolu (Osmanlı) sahasında 15. yüzyılda artık $-mlş\ durur \sim -mlş(dUr)$ biçimleri hâkim olmuştur. 16. yüzyılda bu sahada $-(y)UpdUr$, sadece birkaç şairde sınırlı olarak geçen bir ek durumundadır (Adamović, 1985, s. 202-203). 14. ve 16. yüzyıllar arasında Azerbaycan sahasında (özellikle Klasik Azerbaycan Türkçesinde) ise $-(y)Ub(dUr)$ eki devam ettirilmiştir. $-(y)Ub(dUr)$ eki, çokluk 1. şahıs hariç bu metinlerinde $(-mXş)$ ile birlikte kullanılmıştır: *kepenek geymişem endişeden azad olubam* (Nesimi, 14. yy.) 'Kepenek giydim endişeden azat oldum.' (Araslı, 1973, s. 117). *can birle sana yar olubam* (Kişveri, 15. yy.) 'Can ile sana yâr olmuşum.'; ... *atam ilen taet mēhrabında çoñ durubam* (16. yy., Şühedaname) '... atamla ibadet mihrabında çok durmuşum.' (Mirzede, 1962, s. 145-146). *çün men yoh olubam sen imdi var ol* (Fuzuli, 16. yy.) 'Çünkü ben yok olmuşum sen şimdi var ol.' (Nur Doğan, 2000, s. 176/884). Şu hâlde Türk dili alanında ekin gelişme seyrinin ana hatlarıyla şu şekilde olduğu söylenebilir: Ek, Kuzey-Doğu Türkçesinde $-(X)p\ turur > -(X)ptXr > -(X)ptX > -(X)p$ yönündeki değişmelerle oluşmuştur. Oğuz (Batı) Türkçesinde ekin ilk unsuruna ünlü dâhil edilmiş, ikinci unsurda da ötümlüleşme meydana gelmiştir: $-(X)p\ turur > -(y)Up\ durur > -(y)UpdUr > -(y)XpdXr > -(y)Xp$.

$-(X)p\ turur'$ dan gelişen duyulan geçmiş zaman ekinin görünümü ise çağdaş Türk dili alanında şöyledir:

Çuvaş Türkçesi	-
Yakut Türkçesi	-
Halaç Türkçesi	-
Tuva Türkçesi	$-(X)ptXr$
Hakas Türkçesi	$-ptlr, -tlr$
Altay Türkçesi	$-(l)ptlr, -(U)ptlr, -tlr$
Kıpçak (Kuzeybatı) Grubu	
Kazak Türkçesi	$-(l)p(tl)$
Kırgız Türkçesi	$-(X)ptXr, -(X)pXr$
Karakalpak Türkçesi	$-(l)p(tl)$
Karaçay-Malkar Türkçesi	$-(Xp(dX))$
Nogay Türkçesi	$-(l)p(tl)$
Kumuk Türkçesi	-
Kazan Tatarcası	-
Kırım Tatarcası	-
Başkurt Türkçesi	-
Karay Türkçesi	-
Karluk (Güneydoğu Grubu)	
Özbek Türkçesi	$-(i)b(di)$
Yeni Uygur Türkçesi	$-(i)p(ti), -(U)p(ti), -(U)p(tu)$
Oğuz (Güneybatı Grubu)	
Harezmi Oğuzcası	$-(i)p, -(i)pti$
Türkmen Türkçesi	$-(l)pdlr, -(U)pdlr$
Horasan Türkçesi	$-(l)ddl(r), -Xb, -ltdl, -lbdl$

Kaşkay Türkçesi	$-(y)Xb, -(y)XbdX(r)$
Azerbaycan Türkçesi (ve ağızları, Irak Türk ağızları)	$-(y)Xb(dX(r))$
Türkiye Türkçesi	-
Gagavuz Türkçesi	-

Çağdaş Oğuz Türkçesinde $-(y)Xp(DXr)$ Eki

$-(y)Xp(DXr)$ ekinin Oğuz grubunda Anadolu (Osmanlı) sahasının doğusunda ve güneyinde kalan lehçe ve ağızlarda kullanılageldiğine dikkat çekilmelidir. Başka bir deyişle ek, Oğuz grubunun Azerbaycan², Kaşkay, Horasan ve Türkmen Türkçeleri ile Harezmi Oğuzcasında yer almaktadır³. Tabii Oğuz Türkçesinin bu alanlarında ekin varlığı, Doğu Türkçesinin bir katmanı olarak anlaşılmalıdır. Burada Doğu Türkçesi, sırayla birbirinin devamı olan Harezmi Türkçesi, Çağatay Türkçesi ve Özbek Türkçesi çizgisini temsil etmektedir. Bunlar arasında tarihsel süreç itibarıyla Çağatay Türkçesinin daha uzun soluklu, kesintisiz ve doğrudan bir etkileşim payına sahip olduğu muhakkaktır. Hatta bu dil alanlarında Çağatay Türkçesinin yazı dili olarak kullanıldığı da bilinmektedir. Bahsi geçen Oğuz lehçelerinin Çağatay Türkçesiyle etkileşimi doğu yönüne doğru artmaktadır. Bunu lehçelerdeki dil verileri de teyit etmektedir. Söz gelişi Horasan Türkçesinin doğusunda yer alan ağızlarında, daha doğrusu Çağatay Türkçesine daha fazla yakınlaşmış olan ağızlarında Çağatay tipli özellikler çoğalmaktadır. Örneğin teklik 1. şahıs bildirme eki; Bocnurd ağzında $-(y)em$, daha doğu yönündeki Deregez ağzında ise $-men$ biçimindedir: *burdayem* 'buradayım', *gülimen* 'gülüyüm' gibi. Horasan Türkçesinin kimi ağızlarında ve Türkmen Türkçesinde Oğuzca karakteristiğinin dışına çıkan *bār* 'var', *bar-* 'varmak', *ber-* 'vermek' kelimelerinin /b/'li olması, *bol-* 'olmak' fiilinin varlığı gibi veriler de bu çerçevededir (Doğan, 2016, s. 36; 2019, s. 167).

$-(y)Xp(DXr)$ 'ın yer aldığı Oğuz alanında, ekin kullanılma özellikleri bakımından anlamlı sınırlar oluşmuştur. Bunlar, ana hatlarıyla şu şekildedir:

- i. Yalnızca $-(X)p(DXr)$ ekini bulunduranlar (1. grup).
- ii. $-(y)Xp(DXr)$ eki ile $-mXş$ ekini bir arada bulunduranlar (2. grup).
- iii. Yalnızca $-mXş$ ekini bulunduranlar (3. grup).
- iiii. Ayrıca, 2. ve 3. gruptaki Oğuz alanlarında olup bütün şahıslarda $-(y)Xb(dXr)$ ekini bulunduranlar (4. grup).

Yalnızca $-(X)p(DXr)$ ekini bulunduran 1. grup, Hazar Denizi'nin doğusunda kalan Horasan Türkçesi, Türkmen Türkçesi ve Harezmi Oğuzcasıdır. Bu gruptaki Oğuz lehçe ve ağızları, hem coğrafi konum hem de dil bilimsel şartlar dolayısıyla Çağatay sahasıyla daha çok kesişmiştir. Bunun sonucu olarak söz konusu lehçe ve ağızlarda duyulan geçmiş zaman ekinin biçim bilgisel ve ses bilgisel görünümü ile kullanılma özellikleri Çağatay sahasıyla benzeşmiştir. Bu lehçe ve ağızlarda $-(X)p(DXr)$ ekininin bütün şahıslarda bulunması ve $-mXş$ 'in ancak belli metin türlerinde ve sınırlı olması ya da kalmaması bu dil bilimsel arka

² $-(y)Xp(DXr)$ ekinin yer aldığı dil alanına ayrıca, birçok yönden Azerbaycan Türkçesiyle birleşen Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesindeki kimi ağızlar da dâhildir. Nitekim bu bölgelerdeki Kars Azerileri ve Terekemeleri ağızları, Ahlat ve Adilcevaz ağızları ile Van ağızlarında $-(y)Xp(DXr)$ eki, 2. ve 3. şahıslarda kullanılmaktadır (bk. Karahan, 1996, s. 73-74).

³ İran'da $-(y)Xp(DXr)$ ekinin kullanıldığı ağızlarla kuşatılmasına rağmen Halaç Türkçesi ile Sungur Türkçesinde yalnızca $-mXş$ ekinin kullanılması dikkat çekicidir (bk. Doerfer, 1988, s. 173-177; Atıcı, 2015, s. 154-156). Bu dil alanlarında birincil olan $-mXş$ ekinin korunması ve yenilenen $-(y)Xp(DXr)$ ekinin yer almaması, onların dil bilimsel izolasyonunu göstermektedir.

planın yansımasıdır. Ek, Horasan Türkçesinde (örneğin Bocnurd ağzında) $-(l)ddl(r)$ ($< -(l)bdlr < -(l)pdlr < -(l)btlr < -(X)ptur < -(X)p turur$) (Doğan, 2016, s. 49); Türkmen Türkçesinde $-(l)pdlr \sim -(U)pdlr$ ($< -(l)ptlr < -(X)ptur < -(X)p turur$) (KTLG-F, s. 71); Harezmi Oğuzcasında $-(l)ptl$ ($< -(l)ptlr < -(X)ptur < -(X)p turur$) (Abdullayev, 1961, s. 163-164) biçimindedir. Oğuz Türkçesinin bu alanlarında ekin şahıslara göre kullanımı şu şekildedir:

	Horasan Türkçesi (Bocnurd ağzı)	Türkmen Türkçesi	Harezmi Oğuzcası
Teklik 1. Şahıs	$-(l)ddlrem$	$-(l)pdlrln \sim -(U)pdlrln$	$-(i)pmen$
Teklik 2. Şahıs	$-(l)ddlrey$	$-(l)pdlrln \sim$ $-(U)pdlrln$	$-(i)psen$
Teklik 3. Şahıs	$-(l)ddl$	$-(l)pdlr \sim -(U)pdlr$	$-(i)pti$
Çokluk 1. Şahıs	$-(l)ddlrey$	$-(l)pdlrls \sim -(U)pdlrls$	$-(i)pmiz$
Çokluk 2. Şahıs	$-(l)ddlreyiz$	$-(l)pdlrlnz \sim$ $-(U)pdlrlnz$	$-(i)psizle$
Çokluk 3. Şahıs	$-(l)ddlren$	$-(l)pdlrlar \sim$ $-(U)pdlrlar$	$-(i)ptile$

Ekin örnekleri: *yolledirem* ‘yollamışım’, *yānıddirey* ‘yanmışsın’, *diddi* ‘demiş’, *ğāhıddirey* ‘kalmışsınız’, *izmettireyiz* ‘yüzmemişsiniz’, *yēddillen* ‘yemişler’ (Horasan/Bocnurd) (Fázsy, 1977, s. 114; Doğan, 2016, s. 49); *oturıpdırın* ‘oturmuşum’, *oturıpdırsın* ‘oturmuşsun’, *oturıpdır* ‘oturmuş’, *oturıpdırıs* ‘oturmuşuz’, *oturıpdırsınız* ‘oturmuşsunuz’, *oturıpdırlar* ‘oturmuşlar’ (Türkmen Türkçesi) (KTLG-F, s. 71); *göripmen* ‘görmüşüm’, *göripse* ‘görmüşsün’, *göripti* ‘görmüş’, *göripimiz* ‘görmüşüz’, *göripizle* ‘görmüşsünüz’, *göriptile* ‘görmüşler’ (Harezmi Oğuzcası) (Abdullayev, 1961, s. 163-164).

$-(y)Xp(DXr)$ eki ile $-mXş$ ekini bir arada bulunduran 2. grupta ise Anadolu (Osmanlı) sahası ile Hazar Denizi’nin güneyinde ve batısında kalan sahadaki Oğuz lehçe ve ağızlarının bir kısmı yer almaktadır. Bu alanda da Azerbaycan Türkçesi ve ağızları ile yine onun dairesinde değerlendirilen Irak Türk ağızları; Orta İran’daki Oğuz ağızları⁴ bulunmaktadır. Başka bir deyişle bu alanı Azerbaycan Türkçesi (ve ağızları) ile Orta İran’daki Oğuz ağızları temsil etmektedir. Bu alandaki Oğuz ağızları, hem dil bilimsel hem de coğrafi konum itibarıyla bütün Oğuz alanının merkez / orta yerini oluşturmaktadır. Bundan dolayı, kimi sınıflandırma çalışmalarında özellikle Azerbaycan Türkçesi, “merkez / orta” gibi konumlarda yorumlanmıştır. (Örneğin bk. Doerfer, 1987, s. 247). Nitekim Azerbaycan Türkçesi alanında $-(y)Xp(DXr)$ eki ile $-mXş$ ekinin birlikte bulunması da yine bu olguyu desteklemektedir.

2. grupta $-(y)Xp(DXr)$ ve $-mXş$ eklerinin kullanılması yönünden sınırlar oluşmuştur. 2. grubun 1. alt grubunu, Azerbaycan Türkçesi ve ağızları ile yine onun bir parçası olan bir kısım Irak Türk ağızları (Kerkük, Erbil, Tuzhurmatı) temsil etmektedir. Bu alanda $-(y)Xp(DXr)$ eki, 2. ve 3. şahıslarda; $-mXş$ eki ise 1. şahıslarda karakteristiktir (bk. Kazımov, 2010, s. 229-231; Şireliyev, 2008, s. 205-212; Hürmüzlü, 2013, s. 42; Jırjees, 2016, s. 34; Kasım, 2020, s. 113-114). Bu arada $-mXş$ ve $-(y)Xp(DXr)$ ekleri açısından Azerbaycan Türkçesinin yazı dili ile konuşma dilinde bir şekillenme olmuştur. Yazı dilinde bütün şahıslarda $-mXş$ ekine; konuşma dilinde ise 1. şahıslarda $-mXş$ ekine, 2. ve 3. şahıslarda $-(y)Xp(DXr)$ ekine başvurulmaktadır. Konuşma dili, esas ve birincil olduğu için Azerbaycan Türkçesindeki

⁴ Orta İran Oğuz ağızlarını; Merkezi, Kum, Hemedan ve Kazvin eyaletlerindeki ağızlar temsil etmektedir.

sistem de buna göre değerlendirilmelidir. Her iki ekin bu gruptaki kullanıma özellikleri şu şekildedir:

Azerbaycan Türkçesi

	Yazı Dili	Konuşma Dili
Teklik 1. Şahıs	$-mX\dot{s}Am$	$-mX\dot{s}Am$
Teklik 2. Şahıs	$-mX\dot{s}sAn \sim -mXsAn$	$-(y)XbsAn$
Teklik 3. Şahıs	$-mX\dot{s}(dXr)$	$-(y)Xb(dX(r))$
Çokluk 1. Şahıs	$-mX\dot{s}XG \sim -mX\dot{s}Xk$	$-mX\dot{s}XG \sim -mX\dot{s}Xk$
Çokluk 2. Şahıs	$-mX\dot{s}sXnXz \sim -mXsXnXz$	$-(y)XbsXnXz$
Çokluk 3. Şahıs	$-mX\dot{s}(dXr)lAr$	$-(y)XblAr$

Irak Türk Ağızları (Kerkük, Erbil, Tuzhurmatı)⁵

Teklik 1. Şahıs	$-mX\dot{s}Am$
Teklik 2. Şahıs	$-(y)XpsAn$
Teklik 3. Şahıs	$-(y)Xp \sim -(y)XptX$
Çokluk 1. Şahıs	$-mX\dot{s}XG$
Çokluk 2. Şahıs	$-(y)XpsXz$
Çokluk 3. Şahıs	$-(y)XplAr \sim -(y)XptXlAr$

Ekin örnekleri:

Azerbaycan Türkçesi: *görhmuşam* 'korkmuşum', *görhmuşsan* ~ *görhmusan* 'korkmuşsun', *görhmuş* ~ *görhmuşdur* 'korkmuş', *görhmuşuğ* 'korkmuşuz', *görhmuşsunuz* ~ *görhmusunuz* 'korkmuşsunuz', *görhmuşlar* ~ *görhmuşdurlar* 'korkmuşlar'; *bilibsen* 'bilmişsin', *bilib* ~ *bilibdir* 'bilmiş', *bilibsiniz* 'bilmişsiniz', *bilib* ~ *bilibdir* ~ *bilibdir(ler)* 'bilmişler' (KTLG-F, s. 70, 97).

Irak Türk Ağızları: *vermişem* 'vermişim', *dāğlıyipsan* 'dağlamışsın', *gelip* 'gelmiş', *adāhlyıptı* 'nişanlamış', *alıpsız* 'almışsınız', *edipler* 'etmişler', *geliptiler* 'gelmişler' (Erbil) (Jırjees 2016: 34-35); *demişem* 'demişim', *çekişsen* 'çekmişsin', *durup* 'durmuş', *alıptı* 'almış', *görmüşüh* 'görmüşsünüz', *gətiripsiz* 'getirmişsiniz', *edipler* 'etmişler', *ediptiler* 'etmişler' (Kerkük) (Şahbaz, 1979, s. 454-455); *itirmişem* 'kaybetmişim', *görüsey* 'görmüşsün', *durub* 'durmuş', *durmuşuğ* 'durmuşuz', *yāşıybsız* 'yaşamışsınız', *oturublar* 'oturmuşlar' (Tuzhurmatı) (Kasım, 2020, s. 113-14).

2. grubun 2. alt grubunda ise Orta İran'daki Oğuz ağızları bulunmaktadır. Bu alanlarda $-(y)Xb(dX(r))$ eki, 3. şahıslarda, $-mX\dot{s}$ eki ise 1. ve 2. şahıslarda karakteristiktir (Pehlivan, 2011, s. 107-110; Doğan, 2020a, s. 64-65); Atıcı, 2018, s. 64-65). Bu grubun Azerbaycan sahasına göre (2. grubun 1. alt grup) ayırıcı tarafı, özellikle 2. şahıslarda $-(y)Xb$ ekinin bulunmaması ve bu şahıslarda $-mX\dot{s}$ ekinin kullanılmasıdır:

Teklik 1. Şahıs	$-mX\dot{s}Am$
Teklik 2. Şahıs	$-mX\dot{s}A\eta, -mX\dot{s}An, -mX\dot{s}ey$

⁵ Irak'taki bu ağızların, $v (< \eta)$ grubu ağızlarının bir parçası olduğu belirtilmelidir (bk. Buluç, 2007, s. 281).

Teklik 3. Şahıs	$-(y)Xb \sim -(y)XbdX$
Çokluk 1. Şahıs	$-mXşXG, -mXşAG$
Çokluk 2. Şahıs	$-mXşAyIz$
Çokluk 3. Şahıs	$-(y)Xb(dX)la(r)$

Ekin örnekleri: *sövmüşem* 'sevmişim', *gëyinmişey* 'giyinmişsin', *yëtişib* 'yetişmiş', *ğalubdu* 'kalmış', *olmuşig* 'olmuşuz', *gelmişeyiz* 'gelmişsiniz', *ğalmuşëyiz* 'kalmışsınız', *olubdula* 'olmuşlar' (Merkezi/Save) (Doğan, 2020a, s. 65); *tohumuşem* 'dokumuşum', *oğumuşey* 'okumuşsun', *dolmuş* 'dolmuş', *yazmuşeg* 'yazmışız', *gelmişeyz* 'gelmişsiniz', *vermişle* 'vermişler' (Hemedan/Bahar/Lalecin) (Atıcı, 2018, s. 64-65).

Yalnızca $-mXş$ ekinin kullanıldığı 3. grubu, Kaşkay Türkçesi temsil etmektedir. Kaşkay Türkçesinin kimi ağızlarında $-mXş$ ekinin bütün şahıslarda kullanılması karakteristiktir (Doğan, 2020b, s. 60; Çelik, 2020, s. 73-74). Bu ağızlarda ancak şiir dilinde olmak kaydıyla teklik 3. şahısta $-(y)Xb \sim -(y)XbdXr$ ekine de yer verilmektedir⁶. Daha doğrusu Kaşkay Türkçesinin bu ağızlarında (konuşma dilinde) $-(y)Xb \sim -(y)XbdXr$ karakteristik değildir. Bu ağızlar, bütün şahıslarda $-mXş$ ekini bulundurması bakımından Anadolu merkezli Oğuz ağızlarıyla birleşmektedir. Kaşkay Türkçesinde $-mXş$ ekinin tablosu şu şekildedir:

Teklik 1. Şahıs	$-mXşAm$
Teklik 2. Şahıs	$-mXşAη$
Teklik 3. Şahıs	$-mXş$
Çokluk 1. Şahıs	$-mXşAK, -mXşAG$
Çokluk 2. Şahıs	$-mXşAηIz$
Çokluk 3. Şahıs	$-mXş(lAr)$

Ekin örnekleri: *gezmişem* 'gezmişim', *düzmişey* 'düzmüşsün', *uçmuş* 'uçmuş', *olmuşağ* 'olmuşuz', *görmüşeyiz* 'görmüşsünüz', *görmüşler* 'görmüşler' (Çelik, 2020, s. 73).

2. ve 3. gruptaki Oğuz alanlarında ayrıca bütün şahıslarda $-(y)Xb(dXr)$ ekinin kullanıldığı ağız adacıkları bulunmaktadır. Kendi başına bir grup (4. grup) oluşturan bu adacıklar, tespit edilebildiği kadarıyla Irak'ta Kerkük'e bağlı Altunköprü (nahiye) ağızı; Musul'a bağlı Telafer (ilçe), Reşidiye (kasaba) ve Sellamiye (köy) ağızları⁷; Orta İran'da Save ve Kum bölgelerinde konargöçer yaşayan Bağdadi Şahsevenleri ağızı; Kaşkaylarda Beydili ve Ebi Verdi / Bolverdi ağızlarıdır⁸ (Saatçi, 2020, s. 50; Saleh, 2022, s. 54-56; Bulut, 2016, s. 253; Tuna, 1987, s. 228). Bu ağızların ortak özelliği, bütün şahıslarda $-(y)Xb(dXr)$ ekinin karakteristik olmasıdır. Bununla beraber $-mXş$ ekinin karakteristik olmamasıdır. Kimi çalışmalarda bu ağızlar arasında yer alan Telafer ağızında 1. şahıslarda $-mXş$ ekinin de varlığı kaydedilmiştir (Hürmüzlü, 2013, s. 42); ancak bunun edebiyat ürünlerine münhasır olduğuna dikkat çekilmelidir. Ayrıca Telafer ağızında $-mXş$ ekine 1. şahıslarda da yer verilmesinde bölgenin yazı diline kaynaklık eden Kerkük ağızının etkisi de göz ardı

⁶ Kaşkay Türkçesi ağızlarında teklik 3. şahısta $-(y)Xb \sim -(y)XbdXr$ ekinin şiir diline özgü olduğu soruşturma yoluyla bölgedeki konuşurlardan da teyit edilmiştir.

⁷ Irak'taki bu ağızların, y (< η) grubu ağızlarının bir parçası olduğu belirtilmelidir (bk. Bulut, 2007, s. 281).

⁸ $-(y)Xp(dXr)$ ekiyle ilgili bu ağız adacıklarındaki olgu, Hazar Denizi'nin doğusunda bulunan ve geniş ölçüde Doğu (Harezmi - Çağatay) Türkçesi çevresinde şekillenmiş olan lehçelerden (Horasan Türkçesi, Türkmen Türkçesi ve Harezmi Oğuzcası) farklı olarak değerlendirilmelidir.

edilmemelidir (bk. 2. grubun 1. alt grubu). Bahsi geçen ağızlarda -(y)Xb(dXr)'a getirilen şahıs eklerinde farklılıklar vardır. Bir diğer farklılık da her iki ekin ünlü uyumları açısından görünümünde ortaya çıkmaktadır. Bu durum, söz konusu ağızların bağlı olduğu dil alanının karakteristiğinin sonucudur:

	Altünköprü, Telafer, Reşidiye, Sellamiye ağızları (Irak)	Bağdadi Şahsevenleri ağızı (Orta İran)	Beydili ağızı (Kaşkaylar)	Ebiverdi / Bolverdi ağızı (Kaşkaylar)
Teklik 1. Şahıs	-(y)IbAm	-(y)XbAm	-(y)XbAm	-(y)ibem
Teklik 2. Şahıs	-(y)IpsAn, - (y)IpsAy	-(y)XbAy	-(y)XbAy	-(y)ibeny
Teklik 3. Şahıs	-(y)Ip, -(y)Ib; - (y)IptI	-(y)Xb, -(y)XbdXr	-(y)Xb, -(y)XbdXr	-(y)ib, -(y)ibde
Çokluk 1. Şahıs	-(y)IbIG	-(y)XbXK	-(y)XbAK	-(y)ibek
Çokluk 2. Şahıs	-(y)XpsLz	-(y)XbXz	-(y)XbAyz	-(y)ibenyiz
Çokluk 3. Şahıs	-(y)Ip(lAr), - (y)Ib(lAr)	-(y)Xb(lAr)	-(y)Xb(lAr)	-(y)ible(r)

Ekin örnekleri: Irak'ta *getârâbem* 'getirmişim', *gömibem* 'gömmüşüm' görüpsen 'görmüşsün', *çalıp* 'çalmış', *otırıbig* 'oturmuşuz', *açmuyıbig* 'açmamışsınız', *kalıpsız* 'kalmışsınız', *tanyıplar* 'tanınmışlar' (Altünköprü, Sellamiye); *durubam* 'durmuşum', *durupsay* 'durmuşsun', *durup* 'durmuş', *durubuğ* 'durmuşuz', *durupsız* 'durmuşsunuz', *duruplar* 'durmuşlar' (Telafer); *çıhıbam* 'çıkışım', *adahlıyıbsay* 'nişanlamışsın', *çıhardıb* 'çıkartmış', *gēlipti* 'gelmiş', *utturıbig* 'oturmuşuz', *görüpsiz* 'görmüşsünüz', *yetiriptile* 'ulaştırmışlar' (Reşidiye) (Saatçi, 2020, s. 50; Rauf, 2013, s. 42, 72/15, 72/30, 73/5; Gökdağ, 2019, s. 109; Saleh, 2020, s. 54-56).

Orta İran'da *galıbam* 'kalmışım', *görübey* 'görmüşsün', *çatıbdır* 'ulaşmış', *ekıbig* 'ekmişiz', *yeyıbiz* (< yeyıbsız) 'yemişsiniz', *yığışıblar* 'toplanmışlar' (Bağdadi Şahsevenleri) (Şahseven, 2016, s. 70; Firdevsi, 2017, s. 146; Aşığı Güneş, 2016, s. 75, 88; Hacılı, 2016, s. 92-93).

Kaşkaylarda *gedıbam* 'gitmişim', *gedıbey* 'gitmişsin', *gidıb* 'gitmiş', *gedıbek* 'gitmişiz', *gedıbeyz* 'gitmişsiniz', *gedıbler* 'gitmişler' (Beydili); *germeıbam* 'görmemişim', *germeıbeny* 'görmemişin', *germeıb* 'görmemiş', *germeıbek* 'görmemişiz', *germeıbenyız* 'görmemişiniz', *germeıbler* 'görmemişler' (Ebiverdi/Bolverdi) (Bulut, 2016, s. 253; Tuna, 1987, s. 227).

-(y)Xp(dXr) ekinin bütün şahıslarda yer aldığı ağızlarda (4. grupta) çokluk 1. şahıs çekimi, dikkate değerdir. Zira yukarıda da vurgulandığı üzere bu ekin kullanılmış olduğu tarihî Oğuz lehçelerinde (Eski Oğuz ve 15. yy. sonrası Azerbaycan Türkçesi) çokluk 1. şahıs çekimi kaydedilmemiştir. -(y)Xp ekinin çokluk 1. şahıs çekiminin hangi zamanlarda ya da nerelerde başladığı izlenilemese de yine bu ağız adacıklarının sisteminde ortaya çıktığına hükmedilebilir. Bu, ekin çekiminin olduğu diğer şahıslardan örnekseme yoluyla gelişmiş olmalıdır. İlgili ağızlarda -(y)Xp'tan sonra kullanılmakta olan şahıs eki biçimleri buna işaret etmektedir.

4. gruptaki ağızları birleştiren dil bilimsel veriler vardır. Bu ağızlarda teklik ve çokluk 2. şahıs eklerindeki /ɲ/ ünsüzün /y/ ünsüzüne dönüşmesi ortak bir özelliktir:

Telafer ağzında *durupsay* (< *durupsaŋ* < *durupsan*) 'durmuşsun'.

Bağdadi Şahsevenleri ağzında *görübey* (< *görüben* < *görübsen* < *görübsen*) 'görmüşün'.

Beydili ağzında *gedibey* (< *gediben* < *gedipsen* < *gedipsen*) 'gitmişsin'; *gedibeyz* (< *gedibeniz* < *gedipsiniz* < *gedipsiz*) 'gitmişsiniz'.

/ŋ/ ünsüzü, Ebiverdi / Bolverdi ağzında ise nispeten farklı olarak /ny/ ünsüzüne değişmiştir:

Ebiverdi / Bolverdi ağzında *germeibeny* (< *görmeyiben* < *görmeyipsen* < *görmeyipsen*) 'görmemişsin'; *germeibenyiz* (*görmeyibeniz* < *görmeyipsiniz* < *görmeyipsiz*) 'görmemişsiniz'.

Elbette, benzerlik arz eden dil verilerinin arka planında etnik yapı ve tarih ortaklığı da beklenmelidir. Ne var ki özellikle İran'da konargöçer biçimde yaşayagelmiş olan Şahseven ve Kaşkay topluluklarının tarihleriyle ilgili bilgiler, genellikle birbirinden farklı rivayetlere dayanmaktadır; bu konudaki yazılı kayıtlar ise azdır. Yine de etnik yapı ortaklığını gösteren bilgiler bulunmaktadır.

İran'da Save ve Kum illeri arasında yaşayan Bağdadi Şahsevenlerin bu bölgelere ne zaman ve hangi sebeplerle geldikleriyle ilgili farklı kayıtlar vardır. Bir kayda göre de Bağdadi Şahsevenler, Nadir Şah'ın 1732-1733 yılları arasında Osmanlı ile mücadele ettiği yıllarda şimdiki yurtlarına (Save ve Kum civarlarına) Kerkük ve civarından getirilmiştir (Çam, 2021, s. 30). Bağdadi, yani Bağdatlı adıyla anılmalarının sebebi de Irak çevresinden gelmelerinin hatırasıdır. Ebiverdi/Bolverdi Türklerinin Kaşkay bölgesine Nadir Şah zamanında (18. yy.) Horasan bölgesinden getirildiğine dair bilgilere yer verilmiştir (Tuna, 1987, s. 218). Buna göre Ebiverdi/Bolverdi ağzının bütün şahıslarda $-(y)Xp'$ in bulundurması, onun Horasan bölgesiyle ilişkisine bağlanabilir.

Bütün şahıslarda $-(y)Xp(dXr)$ ' in olduğu ağızlar şu anki duruma göre birbirinden farklı bölgelerdedir. Ancak ihtiyatlı olmak kaydıyla, eldeki dil bilimsel ve tarihsel kesişmelere bakarak bahsi geçen ağızların Oğuz esasında ortak bir etnik unsura dayandıklarına kanaat getirilebilir.

Sonuç

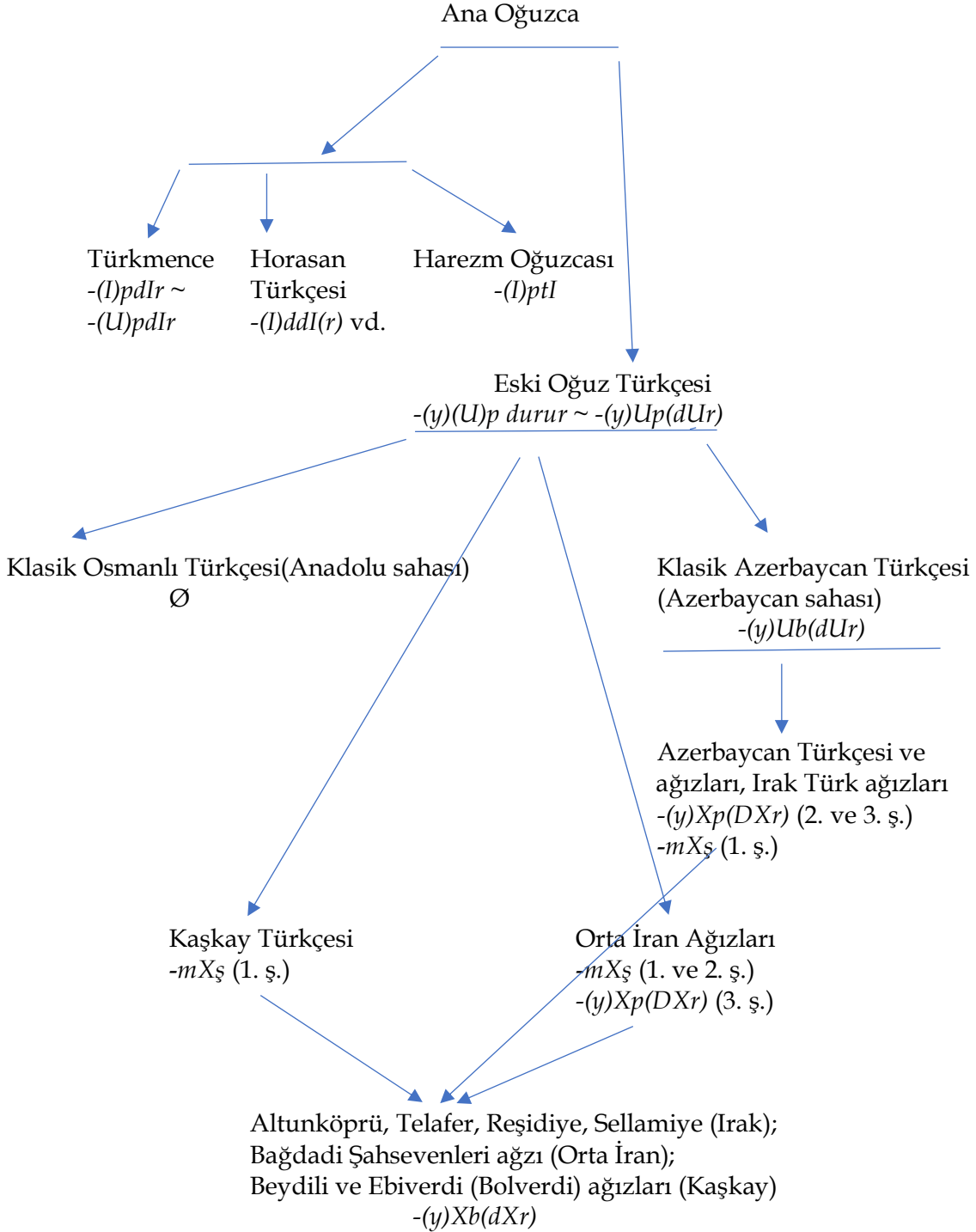
$-(X)p$ *turur*' dan gelişen duyulan geçmiş zaman ekinin ilk örneklerine Eski Uygur Türkçesinde rastlanmaktadır. Ancak ek, $-(X)p$ *turur* biçiminde bir dereceye kadar Harezmi Türkçesinde yerleşmiştir. Söz konusu ekin kullanımı daha sonra Kuzey-Doğu Türkçesinde de sürmüştür. Ek, $-(y)(U)p$ *durur* ~ $-(y)Up(dUr)$ biçimlerinde Eski Oğuz Türkçesinde de kullanılmıştır ve çoğunlukla teklik 2. şahıs ile teklik ve çokluk 3. şahıslarda geçmiştir. Tarihi Oğuz sahasında ekin kullanım sınırları, 15. yüzyıldan sonra değişmiştir. Ek, Anadolu (Osmanlı) sahasında bırakılmış; Azerbaycan sahasında ise devam ettirilmiştir.

$-(y)Xp(DXr)$ eki, bugünkü Oğuz grubunda Anadolu (Osmanlı) sahasının doğusunda ve güneyinde kalan lehçe ve ağızlarda kullanılmaktadır. Bir başka deyişle Oğuz grubunun Azerbaycan, Kaşkay, Horasan ve Türkmen Türkçeleri ile Harezmi Oğuzcasında yer almaktadır. $-(y)Xp(DXr)$ ' in yer aldığı Oğuz alanında, ekin kullanılma özellikleri bakımından anlamlı sınırlar oluşmuştur. Bunlar: Yalnızca $-(y)Xp(DXr)$ ekini bulunduranlar (Horasan Türkçesi, Türkmen Türkçesi ve Harezmi Oğuzcası, 1. grup); $-(y)Xp(DXr)$ eki ile $-mXş$ ekini bir arada bulunduranlar (Azerbaycan Türkçesi ve ağızları, Irak Türk ağızlarının bir kısmı; Orta İran'daki Oğuz ağızları, 2. grup); yalnızca $-mXş$ ekini bulunduranlar (Kaşkay Türkçesinin kimi ağızları, 3. grup); 2. ve 3. gruptaki Oğuz alanlarında olup bütün şahıslarda $-(y)Xb(dXr)$ ekini bulunduranlar (Irak'ta Altunköprü, Telafer, Reşidiye ve Sellamiye

ağızları; Orta İran'da Bağdadi Şahsevenleri ağızı; Kaşkaylarda Beydili ve Ebi Verdi / Bolverdi ağızları, 4. grup) şeklindedir.

Birbirinden farklı bölgelerde olan ve bütün şahıslarda $-(y)Xp(dXr)$ 'ı bulunduran ağızların (4. grup) eldeki dil bilimsel ve tarihsel kesişmelerden hareketle Oğuz esasında ortak bir etnik unsura dayandıkları belirtilebilir.

$-(y)Xp(dXr)$ duyulan geçmiş zaman ekinin Oğuz alanındaki gelişimi ve dağılımı şu şemada görülebilir:



Kaynaklar

- Abdullayev, F. A. (1961). *O'zbek Tilining Horazm Şevalari*. Taşkent.
- Adamović, M. (1985). *Konjugationsgeschichte der Türkischen Sprache*. Leiden: Brill.
- Araslı, H. (1973) (haz.). *Nesimi. İmadeddin, Seçilmiş Eserleri*. Bakı: Azernesr.
- Âşığ Güneş (2016). Tilimhan ve Mihri Hanım Dâstânından Bir Ğoşma. *El Bilimi. Kum ve Merkezi Ostanlarının Folkloru, Özel Sayı 1(79)*, 74-75.
- Âşığ Güneş (2016). Bağdâdî Şâhsêven Ağzında Bir Nêçe Numune. *El Bilimi. Kum ve Merkezi Ostanlarının Folkloru, Özel Sayı 1(79)*, 88-90.
- Atıcı, A. (2015). *Sungur Türkçesi. Ses ve Şekil Bilgisi*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Atıcı, A. (2018). *Lalecin Türkçesi (Giriş-İnceleme-Metinler)*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Buluç, S. (2007). Irak'ta Hanekin Türk Ağzı Üzerine. *Makaleler*, (haz. Zeynep Korkmaz), Ankara: TDK Yayınları, 280-284.
- Bulut, C. (2016). Convergence and Variation in the Turkic Varieties of Iran: Examples from Qashqâi. *Turcolologica 105*, (ed. Éva Á. Csató, Lars Johanson, András Róna-Tas and Bo Utas), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 235-282.
- Çam, A. (2021). *Şahseven Türkçesi*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi.
- Çelik, M. (2020). *Kaşkay Türkçesi Grameri*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Doerfer, G. (1988). *Grammatik des Chaladsch*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Doerfer, G. (1987). İran'da Türkler. *Türk Dili*, Kasım, 431, 242-251.
- Doğan, T. (2016). *Ğeşeng Ginle. Horasan Türkçesi Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Doğan, T. (2019). Horasan Türkçesinin Deregez Ağzına Ait Bir Metin: Ellahekber'e Selâm. *SEFAD*, 41, 157-192.
- Doğan, T. (2020a). *Tilimhan Divanı (Orta İran Türk Ağzı)*. Giriş-İnceleme-Metin-Dizin. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Doğan, T. (2020b). *Kaşkay Türkçesi Üzerine Bir İnceleme. Evezullah Seferi Keşköllu Yettim Yal (Yetim Tepe)*. Giriş-İnceleme-Metin-Aktarma-Dizin. Konya: NEÜ Yayınları.
- Eckmann, J. (2003a). *Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar* (haz. Osman Fikri Sertkaya). Ankara: TDK Yayınları.
- Eckmann, J. (2003b). *Çağatayca El Kitabı* (çev. Günay Karağaç). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Erdal, M. (2004). *A Grammar of Old Turkic*. Leiden. Boston: Brill.
- Fázsy, Sz. (1977). *Das Bodschnurdi, ein türkischer Dialekt in Chorasani, Ostpersien*. Zürich.
- Firdevsi, E. (2017). Abır Aahlamağ. *El Bilimi*, (94), 146.
- Gökçe, F. (2013). *Gramerleşme Teorisi ve Türkçe Fiil Birleşmeleri*. Ankara: TKAE Yayınları.
- Gökdağ, B. A. (2019). Telafer Ağzı. *Karadeniz Araştırmaları*. (XVI/61), 102-119.
- Gülsevin, G. (2007). *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*. Ankara: TDK Yayınları.
- Güvenç, L. (2014). Ermeni harfli Kıpçak Türkçesinde Fiil. Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.

- Hacı, E. (2016). Şahsêven Latîlerinden. *El Bilimi. Kum ve Merkezi Ostanlarının Folkloru, Özel Sayı 2(83)*, 91-93.
- Hürmüzlü, H. (2013). *Irak Türkmen Türkçesi Sözlüğü*. Kerkük: Türkmeneli İşbirliği ve Kültür Vakfı Yayınları.
- Jirjees, D. N. J. (2016). *Erbil Türkmen Ağzı (Biçim Bilgisi)*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Karahan, L. (1996). *Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması*. Ankara: TDK Yayınları.
- Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri I-Fiil-Basit Çekim* (2006). Ankara: TDK Yayınları. (=KTLG-F).
- Kasım, İ. S. K. (2020). *Irak Türkmen Türkçesi-Tuzhurmatı Merkez Ağzından Derlemeler*. Yüksek Lisans Tezi. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi.
- Kazımov, Q. Ş. (2010). *Müasir Azerbaycan Dili. Morfologiya*. Bakü: Elm ve Tehsil.
- Mirzézade, H. (1962). *Azerbaycan Dilinin Tarihi Morfologiyası*. Bakü.
- Muhammed, R. (2021). *Memluk Türkçesinde Ekler ve İşlemleri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Nur Doğan, M. (2000). *Fuzulî. Leylâ ve Mecnun*. İstanbul: YKY Yayınları.
- Pehlivan, G., (2011). *Hamedan Bölgesi Bahar Ağzı*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi.
- Rauf, D. A. (2013). *Altuköprü Ağzı ve Özellikleri*. Yüksek Lisans Tezi. Bağdat: Bağdat Diller Fakültesi.
- Saatçi, Ö. (2020). *Dilde Arkaiklik Olgusu ve Irak Türkmen Ağızlarındaki Dil Unsurlarının Arkaiklik Bağlamında İncelenmesi*. Doktora Tezi. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi.
- Saleh, M. H. A. (2022). *Musul / Reşidiye Ağzı (Şekil Bilgisi)*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Şahbaz, H. H. (1979). *Kerkük Ağzı*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Şahseven, M. (2016). Şahsêven Êli Yırları. *El Bilimi. Kum ve Merkezi Ostanlarının Folkloru, Özel Sayı, 1(79)*, 70.
- Şireliyev, M. Ş. (2008). *Azerbaycan Dialektolojyasının Esasları*. Bakü.
- Tatçı, M. (1990). *Yunus Emre Divânı II: Tenkitli Metin*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Tuna, O. N. (1987). *Ebi Verdi: İran'da Bir Türk Diyalekti*. Ankara: TDAY-Belleten, 215-245.
- Zieme, P. (1975). *Manichäisch-türkische Texte. Berliner Turfan-Texte V*. Berlin.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 453-466.
Geliş Tarihi-Received: 01.02.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 01.03.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1066633

Dîvânü Lügâti't-Türk'te Kullanılan Fiilden Fiil Yapım Ekleri Üzerine Bir Değerlendirme

Notes on Deverbal Derivational Suffixes Used for Verb Formation in *Dîvânü Lügâti't-Türk*

Edina SOLAK*
Mirza BAŠIĆ**

Öz

Dîvânü Lügâti't-Türk Türk dilinin en önemli eserlerinden biridir. Türk dilinin bilinen ilk ansiklopedik sözlüğüdür. Kâşgarlı Mahmud'un 1072-1074 yılları arasında hazırlanmış olduğu *Dîvânü Lügâti't-Türk* sadece bir sözlük olarak nitelendirilmemelidir. Eserde Türk toplulukları, Türk dilinin dil bilgisi kuralları ve Türk lehçelerinin dil özellikleri ile ilgili önemli bilgiler verilmiştir. Kitap dostu Ali Emiri *Dîvânü Lügâti't-Türk*'ün eldeki tek nüshasını 1914 yılında İstanbul'da tesadüfen bulmuştur. Eser tüm Türkologların ilgisini çekmiştir. Eserin eldeki tek nüshası ilk defa 1915-1917 yılları arasında Talat Paşa'nın teşviki ile Kilisli Rıfat'ın gözetiminde tercüme edilmiştir. Besim Atalay'ın Türkçe tercümesi dört cilt halinde 1939-1943 yılları arasında birinci, 1985-1986 yılları arasında ikinci defa basılmıştır.

Bu çalışmada, *Dîvânü Lügâti't-Türk'te* kullanılan fiilden fiil yapım ekleri ele alınmaktadır. Çalışmanın temel amacı, *Dîvânü Lügâti't-Türk'te* fiil kök ve gövdelerine fiilden fiil yapım ekleri getirilerek türetilmiş olan fiillerin gramer ve anlam özelliklerini incelemektir. *Dîvânü Lügâti't-Türk'te* kullanılan fiilden fiil yapım eklerinin incelenmesinde eserin 1985-1986 yılları arasında basılmış olan Türkçe tercümesi temel kaynak olarak kullanılmaktadır.

Anahtar sözcükler: *Dîvânü Lügâti't-Türk*, Türk dili, fiil kökü, fiil gövdesi, fiilden fiil yapım eki.

Abstract

Dîvânü Lügâti't-Türk is one of the most significant pieces of work regarding Turkish language. It represents the oldest preserved encyclopedic dictionary of Turkish language. *Dîvânü Lügâti't-Türk*, prepared by Kâşgarlı Mahmud from 1072 to 1074, should not be characterized only as a dictionary. The book also presents some very important data regarding Turkic nations, grammatical rules of Turkish language and linguistic peculiarities of Turkic dialects. It was purely by chance that Ali Amiri, a book lover, found the only preserved original copy of *Dîvânü Lügâti't-Türk* in Istanbul in 1914. The book aroused great interest in turkologists. The only preserved copy of the book was first translated from 1915 to 1917 with the support of Talat Paşa and under the mentorship of Kilisli Rıfat. The first edition of the translation by Besim Atalay to Turkish language was edited in four volumes from 1939 to 1943, while the second edition was published from 1985 to 1986.

* Prof. Dr., Zenitsa Üniversitesi, Felsefe Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Zenitsa/Bosna Hersek; e-posta: edina.solak@unze.ba, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2737-8359>.

** Dr. Öğr. Üyesi, Zenitsa Üniversitesi, Felsefe Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Zenitsa/Bosna Hersek; e-posta: mirza.basic@unze.ba, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7898-4757>.

This paper analyzes deverbal derivational suffixes for verb formation in *Dîvânü Lügâti't-Türk*. The primary aim of the paper is to analyze grammatical and semantic characteristics of verbs in *Dîvânü Lügâti't-Türk* formed by adding deverbal derivational suffixes to the root or base of the verb. Besim Atalay's translation to Turkish language, which was published from 1985 to 1986, is used as the primary source for the analysis of deverbal derivational suffixes for verb formation in *Dîvânü Lügâti't-Türk*.

Keywords: *Dîvânü Lügâti't-Türk*, Turkish language, verb root, verb base, deverbal derivational suffixes for verb formation.

Giriş

Dîvânü Lügâti't-Türk XI. yüzyılın ikinci yarısında yazılmış olan ansiklopedik bir sözlüktür. Araplara Türkçeyi öğretmek, eserin temel amacı idi. Eserde Türk lehçelerinde kullanılan sözcükler değerlendirilmiştir. Bu yüzden *Dîvânü Lügâti't-Türk* tarihî ve yaşayan bütün Türk lehçeleri için çok önemli bir kaynaktır. Eserde Türk lehçelerinde kullanılan 3477 fiilin gramer ve anlam özellikleri örnekler ile açıklanmıştır. Eserde uygulanan sistemde fiiller örnek cümleler ile değerlendirilmiştir. Fiiller görülen geçmiş zamanın teklik üçüncü şahıs biçiminde verilmiştir. Günümüz Türkiye Türkçesinde olduğu gibi XI. yüzyıl Türkçesinde de geniş zaman eki bir kurala bağlanamamıştır. Bu yüzden örnek cümlelerden sonra fiilin geniş zamanı ve mastar hali gösterilmiştir. Fiillerin mastarlarının gösterilmesinin sebebi ise ses bilgisidir. Kalın ve ince ünlülerin ayırt edilebilmesi için fiillerin mastarları da verilmiştir (Ercilasun, 2011, s. 314-317).

Bu çalışmada, *Dîvânü Lügâti't-Türk*'te görülen fiilden fiil yapım ekleri ele alınmaktadır. Çalışmanın temel amacı, *Dîvânü Lügâti't-Türk*'te fiil kök ve gövdelerine fiilden fiil yapım eki getirilerek kurulmuş olan fiillerin gramer ve anlam özelliklerini açıklamaktır. *Dîvânü Lügâti't-Türk*'te kullanılan fiilden fiil yapım eklerinin incelenmesinde Besim Atalay'ın Türkçe tercümesi temel kaynak olarak kullanılmıştır.

Fiilden fiil yapım ekleri, fiil kök ve gövdelerinden fiil yapan eklerdir. Bu ekler, fiil köklerine, fiilden türetilmiş fiil gövdelerine ve isimden türetilmiş fiil gövdelerine eklenir. Zeynep Korkmaz'ın *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)* adlı eserinde on dokuz fiilden fiil yapım eki değerlendirilmiştir (Korkmaz, 2009, s. 123-136). Bu çalışmada, *Dîvânü Lügâti't-Türk*'te kullanılan yirmi bir fiilden fiil yapım ekinin özellikleri incelenmektedir. Fiilden fiil yapım eklerinin incelenmesi kapsamında fiilden türetilmiş fiillerin gramer ve anlam özellikleri de açıklanmıştır.

-A- Fiilden Fiil Yapım Eki

-A- fiilden fiil yapım eki, çoklukla tek heceli fiil köklerine gelir ve fiilin gösterdiği iş, oluş veya hareketin gerçekleşmesindeki sürekliliği ifade eden fiiller türetir. Bunun yanında, iş, oluş veya hareketin kuvvetini arttıran fiiller yapar (Erdal, 1991, s. 190; Güner, 2008, s. 169-171).

(1) üşedi: "ol yeriğ üşedi = o, yeri aradı, bir yerde bir şey aradı." Başkası da böyledir, (üşer - üşemek) (DLT III, s. 253).

(2) kamadı: "köz kamadı = göz kamaştı, güneş ışığından göz kamaştı", (kamar - kamamak). "anıñ tışı kamadı = onun dişi kamaştı", (ekşi bir şey yemekten onun dişi kamaştı) (DLT III, s. 272).

Yukarıda verilen 1. örnekte, tek heceli fiil köküne -A- fiilden fiil yapım eki getirilerek yapılan ve süreklilik anlamı bildiren bir fiilin gramer ve anlam özellikleri açıklanmıştır. Fiilin gösterdiği hareketin gerçekleşmesindeki sürekliliği ifade eden *üşe-fiili*, "aramak, araştırmak" anlamına gelen *üş-* fiil köküne -A- fiilden fiil yapım eki getirilerek kurulmuştur.

Yukarıda verilen 2. örnekte, tek heceli fiil köküne -A- fiilden fiil yapım eki getirilerek oluşturulan ve oluşun kuvvetini arttıran bir fiilin gramer ve anlam özellikleri ele alınmıştır. Fiilin gösterdiği oluşun kuvvetinin yüksek olduğunu ifade eden *kama-* fiili, “kamaşmak” anlamını taşıyan *kam-* fiil köküne -A- fiilden fiil yapım eki getirilerek türetilmiştir.

-Ar- Fiilden Fiil Yapım Eki

-Ar- fiilden fiil yapım eki, çoklukla *k* veya *t* ünsüzüyle biten tek heceli fiil köklerine gelerek oldurgan ve ettirgen çatılı fiiller kuran bir ektir (Hacıeminoğlu, 1996, s. 131-132).

(3) çıkardım: “men anı ewden çıkardım = ben, onu evden çıkardım”. Başkası da böyledir; (çıkarmak = çıkarmak) (DLT II, s. 83).

(4) kiterdi: “ol taşığ yoldan kiterdi = o, taşı yoldan giderdi, kaldırdı”. Herhangi bir şey yerinden kaldırılır, giderilirse yine böyle denir, (kiterür = kitermek) (DLT III, s. 187).

Yukarıda verilen örneklerde, *k*, *t* ünsüzleriyle biten tek heceli fiil köklerine -Ar- fiilden fiil yapım eki getirilerek türetilen oldurgan çatılı fiillerin gramer ve anlam özellikleri gösterilmiştir. “Birinin veya bir şeyin çıkmasını sağlamak, çıkmasına sebep olmak” anlamında kullanılan *çık-* fiili, “içeriden dışarıya varmak, gitmek” anlamını taşıyan *çık-* fiil köküne -Ar- fiilden fiil yapım eki getirilerek oluşturulmuştur. “Ortadan kaldırmak, gidermek” anlamına gelen *kiter-* fiili, “bir yere doğru yönelmek, ulaşmak, gitmek” anlamında kullanılan *kit-* fiil köküne -Ar- fiilden fiil yapım eki getirilerek yapılmıştır.

-çUr- Fiilden Fiil Yapım Eki

-çUr- fiilden fiil yapım eki, fiil kök ve gövdelerine gelir ve küçültme ifade eden geçişsiz fiiller türetir (Tekin, 2003, s. 343).

(5) tamçurdu: “yağmur tamçurdu = yağmur sepeledi”, (tamçurar = tamçurmak) (DLT II, s. 175).

Yukarıdaki örnekte, fiil köküne -çUr- fiilden fiil yapım eki getirilerek türetilen ve küçültme anlamı bildiren bir fiilin gramer ve anlam özellikleri verilmiştir. “Kısa süreler içinde ve serpinti hâlinde yağmak, dökülmek, sepelemek, serpelemek” anlamında kullanılan *tamçur-* fiili, “damlamak” anlamına gelen *tam-* fiil köküne -çUr- fiilden fiil yapım eki getirilerek kurulmuştur.

-d- Fiilden Fiil Yapım Eki

-d- fiilden fiil yapım eki, fiil köklerine gelerek pekiştirme, kuvvetlendirme bildiren fiiller kuran bir ektir (Çağatay, 1989, s. 48).

(6) yüdti: “ol yük yüdti = o, yük yükledi”, (yüder = yüdmek) (DLT III, s. 434).

(7) todtı: “meniñ karın todtı = benim karnım doydu”, (todar = todmak) (DLT III, s. 439).

(8) kodtı: “ol ışın kodtı = o, işini koydu, bıraktı”. Herhangi bir şeyi bırakırsa yine böyle denir, (kodur = kodmak) (DLT III, s. 440).

Yukarıda verilen örneklerde, fiil köklerine -d- fiilden fiil yapım eki getirilerek kurulan ve pekiştirme bildiren fiiller değerlendirilmiştir. Kuvvetlendirme bildiren *yüd-* fiili, “yüklemek, taşımak” anlamına gelen *yü-* fiil köküne -d- fiilden fiil yapım eki getirilerek yapılmıştır. Pekiştirme anlamı ifade eden *tod-* fiili, “doymak” anlamını taşıyan *to-* fiil köküne -d- eki getirilerek oluşturulmuştur. Pekiştirme bildiren *kod-* fiili, “bırakmak, koymak” anlamında kullanılan *ko-* fiil köküne -d- eki getirilerek kurulmuştur.

-Duk- Fiilden Fiil Yapım Eki

-Duk- fiilden fiil yapım eki, etken çatılı fiil köklerine gelerek edilgen çatılı fiiller yapan bir ektir (Herkmen, 2009, s. 90).

(9) bulduktı: "bulduktı neş = nesne bulundu"; (buldukar = buldukmak) (DLT II, s. 227).

Yukarıdaki örnekte, etken çatılı fiil köküne -Duk- fiilden fiil yapım eki getirilerek yapılan edilgen çatılı bir fiilin gramer ve anlam özellikleri açıklanmıştır. "Bulma işine konu olmak, bulunmak" anlamında kullanılan *bulduk-* fiili, "varlığı bilinmeyen bir şeyi ortaya çıkarmak" anlamını taşıyan *bul-* fiil köküne -Duk- fiilden fiil yapım eki getirilerek yapılmıştır.

-Dur- Fiilden Fiil Yapım Eki

-Dur- fiilden fiil yapım eki, ünlü ile biten tek heceli ve ünsüz ile biten fiillere gelerek oldurgan ve ettirgen çatılı fiiller türeten bir ektir (Gabain, 2000, s. 60).

(10) akturdı: "ol suw akturdı = o, suyun akıtılmasını emretti", (akturur = akturmak) (DLT I, s. 222).

(11) barturdı: "ol meni ewge barturdı = o, beni eve gönderdi". Başkası da böyledir; (barturur = barturmak) (DLT II, s. 171).

(12) alturdum: "men andan yarmak alturdum = ben ondan para aldurdım", (altururmen = alturmak) (DLT I, s. 223).

(13) kestürdi: "ol anar yıgaç kestürdi = o, ona ağaç kestirdi". Başkası da böyledir; (kestürür = kestürmek) (DLT II, s. 195).

(14) saturdı: "ol anar koy saturdı = o, ona koyun saydırdı". Başkası da böyledir, (saturur = saturmak) (DLT III, s. 186-187).

(15) síturdı: "ol otuñ síturdı = o, odun kestirdi, kıydırdı, kırdırdı". Başkası da böyledir, (síturur = síturmak) (DLT III, s. 187).

Yukarıda verilen 10. ve 11. örneklerde, ünsüz ile biten geçişsiz fiillere -Dur- fiilden fiil yapım eki getirilerek kurulan geçişli fiillerin gramer ve anlam özellikleri ele alınmıştır. "Akmasını sağlamak, akmasına yol açmak, akıtmak" anlamını taşıyan *aktur-* fiili, *k* ünsüzüyle biten ve "sıvı maddeler veya çok ince taneli katı maddeler bir yerden bir yere doğru gitmek, sıvı bir madde yerden çıkmak" anlamında kullanılan *ak-* fiil köküne -Dur- fiilden fiil yapım eki getirilerek oluşturulmuştur. "Varmasına yol açmak, götürmek, göndermek, vardırmaq" anlamına gelen *bartur-* fiili, *r* ünsüzüyle biten ve "gitmek, ulaşmak, varmak" anlamını taşıyan *bar-* fiil köküne -Dur- eki getirilerek türetilmiştir.

Yukarıda verilen 12. ve 13. örneklerde, ünsüz ile biten geçişli fiillere -Dur- fiilden fiil yapım eki getirilerek yapılan ettirgen çatılı fiillerin gramer ve anlam özellikleri gösterilmiştir. "Alma işini yaptırmak, aldırmaq" anlamına gelen *altur-* fiili, *l* ünsüzüyle biten ve "bir şeyi veya kimseyi bulunduğu yerden ayırmak, satın almak, ele geçirmek" anlamında kullanılan *al-* fiil köküne -Dur- eki getirilerek yapılmıştır. "Kesme işini yaptırmak, kestirmek" anlamına gelen *kestür-* fiili, *s* ünsüzüyle biten ve "bıçak, makas gibi bir araçla bir şeyi ikiye ayırmak, parçalamak, doğramak" anlamını taşıyan *kes-* fiil köküne -Dur- eki getirilerek kurulmuştur.

Yukarıdaki 14. ve 15. örneklerde, ünlü ile biten tek heceli geçişli fiillere -Dur- fiilden fiil yapım eki getirilerek türetilen ettirgen çatılı fiillerin gramer ve anlam özellikleri verilmiştir. "Sayma işini yaptırmak, saydırmak" anlamını taşıyan *satur-* fiili, *a* ünlüsüyle biten ve "saymak, saymak eylemi, hesap etmek" anlamında kullanılan tek heceli *sa-* fiil

köküne *-DUr-* eki getirilerek oluşturulmuştur. “Kırdırmak, kıydırmak, kestirmek” anlamına gelen *stür-* fiili, *ı* ünsüzüyle biten ve “kırmak, kıymak, kesmek” anlamına gelen tek heceli *st-* fiil köküne *-DUr-* eki getirilerek türetilmiştir.

-dUz- Fiilden Fiil Yapım Eki

-dUz- fiilden fiil yapım eki, *l* ünsüzüyle biten tek heceli geçişli fiillere gelerek ettirgen çatılı fiiller türetir (Herkmen, 2009, s. 126).

(16) bulduzdı: “bulduzdı neñni = o, bir şey buldurdu”, (bulduzur = bulduzmak) (DLT II, s. 202).

(17) bildüzdı: “ol maña iş bildüzdı = o, bana iş bildirdi, öğretti”; (bildüzür = bildüzmek). Bu Oğuzcadır. Öbür Türkler böyle söylemezler (DLT II, s. 202).

Yukarıdaki örneklerde, *l* ünsüzüyle biten tek heceli geçişli fiillere *-dUz-* fiilden fiil yapım eki getirilerek türetilen ettirgen çatılı fiiller değerlendirilmiştir. “Bulma işini yaptırmak, buldurmak” anlamında kullanılan *bulduz-* fiili, “varlığı bilinmeyen bir şeyi ortaya çıkarmak” anlamını taşıyan *bul-* fiil köküne *-dUz-* fiilden fiil yapım eki getirilerek yapılmıştır. “Herhangi bir konuda bilgi vermek, bildirmek, öğretmek” anlamında kullanılan *bildüz-* fiili, “bir şeyi anlamış veya öğrenmiş bulunmak” anlamına gelen *bil-* fiil köküne *-dUz-* eki getirilerek kurulmuştur.

-gAr- Fiilden Fiil Yapım Eki

-gAr- fiilden fiil yapım eki, geçişsiz fiillere gelerek geçişli fiiller kurar (Bilgen, 1989, s. 104).

(18) köngerdi: “ol ok köngerdi = o, ok doğrulttu”. Başkası da böyledir. “ol yol köngerdi = o, doğru yol gösterdi, hidayet etti”, “Beg ogrını köngerdi = Bey hırsıza doğruyu söyledi”, (hırsız ilzam etti, ikrar ettirdi); (köngerür = köngermek) (DLT II, s. 196-197).

Yukarıdaki örnekte, geçişsiz fiil köküne *-gAr-* fiilden fiil yapım eki getirilerek yapılan geçişli bir fiilin gramer ve anlam özellikleri açıklanmıştır. “Bozukluğunu gidermek, yanlıştan kurtarmak, düzeltmek, doğrultmak” anlamında kullanılan *könger-* fiili, “düzenli duruma gelmek, düzelmek” anlamını taşıyan *kön-* fiil köküne *-gAr-* fiilden fiil yapım eki getirilerek oluşturulmuştur.

-gUr- Fiilden Fiil Yapım Eki

-gUr- fiilden fiil yapım eki, geçişsiz fiillere gelerek geçişli fiiller kuran bir ektir. Bunun yanında, fiilin bildirdiği iş, oluş veya hareketin gerçekleşmesine çok az kaldığını gösteren yaklaşma fiilleri türetir (Tekin, 2000, s. 95).

(19) tırgürdi: “Teñri ölüg tırgürdi = Tanrı ölü diriltti”, (tırgürür = tırgürmek) (DLT II, s. 179).

(20) sızgurdı: “er yağ sızgurdı = adam, yağ eritti, sızdırdı”. Başkası da böyledir; (sızgurur = sızgurmak) (DLT II, s. 188).

(21) yatgurdı: “ol anı yatgurdı = o, onu yatırdı, uyuttu”; (yatgurur = yatgurmak) (DLT III, s. 99).

(22) taşgurdı: “aşıç taşgurdı = tencere taşayazdı, tencereden su taşayazdı”, (taşgurur = taşgurmak) (DLT II, s. 178).

Yukarıda verilen 19., 20. ve 21. örneklerde, geçişsiz fiillere *-gUr-* fiilden fiil yapım eki getirilerek türetilen geçişli fiillerin gramer ve anlam özellikleri ele alınmıştır. “Dirilmesini sağlamak, diriltmek” anlamına gelen *tırgür-* fiili, “güçlenip, canlanmak,

dirilmek“ anlamını taşıyan *tir-* fiil köküne *-gUr-* fiilden fiil yapım eki getirilerek türetilmiştir. “Sızmasına yol açmak, sızdırmak“ anlamında kullanılan *sızgur-* fiili, “az miktarda yavaş yavaş akmak“ anlamına gelen *sız-* fiil köküne *-gUr-* eki getirilerek yapılmıştır. “Bir kimsenin bir yere yatmasına sağlamak, yatırmak, uyutmak“ anlamını taşıyan *yatgur-* fiili, “bir yere veya bir şeyin üzerine boylu boyunca uzanmak, uyumak veya dinlenmek için yatağa girmek“ anlamında kullanılan *yat-* fiil köküne *-gUr-* eki getirilerek kurulmuştur.

Yukarıda verilen 22. örnekte, fiil köküne *-gUr-* fiilden fiil yapım eki getirilerek yapılan bir yaklaşıma fiilin gramer ve anlam özellikleri gösterilmiştir. “Neredeyse taşmak, taşayazmak“ anlamına gelen *taşgur-* fiili, “sıvı maddeler, içinde buldukları kaba sığmayacak kadar çoğalma ve kabarma yüzünden kenarları aşmak“ anlamında kullanılan *taş-* fiil köküne *-gUr-* eki getirilerek oluşturulmuştur.

-I- Fiilden Fiil Yapım Eki

-I- fiilden fiil yapım eki, eklendiği fiilin bildirdiği iş, oluş veya hareketin kuvvetini arttıran bir ektir (Hatiboğlu, 1974, s. 95).

(23) kazıdı: “ol yerig kazıdı = o, yeri kazdı ve eştı“. Yara ve yaraya benzer şeyleri deşmek için de böyle denir. (kazır - kazımak) (DLT III, s. 264).

Yukarıdaki örnekte, fiil köküne *-I-* fiilden fiil yapım eki getirilerek oluşturulan ve fiilin bildirdiği işin kuvvetini arttıran bir fiilin gramer ve anlam özellikleri verilmiştir. Fiilin gösterdiği işin kuvvetinin yüksek olduğunu ifade eden *kazı-* fiili, “herhangi bir araçla toprağı açmak, oymak“ anlamında kullanılan *kaz-* fiil köküne *-I-* fiilden fiil yapım eki getirilerek türetilmiştir.

-kIt- Fiilden Fiil Yapım Eki

-kIt- fiilden fiil yapım eki, geçişli fiillere gelerek ettirgen çatılı fiiller oluşturur (Başdaş, 2019, s. 152).

(24) körkütti: “ol maña neñ körkütti = o, bana bir şey gösterdi“, (körkütür - körkütme) (DLT II, s. 340).

Yukarıdaki örnekte, geçişli fiile *-kIt-* fiilden fiil yapım eki getirilerek oluşturulan ettirgen çatılı bir fiil değerlendirilmiştir. “Görme işini yaptırmak, göstermek“ anlamını taşıyan *körküt-* fiili, “göz yardımıyla bir şeyin varlığını algılamak, seçmek“ anlamına gelen *kör-* fiil köküne *-kIt-* fiilden fiil yapım eki getirilerek yapılmıştır.

-(I)k- Fiilden Fiil Yapım Eki

-(I)k- fiilden fiil yapım eki, etken çatılı fiil köklerine gelerek edilgen çatılı fiiller yapan bir ektir. Bunun yanında, kuvvetlendirme, pekiştirme ifade eden fiiller kurar (Banguoğlu, 1995, s. 279-280; Hacıeminoğlu, 1996, s. 135).

(25) basıktı: “kişi yağıka basıktı = adam, düşmana basıldı“, (basıkar - basıkmak) (DLT II, s. 116).

(26) bölükti: “koy bölükti = koyun bölüklere ayrıldı“, (bölüker - bölükmek). Herhangi bir hayvan sürüsü bölük bölük bir yerde toplanırsa yine böyle denir (DLT II, s. 118).

(27) açıktı: “er açıktı = adam acıktı, açlıktan kıvrandı“, (açıkar - açılmak) (DLT I, s. 190).

Yukarıda verilen 25. ve 26. örneklerde, etken çatılı fiil köklerine *-(I)k-* fiilden fiil yapım eki getirilerek kurulan edilgen çatılı fiillerin gramer ve anlam özellikleri

açıklanmıştır. “Basma işine konu olmak, basılmak, saldırıya uğramak, mağlup edilmek” anlamında kullanılan *basık-* fiili, “vücudun ağırlığını verecek bir biçimde ayak tabanını bir yere veya bir şeyin üzerine koymak, üzerine çökmek, baskın yapmak” anlamını taşıyan *bas-* fiil köküne *-(l)k-* fiilden fiil yapım eki getirilerek yapılmıştır. “Bölgelere, parçalara, bölüklere ayrılmak” anlamına gelen *bölük-* fiili, “bir bütünü parçalara ayırmak” *böl-* fiil köküne *-(l)k-* eki getirilerek kurulmuştur.

Yukarıda verilen 27. örnekte, fiil köküne *-(l)k-* fiilden fiil yapım eki getirilerek oluşturulan ve kuvvetlendirme ifade eden bir fiilin gramer ve anlam özellikleri ele alınmıştır. Fiilin bildirdiği oluşun kuvvetini arttıran *açık-* fiili, “yemek yeme gereksinimi duymak, acıkmak” anlamına gelen *aç-* fiil köküne *-(l)k-* fiilden fiil yapım eki getirilerek oluşturulmuştur.

-*(l)l-* Fiilden Fiil Yapım Eki

-(l)l- fiilden fiil yapım eki, etken çatılı fiil köklerine gelerek edilgen ve dönüşlü çatılı fiiller türetir (Ercilasun, 1984, s. 33-34; Topaloğlu, 1989, s. 114).

(28) içildi: “suw içildi = su içildi”. Başkası da böyledir; (içilür - içilmek) (DLT I, s. 194).

(29) tutuldu: “keyik tutuldu = yaban hayvanı tutuldu”. Başkası da böyledir; (tutulur - tutulmak) (DLT II, s. 120).

(30) töküldü: “suw töküldü = su döküldü”. Buğday ve un gibi tozanları (zerreleri) olup ta başka bir nesne üzerine dökülen her şey için de böyle denir; (tökülür - tökülmek) (DLT II, s. 129).

(31) berildi: “açar yarmak berildi = ona para verildi”. Başkası da böyledir; (berilür - berilmek) (DLT II, s. 131).

(32) ırgaldı: “yığaç ırgaldı = ağaç ırgalandı”. Irgalanan her şey için de böyledir; (ırgalur - ırgalmak) (DLT I, s. 249).

(33) bitildi: “bitik bitildi = kitap yazıldı”, (bitilür - bitilmek) (DLT II, s. 119).

(34) yeldi: Yendi. “aş yeldi = yemek yendi”. Başkası da böyledir; (yelür - yelmek) (DLT III, s. 64).

(35) irildi: “er irildi = adam kaygudan sarsıldı ve yerindi”, (irilür - irilmek) (DLT I, s. 196).

(36) kerildi: “er kerildi = adam gerindi, esnedi”, (kerilür - kerilmek) (DLT II, s. 136).

(37) yığıldı: “budhun yığıldı = halk toplandı”, (yığılur - yığılmak) (DLT III, s. 80).

(38) oñuldu: “sükel oñuldu = hasta düzeldi, iyi oldu”, (oñulur - oñulmak) (DLT III, s. 395).

Yukarıda verilen 28., 29., 30., 31., 32., 33. ve 34. örneklerde, etken çatılı fiil köklerine *-(l)l-* fiilden fiil yapım eki getirilerek türetilen edilgen çatılı fiillerin gramer ve anlam özellikleri gösterilmiştir. 28., 29., 30. ve 31. örneklerde, ünsüz ile biten etken çatılı fiil köklerine *-ll-* fiilden fiil yapım eki getirilerek yapılan edilgen çatılı fiiller değerlendirilmiştir. “İçme işi yapılmak, içme işine konu olmak” anlamında kullanılan *içil-* fiili, *ç* ünsüzüyle biten ve “bir sıvıyı ağza alıp yutmak” anlamına gelen *iç-* fiil köküne *-ll-* eki getirilerek türetilmiştir. “Tutma işi yapılmak veya tutma işine konu olmak” anlamını taşıyan *tutul-* fiili, *t* ünsüzüyle biten ve “elde bulundurmak, ele almak, ele geçirmek, yakalamak” anlamına gelen *tut-* fiil köküne *-ll-* eki getirilerek yapılmıştır. “Dökme işi

yapılmak veya dökme işine konu olmak“ anlamını taşıyan *tökül-* fiili, *k* ünsüzüyle biten ve “sıvı veya tane durumunda olan şeyleri buldukları kaptan başka bir yere boşaltmak, akıtmak“ anlamında kullanılan *tök-* fiil köküne *-il-* eki getirilerek kurulmuştur. “Verme işine konu olmak“ anlamına gelen *beril-* fiili, *r* ünsüzüyle biten ve “üzerinde, elinde veya yakınında olan bir şeyi birisine erdirmek, iletmek“ anlamını taşıyan *ber-* fiil köküne *-il-* eki getirilerek oluşturulmuştur. 32., 33. ve 34. örneklerde, ünlü ile biten etken çatılı fiil köklerine *-l-* fiilden fiil yapım eki getirilerek türetilen edilgen çatılı fiiller değerlendirilmiştir. “İrgalama işi yapılmak, ırgalama işine konu olmak, sarsılmak, sallanmak“ anlamında kullanılan *ırgal-* fiili, *a* ünlüsüyle biten ve “ırgalamak, sarsmak, sallamak“ anlamını taşıyan *ırga-* fiil köküne *-l-* eki getirilerek türetilmiştir. “Yazma işi yapılmak, yazma işine konu olmak, yazılmak“ anlamında kullanılan *bitil-* fiili, *i* ünlüsüyle biten ve “yazmak“ anlamına gelen *biti-* fiil köküne *-l-* eki getirilerek yapılmıştır. “Yemek işine konu olmak, yenmek“ anlamını taşıyan *yel-* fiili, *e* ünlüsüyle biten ve “yemek yeme, karın doyurma işi“ anlamına gelen *ye-* fiil köküne *-l-* eki getirilerek kurulmuştur.

Yukarıda verilen 35., 36., 37. ve 38. örneklerde, etken çatılı fiil köklerine *-(l)l-* fiilden fiil yapım eki getirilerek oluşturulan dönüşlü çatılı fiillerin gramer ve anlam özellikleri açıklanmıştır. “Sarsılmak“ anlamına gelen *iril-* fiili, “sarsmak“ anlamını taşıyan *ir-* fiil köküne *-(l)l-* eki getirilerek oluşturulmuştur. “Gerinmek“ anlamında kullanılan *keril-* fiili, “bir şeyin uçlarından veya kenarlarından çekerek gergin duruma getirmek, germek“ anlamını taşıyan *ker-* fiil köküne *-(l)l-* eki getirilerek türetilmiştir. “Toplanmak“ anlamına gelen *yıgil-* fiili, “toplamak“ anlamında kullanılan *yıg-* fiil köküne *-(l)l-* eki getirilerek kurulmuştur. “İyileşmek, iyi duruma gelmek“ anlamında kullanılan *oñul-* fiili, “iyileşmesini sağlamak, tedavi etmek“ anlamını taşıyan *oñ-* fiil köküne *-(l)l-* eki getirilerek yapılmıştır.

***-(l)n-* Fiilden Fiil Yapım Eki**

-(l)n- fiilden fiil yapım eki, etken çatılı fiil kök ve gövdelerine gelerek edilgen ve dönüşlü çatılı fiiller oluşturan bir ektir (Ölmez ve Kaçalın, 2011, s. 31).

(39) telindi: “tam telindi = duvar delindi“, (telinür - telinmek) (DLT II, s. 147-148).

(40) tilindi: “teri tilindi = deri dilindi“, (deri, uzunlamasına, kayış gibi yarıldı), (tilinür - tilinmek) (DLT II, s. 149).

(41) bağlandı: “otuñ bağlandı = odun bağlandı, bağ yapıldı“, “koy bağlandı = koyun bağlandı“. Başkası da böyledir; (bağlanur - bağlanmak) (DLT II, s. 238-239).

(42) tuzlandı: “et tuzlandı = et tuzlandı“. Başkası da böyledir; (tuzlanur - tuzlanmak) (DLT II, s. 243).

(43) arındı: “er arındı = adam yundu“; (arınur - arınmak) (DLT I, s. 201).

(44) bezendi: “uragut bezendi = kadın bezendi, süslendi“, (bezenür - bezenmek) (DLT II, s. 142).

(45) sığındı: “keyik turagka sığındı = geyik sığıncağa sığındı“. Başka bir yere sığınan her şey için de böyle denir. “men Tenriğe sığınur men = ben Tanrıya sığınırım“, (sığınur - sığınmak) (DLT II, s. 152-153).

Yukarıda verilen 39., 40., 41. ve 42. örneklerde, etken çatılı fiil kök ve gövdelerine *-(l)n-* fiilden fiil yapım eki getirilerek türetilen edilgen çatılı fiillerin gramer ve anlam özellikleri ele alınmıştır. 39. ve 40. örneklerde, *l* ünsüzüyle biten etken çatılı fiil köklerine *-ln-* fiilden fiil yapım eki getirilerek yapılan edilgen çatılı fiiller değerlendirilmiştir. “Delme işi yapılmak, bir şeyde delik oluşmak, delinmek“ anlamında kullanılan *telin-* fiili, *l* ünsüzüyle biten ve “delik açmak, delik duruma getirmek, delmek“ anlamını taşıyan *tel-*

fiil köküne *-In-* eki getirilerek oluşturulmuştur. “Dilme işi yapılmak, dilinmek” anlamına gelen *tilin-* fiili, *l* ünsüzüyle biten ve “bir bütünü ince ve yassı parçalara ayırarak kesmek, dilmek” anlamında kullanılan *til-* fiil köküne *-In-* eki getirilerek türetilmiştir. 41. ve 42. örneklerde, ünlü ile biten etken çatılı fiil gövdelerine *n-* fiilden fiil yapım eki getirilerek kurulan edilgen çatılı fiiller değerlendirilmiştir. “Bağlama işine konu olmak” anlamına gelen *bağlan-* fiili, *a* ünlüsüyle biten ve “bir şeyi bir yere veya bir şeye tutturmak, düğümlemek” anlamını taşıyan *bagla-* fiil gövdesine *n-* fiilden fiil yapım eki getirilerek kurulmuştur. *Bagla-* fiili, “bir şeyi başka bir şeye tutturmak için kullanılan ip, sicim, şerit vb. düğümlenebilir nesne” anlamını taşıyan *bag* isim köküne *+lA-* isimden fiil yapım eki getirilerek yapılmıştır. “Tuzlama işi yapılmak” anlamına gelen *tuzlan-* fiili, *a* ünlüsüyle biten ve “tuza yatırmak veya üstüne tuz ekmek” anlamında kullanılan *tuzla-* fiil gövdesine *n-* fiilden fiil yapım eki getirilerek oluşturulmuştur. *Tuzla-* fiili, “kokusuz, suda eriyen, yiyecekleri korumada ve tatlandırmada kullanılan billursu madde” anlamını taşıyan *tuz* isim köküne *+lA-* isimden fiil yapım eki getirilerek türetilmiştir.

Yukarıda verilen 43., 44. ve 45. örneklerde, etken çatılı fiil kök ve gövdelerine *-(l)n-* fiilden fiil yapım eki getirilerek kurulan dönüşlü çatılı fiillerin gramer ve anlam özellikleri gösterilmiştir. “Kendini temizlemek, temizlenmek” anlamına gelen *arın-* fiili, *ı* ünlüsüyle biten ve “temiz duruma getirmek, temizlemek” anlamını taşıyan *arı-* fiil köküne *-n-* eki getirilerek kurulmuştur. “Kendini süslemek, süslenmek” anlamında kullanılan *bezen-* fiili, *e* ünlüsüyle biten ve “süslemek” anlamına gelen *beze-* fiil gövdesine *n-* fiilden fiil yapım eki getirilerek yapılmıştır. *Beze-* fiili, “süs” anlamına gelen *bez* isim köküne *+A-* isimden fiil yapım eki getirilerek türetilmiştir. “Tehlikelerden kaçarak güvenilir bir yere çekilmek” anlamında kullanılan *sıgın-* fiili, *g* ünsüzüyle biten ve “bir kaba, bir yere bütünüyle girebilmek veya içinden geçebilmek” anlamını taşıyan *sıg-* fiil köküne *-In-* fiilden fiil yapım eki getirilerek oluşturulmuştur.

-*(U)r-* Fiilden Fiil Yapım Eki

-(U)r- fiilden fiil yapım eki, çoklukla tek heceli fiil köklerine gelerek oldurgan ve ettirgen çatılı fiiller türetir (Korkmaz, 2009, s. 131).

(46) tüşürdi: “ol eligdin yarmak tüşürdi = o, elinden para düşürdü”, “men anı attın tüşürdüm = ben, onu attan indirdim”; (tüşürür - tüşürmek) (DLT II, s. 78-79).

(47) togurdi: “uragut ogul togurdi = kadın, çocuk doğurdu”. Hayvan doğurursa da böyle denir; (togurur - togurmak) (DLT II, s. 80).

(48) çumurdi: “ol anı suwka çumurdi = o, onu suya daldırdı”, (çumurur - çumurmak) (DLT II, s. 85).

(49) içürdi: “ol anar suw içürdi = o, ona su içirdi”. Başkası da böyledir; (içürür - içürmek) (DLT I, s. 177).

(50) taturdum: “men anar aş taturdum = ben, ona aş tattırdım”, (taturur - taturmak) (DLT II, s. 73).

(51) kedürdi: “ol maña ton kedürdi = o, bana elbise giydirdi”. Başkası da böyledir; (kedürür - kedürmek) (DLT II, s. 76).

Yukarıda verilen 46., 47. ve 48. örneklerde, tek heceli geçişsiz fiillere *-(U)r-* fiilden fiil yapım eki getirilerek yapılan geçişli fiillerin gramer ve anlam özellikleri açıklanmıştır. “Düşmesine yol açmak, düşmesine sebep olmak, düşürmek, indirmek” anlamında kullanılan *tüşür-* fiili, “düşmek, inmek” anlamına gelen *tüş-* fiil köküne *-(U)r-* fiilden fiil yapım eki getirilerek yapılmıştır. “Yavru dünyaya getirmek, doğum yapmak” anlamını taşıyan *togur-* fiili, “dünyaya gelmek” anlamında kullanılan *tog-* fiil köküne *-(U)r-* eki

getirilerek kurulmuştur. "Suya daldırmak" anlamına gelen *çumur-* fiili, "suya dalmak" anlamını taşıyan *çum-* fiil köküne *-(U)r-* eki getirilerek oluşturulmuştur.

Yukarıda verilen 49., 50. ve 51. örneklerde, tek heceli geçişli fiillere *-(U)r-* fiilden fiil yapım eki getirilerek türetilen ettirgen çatılı fiillerin gramer ve anlam özellikleri ele alınmıştır. "İçmesine yol açmak, içmesini sağlamak" anlamında kullanılan *içür-* fiili, "bir sıvıyı ağza alıp yutmak" anlamına gelen *iç-* fiil köküne *-(U)r-* eki getirilerek türetilmiştir. "Tatma işini yaptırmak, tadına baktırmak" anlamına gelen *tatur-* fiili, "dil yardımıyla bir şeyin tadının nasıl olduğunu anlamak, tadına bakmak" anlamında kullanılan *tat-* fiil köküne *-(U)r-* eki getirilerek yapılmıştır. "Giyme işini yaptırmak, giydirmek" anlamını taşıyan *kedür-* fiili, "giymek" anlamına gelen *ked-* fiil köküne *-(U)r-* eki getirilerek kurulmuştur.

-sA- Fiilden Fiil Yapım Eki

-sA- fiilden fiil yapım eki, fiil köklerine gelerek istek, arzu, amaç, niyet ifade eden fiiller türeten bir ektir (Ercilasun, 2007, s. 140-142).

(52) öpsedim: "men anı öpsedim = ben onu öpmek istedim", (öpsermen - öpsemek) (DLT I, s. 275).

(53) içsedi: "ol suw içsedi = o, su içmek istedi". Başkası da böyledir; (içser - içsemek) (DLT I, s. 276).

(54) alsadı: "ol at alsadı = o, at almak istedi". Başkası da böyledir; (alsar - alsamak) (DLT I, s. 278).

(55) ölsedi: "ol er ölsedi = o adam ölmek istedi", (ölser - ölsemek) (DLT I, s. 278).

(56) satsadı: "ol atın satsadı = o, atını satmak istedi". Başkası da böyledir, (satsar - satsamak) (DLT III, s. 284).

Yukarıdaki örneklerde, fiil köklerine *-sA-* fiilden fiil yapım eki getirilerek oluşturulan ve istek, arzu, amaç, niyet bildiren fiillerin gramer ve anlam özellikleri verilmiştir. "Öpmek istemek" anlamında kullanılan *öpse-* fiili, "sevgi, saygı, bağlılık, teşekkür belirtmek amacıyla dudaklarını bir şeye veya birine değdirmek" anlamını taşıyan *öp-* fiil köküne *-sA-* fiilden fiil yapım eki getirilerek oluşturulmuştur. "İçmek istemek" anlamına gelen *içse-* fiili, "bir sıvıyı ağza alıp yutmak" anlamını taşıyan *iç-* fiil köküne *-sA-* eki getirilerek türetilmiştir. "Almak istemek" anlamında kullanılan *alsa-* fiili, "bir şeyi veya kimseyi bulunduğu yerden ayırmak, satın almak, ele geçirmek" anlamını taşıyan *al-* fiil köküne *-sA-* eki getirilerek kurulmuştur. "Ölmek istemek" anlamına gelen *ölse-* fiili, "yaşamaz olmak, hayatı sona ermek, can vermek" anlamında kullanılan *öl-* fiil köküne *-sA-* eki getirilerek yapılmıştır. "Satmak istemek" anlamını taşıyan *satsa-* fiili, "bir değer karşılığında bir malı alıcıya vermek" anlamında kullanılan *sat-* fiil köküne *-sA-* eki getirilerek oluşturulmuştur.

-sIk- Fiilden Fiil Yapım Eki

-sIk- fiilden fiil yapım eki, etken çatılı fiil köklerine gelerek zorlanış ve yeniliş anlamı bildiren edilgen çatılı fiiller oluşturur (Eraslan, 1996, s. 59).

(57) arşıktı: "er arşıktı = adam aldandı", (arsıkar - arşıkmak) (DLT I, s. 242).

(58) ursuktu: "er ursuktu = döğmede adam yenildi, döğüldü", (ursukar - ursukmak) (DLT I, s. 242-243).

(59) alsıktı: "ol tavarın alsıktı = onun malı alındı, soyuldu", (alsıkar - alsıkmak) (DLT I, s. 243).

(60) tutsukdı: “er yağıka tutsukdı = adam duşmana tutuldu, yakalandı”, (tutsukar – tutsukmak) (DLT II, s. 227).

(61) bassıktı: “er yağıka bassıktı = adam duşmanın baskınına uğradı”, (adam duşmanın gece baskınına uğradı ve yakalandı); (bassıkar – bassıkmak) (DLT II, s. 228).

Yukarıdaki örneklerde, etken çatılı fiil köklerine *-slk-* fiilden fiil yapım eki getirilerek türetilen ve yeniliş anlamı ifade eden edilgen çatılı fiillerin gramer ve anlam özellikleri gösterilmiştir. “Bir hileye, bir yalana kanmak, aldanmak” anlamında kullanılan *arsık-* fiili, “aldatmak” anlamına gelen *ar-* fiil köküne *-slk-* fiilden fiil yapım eki getirilerek türetilmiştir. “Yenilmek, dövülmek” anlamını taşıyan *ursuk-* fiili, “vurmak, dövmek” anlamına gelen *ur-* fiil köküne *-slk-* eki getirilerek yapılmıştır. “Alınmak, soyulmak” anlamında kullanılan *alsık-* fiili, “bir şeyi veya kimseyi bulunduğu yerden ayırmak, satın almak, ele geçirmek” anlamını taşıyan *al-* fiil köküne *-slk-* eki getirilerek kurulmuştur. “Yakalanmak, tutulmak” anlamına gelen *tutsuk-* fiili, “elde bulundurmak, ele almak, ele geçirmek, yakalamak” anlamında kullanılan *tut-* fiil köküne *-slk-* eki getirilerek oluşturulmuştur. “Baskına uğramak” anlamını taşıyan *bassık-* fiili, “vücudun ağırlığını verecek bir biçimde ayak tabanını bir yere veya bir şeyin üzerine koymak, üzerine çökmek, baskın yapmak” anlamında kullanılan *bas-* fiil köküne *-slk-* eki getirilerek teşkil edilmiştir.

-sIr- Fiilden Fiil Yapım Eki

-sIr- fiilden fiil yapım eki, fiil köklerine gelerek benzerlik anlamı ifade eden fiiller kuran bir ektir (Bilgen, 1989, s. 134).

(62) külsirdi: “er külsirdi = adam gülümser göründü”. Gülümsere yine böyle denir; (külsirer – külsirmek) (DLT II, s. 196).

Yukarıdaki örnekte, fiil köküne *-sIr-* fiilden fiil yapım eki getirilerek teşkil edilen ve benzerlik anlamı bildiren bir fiil değerlendirilmiştir. “Güler gibi görünmek, gülümser görünmek, gülümsemek” anlamında kullanılan *külsir-* fiili, “gülmek” anlamına gelen *kül-* fiil köküne *-sIr-* fiilden fiil yapım eki getirilerek oluşturulmuştur.

-(I)ş- Fiilden Fiil Yapım Eki

-(I)ş- fiilden fiil yapım eki, etken çatılı fiil kök ve gövdelerine gelerek işteş çatılı fiiller teşkil eden bir ektir (Ergin, 1993, s. 196-198; Hacıeminoğlu, 1996, s. 142-144).

(63) arışdı: “olar ikki arışdı = onlar birbirlerini aldattı”; (arışur – arışmak) (DLT I, s. 182).

(64) ewişdi: “kişiler ışka ewişdi = herkes işe koştu”; (ewişür – ewişmek) (DLT I, s. 186).

(65) ağıştılar: “olar bu ışka ağıştılar = onlar bu işte sızlandılar”, (ağışur – ağışmak) (DLT I, s. 235).

Yukarıdaki örneklerde, etken fiil kök ve gövdelerine *-(I)ş-* fiilden fiil yapım eki getirilerek yapılan işteş çatılı fiillerin gramer ve anlam özellikleri açıklanmıştır. 63. ve 64. örneklerde, ünsüz ile biten etken fiil köklerine *-Iş-* fiilden fiil yapım eki getirilerek kurulan işteş çatılı fiiller değerlendirilmiştir. “Birbirini aldatmak” anlamını taşıyan *arış-* fiili, *r* ünsüzüyle biten ve “aldatmak” anlamına gelen *ar-* fiil köküne *-Iş-* eki getirilerek türetilmiştir. “Birlikte ve birden koşmak, koşuşmak, koşuşturmak” anlamında kullanılan *ewiş-* fiili, *w* ünsüzüyle biten ve “koşmak, acele etmek” anlamını taşıyan *ew-* fiil köküne *-Iş-* eki getirilerek yapılmıştır. 65. örnekte, ünlü ile biten etken fiil gövdesine *-ş-* fiilden fiil yapım eki getirilerek teşkil edilen işteş çatılı bir fiil değerlendirilmiştir. “Birlikte acı

duymak, acılarını birlikte paylaşmak, dertlerini karşılıklı anlatmak, dertleşmek" anlamını taşıyan *ağrış-* fiili, *ı* ünlüsüyle biten ve "acı duymak" anlamına gelen *agrı-* fiil gövdesine *-ş-* fiilden fiil yapım eki getirilerek kurulmuştur. *Agrı-* fiili, "güç, dert" anlamına gelen *agır* isim köküne *+l-* isimden fiil yapım eki getirilerek oluşturulmuştur. *Agrı-* fiilinin oluşturulmasında *+l-* isimden fiil yapım eki iki heceli isim köküne geldiği için ikinci hecenin ünlüsü düşmüştür.

-(I)t- Fiilden Fiil Yapım Eki

-(I)t- fiilden fiil yapım eki, ünlü ile biten birden fazla heceli ve ünsüz ile biten tek heceli fiillere gelerek oldurgan ve ettirgen çatılı fiiller türeten bir ektir (Güner, 2008, s. 280-282).

(66) kakıttı: "ol anı kakıttı = o, onu kızdırdı", (kakıtur - kakıtmak) (DLT II, s. 308).

(67) ürkütti: "ol koy ürkütti = o adam koyun ürküttü". Başkası da böyledir, (ürkütür - ürkütmek) (DLT I, s. 263-264).

(68) aşuttı: "ol maña aşuttı = o, bana yorgan örttüdü, başkasına, bana yorgan örtmesi için emretti". Başkasının üzerine bir şey örtmekle emrolunan herhangi bir adam için de böyle denir; (aşutur - aşutmak) (DLT I, s. 210).

(69) saçıttı: "ol anar suv saçıttı = o, ona su saçtırdı". Başkası da böyledir; (saçıtur - saçıtmak). "Ol anıñ miñisin saçıttı = o, onun beynini dağıttı", (o, onun beynine vurdu, dağıttı). Herhangi bir şeyi dağıtmakla emrederse yine böyle denir (DLT II, s. 299).

Yukarıda verilen 66. ve 67. örneklerde, geçişsiz fiillere -(I)t- fiilden fiil yapım eki getirilerek kurulan geçişli fiillerin gramer ve anlam özellikleri ele alınmıştır. 66. örnekte, ünlü ile biten iki heceli geçişsiz bir fiile *-t-* fiilden fiil yapım eki getirilerek türetilen geçişli bir fiil değerlendirilmiştir. "Kızmasına neden olmak, kızdırmak, öfkelenmesine neden olmak, öfkelenmek" anlamında kullanılan *kakıt-* fiili, *ı* ünlüsüyle biten ve "kızmak, öfkelenmek" anlamına gelen iki heceli *kakı-* fiil köküne *-t-* eki getirilerek türetilmiştir. 67. örnekte, ünsüz ile biten tek heceli geçişsiz bir fiile *-It-* fiilden fiil yapım eki getirilerek oluşturulan geçişli bir fiil değerlendirilmiştir. "Ürküntü vermek, korkutmak" anlamını taşıyan *ürküt-* fiili, *k* ünsüzüyle biten ve "korku duymak" anlamına gelen tek heceli *ürk-* fiil köküne *-It-* eki getirilerek yapılmıştır.

Yukarıda verilen 68. ve 69. örneklerde, geçişli fiillere -(I)t- fiilden fiil yapım eki getirilerek yapılan ettirgen çatılı fiillerin gramer ve anlam özellikleri gösterilmiştir. 68. örnekte, ünlü ile biten iki heceli geçişli bir fiile *-t-* fiilden fiil yapım eki getirilerek teşkil edilen ettirgen çatılı bir fiil değerlendirilmiştir. "Örtme işini yaptırmak, örttürmek" anlamında kullanılan *aşut-* fiili, *u* ünlüsüyle biten ve "örtmek" anlamına gelen iki heceli *aşu-* fiil köküne *-t-* eki getirilerek teşkil edilmiştir. 69. örnekte, ünsüz ile biten tek heceli geçişli bir fiile *-It-* fiilden fiil yapım eki getirilerek türetilen ettirgen çatılı bir fiil değerlendirilmiştir. "Saçma işini yaptırmak, dağıtma işini yaptırmak" anlamını taşıyan *saçıt-* fiili, *ç* ünsüzüyle biten ve "bir şeyi ortalığa dağıtmak" anlamına gelen tek heceli *saç-* fiil köküne *-It-* eki getirilerek türetilmiştir.

-(U)z- Fiilden Fiil Yapım Eki

-(U)z- fiilden fiil yapım eki, çoklukla tek heceli fiil köklerine gelerek oldurgan ve ettirgen çatılı fiiller kurar (Herkmen, 2009, s. 513-515).

(70) tamuzdı: "ol suw tamuzdı = o, su damlattı". Başka şey damlatılırsa yine böyle denir; (tamuzur - tamuzmak) (DLT II, s. 86).

(71) emüzdi: “uragut oğluna süt emüzdi = kadın oğluna süt emzirdi”; (emüzür - emüzmek) (DLT I, s. 180).

Yukarıdaki örneklerde, tek heceli fiil köklerine *-(U)z-* fiilden fiil yapım eki getirilerek kurulan oldurgan ve ettirgen çatılı fiillerin gramer ve anlam özellikleri verilmiştir. 70. örnekte, tek heceli geçişsiz bir fiile *-(U)z-* eki getirilerek oluşturulan geçişli bir fiil değerlendirilmiştir. “Damlamasını sağlamak, damlamasına yol açmak” anlamında kullanılan *tamuz-* fiili, “damlamak” anlamına gelen *tam-* fiil köküne *-(U)z-* eki getirilerek kurulmuştur. 71. örnekte, tek heceli geçişli bir fiile *-(U)z-* eki getirilerek yapılan ettirgen çatılı bir fiil değerlendirilmiştir. “Kadın veya dişi hayvan, memesindeki sütü yavruya vermek, emzirmek, emmesini sağlamak, emdirmek” anlamında kullanılan *emüz-* fiili, “dudak, dil ve soluk yardımıyla bir şeyi içine çekmek” anlamını taşıyan *em-* fiil köküne *-(U)z-* eki getirilerek oluşturulmuştur.

Sonuç

Bu çalışmada *Dîvânü Lügati't-Türk*'te görülen 71 fiil değerlendirilmiştir. Fiil kök ve gövdelerine fiilden fiil yapım eki getirilerek kurulan 19 tane edilgen çatılı, 14 tane oldurgan çatılı, 13 tane ettirgen çatılı, 7 tane dönüşlü çatılı, 3 tane işteş çatılı fiilin gramer ve anlam özellikleri açıklanmıştır. Fiil kök ve gövdelerine fiilden fiil yapım eki getirilerek oluşturulan ve pekiştirme anlamı ifade eden 6 fiilin gramer ve anlam özellikleri gösterilmiştir. Fiil kök ve gövdelerine fiilden fiil yapım eki getirilerek yapılan ve istek bildiren 5 fiilin gramer ve anlam özellikleri verilmiştir. Fiil kök ve gövdelerine fiilden fiil yapım eki getirilerek türetilen ve süreklilik, benzerlik, küçültme, yaklaşma anlamları bildiren birer fiil değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada verilen örneklerde, *-Ar-*, *-DUk-*, *-DUr-*, *-dUz-*, *-gAr-*, *-gUr-*, *-(I)k-*, *-kIt-*, *-(I)l-*, *-(I)n-*, *-(U)r-*, *-slk-*, *-(I)ş-*, *-(I)t-*, *-(U)z-* fiilden fiil yapım eklerinin fiil kök ve gövdelerine gelerek edilgen, dönüşlü, işteş, oldurgan ve ettirgen çatılı fiiller teşkil ettiği görülmüştür. Çalışmada incelenen örneklerde, *-A-*, *-d-*, *-I-*, *-(I)k-* fiilden fiil yapım eklerinin fiil kök ve gövdelerine gelerek pekiştirme, kuvvetlendirme ve süreklilik anlamı bildiren fiiller türettiği anlaşılmıştır. Araştırmada ele alınan cümlelerde, *-çUr-* fiilden fiil yapım ekinin fiil kök ve gövdelerine gelerek küçültme anlamı ifade eden fiiller kurduğunun farkına varılmıştır. *Dîvânü Lügati't-Türk*'te görülen örneklerde, *-sA-* fiilden fiil yapım ekinin fiil kök ve gövdelerine gelerek istek, arzu, amaç, niyet ifade eden fiiller yaptığı görülmüştür. Araştırmada değerlendirilen örneklerde, *-gUr-* fiilden fiil yapım ekinin fiil kök ve gövdelerine gelerek yaklaşma fiilleri oluşturduğu, *-slr-* fiilden fiil yapım ekinin ise benzerlik anlamı bildiren fiiller türettiği anlaşılmıştır.

Kısaltmalar

- DLT I: Atalay, B. (1985). *Dîvânü Lügati't-Türk Tercümesi I*. Cilt I. Ankara: TDK Yayınları.
 DLT II: Atalay, B. (1986a). *Dîvânü Lügati't-Türk Tercümesi II*. Cilt II. Ankara: TDK Yayınları.
 DLT III: Atalay, B. (1986b). *Dîvânü Lügati't-Türk Tercümesi III*. Cilt III. Ankara: TDK Yayınları.

Kaynakça

- Atalay, B. (1985). *Dîvânü Lügati't-Türk Tercümesi I*. Cilt I. Ankara: TDK Yayınları.
 Atalay, B. (1986a). *Dîvânü Lügati't-Türk Tercümesi II*. Cilt II. Ankara: TDK Yayınları.
 Atalay, B. (1986b). *Dîvânü Lügati't-Türk Tercümesi III*. Cilt III. Ankara: TDK Yayınları,

- Banguoğlu, T. (1995). *Türkçenin Grameri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Başdaş, C. (2019). Kutadgu Bilig ve Uygur-Karahanlı Metinlerinde 'Kör-' Fiilinin Ettirgenlik Şekilleri ve 'Körkit' Üzerine. *Uluslararası Kutadgu Bilig Kurultayı-Bildiriler*, Ankara: TDK Yayınları, 151-157.
- Bilgen, İ. (1989). *Dîvânü Lügâti't-Türk'te Söz Yapımı*. Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çağatay, S. (1989). Pekiştirilen Fiiller. *TDAY-Belleten-1966*, 2. Baskı, Ankara: TDK Yayınları, 39-50.
- Eraslan, K. (1996). +sı-/+si- (~+su-/+sü-) İsimden Fiil Yapma Eki ile -sı-/ -si- (~-su-/ -sü-) Fiilden Fiil Yapma Eki ve Genişlemiş Şekilleri Hakkında. *Türk Kültürü Araştırmaları, Zeynep Korkmaz'a Armagan, Yıl 32/1-2*, Ankara, 47-62.
- Ercilasun, A. B. (1984). *Kutadgu Bilig Grameri-Fiil*. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2007). Kâşgarlı Mahmud'da -SÂ-/ -SE- Eki. *Makaleler Dil-Destan-Tarih-Edebiyat*, Ankara: Akçağ Yayınları, 140-145.
- Ercilasun, A. B. (2011). *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. 11. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Erdal, M. (1991). *Old Turkic Word Formation I-II*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ergin, M. (1993). *Türk Dil Bilgisi*. 20. Baskı. İstanbul: Bayrak Basım Yayım Tanıtım.
- Gabain, A. V. (2000). *Eski Türkçenin Grameri*. (çev. Mehmet Akalın). Ankara: TDK Yayınları.
- Güner, G. (2008). *Karahanlı Türkçesinde Fiil*. Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi
- Haceminoğlu, N. (1996). *Karahanlı Türkçesi Grameri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Hatiboğlu, V. (1974). *Türkçenin Ekleri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Herkmen, D. (2009). *Dîvânü Lügâti't-Türk'te Fiil Yapımı*. Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Korkmaz, Z. (2009). *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*. 3. Baskı. Ankara: TDK Yayınları.
- Ölmez, Z. ve Kaçalın, M. (2011). *XI-XIII. Yüzyıllar Türk Dili*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Tekin, T. (2000). *Orhun Türkçesi Grameri*. Ankara: Sanat Kitabevi.
- Tekin, T. (2003). *Makaleler I*. (haz. Emine Yılmaz, Nurettin Demir). Ankara: Grafiker Yayıncılık.
- Topaloğlu, A. (1989). *Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/ Issue 7 (Nisan/ April 2022), s. 467-494.
Geliş Tarihi-Received: 07.02.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 25.03.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1069508

Argo Atasözü ve Deyimlerin Türkçe Öğretiminde Kullanımı*

Use of Slang Proverbs and Idioms in Turkish Teaching

Selim EMİROĞLU**
Servet ÖZBAYRAK***
Zeynep SARIGÜL****

Öz

Özel bir anlaşma yolu olan argo, kültürün ve algının önemli bir yansımasıdır. Argoyu ayrı bir dil olarak değil, dilin söz varlığının parçalarından biri olarak görmek mümkündür. Argonun teklifsiz konuşma, kaba konuşma, halk dili, senli benli konuşma, avam lisanı, hakaret yollu konuşma, amiyane konuşma, sokak dili gibi farklı adlandırmaları olsa da samimi insanlar arasındaki konuşmanın yapısı, seyri başka olduğundan argo günlük yaşamımızda oldukça geniş bir yer kaplar. Eğitim öğretimde ise argoya yer verilmez. Ancak eğitimde uygun argo ifadelerin kullanılması; öğrencilerin, dilin kültür ve algısını fark etmelerini sağlayacaktır. Düzeylerine uygun ve kullanımı yaygın olan argo sözcükleri bilen öğrenciler, Türkçenin incelikleri ve zenginliklerine farklı bir pencereden bakma olanağına kavuşacaklardır. Bu anlamda argo bir yasak olarak görülmemelidir. Türk argosu, uygun örneklerle, öğrencilere öğretilmelidir. Atasözleri ile deyimler bu noktada öne çıkmaktadır. Çalışmada doküman incelemesi yöntemiyle Türkçede argo anlam taşıyan atasözü ve deyimler tespit edilmiş; bunların içinde öğretimi yapılacak olanlar, eğitim bilimlerinin çeşitli yöntem ve teknikleri ışığında birer etkinlik biçiminde sunulmuştur. Bu etkinlikler, Türkçenin hem ana dili hem de yabancı dil olarak öğretiminde kullanılabilir.

Anahtar Kelimeler: Atasözü, deyim, argo, Türkçenin eğitimi öğretimi, Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi.

Abstract

Slang, which is a special way of communication, is an important reflection of culture and perception. It is possible to consider slang as a part of vocabulary instead of a separate language. Whereas slang has different denominations such as informal speech, rude speech, colloquial speech, insulting speech, vulgar speech, and street language, since the structural dynamics of speech, flow of conversation have a different tone among people who are close to each other, slang occupies an important place in everyday life. (On the other hand,) Slang does not take place in education. However, using appropriate slang expressions in education

*Bu makale, 12-14 Kasım 2020 tarihlerinde İstanbul Aydın Üniversitesi TÖMER biriminin düzenlediği "II. Uluslararası Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretimi Sempozyumu"nda sunulan bildiri temel alınarak oluşturulmuştur.

** Doç. Dr., İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul/Türkiye, e-posta: selimemiroglu@aydin.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4892-9575>.

*** Lisans Öğrencisi, İstanbul Aydın Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, İstanbul/Türkiye, e-posta: servetozbayrak@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4101-2764>.

**** Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, İstanbul/Türkiye, e-posta: zeynepsarigul@marun.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9216-3023>.

will allow students to recognize the culture and perception of the language. Students who know slang words that are commonly used and suitable for their level will have the opportunity to look at the intricacies and richness of Turkish from a different perspective. In this sense, slang should not be seen as a prohibition. Turkish slang should be taught to students via appropriate examples. Proverbs and idioms stand out at this point. In the study, slang proverbs and idioms were detected in Turkish through document analysis. Those of which to be taught were presented in the forms of activity in the light of various methods and techniques of educational sciences. These activities can be used in teaching Turkish both as a foreign language and as a mother tongue.

Keywords: Proverb, idiom, slang, Turkish education and teaching, teaching Turkish as a foreign language.

Giriş

Günlük hayatta sıkça karşılaşılan argo, toplumun birçok kesiminin kullandığı, içinde küfür, hakaret vb. olabilen, beslendiği ana dilin yapı ve kalıplarını kullanan dilin bir parçasıdır. “Argo, kapalı bir alandır ama zaman içinde ölçünlü dile sızmasıyla yaygınlık kazandığı olur” (Püsküllüoğlu, 2004, s. 11). Geniş sınırlara sahip olan argonun dinamik, yaratıcı, esnek ve sabitlenemez özelliği nedeniyle argo tanımları birbirini tutmaz. Aksan (1998), argoyu “Her ülkede, her dilde görülen, toplum içinde bir kesimin ya da öbeklerin farklı bir biçimde anlaşmayı sağlamak amacıyla oluşturduğu özel bir dil” (s. 89) şeklinde tanımlamaktadır. “Bazı dilbilimcilere göre argo zekâ ürünüdür. Argo tabii dilin arasından özenle seçilen kelimeleri anlam kaymasına uğratarak, bir iş, bir durum bildiren yeni, neşeli ve zevk ürünü yeni kelimelerin türetilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Argo, cahil kişiler tarafından değil, zeki bireyler tarafından tasarlanır” (Çiçek ve Yağbasan, 2019, s. 17). García (2017), argonun tanımlanması ve sınıflandırılmasının zor olmasından dolayı çok tartışmalı ve karmaşık bir alan olduğunu, bu nedenle de tanımlamanın zorlaştığını ifade etmiştir. Ayrıca birçok tanımlamanın da öznel olduğunu aktarmıştır (s. 6).

Cemil Meriç argo için, “Argo, yaralı bir vicdanın sesi, kanundan kaçanların dili, korkunun ördüğü duvar, günahlara peçe” der (Kumsar, 2021, s. 247). Türk Dil Kurumunun *Güncel Türkçe Sözlük*'ünde argonun birinci tanımı “Her yerde ve her zaman kullanılmayan veya kullanılmaması gereken, çoklukla eğitimsiz kişilerin söylediği söz veya deyim” şeklinde yer almıştır. Türk argosu ile ilgili ilk çalışmaları yapan isimlerden Devellioğlu (1990) da Aksan ile benzer bir argo tanımı yapmıştır.

Aktunç'a (1998) göre, “Argo genel anlamıyla toplumun dışlamaya çalıştığı toplulukların toplumu genel anlamıyla dilden dışlama savaşıdır.” (s. 20). Argoya kısaca mecazlı, gizli dil demek doğru olabilir. “Yapma bir dil olmakla beraber, masa başında değil, toplumsal yaşama alanlarında kültürleme sonucu oluşmuş bir dildir. Bu yönüyle doğal dillerden sayılır.” (Çifçi, 2006, s. 297). Argo kelime ve kelime gruplarına toplumun bakış açısı çevreye, kültüre, ağız yapılarına vb. özelliklere göre değişirken araştırmacıların bakış açısı da bu hususlar çerçevesinde şekillenmiştir. Tanımında olduğu gibi argo sözlüklerde de bir tutarlılık bulunmamaktadır. Örneğin, “anam babam” sözünü bir araştırmacı (Devellioğlu, 1980) argo olarak belirtirken bir diğeri (Aktunç, 1998) argo olarak çalışmasına yansıtılmamıştır.

Argoyu özel dil, kaba dil, gizli dil gibi tabirlerle sınırlandırmak; dilin dışında veya değer olarak dilin altında konumlandırmaktansa dilin söz varlığının parçalarından biri olarak tanımlamak daha doğru olacaktır. Çünkü ana dilin dil bilgisi özelliklerini kullanan bu alt dil, dilden bağımsız olarak müstakil olarak gelişen bir yapı değil; dilin tüm kollarından beslenen, temeline kültürü, düşünceyi ve toplumsal olayları alan bir parçasıdır. Dilin diğer yapılarından en büyük farkı da açıkça anlaşılmasının zor olmasıdır. “Argo sözcükler, anlaşılır olunca argo olmaktan da çıkar. Çünkü deşifre olmuştur. Ama

özel topluluklar kendi yeni argolarını üretmeyi de sürdürürler.” (Aktunç, 1998, s. 375). Bu durum günümüzde de devam etmektedir.

Argonun doğuşu ve gelişimi, belirli zümre ve grupların kendi içinde gizli bir anlaşma sistemi geliştirme ihtiyacıyla açıklanabilir. Ancak argonun genel halk kitlelerince de kullanıldığı görülür. Günümüzde artık argo, belirli gruplar tarafından değil, çocuklardan yetişkinlere kadar her kesim tarafından bilinir durumdadır. Eğitimli veya eğitimsiz birçok insanın başvurduğu; bölge, sınır gözetmeden ortak bir kullanım alanı oluşturan argo, dilin uzağında veya çevresinde değil, içinde varlığını sürdürmektedir.

Argonun sınırları yoktur. Her dilden kelime alabilir, ana dildeki kelimeleri bozabilir, başka dillerle ana dilden kelimeleri birleştirebilir ve bilinen anlamlara özel anlamlar yükleyebilir. Argo kelime ve kelime gruplarını kullanmak için belli bir zümreye dâhil olmak da gerekmez. Özellikle sosyal medyanın insanları yakınlaştıran, sınırları ortadan kaldıran özelliği sayesinde insanlar her an argo ifadelerle karşılaşabilmekte, yeni argo ifadeler türetebilmektedir. Bölgesel olarak kullanılan argo kelime ve kelime grupları, genele yayılma olanağına da ulaşmıştır.

Küfür ile argoyu birbirinden ayırmak gerektiği gibi, küfürlü argoyu da dilden ve dil eğitiminden ayırmak gerekir. “Toplumsal yaşama alanlarında kültürleme sonucu oluşmuş, mecazî iletişim ihtiyacından kaynaklanan bir dil olan argo ile hakaret ve bayağılık içeren küfür kavramlarının, çoğu zaman ülkemizde birbirine karıştırıldığı görülür” (Yıldız, 2010, s. 114). Argo ve küfrün aynı şeyler olmadığı bilinmelidir. “Argo, küfür değildir. Argo ve küfür kavramlarını birbirine karıştırmamak bakımından küfre kaba dil ya da bayağı dil demek yarar vardır” (Şahin, 2016, s. 208-218). Küfürle aynı kapsama girmese de argonun kendi içinde müstehcen argo, küfürlü argo, kaba argo vb. biçiminde sınıflandırılması mümkündür. Argonun müstehcenlik kapsamında değerlendirilmesi noktasında Burke (1998) argonun genel olarak müstehcenlik kategorisine girmeyeceğini belirtmiştir.

Argonun beslendiği kelimeler zaman içerisinde farklı anlamlar kazanmış, bu da argonun değişmesine yol açmıştır. “Argo durmadan değişmektedir. Bazen yeni kelimeler, bazen de eskiler şeklini değiştirerek ortaya çıkar. Bu anlaşılmayan acayip dilin daima değişmesi, kılıktan kılığa girmesi argonun yaşayan bir dil olduğunu belirtir.” (Devellioğlu, 1980, s. 18). Zamanın ve algıların değişimi, pek çok şey gibi argoyu da etkilemiş ve çoğu zaman farklılaştırmıştır. Örneğin, “mevzu” kelimesi çok eski dönemlerden beri “konu” anlamıyla kullanılırken son zamanlarda argoda “kavga, tartışma, çatışma vb.” anlamlarda kullanılır olmuştur.

Güncel olaylardan, sosyal etkileşimlerden, çağın değiştirdiği algılardan etkilenen ve yenilenerek gelişen argo, bir toplumun yaşayış şekli ve kültürüne ait birçok bilgiyi de içinde barındırır. “Argo veya gizli diller, halk zekâsının mahsulü olan çok hoş benzetmelerin, soyutlamaların ve pek çok edebî sanatın zenginleştirdiği bir kültürel çeşnidir.” (Özkan, 2002, s. 39). Bir toplumun diline ve dolayısıyla kültürüne hâkim olmak isteyen birinin o dile ait bu zenginliği bilmemesi bir eksiklik oluşturur. Çünkü argo, o toplumun açıkça dile getirmek istemediği duygu ve düşünceleri, kelime türeterek veya kelimelerden yola çıkarak yansıtır. “Argo, insanın dili kullanarak ne denli yaratıcı olabileceğini gözler önüne serer. Bu anlamda argo, dilin en hareketli, en yaratıcı katmanlarından biridir denilebilir. Bu hareketliliğin ve yaratıcılığın kökleri argonun beslendiği kaynakların zenginliğinde ve söz konusu kaynaklardan faydalanma şeklinde saklıdır.” (Ayдын, 2016, s. 317). Bu kaynağın, yaratıcılığın geliştirilmesinde kullanılması mümkündür.

Argo sadece dil malzemesi değil; birçok disiplinin faydalandığı, kültür ve toplum algısını ortaya koyan önemli verilerdir. “Argo, içinde yaşadığı toplumun tam bir aynası olduğu ve devrin tarihine sınımsız bağlı bulunduğu için, sosyoloji ve tarih araştırmaları bakımından da önemlidir.” (Devellioğlu, 1980, s. 20). Türk argosu, Türk tarihini ve toplumunu yansıtmaya bakımından geniş bir perspektif sunar. “Bir topluluğun dünya ile ilişkisi ne kadar genişse oluşturacağı argo da o denli zengin olur. Büyük bir imparatorluk coğrafyasına dayalı olan Türk argosu da bu özelliğe sahiptir.” (Yüksekkaya, 2002, s. 15). Bu bakımdan tarihi ve kültürel araştırmalarda argodan faydalanılmalıdır.

Toplumun kendini rahat ifade ettiği bir anlaşma biçimi olan argonun eğitimde yer alması, eğitim öğretim programlarının geneline hâkim olan olumlu yaklaşımdan uzak bir anlayış olarak düşünülebilir. Oysa bilinen bir gerçektir ki, metinler hayatı yansıtmalıdır. Nasıl ki, hayatın içinde şiddet ve argo gibi unsurlar varsa kitaplarda da bu unsurlara uygun şekilde yer verilebilir. Önemli olan bunların sunulmuş biçimi, bir başka ifade ile olumlanmamasıdır. Keserek, kırarak, göstermeyerek hayatın gerçekleriyle başa çıkma stratejileri geliştirmek mümkün değildir. “Ayrıca kitaplar aracılığı ile oluşturulan steril dünya çocuk okurun bu dünyayı yadırgamasına, okuma ile arasına bir mesafe koymasına neden olabilir.” (Sevim ve Söylemez, 2018, s. 144). Daima hayatın iyi yönleri gösterilen çocukların, gerçek dünya karşısındaki farkındalıklarının yüksek olması beklenemez.

Türkçenin hem ana dili hem de yabancı dil olarak öğretiminde argodan faydalanılmalıdır. Aydın (2016), “Yabancı dil olarak Türkçe öğrenenlerin günlük dilde daha kolay iletişim kurmaları için Türkçenin argosu hakkında bilgi sahibi olmaları gerektiği açıktır.” (s. 322) diyerek argonun Türkçenin yabancı dil olarak öğretimindeki önemine vurgu yapar. Bu bağlamda öğretilen argoların, kültürün ve dilin özünü oluşturan atasözü ve deyimlerden seçilmesi, birikim ve zenginliğin daha iyi kullanılmasını sağlayacaktır.

Kültürel kodları ve toplum algısını yansıtan atasözü ve deyimler, eğitimde oldukça önemli bir yere sahiptir. “Türk atasözleri, Türk dilini konuşan ve yazanların yaygın olarak kullandığı cümle yapılarını yansıtmaları ve Türk dilinin anlatım imkânlarını ortaya koymaları bakımından önemli birer inceleme alanıdır.” (Altun, 2004, s. 79). Atasözü ve deyimleri öğrenmek hem dilin zenginliklerini hem de kültürün dile vurmuş yansımalarını görmeyi sağlar.

Dilin inceliğini, sözün özünü, doğrudan veya dolaylı yoldan anlatılmak isteneni söylemek için atasözleri ve deyimlerde argo kullanılabilir. Argonun doğrudan söylenmesi ile atasözü ve deyimler içinde aktarılması aynı şey değildir. Argoyu tek başına, sadece sözlük anlamıyla öğrenmektense bir fikir veya deneyim belirten atasözleri ve deyimlerin içinde görüp anlamlandırmak öğrenci için daha yararlı olacaktır.

Bir toplumun uzun yıllar boyunca süren deneyim ve sahip olduğu bakış açısının açıkça okunabildiği atasözlerini Aktaş (2004), “Atasözleri, bir ulusun geniş halk kitlelerinin yüzyıllar boyunca yaşadığı deneyim, gözlem ve bunlardan doğan düşüncelere dayanan; genel kural ve düstur niteliği taşıyan veya bir doğruyu ortaya koyan; söyleyeni unutulduğu için halkın ortak malı olan (anonim); kısa, özlü ve kalıplaşmış; içinde yargı (hüküm) bulunan bir tümce değerindeki sözlerdir.” (s. 13) şeklinde açıklamaktadır. Aksoy (1981) ise “Kişilerin anlık duygu ve düşüncelerini içlerinden geldiği gibi saf ve doğal bir şekilde yansıttıkları en eski halk kültürü mahsulleri, atasözleri ve deyimlerdir.” (s. 47) diyerek söz konusu halk verimlerinin saflığı ve doğallığını belirtir. Bu söz cevherlerinin bazılarında argo ifadeler kullanılmış veya anlam bakımından argo bir hava oluşturulmuştur.

Argonun, atasözü ve deyimlerle olan kesişimi oldukça doğaldır. Argoda bitki, eşya ve hayvanlardan sıkça yararlanır. Bunların çarpıcı ve alaycı bir şekilde, benzetmelerle kullanımı, büyük oranda, argo bir anlam oluşturur. “Ağaç olmak” buna bir örnektir. Atasözü ve deyimlere yansıyan bu tür argo kullanımları, argo olarak değil de halk dili, kaba dil, teklifsiz dil vb. kullanımlarla değerlendirmek gerektiğini ifade eden araştırmacılar (Çotuksöken, 2009) da vardır.

Çalışmanın Yöntemi

Çalışma nitel desende olup verilerin toplanmasında doküman incelemesi kullanılmıştır. Türkçenin önemli atasözü ve deyim sözlükleri taranarak ilgili verilere ulaşılmıştır. “Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu ve olgular hakkında bilgi içeren, yazılı, görsel materyallerin analizini kapsar.” (Yıldırım ve Şimşek, 2008, s. 187-188). Çalışmada incelenen dokümanlar; taramada esas alınan eserler ile çalışmanın tezini destekleyen yerli ve yabancı yayınlardır.

Çalışmanın Amacı

Çalışmanın amacı; eğitim öğretime uygun nitelikteki Türkçe argo atasözü ve deyimleri, eğitim bilimlerinin çeşitli yöntem ve tekniklerini kullanarak özgün etkinliklerle sunmaktır.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Çalışmanın verilerini oluşturan Türkçe atasözü ve deyimler, aşağıdaki eserler taranarak elde edilmiştir:

- Ömer Asım Aksoy’un *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*
- Ömer Asım Aksoy’un *Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler I-II* adlı eserleri
- Velet İzbudak’ın *Atalar Sözü*
- Ertuğrul Saraçbaşı ve İbrahim Minnetoğlu’nun *Örneklili ve Açıklamalı Türk Atasözleri Sözlüğü*
- Necmi Akyalçın’ın *Atasözü ve Deyim Sözlükleri*

Bu eserlerde bulunan ve argo anlam taşıdığı düşünülen atasözü ve deyimlerin aşağıdaki yayınlarda yer alıp almadığı kontrol edilmiştir:

- TDK’nin çevrimiçi *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*
- Ferit Devellioğlu’nun *Türk Argosu: İnceleme ve Sözlük* adlı eseri
- Halil Ersoylu’nun *Türk Argosu Üzerinde İncelemeler* adlı eseri
- Hulki Aktunç’un *Büyük Argo Sözlüğü (Tanıklarıyla)*

Argonun bir kuralı olmayabilir. Her an her türlü sözcüğü, ifadeyi değiştirme gücü ve özgürlüğü olan argoyu sınırlamak uygun değildir. Ancak çalışmayı yürütürken ve ilgili kaynakları incelerken argo ifadelerde benzerlik gösteren bazı ölçütlere ulaşılmıştır. Bu ölçütler, aynı zamanda, taramada kullanılan esaslardır. Söz konusu ölçütler şunlardır:

- Argo genellikle mecazdır. Dokundurma, alay, iğneleme, küfür, tahkir edicilik, kabalık, ima, mizahî bakış açısı, ince gönderme, bel altı mizah, kinaye, abartma, vurucu bir üslup vb. argonun özelliklerindedir.
- Argo, insan için kullanılan deyim aktarmaları (hayvan, bitki, eşya vb.) ve yakıştırmalarda sıklıkla görülür.
- Argo, uydurma sözcüklerden veya yansıma seslerden oluşabilir.

- Argo, tek sözcükten oluşabileceği gibi söz öbekleri, deyimler ve cümlelerden de oluşabilir.
- Argonun az ve öz bir anlatımı vardır.
- Argoda resmiyetten uzaklaşma, özentili ve aykırılık dikkati çeker.
- Argo; belirli gruplar tarafından bilinebildiği gibi, günümüzde bilgiye kolayca ulaşmanın kolaylığı ve bilgi paylaşımının sıklığından dolayı herkes tarafından bilinebilir durumdadır.
- Argo; zaman içinde değişim gösterebilir, anlamını yitirebilir, tekrar kazanabilir, değişime uğrayabilir.
- Argo, mevcut dilin içinde varlık gösterir.
- Argo, yazı dilinden çok konuşma dilinde kullanılır.

Çalışmada, argo anlam taşıyan Türkçe atasözü ve deyimlerden eğitim öğretimde kullanılabilecek nitelikte olanlar-uzman görüşleri de alınarak-belirlenmiştir.

Bulgular

Bu bölümde, çalışmanın bulgularını oluşturan argo atasözü ve deyimler, Türkçenin ana dili ve yabancı dil olarak öğretimine uygun bir şekilde, eğitim bilimlerinin çeşitli yöntem ve teknikleri kullanılarak, özgün etkinliklerle sunulmuştur.

1. Abayı yakmak (Bir kişiye büyük bir tutkuyla bağlanmak, sevdalanmak)

1. Etkinlik: İnternet veya farklı kaynaklardan *abayı yakmak* deyimleriyle ilgili görseller bulunup öğrencilere gösterilir. Öğrenciler, öncelikle görsellerde ne gördüklerini belirtip görsellerin vermek istediği iletileri ortaya koyarlar. Ardından bu görsellerin karşılığı olan deyim, öğretmen tarafından belirtilir. Ancak deyim anlamı tam olarak açıklanmaz, anlam sezdirilir. Öğrencilerden, gerçek anlamından yola çıkarak deyim nereden gelmiş olabileceğini dile getirmeleri istenir. Ardından Türkçede bu deyim benzer başka deyim veya atasözleri olup olmadığı sorulur. Çalışma sonunda deyim Türkçedeki anlamı art zamanlı ve eş zamanlı çözümlemelerle netleştirilir.

2. Etkinlik: Öğretmen, tahtaya aşağıdaki 4 örnek cümleyi yazar:

- Hava çok soğuk, şu abayı yakın da ısınalım.
- Sinirlendim mi gözüm hiçbir şeyi görmez, abayı yakarım.
- Sanırım ben ona abayı yaktım çünkü ne zaman onu düşünsem kalbim pır pır ediyor.
- O güzel günleri hatırladığımda içimden her şeyi bırakmak; abayı yakmak geçiyor.

Öğretmen daha sonra öğrencilere, *abayı yakmak* deyiminin cümlelerin hangisinde doğru olarak kullanıldığını ve bu ifadenin ne tür anlamlara gelebileceğini sorar. Öğrencilerin cevaplarını aldıktan sonra deyim argo olarak nasıl kullanıldığını açıklar.

2. Ağaç olmak (Bir yerde ayakta durarak çokça beklemek)

1. Etkinlik: Öğrencilere, *ağaç olmak* deyimleriyle ilgili internet veya farklı kaynaklardan bulunmuş görseller yansıtılır. Daha sonra konuşma halkası oluşturulur. Bu teknikle öğrencilerin, *ağaç olmak* deyiminden ne anladıkları belirlenir. Öğrencilerin, *ağaç olmak* deyiminin insan üzerinde oluşturduğu duygular üzerine konuşma yapmaları ve görüş alışverişinde bulunarak deyim argo anlamını ön plana çıkarmaları sağlanır.

2. Etkinlik: Ağaç olmakla ilgili karikatürler bulunur ve öğrencilere bu karikatürlerden ne anladıkları sorulur. Ardından öğrencilerin kendilerini bir ağaç olarak düşünmeleri istenir. İnsanların, doğadan bu şekilde faydalanmaları ve bunun dil içinde argoya dönüşmesiyle ilgili olarak beyin fırtınası yapılır.

3. Alakaya çay demle (Konuyla ilgisiz olan veya birbiriyle tutarsız söylenen sözleri alay yollu belirtmekte kullanılan bir deyim)

1. Etkinlik: Aşağıdaki Karagöz ve Hacivat oyunuyla deyim sezdirilir. Öğrenciler metni okuyup özüksedikten sonra deyim, bağlamından yola çıkarak, ne anlama geldiği tartışılır.

Hacivat: Yine başladın bensiz harç yapmaya.

Karagöz: Hacivat'ım, ne diyorsun öyle? Müslüman adam hiç haç yapar mı?

Hacivat: Haç demedim, harç dedim, harç...

Karagöz: Sen niye geldin, onu söyle?

Hacivat: Şu minareyi kılavuza göre tamamlayalım artık, yoksa kelleimiz gider.

Karagöz: Minareye neden kılıf bulalım Hacivat'ım? Vallahi ne dediğini anlamıyorum.

Hacivat: Yav alakaya çay demle, ben öyle mi dedim!

Karagöz: Şu harcı yapalım, Alaçatı'ya kale de dikeriz.

Hacivat: Hasbinallah...

2. Etkinlik: Aşağıdaki örnek olay okunduktan sonra deyim anlamını açığa çıkaracak şekilde görüş alışverişinde bulunulur.

Bir ortaokulun 7. sınıfında düzenlenen yerli malı haftası etkinliğine veliler de davet edilmiştir. Etkinlikten sonra öğrencilerin başarı durumları, veli ve öğretmenler tarafından görüşülecektir. Derslerinde sorun olan öğrenciler, velilerinin öğretmenle yaptığı konuşmayı hedefinden uzaklaştırmak için sınıfa getirilen çayın çok iyi olduğunu söyleyerek sürekli bir şekilde çay ikramında bulunur, konuşmaları kesintiye uğratırlar. Öğrencilerin amacını anlayan veliler "Alakaya çay demleyin yalnız, konuyu değiştirmeniz size bir şey kazandırmayacak!" derler.

4. Ayak yapmak (Oyun yapmak; hile hurdaya, entrikalara başvurmak)

1. Etkinlik: Öğrencilere akıllı tahtada bir görsel yansıtılır. Görselde iki kişi diyalog hâlinindedir. Konuşanlardan birinin, karşıdakine hile yaptığında ayakları büyümeye başlar. Karşısındaki kişi bunun üzerine "Ayak yapma!" diye seslenir. Bu görsel üzerinden deyim anlamı sezdirilir.

2. Etkinlik: Öğrencilere aşağıdaki diyalog okunur:

Kerem: Ali, hani benden aldığın parayı fazlasıyla geri getirecektin? Her aradığımda farklı bir bahane üretiyorsun.

Ali: Sana dedim ya, birkaç arkadaştan haber bekliyorum, aklımda birkaç şey var, bak görürsün paran sana kat kat daha fazla geri gelecek.

Kerem: *Ayak yapma* artık bana Ali! Ben bilmem, eğer yarına kadar getirmezsene bozuşuruz.

Diyalog okunduktan sonra öğrencilere Kerem'in "*Ayak yapma!*" demesiyle Ali'nin artık 'ne yapmasını istemediği' sorulur. Cevaplardan sonra deyim anlamı netleştirilir.

5. Ayaz kalmak (Parası kalmamak)

1. Etkinlik: Bir insanın nasıl ki soğuk bir ortamda ihtiyaç duyduğu şey sıcaklık ise maddi güçlükler yaşadığı durumlarda da ihtiyacı olan şey paradır. Bu benzetmeden hareketle öğrencilerin, *ayaz kalmak* veya *ayazda kalmak* deyiminin anlamını bulmaları istenir. Daha sonra öğrencilerden bu anlamı pekiştirecek diyaloglar oluşturmaları beklenir.

2. Etkinlik: Öğrencilere filmlerden kesitlerle yoksulluk sahneleri izletilir. Ardından öğrencilerden bu duruma uygun tabirlerle bir kavram havuzu oluşturmaları istenir. Öğrenciler kavram havuzunu oluşturduktan sonra öğretmen, durumu detaylı bir şekilde açıklar ve havuza "*ayaz kalmak*" deyiminin de eklenebileceğini söyleyerek konuyla ilgisi olmayan sözcüklerin üzerini çizer. Ardından deyim anlamını açıklayıp örneklendirir.

6. Ayvayı yemek (Kötü duruma düşmek, işi bozulmak)

1. Etkinlik: Deyimin hikâyesi üzerinden anlamı aktarılır fakat hikâye aktarılmadan önce deyim kendisi verilmez. Öğrenciler deyim bulana kadar soru cevap ve tartışmalar devam eder. Sözlük ve diğer başvuru kaynaklarına bakmayan öğrencilerin deyim bulmaları sağlanır. Ardından deyim ne olduğu ve nerelerde kullanıldığı belirtilir.

Çobanın biri, uzun yolculuklarda yanına bolca ayva almış. Köy halkı sorarmış, "Neden bu kadar ayva alıyorsun?" diye. Çoban da "Beni bu uzun yolculukların sıkıntısında, aç kalmam hâlinde ve karşılaşaçağım kötü durumlarda ancak ayva doyurur." dermiş. Köy halkı bu duruma bir anlam verememiş fakat çoban gibi uzun yolculuklara çıkan kim varsa yanına bol bol ayva almış. Öyle bir vakit gelmiş ki dağları, tepeleri aşan yolculuklarda kim yanına ayva almışsa karşılaştıkları kötü durumlarda, işleri rast gitmediğinde ayvayı yer olmuş.

2. Etkinlik: Öğrencilere güç duruma düştükleri veya cezalandırılacak bir eylem yapıp yakalandıkları bir anlarının olup olmadığı sorulur. Bir öğrenci el kaldırır ve yaşadığı aşağıdaki olayı anlatmaya başlar:

Geçen hafta annem beni Sevgi teyzenin oğlu Emircan'ın doğum günü partisine götürdü. Beni bıraktıktan sonra, birazdan geleceğini söyleyerek ayrıldı. Emircan'ı pek sevmem. Hoş, o da beni sevmez! Bu yüzden partide sürekli bana sataştı ama ben, anneme uslu duracağıma dair söz verdiğim için sessiz kaldım. Ben sessiz dururken Emircan gelip uygunsuz şakalar yaptı, sonra da kulağımın dibinde bir balon patlattı. Ben de dayanamadım, doğum günü pastasını kimselerin görmediğini düşündüğüm bir anda devirdim. İki katlı ayvalı pasta masaya dağıldı. Tam uzaklaşacakken Sevgi teyzeyle annemin bir bana, bir de masada duran parçalanmış pastaya baktığını gördüm. Yaptığıma çok kızan annem bana ceza olarak masadaki ayvalı pastadan bir parça yedirdi. Gerçekten ayvayı yemiş oldum.

Öğrenciler, yaşanan bu olaydan yola çıkarak deyim argoya dönüşen mecaz anlamını ortaya koyarlar.

7. Balataları/cıvataları/vidaları gevşemek (Kendi kendisini denetlemeyi bırakmak, gevşeyip kendisini salmak; artık kendisini tutamayıp gülmeye başlamak, uzun süre gülmelerini durduramamak)

1. Etkinlik: Öncelikle öğrencilere bu deyimden ne anladığı sorulur. Ardından öğrencilere deyim insanındaki karşılığının ne olabileceğine dair beyin fırtınası yaptırılır. Öğretmen, etkinlik öncesinde sınıfa getirdiği balata ve cıvataları gevşemiş bir makine üzerinde, gevşemiş bu tür parçaların bir mekanizmayı nasıl işlevsiz kılabileceğini gösterir. Öğrencilerden, bunu anlamaları için mekanizmaya dokunmaları istenir. Etkinliğin

sonunda bu durumun insana nasıl aktarılacağına dair öğrencilere sorular sorulur ve uygun cevaba ulaşılr.

2. Etkinlik: Öğretmen, öğrencilerden aşağıdaki metni uygun ifadelerle tamamlamalarını ister.

Ciddi bir öğrenci olarak bilinen Can, son zamanlarda kendini denetleyemeyecek ve insanları rahatsız edecek şekilde gülmeye ve kahkaha atmaya başladı. Bu durum öğretmenimizin de dikkatini çekti. Bir gün öğretmenimiz Can'a, "İyi misin? Son zamanlarda..." dedi.

Öğrencilerin cevaplarında öğretilmesi hedeflenen argo deyim uygun cevaplar aranır. Doğruya en yakın cevaplar tahtada listelenir. Ardından bu tür durumları ifade eden argo deyim paylaşılır ve açıklanır.

8. Boş fıçı çok langırdar (Bilgili, erdemli kimse çok konuşmaz; gösterişten kaçınır. Bunlardan yoksun olan kişi bilgiçlik taslar, çok konuşur, boş laflarla çevreyi rahatsız eder.)

1. Etkinlik: Boş fıçının (Fıçının anlamı öğrenciler tarafından bilinmiyorsa verilir.) hareket hâlinde çok ses çıkardığı anlatılır. Sınıf ortamında, öğrencilere önce boş, ardından dolu bir metal kutunun çıkardığı ses dinletilir. Daha sonra bunun insandaki yansımasının ne olabileceği tartışmaya açılır.

2. Etkinlik: İki öğrenci arasında bir bilgi yarışması düzenlenir. Ancak bu bilgi yarışması, öğretmen ve iki öğrenci tarafından önceden kurgulanmıştır ve diğer öğrencilerin bundan haberi yoktur. Yarışmada soruların doğru yanıtını bilen öğrenci kısa ve öz cevaplar verirken sorunun doğru cevabı hakkında bilgisi olmayan öğrenci, veremediği doğru cevabın yerine herhangi bir anlamı ve konuyla alakası olmayan birçok cümle sıralayarak konuşmasını uzatır ve kendisini doğru cevapları biliyormuş gibi göstermeye çalışır. Yarışmanın bitiminde yarışmayı izleyen öğrencilerden bu iki öğrencinin hâl ve hareketlerini, sözlerini değerlendirmeleri istenir. Ardından deyim anlamı kavratılır.

9. Boşboğazı ateşe atmışlar, odunum yaş (veya az) demiş (Çenesi düşükler umulmadık anlarda densizce konuşabilirler anlamında kullanılan bir söz)

1. Etkinlik: Sözün anlamı verilmeden önce öğrencilerden bu sözden anladıklarını bir paragraf ile yazmaları istenir. Öğrencilerin yazdıkları içinden deyim anlamını en iyi yansıtanlar seçilir. Öğretmen, sözün anlamını verdikten sonra öğrencilerden anlama uygun bir paragraf daha yazmalarını ister. Ardından öğrencilerin, yazılan her iki paragraf arasında karşılaştırma yapmaları sağlanıp argo anlam netleştirilir.

2. Etkinlik: Öğretmen, öğrencilerin sözün anlamını ortaya koyabilmeleri için yaratıcı yazma yöntemini kullanır. Örnek oluşturması için aşağıdaki metni öğrencilere sesli bir şekilde okur. Sonrasında öğrencilerden bu metinden farklı olarak çeşitli kurgular geliştirmelerini ister.

Üç arkadaş zamanın birinde uzak bir ülkeye gitmişler. Ülkede hiç kimsenin haberi olmayan, dünyadan uzak yaşayan bir kabileyle karşılaşmışlar. Kabile halkı insancıl olmadığı için sert bir muamele görmüşler. Üç arkadaşın içinde en gevezesi, kabile şefinin karşısında o kadar çok konuşmuş ki, şef sonunda dayanamayıp korkutmak için gevezeyi bir kazanın içine koymuş. Fakat gezeze, kendini tutamayıp kazanın soğuk olduğunu, yemeklerin böyle pişmeyeceğini söylemiş. Bunun üzerine diğer arkadaşları da hep bir ağızdan "Boşboğazı ateşe atmışlar, odunum az demiş." diye haykırmışlar.

10. Boşboğazla pisboğaz belalardan kurtulmaz (Her bildiğini olur olmaz yerde söyleyen ile olur olmaz şeyi yiyenin başı belalardan kurtulmaz.)

1. Etkinlik: “Boşboğaz” ve “pisboğaz” kelimelerinin anlamları öğrencilere sorulur, bu sıfatlara sahip kimselerin neden belalardan kurtulamayacakları tartışılır. Daha sonra öğretmen, öğrencilerden “boşboğaz” ve “pisboğaz” karakterlerinin içinde olduğu kurgusal bir yazı yazmalarını ister. Deyimin anlamına en yakın yazılardan hareketle sözün argo anlamına ulaşılır.

2. Etkinlik: Boşboğaz ve pisboğaz rolünü oynayacak iki öğrenci seçilir. Boşboğazdan aklına gelen ilk şeyi düşünmeden söylemesi, pisboğazdan her şeyi yemekle ilişkilendirerek düşünmesi istenir. Öğretmen öğrencilerle sohbet eder veya onlara ciddi sorunlardan bahseder. Boşboğaz ve pisboğaz sohbete katıldığında işler değişir, komik ve bağlam dışı konuşmalar gerçekleşir. Bu sayede deyim anlamı ortaya konulur. Aşağıdaki örnek kullanılabilir:

Öğretmen: Çocuklar yorulduysanız dersi şimdi bitirebiliriz?

Öğrenciler: Biraz daha devam edebiliriz öğretmenim.

Boşboğaz: Siz de yorulduunuz, sırf öğretmenin hoşuna gitmesi için böyle söylemeyin. Ben çok yoruldum, hemen bitirelim öğretmenim. Zaten ön sıradaki Ayşe de sabahtan beri oflayıp pufluyor (Sınıftaki diğer öğrenciler doğruyu söylediklerini, Ayşe ise öyle bir şey yapmadığını söyleyerek tepki gösterir.).

Pisboğaz: Bence de hemen bitirelim, açlıktan öleceğim. Zaten dersi de hiç dinleyemedim. Ali, sıranın altındaki tosttan biraz bana da verir misin (Hızlıca Ali'nin tostuna uzanır, Ali de buna tepki gösterir.)?

Öğretmen, boşboğaz ve pisboğazı yola getirecek bir açıklama yapar.

Öğretmen: Her ikinize de oruç tutma görevi veriyorum. Biriniz susma orucu, diğeri bildiğimiz oruç...

Boşboğaz ve pisboğaz: Amaa öğretmenim...

11. Bozuk atmak/yapmak (Sinirlendiğini belli etmek, canı sıkılmış olmak, öfkesini dışa vurmak; birini paylamak, azarlamak)

1. Etkinlik: İnternet veya farklı kaynaklardan bulunmuş, birbirlerine kızan bozulmuş beyaz eşyaların, arabaların vb. görsellerine yer verilip bu görseller üzerinden açıklama yapılır. Azarlamanın ve öfkeyi dışa vurmanın; normal hâlimizin bozulmuş bir şekli olduğu yansıtılır. Ardından verilen görseller ve bilgiler deyimle ilişkilendirilir.

2. Etkinlik: Beş kişilik bir grup oluşturulur ve gruptan biri grubun karşısına geçerek diğerlerinin en çok hangi rengi, yemeği, kitabı vb. sevdiğini tahmin etmeye çalışır. Gruptakilerin önünde tamamlanmış bir zekâ küpü bulunur. Tahminde bulunan öğrenci, zevklerini doğru tahmin ederse arkadaşı zekâ küpüne dokunmaz. Yanlış bir tahmin olursa zekâ küpü bozulup tahmin eden kişiye, tutacağı şekilde atılır. Böylece bozuk atmış olunur. Bozuk olarak atılan zekâ küpleri tamamlandıktan sonra deyim anlamı üzerinde konuşulup tartışılır.

12. Caka atmak/satmak/yapmak (Gösteriş yapmak, böbürlenmek, büyüklenmek, kurum satmak)

1. Etkinlik: Öğrencilere aşağıdaki öykü sunulur:

Yıllar önce bir kasabada bir adam, boş bir dükkânda bir sandalyede boş boş oturarak, kibirli bir edayla, dükkânına insanların gelmesini beklermiş. Halk ise bu duruma bir anlam veremeyip birbirine sorarmış, “Bu adam ne satıyor, neden böyle böbürlenip duruyor?” diye. Aradan biri çıkıp bir gün şöyle demiş: “Caka yapıp caka satıyor, ne olacak?” Bu öyküden yola çıkarak deyimın gerçek, mecaz, deyim ve argo anlamları üzerine etkinlikler geliştirilir.

2. Etkinlik: Bir grup öğrenciye kalem kutusu, suluk, defter gibi eşyalar verilir ve öğrencilerden bunları sınıftaki arkadaşlarına satmaları istenir. Bir öğrenciye ise hiçbir şey verilmez ama öğrenciden elinde diğerlerinden çok daha iyi bir ürün varmış gibi davranması ve bu ürünle böbürlenmesi istenir. Arkadaşları elindeki ürünün ne olduğunu sorduğunda “caka” demesi istenir. Böylelikle öğrenciler, arkadaşlarının caka satarak böbürlendiğini görür ve cakanın ne olduğunu merak ederler. Sonunda öğrencinin sadece böbürlendiği anlaşılır. Öğrencilerden bu duruma uygun olarak yaşamlarından örnekler bulmaları istenir.

13. Cıçığı çıkmak (Çok yorulmak)

1. Etkinlik: Aşağıdaki örnek diyalog üzerinden deyimın anlamı pekiştirilir:

Ahmet: Uzun zamandır çok çalışıyoruz, artık yorulduk.

Mehmet: İnan ki cıçığımız çıktı, hayatımda böyle yorulmamıştım.

Ahmet: Yorgunluktan ayağa bile kalkamıyorum.

Mehmet: Böyle giderse daha çok yorulacağız...

2. Etkinlik: Öğrencilere *cıçığı çıkmak* deyimıyla ilgili veya ilgisiz 30 atasözü ve deyim verilir. *Cıçığı çıkmak* deyimının öncelikle anlamı verilmez ve deyim, sessiz sinema tekniği ile farklı durumları yansıtacak biçimde birkaç kez canlandırılır. Öğrencilerden, onlara verilen deyim veya atasözlerini, canlandırılan bu deyimle ilişkilendirmeleri istenir. İlgili ve ilgisiz deyim ve atasözleri belirlendikten sonra deyimın argo anlamı ortaya konulur, örnek olay ve durumlarla söz konusu anlam netleştirilir.

14. Çamura yatmak (Kendisinden beklenen işi ya da yardımı birtakım bahaneler ileri sürerek yapmamak)

1. Etkinlik: Çamura yatan, çamurun içinde olan hayvanların görselleri yansıtılır (Örnek olarak hareket etmek istemeyen bir mandanın çamura uzanması). Daha sonra öğrencilerden bu görsele en uygun atasözü veya deyimın ne olabileceği sorulur. Deyimın gerçek anlamından, mecaz ve argo anlamına ulaşan bir görüş alışverişi yapılır.

2. Etkinlik: Öğretmen aşağıdaki gibi örnek olay veya durumları kullanarak deyimın anlamını kavratmaya çalışır:

Öğretmen, öğrencilerine haftaya sözlü sınav yapmak istediğini ve öğrenciler yaratıcılıklarını kullanıp çeşitli bahanelerle bu sınavı iptal etmeye onu ikna ederlerse sınavı yapmaktan vazgeçeceğini söyler. Bunun üzerine öğrenciler çeşitli bahaneler üretmeye başlarlar. Öğretmen, öğrencileri dinledikten sonra yaptıkları bu konuşmalar için Türkçede *çamura yatmak* deyimının olduğunu belirtir. Ardından deyimın anlamı açıklanıp örneklenir.

15. Çene çalmak (Gevezelik etmek)

1. Etkinlik: Deyim önce anlamını doğrudan karşılamayan kullanımlarla sunulur. Öğrencilerden deyimın anlamını bu örneklerden çıkarmaları istenir. Öğrenciler deyimın

bu anlamlarda kullanılmadığını sezdiklerinde öğretmen deyimini doğru anlamını açıklar ve öğrencilerden buna uygun diyaloglar oluşturmalarını ister.

1. Diyalog

-Ne kadar da yalancı biri, bize hep yalan söylüyor.

-Evet ya, gerçekten de çene çalan biri!

2. Diyalog

-O kadar sinirli ki, ne yapacağını şaşırıyor.

-Hiç sorma, geçen gün ne yaptığını gördün mü?

-Evet, gördüm. Sinirlenince çene çalmaya başlıyor.

2. Etkinlik: Öğrencilere bilimsel ve faydalı konuşmaların olduğu bir videodan sonra faydası olmayan konuşmalardan oluşan bir video izletilir. Videolar izletilirken herhangi bir yorum yapılmaz. Sonrasında öğrencilerden bu iki videoyu yorumlamaları ve karşılaştırmaları istenir. Öğrenci yorumlarından sonra öğretmen *çene çalmak* deyimini anlamını öğrencilere sunar. Bu deyim insan hayatındaki yeri üzerine öğrencilerden bir değerlendirme ister.

16. Defterini dürmek (İşini bitirmek, birini çok kötü bir duruma düşürmek, mahvetmek)

1. Etkinlik: Öğrencilere aşağıdaki diyaloglar sunulur. Öğrencilerden, öğretilmesi hedeflenen deyimini ne olduğu ve ne anlama geldiğini kısaca ifade etmeleri istenir.

1. Diyalog

Ahmet: Bu hâlin ne böyle, ne oldu sana?

Mehmet: Hiç sorma, borçlarımı ödemediğim için bu hâldeyim işte.

Ahmet: Defterini dürmüşler senin, hâlin hiç iyi değil.

Mehmet: ...

2. Diyalog

Ali: Gizem uzun zamandır işe gelmiyor, yattığı yerden para kazanmaya bakıyor.

Can: Merak etme, onu yakında öyle bir duruma sokacaklar ki, kendisi bile ne olduğunu anlayamayacak.

Ali: Nasıl yani, ne olacak ki?

Can: Defterini dürecekler...

2. Etkinlik: Öğretmen, bir öğrencisiyle küçük bir mizansen kurgular. Bundan diğer öğrencilerin haberi yoktur. Derse giren öğretmen, bir sebeple, öğrencisine sesini yükseltir. Öğrenci de karşılık verir. Bunun üzerine öğretmen, herhangi bir şey söyleyerek, eline aldığı bir defteri dürer. Ardından öğretmen, bunun bir kurgu olduğunu açıklar; öğrencilerden bu oyundaki rolleri değerlendirmelerini ve oyunun temel iletilerini ortaya koymalarını ister. Gelen uygun cevaplardan sonra deyimini anlamını, nerelerde kullanıldığını ve kültürümüzdeki yerini açıklar.

17. Dil ebesi, tandır kebesi (Çok ve ikna edici konuşan insanlar için söylenir.)

1. Etkinlik: Öğretmen, öğrencilerden ikna ediciliği yüksek insanların özellikleriyle ilgili bir paragraf yazmalarını ister. Öğrenciler çalışmayı tamamladıktan sonra öğretmen

paragraflarda yer alan ikna etmeye dönük özellikleri tahtaya yazar. Bu özelliklerin, sözünü edeceği bir deyimle ilişkili olduğunu belirtir. Deyimi açıklayıp örneklendirir.

2. Etkinlik: Öğretmen bir tartışma konusu belirleyerek öğrencilerin görüşlerini sunmasına imkân verir. Öğretmen, tartışma esnasında ikna edici, etkileyici ama aynı zamanda çok konuşan öğrencileri belirler. Bu öğrencilerin temel özelliğinin Türkçede bir deyime yansıdığını ifade ederek öğrencilerden bu deyim bulmalarını ister. Öğrencilere, deyim ve atasözleri sözlüğünün dil ile başlayan bölümüne bakmalarını ancak deyimlerin anlamlarını okumamalarını söyler. Öğrenciler, gerekli taramayı yaparak deyim bulmaya çalışır. Deyimi bulan öğrencilere söz hakkı verilerek deyim anlamı açıklanır.

18. Dolma/dolmayı yutmak (Kandırılmak, aldatılmak)

1. Etkinlik: Öğretmen, öğrencilerden kandırıldıklarını düşündükleri bir durumu yazmalarını ister. Daha sonra öğrencilere birkaç atasözü ve deyim verir. Öğrenciler, bu atasözü ve deyimlerden uygun olanı, yazdıklarıyla eşleştirirler. Öğretmen, öğrencilerin çalışmalarını kontrol eder. Uygun eşleştirmelerden yola çıkarak deyim anlamını netleştirir.

2. Etkinlik: Öğrencilere “dolmayı yutmak” deyiminin içinde geçtiği bir metin verilir, bu metnin okunup anlaşılması istenir. Daha sonra öğrencilere “Dolmayı yutmak cümlesi, bu metinde hangi anlamda kullanılmıştır, neden dolmayı yutmak cümlesi kullanıldı?” yönünde sorular yöneltilir. Öğrencilerin, metinden hareketle deyim anlamına ulaşması sağlanır.

19. Geyik muhabbeti yapmak (Upuzun ve yararsız konuşmak, gevezelik etmek)

1. Etkinlik: Öğrencilere, içinde birbirinden farklı anlamları olan atasözü ile deyimlerin olduğu ve çalışmada kullanacakları bir kavram havuzu verilir. Örnek bir diyalog oluşturularak boş bırakılan yere hangi atasözü/deyim gelmesi gerektiğine dair sorular yöneltilir. Oluşturulan diyalogun *geyik muhabbeti yapmak* deyimini yerleştirmeye uygun olmasına özen gösterilir.

Örnek: Aşağıdaki atasözü ve deyimlerden uygun olanını diyalogdaki boşluğa yerleştiriniz.

Bozuk atmak, dan dun konuşmak, geyik muhabbeti yapmak, ortaya konuşmak, yüksek perdeden konuşmak.

Aslı: Ne zamandan beri lunaparka da gidemedik.

Buse: Evet ya, hem biraz da eğlenmiş olurduk.

...

Serap: Sınava çalışmamız gerekirken bir saattir ne yapıyoruz?

Aslı: Ne yapacağız...

2. Etkinlik: Öğrenciler arasından birbirine yakın olan 4 arkadaş seçilir ve öğrencilere günlük hayatta nasıl konuşuyorlarsa, neler üzerinde duruyorlarsa, o şekilde konuşmaları söylenir. Diğer öğrencilere konuşmayı dikkatle dinleyip izlemeleri ve konuşmada geçenlerden nelerin gerekli ve yararlı; nelerin gereksiz ve yararsız olduğuna dair notlar almaları belirtilir. Etkinliğin sonunda öğretmen, öğrencilerin aldıkları notları arkadaşlarıyla paylaşmalarını söyler. Uygun ve doğru değerlendirmelerden yola çıkarak deyim anlamı netleştirilir.

20. Hapı yutmak (Bir durum karşısında olumsuz bir hâle düşmek. Çaresizlik durumuna düşmek).

1. Etkinlik: Öğrencilere çeşitli hikâyeler sunulur. Hikâyelerin sonuna kadar *hapı yutmak* deyiminin anlamı verilmez. Hikâyeler okunduktan/gösterildikten sonra sezdirme yöntemiyle hangi hikâyenin *hapı yutmak* deyimine uygun olduğuna öğrencinin ulaşması istenir.

2. Etkinlik: Öğrencilerden kendilerini yanlış bir hap içmiş birinin yerine koymaları istenir. Bu kişinin ruh hâlini, yaşadıklarını ve düşüncelerini belirtmeleri söylenir. Ardından öğrencilerin, kendilerini kopya çekmeye çalışırken yakalanan bir öğrencinin yerine koymaları istenir ve aynı şekilde o durumla ilgili de düşünceleri sorulur. Böylece deyim gerçek ve mecaz anlamı arasında bir bağ kurulur.

21. Hava atmak (Herhangi bir üstünlüğü varsa ona dayanarak, yoksa varmış gibi davranarak böbürlenmek, gösteriş yapmak, çalım satmak).

1. Etkinlik: Öğrencilere günlük hayattan örnek cümleler verilerek hangi cümlenin *hava atmak* deyimine uygun olduğu sorulur. Örnek cümleler:

- Sen böyle naz yapmaya devam et! Anca havasını alırsın!
- Kardeşlerini o kadar özlemiş ki, gelir gelmez hepsine hava attı.
- İyi ki yeni bir telefon aldın! Hemen hava atmaya başladın.
- Çok üzülünce hava atmaya başlıyor, sanki kendisini anlamıyormuşuz gibi!

2. Etkinlik: Öğrencilere bu deyim anlamına uygun film kesitleri izletilir. Ardından bu sahnelerde gördükleri ortak iletinin ne olduğu sorulur. Uygun görüşler tartışmaya açılır ve deyim anlamına ulaşılır.

22. Her şeye maydanoz olmak (Her işe karışmak, kendisini ilgilendiren veya ilgilendirmeyen her şeye burnunu sokmak).

1. Etkinlik: Deyimin anlaşılması için benzetim tekniğinden faydalanılır. Öğrencilere “Pastaya maydanoz konulur mu?” diye sorulur. Bu türden sorularla öğrencilerin çeşitli çıkarım ve ilişkilendirmelere ulaşmaları sağlanır. Sonrasında deyim insanla ilişkisi ve insan iletişimindeki yeri tartışmaya açılır. Doğru anlama en uygun örneği veren öğrenciler ödüllendirilir.

2. Etkinlik: Öğretmen, öğrencilere “Sizinle ilgisi olmayan konulara değindiğiniz, kendinizi konuşmaya dâhil etmeye çalıştığınız anlar oldu mu?” yönünde sorular yöneltir. Daha sonra tahtaya *her şeye maydanoz olmak* deyimini birlikte bu deyim benzeyen birkaç atasözü ve deyim yazar. Öğrencilerin, bu atasözü ve deyimlerden uygun olanı seçmesi için yönlendirmelerde bulunur. Doğru deyim seçildikten sonra öğrencilerden bu deyim anlamına uygun bir olay kurgulamaları istenir.

23. Höt zötle iş götürmek (Kaba söz ve sıkı talimatlarla görev yaptırmak; kaba söz ve sıkı talimatlarla görev yaptıran yöneticiden alaycı dille söz etmek için kullanılan bir deyim).

1. Etkinlik: Öğrencilere *höt zötle iş götürmek* deyiminden söz edilir ancak deyim anlamı verilmez. Aşağıdaki hikâyeye öğrencilerin hedeflenen anlama ulaşmaları beklenir:

Adamın biri başı her sıkıştığında, kızdığında veya birilerine emirler yağdırdığında bir şeyler mırıldanmış. İnsanlar onun ne dediğini tam olarak anlayamazlarmış. Zamanla sözlerinin “hööt”, “zöööt” gibi sesler olduğu dilden dile yayılmış. Bu adam konuşmaya

başladığında veya talimatlar verdiğinde adamın sesini duyanlar “Yine höt zötle iş götürüyor.” derlermiş.

Öğrencilerin hikâyeden yola çıkarak deyimini anlamını açıklayan bir yazı yazmaları istenir. Başarılı yazılar paylaşılır ve deyimini ne anlama geldiği ve nerelerde kullanıldığı özetlenir.

2. Etkinlik: Öğretmen, bir öğrenciden-diğerlerinin haberi olmadan-iki arkadaşından bir şey yapmalarını istemesini ama istekte bulunurken birine kibar, bir diğerine kaba davranmasını belirtir. Sınıftaki diğer öğrencilerden, kibar ve kaba davranılan öğrencilerin yüz ifadeleri ve tepkilerini incelemeleri ve arkadaşlarına bu şekilde davranan öğrencinin üslubuyla ilgili değerlendirme yapmaları istenir. Türkçede kaba davranışlarla iş yaptırmaya çalışan kimseler için ne tür sözler olabileceği tartışılır. Ardından deyim verilir ve örneklerle açıklanır.

24. İki seksen uzanmak (Herhangi bir etki sonucunda boylu boyunca yatıp kalmak).

1. Etkinlik: Sınıfta bir öğrencinin yere düşmesi veya aceleyle sırasına geçmeye çalışan öğrencilerin birbirini düşürmesini yansıtan bir canlandırma yapılır. Ardından bu tür durumları ifade eden *iki seksen uzanmak* deyimini tanıtılır. Deyimin espri amaçlı kullanılabileceği belirtilir.

2. Etkinlik: Öğrencilerden, boşluk doldurma tekniğini kullanarak *iki seksen uzanmak* deyimini içine yerleştirebilecekleri metin ve diyaloglar hazırlamaları istenir. Etkinliği oluştururken yorgunluk, arbede, kaza ve aceleye bağlı olarak gelişen olay ve durumlardan faydalanmaları belirtilir.

25. Jeton/jetonu ağır/geç düşmek (Herhangi bir konuyu anlaması gerekenden geç bir zamanda anlayabilmek).

1. Etkinlik: Akıllı tahtada iki öğrenciye ait bir video yansıtılır. Öğrencilerden biri, sorulara anında cevap vermektedir ve verdiği her cevapta bir jetonun makinede kolayca yol aldığı görülmektedir. Diğer öğrenci ise sorulara gecikmeli cevaplar vermektedir ve her cevapta jetonun makinede yavaşça yol aldığı görülmektedir. Sınıftaki öğrencilerden bu videoyu yorumlayıp değerlendirmeleri istenir. Ardından bu tür durumları karşılayan söz konusu deyim belirtilerek farklı örneklerle anlam netleştirilir.

2. Etkinlik: Öğretmen, soracağı bilmeceyi doğru ve hızlı bir şekilde cevaplayan 5 öğrencisiyle tiyatroya gideceğini söyler. Doğru cevap veren 5 öğrenciyi belirledikten sonra jetonu geç düşenlerin, bileti kaçırdığını belirtir. Öğrenciler deyimini hemen anlayamazlar. Bu nedenle söylediği sözün, yapılan etkinlikle bağlantısı kurulur ve deyimini anlamı netleştirilir.

26. Kafayı Üşütme (Aklını yitirmek, delirmek, çıldırmak; saçmalamak, ipe sapa gelmez şeyler söylemek, saçma sapan konuşmak).

1. Etkinlik: İnsanın üşütme hâlinde yaşadıkları ve çektiği acılar öğretmen tarafından anlatılır. Üşütmenin sadece vücutta değil, zihinde de olabileceğine dair örnekler verilir. Ardından öğrencilerden bu sözü okudukları, dinledikleri/izledikleri film, kitap veya metinlerle ilişkilendirmeleri istenir. Eğitimde kullanılabilecek uygun örnekler üzerinden deyimini anlamı netleştirilir.

2. Etkinlik: Sınıfta bir öğrencinin sınav esnasında mantıklı ve tutarlı olmayan konuşmalar yapması, sınava girenleri rahatsız etmesi, abuk sabuk hareketlerde bulunması canlandırılır. Öğrencinin bu hâl ve hareketleri diğer öğrenciler tarafından eleştirilir ve

değerlendirilir. Bu tür durumları karşılamak için Türkçede kullanılabilecek deyim dile getirilir.

27. Kapağı Atmak (Bir makama yerleşmek; bir mekâna, yere geçmek; orada yaşamaya başlamak).

1. Etkinlik: Akıllı tahta/projeksiyon yardımıyla koltuk, mekân, makam gibi deyim anlamına uygun görseller yansıtılır. Öğretmen, elindeki bir kapağı bu görsellerin üzerine doğru atar ve attıktan sonra rahatlamış bir hâl sergiler. Öğrencilere bunun ne anlama geldiğini sorar. Cevaplardan yola çıkarak deyim mecaz ve argo anlamlarına ulaşılır.

2. Etkinlik: Öğrenciler arasında plastik bir kapağı atma yarışması düzenlenir. Öğrenciler kapıya yakın bir şekilde durup sıralanırlar ve kapağı öğretmen masasına doğru atmaya çalışırlar. Kapağı masaya en yakın atan öğrenci, öğretmen koltuğuna geçer ve oyunun hakemi olur. Diğerlerini gözlemler. Masaya daha yakın atmayı başarabilen öğrenci olursa koltuğunu bu öğrenciye bırakır. Oyun bittikten sonra öğretmen, öğrencilere bu oyundan ne anladıklarını sorar. Kapağı atarak bir yere yerleşen öğrencilerin durumundan yola çıkarak Türkçedeki *kapağı atmak* deyimini incelemeye alınır. Sınıf içi tartışmalarla argo anlama ulaşılır.

28. Katakulli çevirmek, katakulli yapmak, katakulliye düşmek, katakulliye gelmek (Hile yapmak, dalavereye başvurmak).

1. Etkinlik: Öğretmen, Tilki ile Leylek masalını anlatır. Masalda tilkinin leyleğe katakulli yaptığını söyler ve deyimini açıklar. Ardından öğrencilerin benzer örnekler bulmalarını ister.

2. Etkinlik: Öğretmen öğrencilerine, birazdan onları bir kısa sınava tabi tutacağını söyler ve sınav kâğıtlarını masaya bırakır. Ancak öğretmen, kısa bir süre sonra sınıftan ayrılır. Öğrencilerden bazıları ister istemez masaya yönelir ve kâğıtlara bakmaya başlar. Her bir kâğıtta bir öğrencinin ismi ve o öğrenciyle ilgili bazı açıklamalar bulunmaktadır. Öğrenciyle ilgili açıklamalar, bilmece gibi, ilk okumada anlaşılacak şeylerdir. Öğrenciler buna bir anlam veremezler ve sınavın nasıl olacağına dair bir kaygı yaşarlar. O sırada öğretmen sınıfa gülümseyerek girer ve onlara Türkçede argo anlam taşıyan bir deyim öğreteceğini belirtir.

29. Kolpaya düşmek/gelmek (Tuzağa düşmek, oyuna gelmek).

1. Etkinlik: Öğretmen, akıllı tahtada öğrencilerine birkaç görsel yansıtır. Bunlardan biri, oltanın ucundaki yalancı yeme takılan bir balıktır. Diğer kurdun yalanlarını dinleyen kırmızı başlıklı kız görselidir. Bir başkası ise çukura düşmüş birinin görselidir. Öğrencilere çeşitli sorular sorulur ve deyim argo anlamı açığa çıkarılır.

2. Etkinlik: Öğretmen tahtaya bir daire çizer ve öğrencilere şaşırtıcı özellikte sorular sorar. Soruya yanlış cevap veren öğrencinin ismini dairenin içine yazar. Sorular bittiğinde bu etkinlikle neyi amaçladığını açıklar ve deyim öğrencilere sunar. Günlük yaşamdan örneklerle deyim argo anlamı netleştirilir.

30. Laf söyledi bal kabağı! (Gereksiz yere ve aptalca söz söyleyen kimse için kullanılan bir söz)

1. Etkinlik: Akıllı tahtada bir kısa film yansıtılır. Filmde, içinde birçok sebze ve meyvenin yer aldığı bir sepette meyve ve sebzeler sohbet etmektedir. Bu sohbe ara ara bal kabağı da dâhil olur ancak bal kabağının söyledikleri genelde konuşma konusundan uzak ve ilgisiz şeylerdir. Öğretmen, kısa filmi bu noktada durdurup neler olabileceğini, diğer

meyve ve sebzelerin bal kabağına ne diyeceklerini öğrencilere sorar, öğrencilerin tahminlerini alır. Gelen cevaplardan yola çıkarak öğretmeyi hedeflediği deyimini açıklar ve örneklendirir.

2. Etkinlik: Bir münazara düzenlenir. Münazarayı değerlendirecek jüriyi oluşturan öğrencilere, üzerinde bal kabağı resmi olan kartlar verilir. Jüri üyeleri, münazara boyunca ilgisiz, konu dışı açıklamalar yapıldığında kartı sınıfın göreceği bir şekilde havaya kaldırır. Münazara bittikten sonra, jürinin bu davranışı dinleyiciler arasında düzenlenen bir forumla tartışmaya açılır. Öğretmenin rehberliğinde deyim anlamına ulaşılır ve kullanım yerleri örneklendirilir.

31. Masal okumak (Yalan söylemek, uydurmak)

1. Etkinlik: Öğretmen, iki öğrencisinden korktukları bir olayı anlatmalarını ister. Öğrencilerden biri, korktuğu olayı uygun ve kabul edilebilir bir şekilde anlatır. Diğer öğrenci ise başından geçeni oldukça abartılı ve doğruluğu olmayan bir şekilde anlatır. Öğretmen, bu iki anlatımın eleştirilip değerlendirilmesini ister. Öğrencilerin uygun cevaplarından yola çıkarak Türkçede argo anlam taşıyan *masal okumak* deyimini sunar.

2. Etkinlik: Öğretmen iki öğrenciye bir konu hakkında soru sorar ve birinden doğru cevabı vermesini, diğerinden bir masal uydurarak yanlış cevap vermesini ister. Aşağıdaki örnek gibi bir diyalog oluşur:

Öğretmen: Cümle kurulurken neden nokta ve virgül kullanılır?

Birinci öğrenci: Nokta cümlenin bittiğini göstermek için, virgül de çoğu zaman cümleye devam etmek veya söylenecekleri sıralamak için kullanılır.

İkinci öğrenci: Eski zamanların birinde, çok uzak diyarlarda, içinde Anka kuşunun ve yavrularının yaşadığı Kaf Dağının arkasındaki bir ülkede çok güçlü bir padişah yaşamış. Padişahın adı Nokta, vezirinin adı Virgül imiş. Halk eğer kendi arasında anlaşmazlığa düşerse bir karara varması için Nokta padişaha giderlermiş. Nokta padişah, her zaman en son sözü söyler ve konuşmaya son verirmiş. Eğer konuya devam edilmesi ve daha çok konuşulması gerekiyorsa halkı, veziri Virgül'e yönlendirirmiş. Virgül Vezir de konuşulanları dinler, birbiri ardına sıralarmış. Zaman geçtikçe Nokta'nın bir padişah, Virgül'ün ise bir vezir olduğu unutulmuş fakat görevleri hep hatırlanmış. Bu yüzden cümleler son buluyorsa nokta, devam ediyorsa virgül konulmuş.

Diyalogdan sonra öğretmen ikinci öğrencinin, cevap verirken masal okuduğunu söyleyerek *masal okumak* deyiminin anlamını öğretir.

32. Matrak geçmek, matrak yapmak (Alay etmek, eğlenmek; şaka yapmak).

1. Etkinlik: Öğretmen, öğrencilerden sınıftaki eşya ve materyallerle ilgili eğlenceli; içinde şaka, alay ve güldürü unsurları olan metinler yazmalarını ister. Yazılar tamamlandıktan sonra öğrencilere metinleri okutulur. Metinleri dinleyen öğretmen şaka ve alayların olduğu yerlerde "*Matrak geçti.*", "*Matrak yaptı.*" diyerek araya girer. Ardından deyim anlamını açıklayarak netleştirir.

2. Etkinlik: Öğrenciler tarafından yalancı çoban hikâyesinin bir versiyonu canlandırılır. Köylüler ikinci kez kandırıldıktan sonra çobana "Sen bizimle matrak geçiyorsun, artık sana inanmıyoruz!" derler. Canlandırma, sınıftaki öğrenciler tarafından değerlendirilir ve deyim anlamı açıklanır.

33. Meşe Odunu (Görgüsüz, kaba saba adam).

1. Etkinlik: Akıllı tahtada meşe odunu ile zarif bir çiçek görseli yansıtılır. Meşe odununun yapı itibarıyla kaba olduğu, çiçeğin ise zarif olduğu belirtilir. Kaba davranışların meşe odunu gibi gözüktüğü, güzel davranışların ise zarif bir çiçeğe benzediği dile getirilir. Ardından anlatılanların somut hâle gelmesi için öğrencilerden bu deyim ifade eden bir davranışı ortaya koyan bir paragraf yazmaları istenir.

2. Etkinlik: Öğrencilerden teneffüste öğrencilerin davranışlarını gözlemlemeleri ve not almaları istenir. Sırayı bozanlar, birilerine çarparak koşuşturanlar, yerlere çöp atarlar, kavga edenler, küfürlü konuşanlar gibi olumsuz davranışta bulunanların bu hâllerini nasıl ifade edecekleri, bu tür davranışlarda bulunanları neye benzetebileceklerini sorar. Öğrenciler fikirlerini sıralarlar. Ardından öğretmen, öğrencilere bir insanı güzelleştiren ve kimliğini çerçeveleyen, onun diğer insanlardaki yansımaları oluşturan şeyin, tıpkı bir ağacı süsleyen ve onu kaplayan yeşil yapraklar gibi görgü ve nezaket olduğunu; kendini incelik ve nezaketle donatmayan bir insanın da hiçbir yaprağı olmayan, artık canlılık işlevini kaybetmiş bir odun parçasına benzediğini anlatarak *meşe odunu* ifadesinin ne anlama geldiğini kavratmış olur.

34. Metelik vermemek (Umursamamak).

1. Etkinlik: Sınıfta bir tartışma ortamı oluşturulur ve öğrencilerden görüşleri istenir. Öğrenciler görüşlerini sıralarken öğretmen elinde bozuk paralarla öğrencilerin arasında dolaşır ve görüşlerini beğendiği ve devam ettirmesini istediği öğrenciye bozuk para vererek "Devam et!" der. Diğer öğrenciler için böyle bir tepkide bulunmaz. Tartışma sona erdikten sonra öğretmen neden bazı öğrencilere para verirken bazılarını vermediğini sorar. Ardından *metelik vermemek* deyimini açıklar ve deyim nereden geldiğini anlatır.

2. Etkinlik: Öğretmen, sınıfa getirdiği birkaç kitabı sıraların üstünde yan yana dizer. Öğrencilere bu kitaplardan önemli gördüklerini, umursadıklarını almalarını; umursamadıklarını ise almamalarını söyler. Fakat umursamamak yerine "*metelik vermemek*" deyiminin kullanılması gerektiğini de aktarır. Öğretmen, öğrencilerin beğenmediği kitaplar için metelik vermediklerini aktarmış olur. Ardından söz konusu deyim anlamı örnek olaylar üzerinden aktarılır.

35. Nal toplamak (Bir işte emsallerinden, yanındakilerden, yarıştıklarından çok geride kalmak).

1. Etkinlik: Öğretmen, akıllı tahtada bir koşu parkuru ve koşuya hazırlanan dört kişiyi yansıtır. Parkurun sonunda bitişte altın, gümüş, bronz ve nal sıralanmıştır. Koşuyu erken tamamlayan, ödülü alacaktır. Öğretmen bu açıklayıcı ve düşündürücü görselin öğrenciler tarafından doğru yorumlanması için çeşitli sorular sorar. Öğrencilerin cevaplarından yola çıkarak öğretilmesi hedeflenen deyim ne olduğu ve nerelerde kullanıldığı belirtilir.

2. Etkinlik: Öğrencilere Tavşan ile Kaplumbağa masalı okunur. Masal okunduktan sonra öğrenciler tavşanın neden kaybettiğini tartışır. Tavşanın, kibri yüzünden nal topladığı, yarışı kaybettiği söylendikten sonra *nal toplamak* deyiminin hikâyesi ve anlamı açıklanır.

36. Numara yapmak (Bir hareketi yalandan yapmak veya yapar gibi görünmek).

1. Etkinlik: Öğretmen, Pinokyo masalını okur ve Pinokyo'nun her yalanında öğrencilerden bir rakam yazmasını ister. Masal bittiğinde tüm rakamlar toplanır. Pinokyo'nun yaptığı numara sayısı üzerinden deyim anlamı açıklanır, yorumlanır.

2. Etkinlik: Sınıftaki öğrencilerden bir sonraki derse kadar basit birer sihirbazlık numarası öğrenip gelmeleri istenir. O ders geldiğinde gönüllü olan öğrenciler sihirbazlık numaralarını sergiler. Öğretmen yapılan gösterileri izleyen öğrencilere bunların

gerçekliğini sorgular. Deyimin argo anlamına ulaşacak şekilde bir beyin fırtınası düzenlenir.

37. Ofsayta düşmek (Bir işte başarılı olamamak, zor durumda kalmak).

1. Etkinlik: Öğrencilerden kötü bir anılarını yazmaları istenir. Daha sonra bunun futbolda hangi durumla ilişkili olabileceği sorulur. *Ofsayta düşmek* deyimini ile öğrencilerin anıları arasında bağ kurulur. Böylece deyim anlamı netleştirilir.

2. Etkinlik: Öğrencilere bir futbol sahnesi izletilir ve ofsaytın anlamı en basit hâliyle açıklanır. Ofsayta düşen bir futbolcunun hayal kırıklığı ve yaşadığı güçlük, günlük hayatla ilişkilendirilir. Deyimin anlamı, gerçek anlamından yola çıkarak yapılandırılır.

38. Palavra atmak (1. Abartarak konuşmak, büyük başarılarından söz etmek 2. Uydurma, asılsız bir söz veya haberi gerçekmiş gibi ortaya atmak).

1. Etkinlik: Öğretmen elinde tuttuğu kırmızı ve yeşil kartı öğrencilere gösterir. Ardından öğrencilerden bir gerçek, bir de yalan olmak üzere iki cümle yazmalarını ister. Öğrenciler yazdıkları cümleleri tek tek arkadaşlarıyla paylaşırken öğretmen gerçekliği olmayan cümlelerde kırmızı kartı; gerçek olan, herhangi bir yalan payı olmayan cümlelerde yeşil kartı kaldırır. Etkinliğin sonunda kırmızı kartın arkasındaki bir yazıyı öğrencilere gösterir. Kartta *palavra atmak* yazısı vardır. Öğretmen, deyim anlamına ulaşmaları için öğrencileri yönlendirir.

2. Etkinlik: Öğretmen, masasının üstüne bir kutu koyar. Öğrencilere aslı olmayan bir haber yazmalarını söyler. Öğrenciler yazdıklarını kutuya atarlar. Tüm öğrenciler yazılarını kutuya bıraktıktan sonra öğretmen kutudakileri sesli bir şekilde okur ve yazılanların doğrusu tartışılır. Öğretmen, Türkçedeki *palavra atmak* ifadesinden söz eder ve yapılan etkinliği bu sözle ilişkilendirir.

39. Papara yemek (Azar işitmek).

1. Etkinlik: Akıllı tahtada iki çocuk görseli yansıtılır. Görselde çocuklardan biri gururlu, diğeri mahcup bir hâdedir. Gururlu olanın ağzına doğru bir kaşık uzatılmaktadır ve kaşıkta bir tatlı dilimi vardır. Diğer çocuğun da ağzına bir kaşık uzatılmaktadır ancak kaşığın üstünde *papara yemek* yazılıdır. Öğretmen, yansıtılanlardan hareketle deyim anlamını öğrencilerin bulmasını sağlar. Bunun için gerekli yönlendirmelerde bulunur ve sorular sorar.

2. Etkinlik: Öğretmen, öğrencilerine, yaptıkları bir hatadan dolayı anne babalarından azar işitip işitmediklerini sorar. Öğrencilerden birinin yaşadıkları üzerinden altı şapkalı düşünme tekniği işletilir.

Şapkalar ve Düşünceleri:

Beyaz Şapka: Ebru, doğru olmayan bir davranışta bulunduğu için ebeveynleri ona kızdı. Ebru da bu olaydan sonra kendini odaya kapattı.

Kırmızı Şapka: Ebru'nun yaptığı davranış o kadar kötü değildi. Ebeveynleri daha yumuşak bir tepki verebilirdi.

Siyah Şapka: Ebru'nun yaptığı davranış affedilemez. Ailesi ile arasının eskiye dönmesi zor olur.

Sarı Şapka: Ebru için bu iyi bir deneyim oldu. Eminim bu hatayı tekrar yapmayacaktır.

Yeşil Şapka: Ebru yaptığı hatayı ailesiyle uygun şekilde paylaşırdı problem daha kolay çözüldü.

Mavi Şapka: Ebru ailesinden azar işitmiştir. Fakat ailesi daha yumuşak tepki verebilir. Fazla tepki, aradaki ilişkiyi zedeler. Yine de bu durum Ebru için oldukça iyi bir deneyim olmuştur.

40. Pireyi nallamaya kalkışmak/çalışmak (Gerçekleşme olasılığı çok düşük, becerilmesi çok zor olan bir iş için uğraşmak anlamında söylenir.)

1. Etkinlik: Öğretmen, nal takılabilecek hayvanların görsellerini çizip/yansıtıp yanına da pire resmini ekler. Öğrencilere “Peki pireyi de nallamaya çalışırsak ne olur, pireye nal takılabilir mi?” diye sorar. Deyimin argo anlamını kavradıktan sonra öğrencilerden deyim argo anlamını günlük hayatta yansıtan bir olay kurgulamalarını ister.

2. Etkinlik: Öğretmen öğrencilere aşağıdaki hikâyeyi anlatır:

Eski zamanlarda, ülkenin birinde fakir, biraz da deli dolu bir çoban yaşamış. Elinde zengin olma umudundan başka bir şeyi olmayan fakir çoban, at yarışlarıyla para kazanan bir arkadaşına özenirmiş. Fakat çobanın ne atı varmış ne de parası. At ve para hayalleriyle yatıp kalkan çoban, bir gün güttüğü hayvanlardaki pireleri fark etmiş ve aklına ilginç bir fikir gelmiş: Pire yarışları. Hayvanların üzerindeki pireleri teker teker toplamış ve bir nalbanda giderek pirelerini nallamak istediğini söylemiş. Nalbant, çobanın fikrini kabul etmediği gibi, herkese de anlatmış. Çobanın pireyi nallama fikri dilden dile yayılmış.

Öğretmen hikâyeden yola çıkarak öğrencilerin, deyim anlamını bulmalarını ve bunun günlük hayattaki kullanımını değerlendirmelerini ister.

41. Sakalı saydırmak (Saygı gösterilmeyen hatta alay edilen bir kişi durumuna düşmek).

1. Etkinlik: Aşağıdaki metin öğrencilere sesli bir şekilde okunur:

Bir zamanlar ihtişamlı sakalıyla bilinen bir adam varmış. Bu adam, bir gün hem saygınlığına hem de karakterine yakışmayacak bir davranışta bulunmuş ve alay konusu olmuş. Bu durumdan kurtulmak için aklına bir fikir gelmiş. Herkese sakalından bir tutam vereceğini duyurmuş. Uzun, ihtişamlı sakalını kesip de sakalsız kalınca daha da alay edilir hâle gelmiş.

Öğrencilere bu hikâyeden yola çıkarak Türkçede, sakalını saydıran adamın düştüğü durumu karşılayan bir deyim olduğu belirtilir ve deyim mecaz anlamıyla açıklanır.

2. Etkinlik: Öğrencilerle birlikte hayali bir karakter yaratılır. Karaktere Can adı verilir. Öğretmen, öğrencilere *sakalı saydırmak* deyimini öğreteceğini belirtir ve bazı ipuçları vererek öğrencilerden Can'ın başından geçen bu deyim konu alındığı bir hikâye yazmalarını ister. Başarılı yazılardan yola çıkarak deyim anlamı pekiştirilir.

42. Sigortası atmak (Aşırı sinirlenmek, öfkeye kapılmak).

1. Etkinlik: Akıllı tahtada kafasında sigorta düğmesi olan bir insanın hareketli resmi yansıtılır. Bu kişi öfkeye kapıldığında sigorta düğmesi (düğme sesi de verilerek) aşağıya iner. Öğrencilere bu hareketli görselden yola çıkarak dildeki hangi deyim öğrenecekleri sorulur. Tahminleri doğru olan öğrencilere ilgili bağlantıyı kurlmaları ve deyim nerede, nasıl kullanıldığını açıklamaları söylenir.

2. Etkinlik: Öğrencilerden biri sınıfı aydınlatan elektrik düğmesinin yanında durur. Bu öğrencinin sevmediği bir eşya sınıfta bir yere gizlenmiştir. Öğrenciler aramaya koyulurlar. Eşya bulunduğu öğrenci ışığı açıp kapatmaya başlar. Öğretmen, bu aşamadan sonra canlandırmaya dâhil olup deyim anlamını netleştirmeye çalışır.

43. Su koyuvermek/salıvermek (Cıvıtmak, sözünde durmamak; tatsızlık çıkarmak).

1. Etkinlik: İnternet veya farklı kaynaklardan bir pistte yarışa hazırlanan arabalara ait karikatürler yansıtılır. Karikatürlerin konuşma baloncukları boştur ve öğretmen, öğrencilerden arabalar arasında çıkabilecek bir tartışma durumunu yansıtacak şekilde bu baloncukları doldurmalarını ister. Örnek bir diyalogu kendisi paylaşır. Ardından yorum ve değerlendirmelerle öğretilmesi hedeflenen deyimın anlamına ulaşılır.

Mavi Araba: Hey, Kırmızı Araba! Beni ne zaman yarışa hazırlayacaksın?

Kırmızı Araba: Bugün çok işim var, daha balataları yağlayacağım.

Mavi Araba: Su koyuvermesen olmaz, gel de beraber hazırlanalım!

2. Etkinlik: Öğrencilere sözünde durmayan, tatsızlık çıkaran bir çocuğun yer aldığı bir kısa film izletilir. Öğrencilere, çocuğun bu davranışları için Türkçede sözler olup olmadığı sorulur. Öğrencilerden, uygun sözü bulmaları için internet tabanlı bir araştırma yapmaları istenir. Deyimi bulan öğrenciye söz verilerek deyimın anlamı ortaya konulur.

44. Şakanın sonu kakadır (Şaka sürüp gittikçe tatsızlaşır, kırıcı olur, dostluğu bozar.)

1. Etkinlik: Öğrencilere abartılı, tadında olmayan bir şakanın olduğu, sonu kötü biten bir video izletilir. Ardından öğrencilere bu videodaki gibi bir şakaya maruz kalıp kalmadıkları ve böyle şakaların neden olumlu bulunmadığı sorulur. Bu noktada fikirlerini yazılı olarak da anlatacakları bir çalışma yaptırılır. Öğrenciler yazdıklarını okur ve düşüncelerini dile getirirler. Sonunda öğretmen bu tür şakalaşmaların yanlışlığını ifade eden deyimı belirtir ve örneklerle açıklar.

2. Etkinlik: Öğrencilere sürekli şaka yapan ama bir süre sonra da dozunu kaçırın bir tavşanın hikâyesi okunur. Öğrencilere bu fablın ana fikrinin bir deyim olduğu belirtilir.

Yeşilliklerin, sarı ve pembe çiçeklerin arasında hızla ilerleyen beyaz tüylü, kırmızı gözlü bir tavşan görüldü. Tavşan, gözüne çimenlerde dinlenen fareyi kestirmişti. Hızla yanına giderek seslendi: "Fare kardeş, fare kardeş... Ay ne yorulduğum sana yetiyeceğim diye! Neyse ki buldum seni, umarım yetmişimdir." "Ne oldu tavşan? Yine o kötü şakalarından değildir umarım bu! Korkutma beni de, söyle!" "Olur mu hiç? Anlatayım da, dinle. Az geride tilkiyle karga kavgaya tutuştu. Senin üzerinden tartışıyorlardı. Tilki senin kötü biri olduğunu, karga ise çok kötü biri olduğunu söylüyor. Git de kendini savun! Seni kötülemelerine izin verme!" Fare, tavşanın söylediklerini endişeyle dinledi, sonrasında hızla koşmaya başladı. Kırmızı gözlü tavşan, kendini tutamayarak güldü. İçinden, "Şimdi ne kadar eğleneceğiz!" diye geçirdi ve o da farenin peşine takıldı. Fare; tilki ve karganın yanına geldiğinde ikili bağırarak tartışıyordu. Tilki ve karga fareyi görünce bağırmağa başladılar.

Tilki: Bana kurnaz demişsin, ne kadar da kötüsün.

Karga: Bana açgözlü ve aptal demişsin, çok kötüsün.

Fare: Ama ben öyle şeyler söylemedim ki! Tavşanın size böyle demesine inanmıyorum. Bana da sizin benim hakkımda kötü konuştuğunuzu söyledi.

Üç hayvan da, o anda tartışmayı izleyen tavşana baktılar. Tavşan deliler gibi gülüyordu. Tilki, fare ve karga gülmüyor, dişlerini sıkıyordu. Tavşan koşarak uzaklaştı. Üç arkadaş, onunla bir daha konuşmamak üzere anlaştılar.

45. Şifayı bulmak/kapmak (Hastalanmak, hastalığı artmak)

1. Etkinlik: Öğrencilere aşağıdaki diyaloglar sunulur ve hangi diyalogların doğru olabileceği sorulur. Gelen cevaplar üzerinden deyimın öğretimi yapılır.

Ahmet: Ayşe, ne oldu? Hasta gibisin.

Ayşe: Evet, Ahmet. Hava çok soğuk, ben de grip oldum.

Ahmet: Desene şifayı kapmışsın, geçmiş olsun.

Ayşe: Teşekkür ederim, siz de kendinize dikkat edin.

Ahmet: Ayşe, bugünlerde hâlsiz görünüyorsun. Ne oldu?

Ayşe: Hiç sorma, hasta olmuşum, doktora gidip muayene oldum.

Ahmet: Şifayı kaptın demek ki, geçmiş olsun.

Ayşe: Teşekkür ederim, eczaneye gidip şifayı kaptım, biraz pahalıydı ama umarım iyileşirim.

Mehmet: Ali sen de gelirsen halı saha maçı için eksikimiz kalmıyor.

Ali: Keşke gelebilsem fakat kendimi iyi hissetmiyorum, çok hâlsizim, grip oldum herhâlde.

Mehmet: Yaz ayında şifayı bulmuşsun sen de, neyse geçmiş olsun, başka birine bakacağız artık.

2. Etkinlik: Şifayı kapmak deyimini açıklanır ve bu deyimle ilgili öğrencilerin anıları yazdırılır. Yazıların birbirine benzeyen ve birbirinden farklılık gösteren yönleri tartışılır. Ardından sağlıkla ilgili esprili sloganlar hazırlanarak panoya asılır.

46. Tabanları yağlamak (Uzak bir yere yürüyerek gitmek üzere bütün gücünü toplayarak yola çıkmak; hızlıca koşmak, kaçmak)

1. Etkinlik: Öğretmen, öğrencilerine su üzerinde kayan insanların videolarını izletir. Ardından gerçek anlamdan mecaz anlama geçiş yaparak insanların hızlı hareket etmelerini sağlayan şeyin ne olabileceğini tartışmaya açar. Öğrenci görüşlerinden yola çıkarak deyimini argo anlamını açıklayıp örneklendirir.

2. Etkinlik: Suçüstü yakalanan birinin ortamdan uzaklaşmak için gösterdiği çevikliği sergileyen bir canlandırma yapılır. Daha sonra canlandırma, tartışmaya açılır ve Türkçede *tabanları yağlamak* olarak bilinen deyimini argo anlamı sezdirilir.

47. Tongaya basmak/düşmek (Hileye aldanmak, tuzağa düşmek)

1. Etkinlik: Öğretmen, birbirlerinin arkasından iş çeviren ve birbirlerini hileye düşüren insanların yaptıkları davranışlara örnekler verir. Ardından öğrencilerden benzer örnekler ister. Hileye, kandırmaya ve tuzağa düşen kişilerin hâli sergilenir, canlandırılır. Bu kişilerin perişanlığı için kullanılan deyimini argo anlamı açıklanır.

2. Etkinlik: Öğrencilerden gruplar oluşturmaları ve çeşitli rolleri sergilemeleri istenir. Bir öğrenci ameliyat olması gereken çocuğu için para isteyen fakir birini canlandırır. Öğretmen öğrencilerden, gerçek hayatta böyle birinin onlardan yardım istediğini ve bu durumda nasıl davranacaklarını düşünmelerini ister. Öğrencilerden bazıları yardım etmeyi kabul eder, bazıları etmez. Bunun üzerine öğretmen, bu kişinin aslında hileyle yardım istediğini, yardım etmeyi kabul eden öğrencilerin de, gerçeği detaylıca soruşturmadıkları için, tongaya düştüklerini söyler. Sonrasında deyimini anlamı netleştirilir.

48. Toz olmak (Bir kişi) (Ortadan kaybolmak)

1. Etkinlik: Öğretmen, *Alaaddin'in Sihirli Lambası'nı* örnek vererek cinin bir dileği yerine getirdikten veya reddettikten sonra ortadan kayboluşunu anlatır. Buradan yola çıkarak öğrencilerden, *toz olmak* deyiminin argo anlamını açıklayan örnekler bulmaları istenir. Doğru ve uygun örnek veren öğrenciler ödüllendirilir.

2. Etkinlik: Bir yakını tarafından aldatılarak parası alınan kişinin hâli ve onu aldatan yakınının ortadan kaybolmasını konu alan bir canlandırma yapılır. Öğrencilere, dramatize edilen konuya uygun olarak Türkçede hangi kalıp ifadelerin bulunduğu sorulur. Gelen cevaplara bağlı olarak deyim anlamına ulaşılır.

49. Üç buçuk atmak (İstenmeyen bir durum meydana gelecek diye korku içinde bulunmak).

1. Etkinlik: Aşağıdaki kısa metin okunduktan sonra öğrencilerin o anki hisleriyle saatlerinin kaç gösterdiğini belirtmeleri istenir. Ardından deyim anlamı açıklanır.

Melek adında bir çocuk varmış. Melek'in öyle bir saati varmış ki onun tüm duygularını bir zaman diliminde yansıtmış. Örneğin, çok mutlu olduğunda saati on iki, üzgün olduğunda beş, sıkılmış olduğunda sekiz, uykulu olduğunda altı, acıkmış olduğunda saati dördü gösterirmiş. Korktuğunda ise saati üç buçuk olurmuş. Melek, bu gizemli saatin nasıl çalıştığını merak eder dururmuş.

2. Etkinlik: Öğrencilere en çok korktukları anlar ve bu anlarda vücutlarında ne gibi değişiklikler meydana geldiği sorulur. Kalp atışlarındaki ritim bozulduğunda adeta sayıların buçuklu hâle geldiği söylenir. Sonrasında öğrencilerden deyim anlamına uygun kısa bir olay kurgulamaları istenir.

50. Vites değiştirmek (Verilen karardan dönerek farklı bir yöne doğru hareket etmek. Görüş ve düşüncelerinde farklılık olan bir duruma gelmek).

1. Etkinlik: Tahtaya bir aracın vites kutusu yansıtılır. Daha sonra birkaç öğrenciye bazı kararlar almaları için düşünmeleri söylenir. Diğer öğrencilere de, arkadaşlarını kararlarından vazgeçirmek için ikna edici şeyler söylemeleri belirtilir. Karar alan öğrenciler kararlarını açıklar, diğerleri de onları kararlarından caydırmaya çalışır. Kararını değiştiren öğrencinin, vitesi de değiştirmesi istenir. Böylece öğrencilere vites değiştirmenin argo anlamı uygun ve eğitici bir şekilde aktarılır.

2. Etkinlik: Öğrencilere kısa bir animasyon izletilir. Animasyonda, bir öğrencinin yolda giderken bir arkadaşına rastlaması; tam arkadaşının yanına ulaşırken sevmediği birinin yaklaşması nedeniyle aniden yön değiştirmesi yer almaktadır. Öğretmen, bu davranışın arabadaki vites mekanizmasına benzerliğine dikkati çeker. Öğrencilere bu kişinin nasıl bir davranış değişikliği yaşadığını ve bunun dilde nasıl ifade edileceğini sorar. Gelen cevaplardan yola çıkarak deyim anlamı netleştirilir.

51. Yüksekten atmak (tafra satmak) (Yapamayacağı şeyleri yapabilirmiş gibi söylemek).

1. Etkinlik: Öğretmen öğrencilere beş kart gösterir. Kartlarda bir şeyler yazılıdır. Bunlardan üçünde öğretmen, yapamayacağı şeyleri yapabileceğini iddia etmektedir. İkisinde ise yapabileceği şeyler söz konusudur. Öğrencilere kartta yazılanları okuduktan sonra üç kartı yüksekten yere bırakır. Diğer iki kartı elinde tutar. Öğretmen, yaptıklarının yorumlanması için öğrencilere sorular sorar. Uygun cevaplardan hareketle deyim anlamı açıklanır. Öğrencilerden de benzer örnekler vermeleri istenir.

2. Etkinlik: Öğrencilere abartılı sözler ve yalanların olduğu film kesitleri izletilir. Söz konusu yalanların olduğu yerde video durdurularak Türkçede bu yalanlara

inanılamayacağını ifade eden sözler bulunmasını ister. Gelen cevaplara bağlı olarak deyim belirtilir. Ardından deyim argo anlamı ortaya konulur.

52. Yüksekten uçmak (Palavra atmak, çok abartmak).

1. Etkinlik: Altı kâğıt uçak hazırlanır. Bunlardan üçüne uçmayı engellemeyecek ağırlıklar takılır. Normal uçaklara abartılmış, gerçekliği olmayan cümleler yazılırken ağırlık takılan uçaklara gerçek, doğru cümleler yazılır. Uçaklar uçurulur. Normal uçaklar yüksekten uçarken ağırlık takılanlar daha alçaktan uçar. Etkinliğin sonunda öğrencilerden olan biteni yorumlaması istenir. Böylece deyim anlamı netleştirilir.

2. Etkinlik: Öğrencilerden, uzun yıllar sonra, yaşadığımız gezegende ne gibi değişiklikler olacağını tahmin etmek için gözlerini kapatmaları ve kendilerini dünyanın üzerinde uçarken hayal etmeleri istenir. Yüksekten uçarken sınırsız bir şekilde hayal kurabilecekleri belirtilir. Abartıya da başvurabilecekleri söylenir. Çalışma sonunda, abartılı ifadeler için Türkçede kullanılan *yüksekten uçmak* deyimini tanıtılır ve örneklendirilir.

53. Zarf Atmak (Karşısındakinin gerçek duygu ve düşüncelerini öğrenmek için kasıtlı olarak uygun sözler söylemek veya bazı davranışlarda bulunmak).

1. Etkinlik: Akıllı tahtadan yararlanarak hareketli görseller üzerinden anlatım yapılır. İki kişinin, duygu ve düşüncelerini doğrudan ifade etmek yerine birbirlerine uzattıkları zarflarla dile getirdikleri yansıtılır. Öğrencilere bu hareketli görselden ne anladıkları sorulur. Ardından deyim anlamı belirtilir ve örnekler verilir.

2. Etkinlik: Sınıftan bir öğrenci seçilir ve öğrenciden diğer öğrencilerin en çok hangi dersi ve niçin sevmediğini öğrenmesi istenir. Seçilen öğrenciye, arkadaşlarının görüşlerini doğrudan alamayacağı için farklı bir yola başvurması söylenir. Öğrenci de eline aldığı renkli zarflarla sınıfta dolaşır. Görüşünü almak istediği öğrencinin yanına geldiğinde onun sırasına zarflardan birini atar. Ardından dolaylı sorularla (...dersi seni zorluyor mu?) arkadaşının görüşünü almaya çalışır. Soruları değiştirerek bazı öğrencilerin görüşlerini öğrenir. Sonrasında öğretmen devreye girer ve zarf atmanın, ancak bazı durumlarda (baskıya maruz kalmış bir çocuğun duygu ve düşüncesini öğrenmek gibi) kullanılması gereken bir sözel iletişim taktiği olduğunu ifade ederek örnekler verir.

Sonuç

Günlük hayatın birçok alanında kendini gösteren, dile yerleşen ve gelişimini dilde sürdüren argo; herhangi bir topluluğa ait olmaktan çıkmış, toplumun tüm kesimlerinin kullandığı zengin bir anlaşma zemini olmuştur. "Her ne kadar istenilmeyen, kaba ve kabul görmeyen sözcükler olarak nitelendirilse de küfür ve argo toplumun büyük çoğunluğu tarafından kullanılmaktadır." (Çiçek ve Yağbasan, 2019, s. 33). Argonun, özellikle, çocuklar ve gençler arasındaki kullanım yaygınlığı dikkate alındığında eğitimdeki yerinin ne olması gerektiği tartışılmalıdır.

Çalışmada, eğitim odaklı bir bakış açısıyla, Türkçenin dil mirası olan atasözü ve deyimler, argo anlam taşımaları bağlamında incelemeye alınmıştır. Eğitime uygun olan ve öğretiminin yapılması düşünülen argo deyim ve atasözleri, bulgular bölümünde özgün etkinliklerle öğretime hazır hâle getirilmiştir.

Argonun anlaşılması, tabu olmaktan kurtarılması ve dil malzemesi olarak öğretiminin yapılmasını amaçlayan bu çalışmada; argonun dilden tamamen çekilmesi hâlinde dilin esnekliği ve renkliliğinin kaybolacağı tezi savunulmuştur. "Eskilerin tabiriyle argoyu 'lisân-ı erâzil (rezillerin dili)' olarak nitelendirip araştırma alanı dışına

itmek, Türk dilinin ve kültürünün bir köşesini karanlıkta bırakmak demektir" (Çifçi, 2006, s. 300). Bu bakımdan argonun dilde tutulması ve tutunmasının, Türkçeyi ana dili ve yabancı dil olarak öğreneceklere farklı bir bakış açısı kazandıracığı düşünülmektedir.

Gerçek hayatın ve yaşanmışlıkların bir yansıması olan ve dilin renkli alanlarından birini oluşturan argoyu, olumsuz tarafları nedeniyle eğitimin dışında tutup yok saymak, çocukları bu gerçeklikten uzaklaştırmakta ve doğru yanlış ayırımını yapmalarını sağlayacak farkındalıktan mahrum bırakmaktadır. "Okul, hayatın tatsız tarafları ve problemleri yanında güzelliklerini ve sunduğu fırsatları da çocuklara eşit bir şekilde göstermelidir ve okul dışındaki gerçekleri tüm yönleriyle onlara açmalı ve bunlar arasında yollarını bulmada yardımcı olmalıdır." (Yıldız vd., 2010, s. 58). Bu sayede çocukların okulun gerçek hayattan soyutlanmış bir mekân olduğu algısı da değişmiş olur.

Argo deyim ve atasözleri içinde geçen bazı ifadeler geçmişin bilgi, algı, değer, araç ve gerecini vb. yansıttığından argonun kültürümüzdeki yeri ön plana çıkmaktadır. Dilin yaratıcı yönünü oluşturan, çarpıcı ve kalıcı etkileri olan bu dil cevherlerini bilmek, dil hâkimiyetini artıracaktır.

Argonun uygun şekilde öğretimi yapılmalıdır. Günlük hayatın pratik, hızlı, alaycı ve yerine göre acımasız dilini bilmek, kişinin etraftan gelecek tehdide karşı uyanık olmasını sağlar. Kandırılmamak, arkadaş ortamlarındaki muhabbeti bilmek ve anlamak, sanal ortamlardaki yazışmalardan hızlı ve kolayca anlam çıkarmak, bir anlamda tercümana ihtiyaç duymadan her kesimden insanı az çok anlamak için argo bilmek önemlidir.

Yapılan taramada tespit edilen ve argo özellik gösterdiği kararlaştırılan bu söz varlığının bir kısmı, TDK'nin çevrim içi atasözü ve deyimler sözlüğünde belirtilmiştir. Ancak bazılarının argo olup olmadığına dair herhangi bir açıklama yapılmamıştır.

Türk toplumunun kültür ve algısını yansıtan argo anlamlı bu sözler, insanımızın bazı durumlarda alaycı, kinayeli, mizahi, ima yüklü, eleştirel vb. bir dili tercih ettiğini ortaya koymaktadır. Genellikle kişinin bir hatasından veya içinde bulunduğu çıkmazdan yola çıkarak söylenmiş bu sözlerde kabul edilebilir yönler olduğu gibi, günlük konuşmaya renk katacak bir tat ve incelik de bulunmaktadır. "Argo, halkın yaratıcılık alanlarından biri olarak, metafor ağırlıklı ve kendine dönük şiirsel dil kullanımıyla, halkın anonim bir ürünüdür." (Terzioğlu, 2006, s. 104). İnce düşüncenin tezahürü olarak halk, dilin içerisinde böyle bir yönelimi kullanmış, bu yapıyı edebî eserlere de taşımıştır.

Çalışmada, öğretmenin aktif olduğu ancak ağırlıklı olarak öğrencilerin merkezde yer aldığı etkinlikler tasarlanmıştır. Etkinliklerin, özellikle, ilköğretim düzeyindeki öğrencilere yönelik olmasına özen gösterilmiştir. Benzer şekilde, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenen ileri seviyedeki öğrenciler de bu etkinliklerden yararlanabilir. Öğreticiler, isterse, bu etkinlikleri düzey ve öğrenim açısından şekillendirebilir, hazır bulunuşluk açısından düzenlemeler yapabilir.

Nitelikli insan ilişkilerine göre tasarlanan etkinliklerde günlük hayattan ve eğitim ortamlarından örnek durumlar seçilmiş, pedagojinin temel ilkeleri gözetilmiş, ulusal ve uluslararası değerlere ve empatiye dikkat edilmiştir. Öğrencinin zihinsel ve dil becerilerini geliştirmeye önem verildiği için, öğrenciyi aktif kılan ve sezdirme yöntemini içeren etkinlikler tasarlanmasına özen gösterilmiştir.

Çalışmada her atasözü ve deyim için iki etkinlik tasarlanmıştır. Öğretmen, etkinliklerden dersinin veya işleyeceği temanın/metnin özelliğine uygun bulduklarını kullanabilir. Bu noktada öğretmen, bazı atasözü ve deyimlerin argo anlamlarının daha iyi anlaşılması için söz konusu dil malzemelerinin hikâyelerini anlatabilir.

Çalışma kapsamında incelenen 2019 Türkçe Dersi Öğretim Programı'nda "Ders Kitaplarına Alınacak Metinlerin Nitelikleri" başlığı altında "Metinlerdeki eğitsel yönden uygun olmayan ifadeler (argo ve küfür, olumsuz örnek oluşturabilecek davranışlar, cinsellik, şiddet vb. içeren unsurlar) metnin bütünlüğünü bozmamak kaydıyla çıkarılmalıdır." uyarısı yer almaktadır. Burada argonun eğitsel yönden uygun olmayan ifade olarak ele alındığı görülmektedir. Bu açıklamanın genelleyici özelliği ve argonun küfür kelimesiyle birlikte verilmesi tartışılmalıdır. "Küfür aynı zamanda kabadır, zekâdan yoksundur; argo ise ince bir ortak zekânın oluşturduğu benzetmeler, ad aktarımları, kişileştirmeler ve mübalağalarla dolu bir anlatım sanatıdır." (Güneş, 2016, s. 307). Argonun sadece olumsuzluk, bayağılık, küfürden oluşmadığını fark etmek ve eğitimdeki yerini tartışmaya açmak gerekir.

Argonun dilden sökülüp atılması mümkün değildir. Kendisine ait bir algı ve kültür oluşturmuş bu alt dil; Türkçenin zenginliğini, esnekliğini ve renkliliğini yansıtmaktadır. "Küfür ile, bayağı sözler ile kaba kültür argosu arasındaki ince ayrımın farkında olunmalı; mecazın gelişmesinin dilin gelişmesine katkıda bulunacağı kabul edilmelidir." (Çiftçi, 2006, s. 300). Her gün sosyal medya veya sokakta birçok hakaret içerikli, olumsuz kelimeyle karşılaşan insanların, argonun öğretilmeye uygun örneklerini, genelleyici bir bakış açısı ve argo=küfür düşüncesi nedeniyle öğrenememesi önemli bir eksiklik olacaktır.

Argoyu bilmek ve kullanmak arasında da önemli farklar vardır. Argonun küfre varan bir boyutu var ki, bunları bilmek bir hüner sayılamaz. Özellikle hakaret ve küfür içeren, kaba ve ağıza alınmayacak sözcüklerden oluşan, rahatsız edici imalar barındıran argo ifadelerin eğitimi ve öğretimi yapılamaz. Eğitim öğretimde kullanılacak, öğrenciye ufuk kazandıracak, dilin imkân ve yaratıcılığını gözler önüne serecek argo ifadeler; günlük hayatta kullanılırken herhangi bir sakınca oluşturmayan, okullarda öğrencilerin de bilebileceği, ders kitaplarına bile yansımış olanlardır.

Türkçenin ana dili olarak öğretiminde olduğu gibi, yabancı dil olarak öğretiminde de argodan faydalanılmalı, dili öğrenenlerin günlük konuşma ve sokak diline duydukları heves bu şekilde, uygun argo ifadelerle karşılanmalıdır. Çünkü Türkçeyi hem ana dili hem de yabancı dil olarak öğrenen öğrenciler, kendi aralarında sosyal ve sanal ortamlarda dilin esnek ve yaratıcı yönüne başvurmakta ve bunu bir ihtiyaç olarak görmektedirler. Yapılan bir çalışmada, TÖMER öğrencileri (Gazi ve Ondokuz Mayıs Üniversitesi-86 öğrenci) argonun öğretilmesinin uygun olacağını ifade etmişlerdir (Aydın, 2016). Bu tür bir eğitim öğretim Türkçenin zenginliğini ortaya koyacak; Türkçenin sadece kelime düzeyinde değil, atasözü ve deyim gibi kalıplaşmış yapılarıyla da argoya geniş imkânlar sunduğu anlaşılacaktır.

Çalışma sonucunda kurum ve kişilere (alanda çalışanlara, araştırmacılara, okuyuculara vb.) bazı önerilerde bulunulmuştur. Söz konusu öneriler şu şekildedir:

- Çocuğun ders kitabı dışında okuyacağı kitaplarda, sanal ortamda ve sosyal medya paylaşımlarında karşılaşacağı argoyu, sistemli bir şekilde öğrenmesi uygun olacaktır. Bu bakımdan dilin zenginliğini yansıtan argo anlamlı uygun atasözü ve deyimlerin öğretilmesi için çeşitli çalışmalar yapılmalıdır.
- Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin faydalanabileceği etkinlik ve yayınlar oluşturulmalıdır. "Yabancı dil olarak Türkçe öğrenenler için hedef argo sözcükler belirlemek ve bunların öğretimine yönelik içerik ve etkinlikler oluşturmak, argo sözlükler hazırlamak, bu konuda yapılabilecekler arasındadır" (Aydın, 2016, s. 18).
- Okullarda verilen eğitimlerin, dilin yaratıcılığı ve esnekliğini bir yere kadar yansıttığı bilinmektedir. Hâlbuki filmler, diziler, sosyal medya, yazışma ve

paylaşımlar vs. aracılığıyla argoyla karşılaşmakta ve argonun kendine ait yaratıcılığı, özgünlüğü, özgürlüğü ve esnekliği görülmektedir. Bu bakımdan okulların, argo için bir rehber, yönlendirici ve denetleyici olması düşünülebilir. Dinçay (2012), müfredat programlarına argo dilin entegre edilmesiyle öğrencilerin kendilerine daha çok güveneceklerini ve yabancı dilde yayınlanan TV dizilerini daha iyi kavrayıp genç yaşlılarıyla kolaylıkla iletişim kurabileceklerini savunmaktadır.

- Öğrencilerin, küfür ile uygun argo sözleri ayırt edebilecek bir farkındalık geliştirmeleri için çalışmalar yapılmalıdır.
- Bu çalışmadaki argo anlamlı atasözü ve deyimlere benzer özellikte olanların, uygun etkinliklerle, eğitim öğretimde kullanılması mümkündür.
- Öğretmen argo sözlerin kullanımı noktasında duyarlı olmalı; ele alınması ve öğretilmesi uygun olan argo sözlerin kişilere dönük olarak değil, durum ve bağlama göre kullanılmasına dikkat etmelidir.

Kaynakça

- Aksan, D. (1998). *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: TDK Yayınları.
- Aksoy, Ö. A. (1981). *Atasözleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Aksoy, Ö. A. (1993). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Aksoy, Ö. A. (1993). *Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Aksoy, Ö. A. (2004). *Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler I-II*. Ankara: TDK Yayınları.
- Aktaş, Ş. T. (2004). *Seçme Atasözleri ve Eleştirmeli Açıklamaları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aktunç, H. (1998). *Türkçenin Büyük Argo Sözlüğü*. İstanbul: YKB Yayınları.
- Akyalçın, N. (2012). *Türkçemizin Anlamsal Zenginlikleri Deyimlerimiz*. Ankara: Eğiten Kitap.
- Akyalçın, N. (2012). *Türkçemizin İncileri Atasözlerimiz: Tanıklı Sözlük*. Ankara: Eğiten Kitap.
- Altun, M. (2004). Türk Atasözleri Üzerine Semantik Bir İnceleme. *Akademik Araştırmalar Dergisi (Journal of Academic Studies)*, 6(21), 79-91.
- Aydın, Y. (2016). Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenen Öğrencilerin Argoya İlişkin Görüşleri. *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 5(11), 10-18.
- Aydın, Y. (2016). Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Argonun Yeri Üzerine Bir Tartışma. *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 5(2), 308-326.
- Burke, D. (1998). Without Slang and Idioms, Students Are "in The Dark!". *ESL Magazine*, 1(5), 20-23.
- Çiçek, A. ve Yağbasan, M. (2019). Küfür ve Argonun Gündelik İletişimdeki Yeri (Üniversite Öğrencileri Özelinde Bir Alan Araştırması). *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (32), 13-37.
- Çifçi, M. (2006). Argonun Niteliği ve Argoya Bakış Açımız. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 6(2), 297-301.
- Çotuksöken, Y. (2009). *Dilce Türkçe Üzerine Değİnmeler*. İstanbul: Toroslu Kitaplığı.
- Devellioğlu, F. (1980). *Türk Argosu: İnceleme ve Sözlük*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Devellioğlu, F. (1990). *Türk Argosu: İnceleme ve Sözlük*. Ankara: Aydın Kitabevi.

- Dinçay, T. (2012). Why Not Teach Slang in The Classroom?. *Dil Dergisi*, (155), 24-34.
- Ersoylu, H. (2004). *Türk Argosu Üzerinde İncelemeler*. İstanbul: L&M Yayıncılık.
- García, E. B. (2017). *Slang Knowledge Among Non-Native Students of English and Spanish*.
- Güneş, İ. T. (2016). Ağır Roman'da Argo Kullanımı ve Eserin Söz Varlığına Katkıları. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (55), 305-317.
- İzbudak, V. (1936). *Atalar Sözü*. İstanbul: Devlet Basımevi.
- Kumsar, İ. A. (2021). Türk Edebiyatında Argonun Serüveni ve Bir Argo Tartışması. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, (8), 247-264.
- MEB (2019). *İlköğretim Türkçe Dersi Öğretim Programı (1-8. Sınıflar)*. Ankara: MEB Yayınları.
- Özkan, N. (2002). Gizli Dil Olarak Argonun Fonksiyonu Üzerine. *Argo* (ed. Emine Gürsoy Naskali ve Gülden Sağol Yüksekaya). İstanbul: Ka Kitap, 31-41.
- Püsküllüoğlu, A. (2004). *Türkçenin Argo Sözlüğü*. Ankara: Arkadaş Yayıncılık.
- Saraçbaşı, M. E. ve Minnetoğlu, İ. (1978). *Örneklili ve Açıklamalı Türk Atasözleri Sözlüğü*. İstanbul: Minnetoğlu Yayınları.
- Sevim, O. ve Söylemez, Y. (2018). *Okuma Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Şahin, S. (2016). Türk Kültüründe Hırsız Argosu. *TÜRÜK Uluslararası Dil Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 1(8), 208-218.
- Terzioğlu, Ö. (2006). Anonim Bir Halk Edebiyatı Ürünü Olarak Argo. *Millî Folklor*, 18(71), 102-104.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2008). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldız, C.-vd. (2010). *Yeni Öğretim Programına Göre Kuramdan Uygulamaya Türkçe Öğretimi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Yıldız, H. (2010). Sözlü Kültür Malzemesi Olarak Türkçede Askerlik Jargonu. *Millî Folklor*, 22(88), 112-125.
- Yüksekkaya, S. G. (2002). Ön söz. *Argo* (ed. Emine Gürsoy Naskali ve Gülden Sağol Yüksekaya). İstanbul: Ka Kitap, 15.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 495-507.
|| Geliş Tarihi-Received: 04.03.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 13.03.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1082617

İsimleşen Cümleler ve Hüküm Grubu

Nominalized Sentences and the Sentential Group

Gökhan ÖLKER*

Öz

Dil bilgisinin alanları içerisinde farklı kabullerin en çok olduğu bilim dalı cümle bilgisidir. Araştırmacıların cümleleri farklı yönlerden ele almaları, aynı cümle üzerinde farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu farklılıklar kelime gruplarının sayısından cümlelerin yapısına kadar her alanda kendini göstermektedir. Bu kadar farklı görüşlerin olması bilim dalında kabulleri zorlaştırmakta, cümle bilgisinin temel seviye öğretiminde birlik sağlanamamasına yol açmaktadır. Biz bu çalışmamızda bu farklılıklar üzerinde fazla durmadan yazında karşılaştığımız bir kelime topluluğundan bahsedeceğiz ve bu kelime topluluğunu yeni bir kelime grubu olarak ortaya koyup ona yeni bir terim teklif edeceğiz.

Yazımıza öncelikle cümle ve kelime grubu üzerine bilim insanlarının görüşlerini içeren bir giriş ile başladık. Daha sonra üzerinde çalıştığımız konuyla ilgili yazından tespit ettiğimiz örnek cümleleri ele alarak makalenin yazılmasına neden olan sorunu ortaya koyduk. Sorunun tarihi temellerini araştırdık, çözümünde yardımcı olacak çalışmaları değerlendirdik. Makalenin ana teması, kaynaklarda değinilmeyen bir kelime grubu ve bu kelime grubuna yönelik yeni bir terim önerisi olduğu için terim kavramı ve olası terimler üzerinde düşüncelerimizi belirttik. Tespit etmiş olduğumuz örneklerin cümle bilgisi açısından çözümlemelerini yaparak cümlelerin bir isim gibi kullanılabildiğini, isim çekim eklerini üzerine alabildiğini, başka yapılarla etkileşime girerek gruplar oluşturduğunu, kalıplaşarak yeni kelimeler meydana getirdiğini, geçmişten günümüze bu görevleri üzerinde barındırdığını, tam anlamıyla bir grup olduğunu gerekçeleriyle birlikte göstermiş olduk. Cümle bilgisi çalışmalarında yer almayan bu tarz yapılara "hüküm grubu" adının uygun olduğunu düşünerek bu terimin ve bu grubun bundan sonraki çalışmalarda yer almasını önerdik.

Anahtar Kelimeler: Kelime grubu, hüküm grubu, isimleşen cümle, söz dizimi.

Abstract

The branch having the most diverse interpretations among the fields of grammar is knowledge of sentence. Researchers' handling of sentences from different aspects has led to the emergence of different opinions concerning the same sentence. These differences manifest themselves in every area from the number of word groups to the structure of the sentence. The fact that there are so many different opinions is something difficult to accept in the relevant branch of science and leads to a lack of unity in the basic level teaching of syntax, or sentence knowledge. In this study, we will talk about a word group, without dwelling on these differences, that we encountered in the literature, and present this group of words as a new word group and propose a new term for it.

* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Ana Bilim Dalı, e-posta: golker@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7449-4873>.

We started our article with an introduction that included the views of scientists on sentences and phrases. Then, we presented the problem that caused the article to be written by considering the sample sentences we identified from the relevant literature on the subject we were working on. We researched the historical foundations of the problem and reviewed the studies that could help in its solution. Since the main theme of the article is a word group that is not mentioned in the sources and the proposal of a new term for this word group, we stated our ideas on the concept of "term" and possible terms. By analyzing the examples we determined in terms of syntax or sentence structure, we showed that the sentence could be used as a noun, take on the noun inflections, could form groups by interacting with other structures, create new words by stereotypes, contained these functions from past to the present, and thus demonstrated with reasons that it was a group in the full sense of the word. Considering that the name "sentential group" is appropriate for such structures, which have not been handled in studies on sentence, we suggested that this term and this group should be included in future studies.

Keywords: Word group, sentential group, nominalized sentence, syntax.

Giriş

Cümle, kelimelerin veya kelime gruplarının belirli kurallar dâhilinde bir yargıya bağlanarak duygu, düşünce, olay ve hareketi karşıladığı dil birimine verilen addır. Cümlelerin birçok tanımı yapılmıştır:

"Cümle bir fikri, bir düşünceyi, bir hareketi, bir duyguyu, bir hadiseyi tam olarak bir hüküm hâlinde ifade eden kelime grubudur. ... Cümle bir hüküm grubu'dur. Cümlelerin temel fonksiyonu hüküm ifade etmektir. Onun için cümle en tam, en geniş kelime grubudur." (Ergin, 1988, s. 405).

"Bir düşünceyi, bir duyguyu, bir durumu, bir olayı, yargı bildirerek anlatan kelime veya kelime dizisine cümle denir." (Karahan, 1999, s. 44).

"Bir yapma veya olmanın nitelendirildiği dil yapılarına cümle denir" biçiminde tanımlanabilecek cümle, varlığın adı olan söz ve söz öbekleri yanında, varlıkta gerçekleşen değişimin adıdır." (Karaağaç, 2009, s. 183).

"Bir düşünceyi, bir duyguyu, bir hareketi, bir olayı, bir isteği tam bir hüküm hâlinde ifade eden kelime veya kelime dizisine cümle denir." (Özkan ve Sevinçli, 2009, s. 99).

"Bir yargıyı dinleyende soruya yer bırakmayacak şekilde oluş ve kılış bildiren çekimli bir fiille sonuna cevher fiili getirilen ve durum bildiren bir isimle kullanılan kelimeler dizisine cümle denir." (Delice, 2012, s. 150).

"İçerisinde yüklem bulunuyorsa yargılı anlatım, yüklem bulunmuyorsa yargısız anlatımdır. Yargısız anlatımlar kelime grubu, yargılı anlatımlar ise cümledir." (Özmen, 2013, s. 3).

Bunların dışında da daha birçok cümle tanımı vardır. Buraya almadıklarımız da dâhil olmak üzere cümlelerin tanımında araştırmacılar tarafından öne çıkarılan üç unsur dikkati çekmektedir. Bunlardan birincisi cümleyi oluşturan dil öğeleri yani kelime ve kelime gruplarıdır. İkincisi cümlelerin ifade anlamıdır ki bunlar *duygu, düşünce, olay, hareket* vb. adlarla ifade edilmektedir. Üçüncüsü ise cümlelerin nasıl bittiği, nasıl sonlandırıldığı meselesidir ki bu da *yargı, hüküm, çekimli yapı* terimleriyle ortaya konmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada bu üç özelliğe yeri geldikçe değinilmekle birlikte üzerinde duracağımız ve çalışmanın amacını oluşturan konu kelime gruplarıdır. Cümle bilgisi (söz dizimi, sentaks) dil bilgisinin alt dalları arasında farklı görüşlerin en çok ortaya konduğu alandır. Bu farklılığın başlıca sebebi ise araştırmacıların konuyu ele aldıkları bakış açısıyla ilgilidir. Farklı görüşlerin yoğunlaştığı bölüm ise kelime grupları ve cümlelerin yapısıdır ve

esasında ikisi de birbiriyle bağlantılıdır. Cümlelerin yapısı konusu da bir bakıma kelime gruplarıyla ilgilidir. Bu konuda Karahan (2000) "Sınıflandırma konusundaki karışıklığın diğer ve en önemli sebebi "yapı, cümle ve yargı" kavramlarıyla ilgili farklı yaklaşımlardır. "Yapı" ile kastedilen bazılarının göre anlamı taşıyan ve anlamla bütünleşen gramatikal çerçeve, bazılarının göre ise sesle şekillenen bu anlamın zihindeki ham maddesi olursa elbette ortaya çeşitli sınıflandırmalar çıkacaktır. "Cümle"yi bir taraftan yargılı anlatım şeklinde tanımlarken, diğer taraftan yargısız anlatımları cümle saymak çelişkisi; henüz "yargı" kavramında anlayamamış, "bitmişlik" ve "bitmemişlik" yani yargı ile yargısızlık arasında "yarı bitmişlik", yani yan yargı, yarım yargı gibi gerçek olmayan noktalar vehmeden araştırmacıların vehimleri de sınıflandırmalardaki farklılığa sebep olan diğer faktörlerdendir." (s. 16) diyerek yapı kavramı üzerindeki kargaşaya dikkat çekmiş, yargı mı grup mu tartışması üzerinden birleşik cümleleri değerlendirmiştir.

Cümlede yapı kavramına yeri geldiğinde değinilecek olmakla beraber bu çalışmanın ana konusu kelime gruplarıdır.

Kelime Grubu

Gramer Terimleri Sözlüğü'nde "Birden çok kelimedenden oluşan fakat yapı ve anlamındaki bütünlük dolayısıyla cümle içinde tek bir öge gibi işlem gören ve yargı bildirmeyen söz dizisi." (Korkmaz, 2003, s. 111) olarak tanımlanan grup terimi için bazı kaynaklar "öbek" terimini de tercih etmektedir.¹ İster grup isterse öbek terimi tercih edilsin araştırmacılar terimin tanımı üzerinde hemen hemen fikir birliğine varmışlardır. "Kelime grupları birden fazla kelimeyi içine alan, yapımında ve manasında bir bütünlük bulunan, dilde bir bütün olarak muamele gören bir dil birliğidir." (Ergin, 1998, s. 372). "Kelime grubu bir varlığı, bir kavramı, bir niteliği bir durumu veya bir hareketi karşılamak üzere, belirli kurallar ile yan yana gelen kelimeler topluluğudur." (Karahan, 1999, s. 11). "Tek kelime ile karşılanan varlıkları, hareketleri ve kavramları daha geniş olarak belirtmek veya tek kelimeyle ifade edilmeyen varlıkları, kavramları ve hareketleri karşılamak üzere birden fazla kelimeyle kurulan dil birliklerine kelime grubu denir." (Özkan ve Sevinçli, 2009, s. 12). "Birden çok kelimedenden oluşan, yapısında ve anlamında bir bütünlük bulunan, cümle veya cümlemsi içinde tek cümle ögesi; kelime öbeği içinde bütün hâlinde yardımcı veya temel öge olarak işlem gören ve bir kelime türü yerine kullanılan söz dizileridir." (Delice, 2012, s. 17). Bunların dışındaki cümle bilgisi çalışmalarında da tanım çok değişmemektedir (Özmen, 2013, s. 51; Karaağaç, 2009:129; Kültürel, 2018, s. 9; Demir, 2019, s. 23; Böler, 2019, s. 69; Demir ve Yılmaz, 2012, s. 228; Aktan, 2016; 2; Özkan, Tokar ve Aşçı, 2016, s. 45; Göker, 2001, s. 17).

Karahan (1995), *Türkçede Söz Dizimi* kitabına "Yan yana dizilen kelimeler, ya yargı bildirerek cümleyi ya da varlık ve hareketleri karşılayarak kelime gruplarını meydana getirirler." (s. 11) diyerek başlamaktadır. Aslında bu tespit cümle bilgisinin temelini oluşturmaktadır. Bir cümle içerisinde iki veya daha fazla kelime yan yana geliyorsa muhakkak aralarında anlamsal veya yapısal bir ilişki vardır. Şayet ayrı ayrı yüklemle bağlanmıyorlarsa o zaman grupturlar. Grupların temel özellikleri ise şunlardır:

- a. Gruplar en az iki kelimedenden oluşur.
- b. Gruplar cümle içerisinde tek kelime gibi işlem görürler.
- c. Bir grup başka bir grubun yardımcı unsuru durumunda olabilir.

¹ Biz çalışmamızda kelime grubu terimini tercih ediyoruz. Ancak cümle bilgisi kaynaklarında "kelime öbeği, takım, söz öbekleri, sözcük öbeği, belirtme öbeği, belirtme grubu ve yargısız anlatım" gibi terimler kullanılmaktadır. Bu konuda toplu bir bilgi için bk. Gökdayı, H. (2010). Türkiye Türkçesinde Öbekler. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 5/3.

d. Bir grup cümle içerisinde en fazla cümlelerin bir ögesi durumunda olabilir, ama bir öge içerisinde birden fazla grup bulunabilir.

e. Bir grup içerisinde bir cümlede olması gereken bütün ögeler olabilir, ama gruplar tam bir yargı taşımadıkları için ayrı bir cümle olarak kabul edilemezler.

Kelime grubunun tanımında araştırmacılar arasında bir bütünlük olsa da grupların sayısı ve adlandırılması konusunda bir ortaklık söz konusu değildir. Cümle bilgisi kaynaklarında grupların sayısı dörtten otuza kadar çıkmaktadır (Gökdayı, 2010, s. 1304). Tabii ki bu sayılarla birlikte adlandırmalar da değişmektedir. Bu sayılar ve adlandırmalardaki farklılığın başlıca sebebi grupların yapısına yönelik araştırmacıların ortaya koydukları farklı bakış açılarıdır. Bu sorunlar farklı bir çalışmanın konusu olarak durmaktadır. Biz bu çalışmada yazında karşılaştığımız bir kelime topluluğundan bahsedeceğiz ve bu kelime topluluğunu yeni bir kelime grubu olarak ortaya koyup ona yeni bir terim teklif edeceğiz.

Tartışma

Çalışma için öncelikle yazından örnekler bularak işe başladık. Bulduğumuz örneklerin, herhangi başka bir grup veya cümle yapısı içerisinde değerlendirilmemesi için aşağıdaki özellikleri barındırmasına dikkat ettik:

- Vereceğimiz örnekler birleşik cümle yapısı içinde değerlendirilememeli.
- Sıfat-fiil, zarf-fiil ve isim-fiil olarak kabul edilmemeli.
- Özellikle çekimli yapılar olmalı; ya isim çekim eklerini almalı ya da şahıs ekinin açık bir şekilde görüldüğü örnekler olmalı.
- Örnek cümleler yazından tespit edilmiş olmalı.

Aşağıda, belirtilen ölçütlere uygun olarak tespit edilen cümle örneklerini incelediğimizde koyu renkli yazılan yerler, cümle bilgisi açısından bir sorun teşkil etmektedir. Bu tarz yapılar nasıl adlandırılmalıdır? Buradaki sorun cümlelerin yapısıyla mı ilgilidir yoksa bu konu grup nezdinde mi ele alınmalıdır?

1. İnanmakla **inanılmayacak şey yoktur**un arasında öylece kalakalıyordu (Toptaş, 2009, s. 32).

2. **İnsanlar süt sağıyoruz, kaymak ve yoğurt yapıyoruz ya da tulumlara peynir basıyoruz** bahanesiyle sanki ruhlarını havalandırırlardı orada (Toptaş, 2013, s. 132).

3. **Gönlümü oyalıyorum** bahanesiyle dükkânı erkenden açıp gece yarısına kadar sünger gibi horul horul içiyordu (Toptaş, 2009, s. 157).

4. Ev içi kavgalarının tozunu dumanını zoraki gülücükler ardına gizlemek, bedenimi misafir şekeri gibi her gece hazır tutmak, **mutfak eşyalarıyla sığılan aptal bir limanda yaşadığımı bile bile açık denizlerde işte böyle gezerim** havalarda görünmek gibi... (Toptaş, 2001, s. 92).

5. Sen de benim gözüme öyle genç görünüyorsun ki: **taze bir soydan geliyormuşsun** gibi; pek görüp geçirmemiş, pek sınanmamış bir soy." Ursula, "Öyle mi?" dedi. "Ben de bazı yönlerden onu çok genç buluyorum (Lawrence, 2009).

6. **Sıcak ülkelerden geliyormuşsun** gibi bir havan var. İşte benim gizli silahım da bu zaten. Telefon zırladı (Passos, 2017, s. 384).

7. Verilen sözlerin tutulmadığını, emanete hıyanetlerin yaşandığı, **seni seviyorumların** eskidiği, seni ölene dek beklerim diyenlerin, dönene dek bekleyemediklerine şahit oluruz (Gün, 2020, s. 75).

8. Bütün aşklar yaşanmış, **bütün seni seviyorumlar** zayi edilmiş, bütün kırmızı güller sevgililere verilmiş (Çoşkun, 2015, s. 81).

9. Birey bir kez daha çamura sürülüyor, toplu düşünmeye zorlanıyor. **Hiç suretini yapmayacaksın... Hep suretini yapacaksına** dönüyor (Sarıkaya, 2014, s. 400)

10. **Ne yapacağımızlar** beynini didik didik ederken yaşam kıvılcımın da sötüvermiş (Bendler, 2018, s. 8).

Bu sorulara cevap verilmeden önce bu tarz yapıların Türk dilinin tarihî dönemlerinde kullanılıp kullanılmadığına bakmak bize bir fikir verecektir.

İçin Edatının Standart Dışı Kullanımı adlı çalışmasında Ölker (2014), için edatının üçüncü şahıs emir kipiyle kullanımı üzerinde durmuş, "Türkçenin tarihî ve çağdaş lehçeleri için yapılmış çalışmalar göz önüne alındığında da edatın isim ve zamirlerle veyahut isim-fiil/sıfat-fiil vasıtasıyla artık isimleşmiş olan kelime türleriyle yan yana kullanılmış ve kullanılmakta olduğu açıktır. Ancak aşağıda vereceğimiz örnekler bu edatın farklı bir şekilde, özellikle 3. şahıs emir kipi vasıtasıyla (-sXn/-sXnlAr) çekime girmiş fiillerle de yan yana kullanıldığını göstermektedir." (s. 178) diyerek verdiği örneklerle bu kullanımı ortaya koymuştur. Karahanlı döneminden başlayarak 20. yüzyıla kadar kesintisiz olarak dilin tarihî dönemlerinden örnekler vermiştir.

Kılmadı anı Tanrı meger müjde sizke amrulsun için köñülleringiz anıñ birle, yari yok meger...

kaddın din-i İslam birle galib kalsun için, ol din-i İslam'ını ve hücec ve bürhan birle başda dinlerniñ..

Heman Ebü'l-feth Gazi dal-tirkeş olup alametim olsun için bir hadeng-i çar-cenah Ayasofya kubbesinin ta ortasına atdı (Ölker, 2014, s. 178-84)

Ölker'in (2014) verdiği örneklerden ikisi yapı bakımından diğerlerinden farklıdır. Bu örneklerden birisinde için edatı görülen geçmiş zamanın 3. şahısı ile çekimlenmiş bir fiille yan yana kullanılmaktadır:

Acıdı için anuñ didarını / Halk-ı Mısra eyledüm gıda anı

Örneklerden ikincisinde ise için edatının görülen geçmiş zaman 1. şahıs çekimli bir fiilden sonra kullanılmış olduğu görülmektedir:

Hayatında beli la'net iderler / Anı n'itdim için töhmet iderler (s. 184)

Araştırmacının vermiş olduğu örneklerde gördüğümüz gibi çekimli yapılar yani cümleler bir isim gibi kullanılabilir. Cümlelerin isim gibi kullanıldığı konusunda Ölker yalnız değildir. -mAtI zarf-fiilinin yapısı üzerine bir çalışma yapan Öner (1999), ek üzerinde görülen geçmiş zaman kalıplaşmasından bahsetmiş, buradan da hareketle cümlelerin bir isim gibi kullanıldığını söylemiştir. "Cümle, bir hüküm, bir bilgi vermekle, geniş anlamında, bir var oluşun adıdır, yani gramer olarak da bir isimdir. Türkçede "Kalem gibi yazıyor" örneği ile "Bugün gitmeyecek gibi davranıyor" örneğinin mukayesesinde, gibi son çekim edatının, "kalem" ismiyle "Bugün gitmeyecek" cümlesine aynı şekilde bağlanması dikkat çekicidir. Bunun gibi örnekleri çoğalttığımızda, dilimizde cümlelerin toplu yapısının bir isim olduğunu açıkça görürüz: Askercesine, yiğitçesine vs. örneklerindeki genişlemiş -casına/-cesine eşitlik eki, aynı şekilde, gelmeyecekmiş birleşik çekimli yüklemine getirilebilmektedir (gelmeyecekmişcesine). Yani, isimlerden tarz bildiren zarflar türeten -casına/-cesine eki veya isim çekiminde eşitlik gösteren gibi edatı herhangi bir cümleye de isim gibi muamele etmektedir. Bunun gibi örnekler, Türkçede cümlelerin, yani gramerde çekimli fiille esaslanan bir var olma bilgisinin, nihaî olarak bir isim olduğunu göstermektedir." (s. 837).

Edat grupları üzerine çalışma yapan Küçük ve Kandemir (2021), incelemelerini grubun isim unsuru üzerine yapmışlardır. Araştırmacılar “İncelenen akademik ve edebî eserlerdeki cümleler ile tarafımızca oluşturulan örnek cümleler incelendiğinde edat gruplarında birleşik fiil hariç tüm kelime gruplarının isim unsuru olarak yer alabileceği sonucuna ulaşılmıştır. Birleşik fiillerin edat grubunda isim unsuru oluşturamamasının sebebi ise yargı bildirmeleri ve bu yapıları ile “cümle” özelliği taşımalarıdır. Örneğin “Şikâyet ettim diye bana bozuldu.” cümlesinde birleşik fiil, kip ve kişiye göre çekimlenmiştir. Dolayısıyla yargı bildiren bir konuma geçmiştir. Yargı bildiren unsur (cümle), yargı bildirmeyen bir unsurla (kelime grubu) aynı nitelikte kabul edilemeyeceği için bu tip cümlelerde edat grubunun isim unsurunu oluşturan yapının “cümle” olarak kabul edilmesi uygun görülmektedir.” (s. 9) şeklinde bir sonuca varmışlardır. Araştırmacıları bu sonuca iten ise daha önce Özkan ve Sevinçli’nin (2009) “*edat grubundaki isim unsuru tek bir kelime olabileceği gibi, isim yerine geçen bir kelime grubu veya cümle de olabilir.*” (s. 52) tanımlarıdır. Oysa cümle çekimli bir yapıdır ve bir yargı bildirir. Bir grup içerisinde kullanılırsa cümle olmaktan çıkar, cümle olarak kalırsa da grup oluşturmaz. Her iki durum da hem cümlenin hem de grubun tanımına ve yapısal özelliklerine uymamaktadır. Araştırmacıların “*edat gruplarında birleşik fiil hariç tüm kelime gruplarının isim unsuru olarak yer alabileceği...*” tespiti de isabetli olmamıştır. Verdikleri örnekte kendilerinin de belirttiği gibi birleşik fiil “*şikâyet et-*” dir, “*şikâyet ettim diye*” yazdığınız an başka bir yapı meydana çıkmaktadır. Nasıl sıfat-fiiller isimleşebiliyorsa (*gelenleri* karşıladım), cümleler de isimleşebilmektedir.

Leyla Karahan (2000), *Yapı Bakımından Cümle Sınıflandırmaları Üzerine* adlı çalışmasında bu konuya dolaylı yönden eğilmiştir. Birleşik cümle kavramına itiraz ederek günümüzde araştırmacılar tarafından birleşik cümle olarak ele alınan yapıların asıl itibarıyla basit cümle olduğunu, cümleleri yapı bakımından sınıflandırmanın doğru olmadığını söylemektedir. Bunu yaparken de yargının bitmişliğine bakarak temel cümle içinde cümle gibi görünen unsurların birer yardımcı unsur olduğunu belirtmektedir. Bu yönüyle de bizim çalışmamızla dolaylı yönden bağlantı kurmaktadır.

Birleşik cümle tartışmalarını yerinde bulmakla beraber öncelikle cümlenin bir grup olduğu konusunda zihinlerde bir birlik sağlamalıyız. Bunun için de konu, tarihî lehçelerdeki örnekleriyle desteklenmeli ve yazından tartışılan yapıyı içinde barındıran yeterli sayıda örnek cümle tespit edilmelidir. Ayrıca ikinci bir konu olan birleşik cümle tartışmasına burada hiç girilmemeli, örnekler birleşik cümle çeşitlerine (şartlı birleşik, iç içe birleşik, ki’li birleşik) uymayan yapılardan seçilmelidir. Ancak bu şekilde grubun varlığı ve kabulü sağlanır. Bu kabulü sağladığımız zaman birleşik cümleler üzerine yapılan tartışmalar kendiliğinden çözülür.

Bu örnekler ve tartışmalar üzerine, cümlenin de tıpkı sıfat-fiiller ve isim-fiiller gibi ihtiyaç olduğu zaman bir isim gibi kullanılabilmesini, isim çekim eklerini üzerine alabildiğini, başka yapılarla etkileşime girerek gruplar oluşturduğunu, kalıplaşarak yeni kelimeler meydana getirdiğini, geçmişten günümüze bu görevleri üzerinde barındırdığını, tam anlamıyla bir grup olduğunu çok rahat söyleyebiliriz. Peki öyleyse bu tarz yapıları nasıl çözümlmeliyiz, bunları nasıl adlandırmalıyız? Bu soruları cevaplamadan önce terim nedir? Terim yapmanın ölçütleri nelerdir? sorularına kısaca değinmekte fayda vardır.

Terim Yaparken Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

Güncel Türkçe Sözlük’te “bir bilim, sanat, meslek dalıyla veya bir konu ile ilgili özel ve belirli bir kavramı karşılayan kelime, ıstılah” (Terim, t.y.) olarak tanımlanan terim kavramı özellikle sanat ve bilimi ilgilendirmesinden dolayı diller için hayati öneme sahiptir. Türk dili dil devriminden sonra Arapçanın baskın olduğu terimler konusunda da

büyük adımlar atmıştır. Bizzat Mustafa Kemal'in katkı ve teşvikleriyle Türkçe terimler hem türetilmiş hem de dile kazandırılmıştır. Günümüzde de bilhassa teknolojinin de etkisiyle Batı dillerinden birçok terim dilimize girmektedir. Bizlere düşen bu terimler daha dilimize girmeden bunlara Türkçe karşılıklar bulmaktır. Dışarıdan gelen yabancı terimlere karşılık bulmanın yanı sıra kendi içimizde ürettiğimiz bilgiyi de doğru terimlerle adlandırmak gereklidir. Hamza Zülfikar'ın (1991) terimler üzerine yaptığı çalışmayı temel alarak, terim yaparken dikkat etmemiz gereken ölçütleri şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Birkaç kavram bir kelimeyle karşılanmamalı, her kavram için farklı kelimeler tercih edilmelidir. Tercih edilecek kelime veya kelime grubu mümkünse başka bir kavramın terimi olmamalıdır.

b. Terim türetirken sınırlı sayıda kök ve eke mahkûm olunmamalı, havuz geniş tutulmalıdır.

c. Terimlerin tamamen Türkçenin kök ve eklerine dayanması bir şart olarak kabul edilmemelidir.

d. Terimler canlı kök ve gövdelere dayanmalıdır. Kullanımdan düşmüş ölü kök ve gövdelerden yapılan terimlerin dile yerleşmesi ya çok yavaş olmuş ya da o terimler bütünüyle terk edilmiştir. Bu sebeple de terim olacak kök veya gövdenin hâlihazırda kullanım sıklığı yüksek olmalıdır.

e. Sık kullanımlarından dolayı kulağı tırmalayan, istihzai eleştirilere konu olan bazı ekler de mümkün olduğu kadar kullanılmamalıdır.

f. Terim yaparken diğer Türk lehçelerinden faydalanmak da bir seçenektir. Ancak Türkiye Türkçesine yakın, anlaşılması kolay, halkın kullanımına uygun terimler tercih edilmelidir. Türk lehçelerindeki terimler bilhassa örneksime (kıyas) yöntemiyle Türkiye Türkçesine uygun hâle getirilebilir.

g. Terimler kısa olmalı, mümkünse tek kelimedenden oluşmalıdır. Özellikle sıfat tamlaması ve isim tamlaması terim yapmaya uygun birleşmeler yapabilmektedir.

h. Terim türetmek ele alınan kavramı en kapsamlı bir şekilde Türkçe olarak ifade etmektir. Bu bakımdan türetilen terim ek-kök ilişkisine, Türk dilinin yapısına ve Türk düşünce sistemine uygun olmalıdır. Hatta dil estetiği de göz önüne alınarak terimin ses uyumsuzluğundan (kakofoni) uzak, kolay telaffuz edilebilir olması gerekmektedir.

Terim önerirken bu özellikleri göz önünde bulundurmak, terimin dile yerleşmesini ve yaygınlaşmasını sağlayacaktır.

Muhtemel Terimler

Bu başlık altında konuya uygun olabilecek terimler tartışılacaktır. Muhtemel terimleri tartışmaya geçmeden daha önce bu yapılarla ilgili ortaya konmuş bir terim önerisine değinmek yerinde olacaktır.

Bu konuyla ilgili doğrudan çalışma yapan Kerimoğlu (2016), *Sözcük Öbeği Olarak Cümle ve Bir Öbek Önerisi* adlı çalışmada sorunu doğru tespit etmiş ve bu tarz yapılar için "cümle öbeği" terimini önermiştir. Ancak tartışmaya Karahan'ın (2000) bahsettiği birleşik cümleler üzerinden girerek, grup ölçüsünde kabul edilmemiş bir konuyu tartışmalı bir konu üzerinden verdiği örneklerle açıklamaya çalışmıştır. Bu şekilde yaparak yapıyı daha girift bir hâle sokmuştur. Ayrıca yazından yeterince örnekle görüşlerini desteklememiştir. Yazından bir tane örnek vermiş diğer örnekleri kendisi yazmıştır. Sadece Türkiye Türkçesi metinlerinde değil tarihî lehçelerdeki metinlerde de

bu konuyla ilgili dikkat çekecek sayıda örnek vardır. Kerimoğlu çalışmasında tarihî lehçelere hiç değinmemiştir. Başta da söylediğimiz gibi durum tespiti yerinde olmakla birlikte teklif etmiş olduğu “cümle öbeği” önerisi aşağıda “cümle grubu” başlığı altında belirteceğimiz sebeplerden dolayı bizce uygun değildir

Bu özellikleri göz önüne aldığımızda aklımıza gelen terim önerileri şunlardır: “Cümle grubu, cümlecik grubu, sözce grubu, yargı grubu, hüküm grubu.” Bu terimleri hem kapsam hem de yukarıda verilen ölçütler açısından inceleyelim.

a. Cümle grubu: Cümle kelimesi Türkçe değildir. Fakat yaygın bir kullanıma sahip olduğu için tercih etmekte bir sakınca olamaz. Sorun “cümle” kelimesinin bir terim olarak kullanılmasındadır. Aynı bilim dalında zaten terim olan bir kelimeye farklı bir terim anlamı yüklemek kafa karışıklığına yol açacaktır. Üzerinde çalıştığımız yapı cümlelerin birçok özelliğini barındırmasına rağmen, söz dizimi içerisinde cümle gibi hareket etmemekte, bir kelime gibi davranmaktadır. Bu sebeple de “cümle grubu” terimini tercih ettiğimizde zaten bir terim olan cümle kelimesi kendi terim anlamıyla, yeni yüklediğimiz terim anlamı arasında kargaşaya sebep olacak öğretimi zorlaştıracaktır. Ayrıca terim türetirken sınırlı sayıda kök ve gövdeye mahkûm olunmamalıdır. Terim olan “cümle” kelimesini tekrar farklı bir terim olarak kullanmak, dilin zenginliğini ortaya koymamak anlamına gelir. Kerimoğlu’nun yapmış olduğu “cümle öbeği” önerisi belirtilen sebeplerden dolayı uygun görülmemiştir. Nitekim çalışmasında “cümle” terimi ile “cümle öbeği” terimlerinin karışıklığına yol açabileceği Kerimoğlu’nun (2016) da zihninde belirmiş olmalı ki “*Cümle mi öbek mi gibi bir karışıklığa yol açmayacaktır çünkü ana öge olan “öbek” sözcüğü bu dizilerin yargı bildirmeyip öbekteştiğini vurgulayacaktır, düşüncesindeyim.*” (s. 244) şeklinde açıklık getirme ihtiyacı duymuştur.

b. Cümlecik grubu: Cümle ismine -cik ekinin eklenmesiyle meydana gelmiştir. Terim yapma ölçütlerini göz önüne aldığımızda bu terimin de çok uygun olmadığını söyleyebiliriz. Kelimenin kökü olan “cümle” ismiyle ilgili a maddesinde söylediklerimiz geçerlidir. İlaveten kullanılan ek de buraya uygun değildir. Korkmaz (2009), bu ek hakkında “*eklendiği söze küçüklük anlamı katan, sıfat ve adlar türeten bu ekin, bir ad türetme ekine dönüşebilmesi ancak bir kalıplaşma sürecinden geçmesiyle mümkün olmuştur.*” (s. 165) demektedir. Terim olarak zamanla kalıplaşabilir ancak küçüklük anlamı katması bahsettiğimiz konuya uygun düşmemektedir. Çalışmaya konu olan grubun standart bir cümleden küçüklük veya büyüklük bakımından bir farkı yoktur. Bu sebeple de “cümlecik grubu” uygun bir terim değildir.

c. Sözce grubu: Türemiş bir kelimedir. “Söz” ismine “-ce” ekinin eklenmesiyle meydana gelmiştir. *Güncel Türkçe Sözlük*’te zarf olarak gösterilmiş ve “söz bakımından” anlamı verilmiştir. (Söz, t.y.) “Söz” kelimesi *Gramer Terimleri Sözlüğü*’nde “Bir maksadı anlatmak üzere söylenen kelime veya kelimelerden oluşan dizi; toplumsal bir kurum olan dilin kişi tarafından özel olarak kullanılması.” (Korkmaz 2003, s. 198) şeklinde tanımlanmaktadır. Söz kelimesi “söz dizimi” teriminde de kullanıldığı için tekrara düşülecektir. “Aslında eşitlik, benzerlik ve karşılaştırma görevinde bir ad çekim eki olan +CA eki” (Korkmaz, 2009, s. 36) yapım eki olarak çeşitli görevlerde kullanılmıştır. Türkçeleştirme çalışmaları sırasında sıkça başvurulanan eke çok fazla görev yüklenmiştir. Böylelikle sık kullanılarak kulağı tırmalar hâle gelmiştir. (Özellikle -CXI, -CXk, -CA, -CAk gibi eklerin sık kullanılmasından dolayı /C/ sesiyle başlayan ekler kakofoniye (ses uyumsuzluğu) sebep olmaktadır.) Bu sebeplerden dolayı “sözce grubu” tarafımızca tercih edilmemiştir.

d. Yargı grubu: Yargı terimi “yüklemin bir duyguyu, bir düşünceyi, bir isteği veya durumu bir oluş ve kılışı karar olarak bildirmesi” (Korkmaz, 2003, s. 241), “yüklemle bildirilen karar veya düşünce” (Yargı, 1972) şeklinde tanımlanmaktadır. Nitekim

yukarıda cümle tanımlarına baktığımızda ifadenin bir yargıyla sonuçlanması bir gereklilik olarak kabul edilmektedir. Karahan (2000) da cümle yapılarını tartışırken çalışmanın merkezine yargı konusunu almış, tartışmayı onun üzerinden yürütmüştür. Bir söz dizisinin cümle olduğunu ortaya koyan unsurun bitmiş bir yargı olduğunu ve yargı teriminin bu konuyla ilişkili olarak artık yerleştiğini düşünürsek, bu terime tekrar farklı bir anlam yüklemek doğru olmayacaktır. Cümlelerin olmazsa olmazı olan terimin aynı bilim dalında farklı bir terim anlamı yüklenmesi kafa karışıklığına yol açacaktır. Ancak ele aldığımız grupta da bir yargının olduğu aşikârdır. Bu sebeple “yargı” terimiyle aynı anlama gelen fakat yargıdan farklı bir kelimeyi terim olarak önermek daha tercih edilir görünmektedir.

e. Hüküm grubu: Ergin (1988), cümleyi tanımlarken “Cümle bir hüküm grubudur ... Cümle en tam, en geniş kelime grubudur.” (s. 405) demektedir. Hüküm kelimesini *Grammer Terimleri Sözlüğü* “yargı” terimine göndermektedir (Korkmaz, 2003, s. 117). Yargı olmadan cümle olmamaktadır. Bahsettiğimiz grubun en temel özelliği bir yargı bildirmesidir. Bu bağlamda “yargı” terimiyle aynı anlama gelen fakat kullanıldığı zaman kafa karışıklığına yol açmayacak yeni bir terime ihtiyaç vardır. Bu terim “hüküm” kelimesidir. Hüküm kelimesi Türkçe olmamakla birlikte dile yerleşmiş, cümle bilgisi alanında bir terim olarak ön plana çıkmayan, kafa karışıklığına yol açmayacak bir terimdir. Cümlelerin bütün özelliklerini taşıyan fakat herhangi bir cümle içerisinde bir kelime gibi işlem gören, isim çekim eklerini almaktan çekinmeyen, cümlede bazen bir öge durumunda olan bazen de bir grubun parçası şeklinde kullanılan yapılara “hüküm grubu” terimini önermekteyiz. Hüküm grubuyla cümle arasındaki temel fark dizilişle ilgilidir. Cümle bitmişliği, hüküm grubu ise tamamlayıcılığı, yardımcı unsuru temsil eder.

Çözümleme

Yukarıdaki vermiş olduğumuz cümleleri bu bilgiler ışığında değerlendirdiğimizde sormuş olduğumuz sorular kendiliğinden çözülecektir. Bu cümlelerde isim gibi işlem gören çekimli yapılar birer kelime grubudur. Bu kelime grubunun da adı bizce “hüküm grubu” olmalıdır.

Yukarıdaki örnekleri tek tek ele alarak inceleyelim:

1. *İnanmakla “inanılmayacak şey yoktur”un arasında öylece kalakalıyordu.*

Gruplar

kalakal-: **Birleşik Fiil grubu**

inanmakla “inanılmayacak şey yoktur”un arası: **İsim tamlaması grubu**

inanmakla “inanılmayacak şey yoktur: **Bağlama grubu**

inanılmayacak şey yoktur: **Hüküm grubu**

“İnanılmayacak şey yoktur” bir isim cümlesidir. Ancak burada bir isimmiş gibi davranmış, üzerine ilgi durum ekini almıştır, ayrıca bağlama grubunun unsurlarından biri durumundadır. Hem üzerine isim çekim ekini alması hem de bir grubun parçası olması bu yapının burada isimleştiğini gösterir. İsimleşen bu yapı birden fazla kelimedenden oluştuğu için bir gruptur. Bu grubun adı “hüküm grubu” olmalıdır.

2. *İnsanlar “süt sağlıyoruz, kaymak ve yoğurt yapıyoruz ya da tulumlara peynir basıyoruz bahanesiyle sanki ruhlarını havalandırırlardı orada*

Gruplar

süt sağlıyoruz ... bahanesiyle: **Edat grubu**

süt sağıyoruz ... bahanesi: **İsim tamlaması grubu**

süt sağıyoruz, kaymak ve yoğurt yapıyoruz ya da tulumlara peynir basıyoruz:
Bağlama grubu

tulumlara peynir basıyoruz: **Hüküm grubu**

peynir bas-: **Birleşik fiil grubu**

kaymak ve yoğurt yapıyoruz: **Hüküm grubu**

kaymak ve yoğurt yap-: **Birleşik fiil grubu**

kaymak ve yoğurt: **Bağlama grubu**

süt sağıyoruz: **Hüküm grubu**

İkinci örnek cümlemizde de hüküm grupları bir bağlama grubu oluşturarak isim tamlaması grubunun tamlayanı olmuşlardır. Diğer örneklerdeki bütün grupları tek tek göstermek yerine sadece hüküm gruplarını ilgilendiren yerleri göstereceğiz.

3. *Gönlümü oyalyorum bahanesiyle dükkânı erkenden açıp gece yarısına kadar sünger gibi horul horul içiyordu.*

gönlümü oyalyorum bahanesi: **İsim tamlaması grubu**

gönlümü oyalyorum: **Hüküm grubu** (Hüküm grubu isim tamlamasının tamlayanı durumundadır.)

4. *Ev içi kavgalarının tozunu dumanını zoraki gülücükler ardına gizlemek, bedenimi misafir şekeri gibi her gece hazır tutmak, mutfak eşyalarıyla sığlaşan aptal bir limanda yaşadığımı bile bile açık denizlerde işte böyle gezerim havalarında görünmek gibi...*

açık denizlerde işte böyle gezerim havaları: **İsim tamlaması grubu**

açık denizlerde işte böyle gezerim: **Hüküm grubu** (Hüküm grubu isim tamlamasının tamlayanı durumundadır.)

5. *Sen de benim gözüme öyle genç görünüyorsun ki: taze bir soydan geliyormuşsun gibi; pek görüp geçirmemiş, pek sınanmamış bir soy." Ursula, "Öyle mi?" dedi. "Ben de bazı yönlerden onu çok genç buluyorum.*

taze bir soydan geliyormuşsun gibi: **Edat grubu**

taze bir soydan geliyormuşsun **Hüküm grubu** (Hüküm grubu edat grubunun yardımcı unsuru durumundadır.)

6. *Sıcak ülkelerden geliyormuşsun gibi bir havan var." "İşte benim gizli silahım da bu zaten." Telefon zırladı.*

sıcak ülkelerden geliyormuşsun gibi: **Edat grubu**

sıcak ülkelerden geliyormuşsun: **Hüküm grubu** (Hüküm grubu edat grubunun yardımcı unsuru durumundadır.)

7. *Verilen sözlerin tutulmadığını, emanete hıyanetlerin yaşandığı, seni seviyorumların eskidiği, seni ölene dek beklerim diyenlerin, dönene dek bekleyemediklerine şahit oluruz.*

seni seviyorumların eskidiği: **İsim tamlaması grubu**

seni seviyorumlar: **Hüküm grubu** (Hüküm grubu isim tamlaması grubunun tamlayanı durumundadır.)

8. *Bütün aşklar yaşanmış, bütün seni seviyorumlar zayi edilmiş, bütün kırmızı güller sevgililere verilmiş...*

bütün seni seviyorumlar: **Sıfat tamlaması grubu**

seni seviyorumlar: **Hüküm grubu** (Hüküm grubu sıfat tamlaması grubunun tamlananı durumundadır.)

9. *Birey bir kez daha çamura sürülüyor, toplu düşünmeye zorlanıyor. Hiç suretini yapmayacaksın... Hep suretini yapacağına dönüyor.*

hiç suretini yapmayacaksın: **Hüküm grubu**

hep suretini yapacaksın: **Hüküm grubu** (Aynı cümle içerisinde iki hüküm grubu arka arkaya geliyor. Her iki grup da cümlenin birer ögesi [Özne-Yer tamlayıcısı] durumundadırlar.)

10. *Ne yapacağımız beynini didik didik ederken yaşam kıvılcımın da söniivermiş.*

ne yapacağımız beynini didik didik ederken: **Zarf-fiil grubu**

ne yapacağımız: **Hüküm grubu** (Hüküm grubu zarf-fiil grubunun yardımcı unsuru durumundadır.)

Sonuç

Buraya kadar ortaya konan veriler ve tartışmalar, cümlelerin de ihtiyaç hâlinde birer grup olarak kullanıldığını ispat etmiştir. Muharrem Ergin'in cümle esas itibarıyla bir gruptur (1988) sözü bu bilgilerle birlikte doğrulanmaktadır. Bu doğrulamayı tarihî lehçelerde Ölker, için edatının kullanımı üzerinden giderken ortaya koymuştur (2014). Ölker'den daha önce Öner -mAtI zarf-fiilinin yapısını incelerken görülen geçmiş zaman kalıplaşmasından bahsetmekte, bu kalıplaşmadan hareketle de cümlelerin gramer olarak bir isim olduğunu belirtmektedir.² Aslında gruplar da isimlerin yaptığı her işi yaparlar ve isim çekim eklerini alırlar, yani gramer bakımından birer isimdirler. Türkiye Türkçesinin söz dizimini müstakil bir kitap olarak ilk ortaya koyanlardan biri Leyla Karahan (2000) da yapı bakımından cümle sınıflandırmalarında birleşik cümle yapısını kabul etmeyerek bu konuya dolaylı olarak değinmiştir. Önceki çalışmalarında ortaya koyduğu görüşleri değiştiren Karahan, yapı bakımından cümle sınıflandırmasının doğru olmadığını, cümle ve cümle toplulukları olduğunu belirtir. Cümlenin ihtiyaç hâlinde bir grup olarak kullanıldığı yapmış olduğumuz bu yazıda ortaya konulduğuna göre, yapı bakımından cümle sınıflandırması tekrar gözden geçirilmeli, Leyla Karahan'ın (2016) belirttiği şekilde yeniden ele alınmalıdır. Kerimoğlu bu yapıların bir grup olduğunu fark etmiş ve bu grup için "cümle öbeği" terimini önermiştir. Araştırmacı sorunu doğru tespit etmiş, ancak isabetli örneklerle çalışmasını derinleştirememiştir. Yapmış olduğu öneri, terim yapma ölçütleri açısından bizce uygun değildir. Sebepleri yukarıda genişçe izah edilmiştir.

Sonuç itibarıyla geçmişten günümüze cümlenin isim olarak kullanıldığı görülmüştür. Ancak bu isimleşme durumu sözlüksel bir yapı değil cümle bilgisi içinde bir görev gereğidir. Günümüzde de bu tarz kullanımlar hem basılı malzemede, hem sanal ortamda hem de konuşma dilinde kendine yer bulmaktadır. Hatta bu tarz kullanımların geçmişten günümüze tarihî seyrine baktığımızda da kullanım sıklığının ve çeşitliliğinin

² Hatta bu çalışmayı destekleyecek örnek tespiti sırasında Öner'in ortaya koyduğu görülen geçmiş zaman kalıplaşmasına uygun yapıyla da karşılaşılmıştır: "Çiçeklerin yaprağındaki, tenimizdeki, sesimizdeki, ağzımızın alıştığı tatlardaki, nasıldı'lardaki, kimdi'lerdeki, öyle miydi'lerdeki dünü" (Toptaş, 2001, s. 93). Kalıplaşma veya isimleşme sadece görülen geçmiş zamanda olmamaktadır. "Yani felsefede kesin ve mutlak manada biliyorunlar yok; fakat bilmeye, anlamaya çalışıyorunlar vardır (Öner, 1991, s. 20)." örneğinde de şimdiki zaman çekimli yapıların isimleşebildiğini görmekteyiz.

arttığını söyleyebiliriz. Biz araştırmacılara düşen, var olan yapıları bir kalıba sıkıştırmaktansa, farklı olan yapıları tespit edip o yapıların kurallarını ortaya koymaktır. Cümle bilgisi çalışmalarında yer almayan bu tarz yapıları “**hüküm grubu**” adının uygun olduğunu düşünüyor, bu terimin ve bu grubun bundan sonraki çalışmalarda yer almasını öneriyoruz.

Kaynakça

- Aktan, B. (2016). *Türkiye Türkçesinin Söz Dizimi* (2. Baskı). Konya: Eğitim Yayınevi.
- Atabay, N., Özel, S. ve Çam, A. (1981). *Türkiye Türkçesinin Sözdizimi*. Ankara: TDK Yayınları.
- Baskakov, A. N. (2017). *Çağdaş Türkçede Cümle*. (Çev. O. S. Karaca). Ankara: TDK Yayınları.
- Bendler, A. (2018). *Acının 56 Günü*. EKz Production Yayınları. (https://books.google.com.tr/books?id=72h_DwAAQBAJ&dq=Ac%C4%B1n%C4%B1n+56+G%C3%BCn%C3%BC&hl=tr&source=gbs_navlinks_s [Erişim Tarihi: 01.01.2022]).
- Böler, T. (2019). *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Çoşkun, O. (2015). *Bir Yazarın Karalama Defteri*. İstanbul: Mola Yayınları
- Delice, H. İ. (2012). *Türkçe Söz Dizimi* (4. Baskı). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Demir, N. (2019). *Türkçe Cümle Bilgisi*. Ankara: Altınordu Yayınları.
- Demir, N. ve Yılmaz, E. (2012). *Türk Dili El Kitabı* (6. Baskı). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ergin, M. (1988). *Üniversiteler İçin Türk Dili* (4. Baskı). İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Gökdayı, H. (2010). Türkiye Türkçesinde Öbekler. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 5(3), 1298-1319.
- Göker, O. (2001). *Uygulamalı Türkçe Bilgileri III*. Ankara: MEB Yayınları.
- Gün, M. (2020). *Cunha 2072*. Ankara: Yason Yayınları.
- Karaağaç, G. (2009). *Türkçenin Söz Dizimi* (2. Baskı). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Karahan, L. (1999). *Türkçede Söz Dizimi: Cümle Tahlilleri* (6. Baskı). İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Karahan, L. (2000). Yapı Bakımından Cümle Sınıflandırmaları Üzerine. *Türk Dili, Dil ve Edebiyat Dergisi*, 583, 16-23.
- Kerimoğlu, C. (2016). Sözcük Öbeği olarak Cümle ve Bir Öbek Önerisi. *Türkiyat Mecmuası*, 26(2), 241-245.
- Kormaz, Z. (2003). *Grammer Terimleri Sözlüğü* (2. Baskı). Ankara: TDK Yayınları.
- Küçük, S., Kandemir, S. M. (2021). Edat Gruplarında İsim Unsurunu Oluşturan Kelime Grupları. *Asya Studies Akademik Sosyal Araştırmalar*, 5(15), 1-10.
- Kültürel, Z. (2018). *Türkiye Türkçesi Cümle Bilgisi*. Konya: Palet Yayınları.
- Lawrence, D. H. (2009). *Âşık Kadınlar*. (çev. Nihal Yeğinoğlu). İstanbul: Can Yayınları (https://books.google.com.tr/books?id=44IoCgAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=a%C5%9F%C4%B1k+kad%C4%B1nlar&hl=tr&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false [Erişim Tarihi: 01.03.2022]).

- Ölker, P. (2014). İçin Edatının Standart Dışı Kullanımı. *Türkiyat Mecmuası*, 24, 171-193.
- Öner, M. (1999). -matı / -meti Gerundiyumu Hakkında. 3. Uluslararası Türk Dil Kurultayı 1996. Ankara: TDK Yayınları 678, 833-840.
- Öner, N. (1991). İnsanda Öz ve Varoluş. *Felsefe Dünyası Dergisi*, 1, Ankara.
- Özkan, A., Toker, M. ve Aşçı, U. D. (2016). *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*. Konya: Palet Yayınları.
- Özkan, M., Sevinçli V. (2009). *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi: (Kelime Çözümlemeli) (2. Baskı)*. İstanbul: Akademik Kitaplar Yayınları.
- Özmen, M. (2013). *Türkçenin Sözdizimi*. Adana: Karahan Yayınları.
- Passos, J. D. (2017). *Manhattan Transfer*. (çev. Fatmanım Zuhul Özen). İstanbul: Hece Yayınları.
- Sarıkaya, O. (2014). *İkinci Yeninin Boy Aynası*. İstanbul: Hece Yayınları.
- Söz. (t.y.). *Güncel Türkçe Sözlük içinde*. <https://sozluk.gov.tr/> [Erişim Tarihi: 01.03.2022].
- Terim. (t.y.). *Güncel Türkçe Sözlük içinde*. <https://sozluk.gov.tr/> [Erişim Tarihi: 01.03.2022].
- Toptaş, H. A. (2001). *Ölü Zaman Gezginleri, Dünya bir Gülnida*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Toptaş, H. A. (2009). *Gölgesizler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Toptaş, H. A. (2013). *Heba*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yargı, (1972). *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü İçinde*. <https://sozluk.gov.tr/> [Erişim Tarihi: 01.03.2022].
- Zülfikar, H. (1991). *Terim Sorunları ve Terim Yapma Yolları*. Ankara: TDK Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 508-531.
Geliş Tarihi-Received: 27.01.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 07.03.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1063689

Medyum Mağduru Hayvanlarla İlgili Sosyal Medya Postlarının Göstergibilimsel Açıdan İncelenmesi

Semiotic Analysis of Social Media Posts About Witch Victim Animals

Çağrı GÜMÜŞ*
Büşra KAYA**

Öz

İnsanlık tarihinde toplum ve kültürlerle bakıldığında neredeyse her toplumun içerisinde yer alan belirli inanışların olduğu görülmektedir. Bu inanışlar kimi zaman insanın aklının yetmediği olguları çözmek, kimi zaman tanrısal ve ruhani güçlerin olduğuna dair düşünceler çerçevesinde ortaya çıktığı düşünülmektedir. Bu bağlamda bilinmeyene olan bu merakın giderilmesi, çözülemeyen sorunların ilahi veya ruhani varlıklarla çözüleceğine inanılması sonucunda büyü, ayin ve benzeri doğüstü inanışlara başvurulduğu bilinmektedir. Bu sebeple başvuru bu uygulamalar için ruhani varlıklarla iletişimi sağladığına inanılan medyum, büyücü, cadı, cinci ya da hoca olarak adlandırılan kişilere müracaat edildiği görülmektedir. Bu uygulamalar kapsamında büyü yaptırmak isteyen kişilerden bu uygulamalar için belirli bir ücret ya da büyüün içerisinde kullanılacak malzemeler istenmektedir. Bu malzemeler bitkisel malzemelerin yanı sıra hayvan uzuvları ya da insandan alınan belirli parçaların da olduğu bilinmektedir.

Bu çalışma kapsamında büyü için kullanılan hayvanlara dikkat çekilmektedir. Medyumlar tarafından yapılan bu büyüler, tılsımlar ve ayinler de hayvanların şiddetli bir şekilde katledildiği ya da belirli uzuvlarının kesilerek yaralı bir biçimde doğaya tekrar salındığı gözlemlenmektedir. Bu bağlamda sosyal sorumluluk projesi kapsamında insanlara en etkili ve kısa yoldan bu mağduriyetlerin son bulmasına yönelik hazırlanan sosyal medya gönderilerinin insanları bilinçlendirmesi amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda medyum mağduru hayvanları konu edinen, sosyal medya platformlarında paylaşılması hedeflenen on sosyal medya gönderisi göstergibilimsel yöntemle analiz edilmiştir. Bu sosyal medya gönderileri Roland Barthes'ın çözümleme yöntemine göre; düz anlam ve yan anlam boyutuyla incelenerek çözümlenmiş, çözümleme sonucunda elde edilen bulgulara göre ise, medyumların hayvanları büyüler, tılsımlar ve ayinler için mağdur ettiği gözlemlenmiştir.

Anahtar Kavramlar: Göstergibilim, sosyal medya, büyü, hayvanlar.

Abstract

When you look at society and cultures in human history, it seems that there are certain beliefs in almost every society. These beliefs are sometimes thought to have arisen within the framework of thinking that there are sometimes godly and spiritual forces to solve facts that man cannot conceive of. It is known that this curiosity for the unknown in this context is

* Doç. Dr., KTO Karatay Üniversitesi, Güzel Sanatlar ve Tasarım Fakültesi, Grafik Tasarımı Bölümü, Konya/Türkiye, e-posta: cagrigumus79@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5901-9708>.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, KTO Karatay Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Grafik Tasarımı Bölümü, Konya/Türkiye, e-posta: busrakayaart@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2001-5616>.

resorted to supernatural beliefs such as magic, ritual, and so on, as a result of beliefs that unresolvable problems will be solved by divine or spiritual beings. For these practices, it appears that psychics, witches, demons, or teachers are used to communicate with spiritual beings. People who wish to cast spells under these applications are asked for a specific fee for these applications or materials to be used within the spell. These materials are known to be vegetable materials, as well as animal limbs or certain fragments taken from humans. Within the scope of this study, attention is drawn to animals used for magic.

These spells, talismans, and rituals performed by psychics are also observed that animals are slaughtered violently or their particular limbs are amputated and released back into nature in a wounded manner. In this regard, social media posts that are prepared for people to end their grievances in the most effective and short manner within the framework of the social responsibility project are intended to make people aware. Ten social media posts intended to be shared on social media platforms were analyzed in an indicative way. These social media posts are based on Roland Barthes' analysis method; it was analyzed with straight meaning and side meaning size, and according to the findings of the analysis, psychics were observed to victimize animals for spells, talismans, and rituals.

Keywords: Semiotics, social media, magic, animals.

Giriş

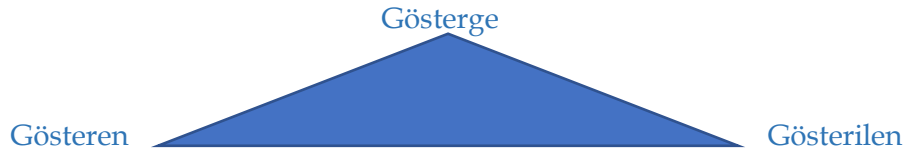
Göstergebilim semiotik (Almanca) kelimesinden türemiştir. Yunanca da ise semion kelimesinden meydana gelmiştir. 20 yüzyıldan günümüze değin birçok araştırmacılar tarafından incelenen ve üzerinde çalışılan göstergebilim insanın etkileşim kurma isteği, anlama ve anlamlandırma gibi ihtiyacından doğan ve dünyanın her alanında insanların karşılaştığı bir algılama yöntemidir (Dingil, 2021, s. 23).

Göstergebilim gösterge dizgelerinin işleyişini bilimsel bir yöntemle incelemekte ve betimlemektedir. Özmutlu'ya göre; göstergebilim yapısındaki anlamsal katmanları ortaya çıkartmak ve anlamlı bir dizgeyi çözümlenektir. Ancak bu çözümleneyi yaparken anlamları değil, anlamı meydana getiren göstergelerin bir araya getirilme yöntemini ortaya çıkarmaktadır. Göstergebilimin alanının sınırlanması mümkün değildir (Özmutlu, 2009, s. 23-24). Postmodern düşüncenin öncülerinden sayılan Barthes, göstergebilimin kurucularından biridir. Barthes hem postmodern felsefenin kurucuları arasında hem de bunun yanı sıra bu akımın özgün kuramsal uygulayıcılarından da biridir (Karaman, 2017, s. 25-26).

Roland Barthes'e göre, göstergebilim dilbilimin bir bölümünü oluşturmaktadır ve toplumsal yaşantıda, insan dilinin dışında, gösterge dizgeleri olduğu kesin değildir. Barthes, göstergebilimin konusunu her türlü göstergeler dizgesi olarak belirlemektedir. Bu şekliyle göstergeye yüklediği anlamın ve bu anlamın sınırlarını geliştirmiştir (Özmutlu, 2009, s. 29-31). Barthes, biçim, iştirim imgesine karşılık olarak içerik isimlendirmesini kullanmıştır. *Système de la Mode (Moda Dizgesi)*, *Introduction à L'analyse Structurale des Récits (Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş)*, *Eléments de Sémiologie (Göstergebilim İlkeleri)* gibi eserleriyle de göstergebilime katkı sağlamıştır. Geliştirdiği popüler kültür çözümleneleri ile de çağdaş göstergebilimin önünü açmıştır (Karaman, 2017, s. 25-26).

Barthes'ın yapısal çözümleneme yöntemi, anlamsal çeşitli olguları içermektedir. Barthes bu olguları anlamlama (signification) kavramı ile göstergebilime bağlamakta ve göstergelerle birlikte ikincil gösterilenler ya da yan anlam gösterilenleri arasındaki bağıntılara dikkat çekmektedir (Karaman, 2017, s. 25-26). Gösterge, sözsüz iletişimin başlıca öğelerinden biri olup, sahip olduğu niteliklerle kendi dışındaki nesnelere, varlıklar ve kavramları anlatan ve gösterilenin arkasında anlamlar taşıyan somut bir belirticidir. Gösterge ile gerçekleştirilen inceleme sürecinde ortaya çıkan anlamların insanlar tarafından algılanarak anlamlandırılması birtakım koşulları gerektirmektedir (Özmutlu,

2009, s. 27). Gösterge; gösteren ve gösterilenle birlikte ve çevresiyle ilişkili olarak ele alınmalıdır. İletişim de gösterge en temel kavramlar arasında yer almaktadır. Çünkü iletişimde nesnelere ve varlık değil; onların sembolü olarak göstergeler kullanılmaktadır. Sözcük, şekil, resim, işaret vb. öğelere “gösteren” denir. Gösterilen; gösterenin akılda kalan birtakım görüntüler oluşturmasıyla meydana gelmektedir (Bircan, 2015, s. 24). Gösterenin biçimsel yapısı ve içinde bulunduğu kültür bu koşullara örnek gösterilmektedir. Barthes için gösterge, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiyi kurmaktadır. Bu ilişkinin kurulması sonucunda da anlamlandırma ortaya çıkmaktadır. Roland Barthes, anlamlandırmanın iki düzeyinden bahsetmektedir. Tartışmalı ve etkileşimli anlam düşüncesini çözümlenebileceği hususunda geliştirdiği kuramlar düzenli ve yanlanamdır. Düzenli, gösterenin neyi temsil ettiği, yanlanam ise gösterenin nasıl temsil edildiğini göstermektedir (Özmutlu, 2009, s. 29).



Şekil 1: Roland Barthes'in Gösterge şeması

Barthes, gösterilenin bir nesne olması gerektiğini söylemektedir. Gösterilenin zihinsel tasarıma veya imgeye bağlı biçimde ele alınmasının yanlış olduğunu düşünmektedir. Gösterenin bağlantısal öğelerinden biri, göstergeyi kullananın anlamıdır. Göstergeyi oluşturan ikinci bağlantısal öğe gösterendir. Göstergeyi gösterenden farklı kılan ise, gösterenin bir aracı rolünde olmasıdır. Bu da dizgeyi göstergeler bütünlüğünden koparıp anlamlayıcı parçalara bölmek ve bu parçaları birbirine bağlı dizimsel ilişkileri sınıflandırmaktır. Gösteren gösterilen ile kurduğu bağlantı sonucunda anlamlandırma ortaya çıkmaktadır. Barthes'a göre gösterge anlamlandırma sürecinden fazlasıdır (Bircan, 2015, s. 23).

İletişimin geçmişine bakıldığında insanlık tarihi boyunca bireysel iletişim söz konusu iken daha sonra kitleler arası iletişimin olduğu görülmektedir. Coğrafi konumdan dolayı öncelikle yakın coğrafya ile iletişim kurulmaya başlanmış daha sonra ise haberleşme kanallarının ilerlemesiyle birlikte gelişen teknoloji ile telefondan internete geçiş söz konusu olduğu söylenmektedir. Gelişen iletişim ağında kişiler iletişimi sadece taraflar arasındaki bağlantı kurma kaygısının yanı sıra bilgi akışını da sağlamak amacıyla internet ve medya kanallarını kullanmaktadırlar (Ryan, 2010, s. 79).

Grafik tasarım kavramı ilk olarak 20. yüzyılda ortaya çıktığı bilinmektedir. Grafik tasarımın amacı karşı tarafa mesaj iletme, bir ürün ve hizmeti tanıtmaktır. Grafik tasarım da tasarım, bir probleme çözüm getirme kaygısı taşımaktadır. Bu problem iletişim ile ilgili olmaktadır. Sözcük ve kavramlar grafik tasarımın aktif elemanlarıdır. Tasarımda sözel bölüm, görsel unsurların etkisini ve çağrışımını arttıran bir mesaj içeriği içermektedir. Fransız göstergebilimci Roland Barthes için geçmişte görsel imgeler metni açıklama için kullanılırken çağdaş tasarımlarda ise artık metnin görsel imgeleri beslediğini ve tasarımı ahlak kültür ve hayal gücüyle desteklediğini düşünmektedir (Becer, 2013, s. 37-39). Grafik tasarımın teknolojiyle birlikte artık daha geniş kitleye hitap edilmesini kolaylaştıran sosyal platformların olduğu görülmektedir. Kişilerin her gün ki yaptıkları eylemlerin sosyal mecra da toplumu direkt ve anlık olarak etkilediği görülmektedir. Grafik tasarım eskiden genellikle magazinler, reklam kampanyaları, kitap kapakları ile ilişkilendirilirken bugün daha çok sosyal etki ve sosyal değişim amaçlı içerikler üretilen mecra haline gelmiştir (Dokuzlar, 2015, s. 66). Sosyal medyanın tasarımsal yapısının

yanında bilgi ihtiyacını gidermesi, sergileme ve tanıtım gibi faaliyetlere fayda sağladığı görülmektedir. Tasarım içeriklerinde bilgilendirici video, hareketli grafikler ya da görsel içerikli gönderiler paylaşarak yapılan çalışmaların daha geniş kitlelere ulaştırdığı düşünülmektedir. Farklı mecralarda olduğu gibi grafik tasarım alanında da çeşitli paylaşımların olduğu sosyal medya uygulamaları da alansal ve içeriğe göre tasarlanmış şekilde çeşitlilik göstermektedir. Kullanıcılara içerikleri hakkında detaylı bilgi verme çabasında olan sosyal medya uygulamaları, iletişim ve etkileşimi daha hızlı ve kolay şekilde sunmaktadır. İletişimdeki bireysellik zamanla kitlesel iletişim kanallarının gelişmesiyle bilginin genele yayıldığı görülmektedir. Mektup, dergi, gazete, televizyon ve radyo gibi iletişim araçlarının insan yaşamında yer almasıyla paylaşımlar daha hızlı hale gelmiştir. Teknolojinin gelişimiyle beraber iletişim, bireysel alandan ülkeler arası bir boyuta ulaşmıştır. 90'lı yıllar da internetin dünya genelinde kullanılması bilginin kitlelere ulaşımı ve yayılmasında yeni bir iletişim kanalı açılmıştır insanlar sanal bir ağ bağlantısı ile sosyalleşerek iletişim kurmaya başlamışlardır. Sosyal medya olarak tanımlanan sanal ortamlar da bilgi paylaşımından öte etkileşim ve iletişimin de gerçekleşmesini sağlayan bir yapıya dönüşmüştür. Sosyal medya süreklilik arz eden, aktif bir yapıya sahip, kitlesel hareketlerin ve ticari faaliyetlerin aktif olduğu bir yapı yaratmaktadır. Yenilenebilir ve güncel binlerce verinin bulunduğu sanal depolar barındıran bilgisayarların ve benzeri taşınabilir cihazların kullanımlarının artması ile bilgiye ulaşmanın daha kolay hale geldiği söylenmektedir (Vural, 2017, s. 473).

Sosyal sorumluluk üzerine yapılan tasarımlar, tasarımcının çevresine artan hassasiyeti ile onu yardımsever ve bilinçli bir bireye dönüştürmekte ve insanlara da bunu fark ettirme isteği ile tasarımlar yapmaktadır. Eylemci role bürünen bir tasarımcı, canlıların yaşamını etkileyen ya da tehdit eden her türlü sosyal, politik ve çevresel etmenleri kendi benliğinde analiz ederek kendi söylemlerini oluşturmaktadır (Dokuzlar, 2015, s. 66).

Canlıların yaşamına etki eden çevresel etmenler içerisinde belirli inanışlar doğrultusunda yapılan uygulamalar olduğu görülmektedir. Büyü de bunlardan biridir. Büyü kavramı eski Türk dilinde bögü, bügi olarak adlandırılmaktadır. Büyü olağanüstü güçlerle bağlantı kurulduğu düşünülen ya da bu güçleri belirli nesnelere aracılığıyla zarar verme, fayda veya koruma amaçlı uygulanan bir inanış biçimi olduğu düşünülmektedir. Büyü, üzerinde kutsallık ve ahlak kavramlarını barındırmamaktadır. Tamamen çıkar amaçlı yapıldığı düşünülen büyüünün insanlar üzerinde hem maddi hem de manevi menfaatler elde etme gayesi olduğu düşünülmektedir. Bu büyüleri büyücü, şaman, medyum, sihirbaz, hekim gibi kültürden kültüre farklı adlandırılan kişilerce yapılmaktadır. Büyü de aracı rolünde olduğu düşünülen ruhani varlıklar (şeytan, cinler, ölmüş ruhlar), cisimler, şekil ve semboller, kişilerin isimleri ve canlı veya öldürülen hayvanlardan yararlanılmaktadır (Tanyu, 1992, s. 501). Büyü, din ve bilim insanlarının bilgi edinme amaçlı başvurduğu kaynaklardan biridir. Bu üç bilgi türünün de nihai amacı insanın belirsizlik ile olan mücadelesinde kendini güvene alma, bir düzen içinde yaşama ihtiyacından doğmaktadır. Başka bir deyişle de bu olgular, insanların yaşamı öngörülebilir ve anlamlı hale getirebilmek ve kaygıdan uzakta ya da kısmen kaygının azaltıldığı tutarlı bir yaşantı kurabilmek amacıyla geliştirilmiş ve devamlılık arz eden bilgi tarzlarıdır. Bu üç olgunun tanımları, uygulama türleri, ilgi alanları ve aralarındaki ilişkiler felsefe ve sosyal bilimlerin temel düşünme ve tartışma alanlarında yer almaktadır (Parladır, 2016, s. 109-143).

Eskiçağdan kalma çivi yazıları, tılsımlar, kutsal kitaplar, papirüsler, büyü objeleri, antikçağ hukuki belgeler, muskalar, hamurdan, balmumundan ya da benzeri malzemelerle yapılmış figürler, tapınak, mezarlar ve kurban çukurları büyüünün o

dönemlerden günümüze değin varlığının ve etkisinin olduğunu arkeolojik ve filolojik verilerle kanıtlanmaktadır. Mısır, Anadolu, Eski Yunan, Mezopotamya ve Roma gibi farklı zaman ve coğrafya da yaşayan bu uygarlıklarda büyü uygulamalarının aynı biçimde olduğu düşünülmektedir. Medyumların, ak ve kara büyü, tanrılardan yardım isteme, büyü yapmak için meskûn yerleri seçilme, büyü için ücret alma, muska yapma, ruhani iletişim gücü olan objeler kullanma, büyü yaptıran kişiye uygulanan işlemler, büyü kelimesi ve ayetler, günah keçisi, ifritler, voodoo bebekler, ruhani ve şeytani güçler ile iletişim kurma gibi uygulamalarda buldukları görülmektedir (Reyhan, 2021, s. 1-52). Duyu sisteminin akıl sistemiyle ilişkisi bağlamında elde edilen bilginin pratik sonuçları da ortaya çıkmaktadır (Genç, 2020, s. 697-724). İnsanlar büyü ile Paleolitik dönem de tanıştığını mağara duvarlarına yapılan resimler de av sahneleri üzerinden incelemekteyiz. Tabii ki kesin olmamakla birlikte resimlerin yapılma sebebinin sadece avlanma sahnesi mi yoksa büyü amaçlı mı yapıldığı tartışılmaktadır. Bir iletişim aracı olarak da görülen mağara resimlerinin yapılma amacı bir yana yapılan resim ve tasvirlerin büyü için mi yapıldığı, neden mağaranın en ücra, ulaşılması zor ve karanlık köşelerine yapılmak istendiği, oralarda bulunan heykellerin, fildişlerine kazınmış işaretlerin ne anlama geldiği konusu büyüünün o dönemlerde de olabileceğini ortaya çıkarmaktadır. Av büyüü avcılarını kutsamak ve daha iyi avlanma sağlamak için yapıldığı düşünülen bir büyü çeşididir. Ancak mağaralardaki görsellerin çoğunun insanların beslenebileceği türden hayvanlar olmaması, av büyüü için yapılmış olma olasılığını arttırmaktadır (Reyhan, 2021, s. 1-52).

Birçok kültürde yer alan tavşanın Türk kültüründe sembol niteliğinde olan hayvanlardan birisi olduğu bilinmektedir. Türk boylarının bazılarında, ailenin koruyucusu olduğu düşünülen, kötü ruhlarla mücadele de Kamlara yardım eden, töz adı verilerek özel ruh olduğu düşünülen ve 12 hayvanlı Türk takviminde bulunan tavşan ile ilgili birçok düşünce ve inanış yer almaktadır (Özen ve Yüksel, 2014, s. 23-28). Türkistan ve Sibirya'nın bazı bölgelerinde tavşan derisi muska olarak kullanıldığı görülmektedir. Kafkaslar da yaşayan Kızıklar, tavşan şeklindeki yaptıkları putların koruyucu olduğuna inanmaktadırlar. Minusinsk Tatarları ise tavşan kafasını nazarlık olarak bahçe ve tarlalarına yerleştirmektedir. Yakutlar da bebeklerinin kötü ruhlardan korunması için beşiklerinin üstüne tavşan derisi örtmekte, kötü düşüncelerden korunmak için tavşan kuyruğu ya da kulaklarını evin çatısına koymaktadırlar. Evlerin iç duvar bölmelerine iplerle tavşan kafaları da dizildiği bilinmektedir (Roux, 1997, s. 72). Yakutlar da tavşan, kuraklığın habercisi, Tatar Türklerin de ise, tavşan yılında kıtlık inancı olduğu söylenmektedir. Türk inancında, kutlu görülen hayvanların bazı uzuvlarının da tek başına kut taşıdığına inanılmaktadır. Örneğin; Tavşanın kuyruğu, kafası, ayakları, postu, pençesi, kulağı, burnu, göğüs kafesi kemiği çeşitli büyü ve ritüellerde kullanıldığı görülmektedir. Tavşan ayağının bereketi taşıma inancının sebebi ise kutlu iyelerin tavşan kılığına girdiklerine olan inanca dayanmaktadır. En başlıca kullanılan organlarının başında kuyruk ve kafası gelmektedir. Türk kültüründe tavşan kuyruğu mitolojik ve özel bir derinliğe sahip olduğu bilinmektedir. Radloff 'un söylemlerine göre Teleut ve Tatar köylerinde tavşan derisi kayın ağaçlarına asılmakta ve çürüyünceye kadar da orada kalmaktadır. İlk ve sonbaharda yılda iki defa olmak üzere tavşan derisine süt dökülerek gök ve yer tanrısına kurban edilmektedir (Radloff, 1955, s. 340). Yörelere de tavşanın uğursuz olarak kabul edilmesine rağmen ayağının evde bulundurulmak istenmesi ve zaman zaman mutfak işlerin de ve temizlik de kullanılmasının Eski Türk inançları kaynaklı olabileceği düşünülmektedir. Anadolu'da genellikle kırsal bölgelerde kadınların ocaklarını ve sobalarının üzerini tavşan ayağı ile temizledikleri söylenmektedir. Börek, pasta ve ekmeıklarını pişirirken üzerini tavşanın ön ayağıyla yağlamakta, yumurtalarını da bununla sürmektedirler. İlk bakışta tavşan ayağı araç olarak kullanıldığı düşünülse de

aslında kut ve bereket sağlama için kullanılmaktadır. Mitolojide bunun yanı sıra yemek yaparken “el benim elim değil Fatma/Umay Anamızın elidir” diyerek tavşan ayağı kullanıldığı bilinmektedir. Güney Sibiryaya Türklerinden olan Teleütlerde tavşan kurbanına dair kayıtların bulunduğu söylenmektedir. Talihsizliklerle karşılaşan Teleütler tavşan kurban etmek üzere tören gerçekleştirdikleri ve tavşanın ayaklarının ve kafasının bağlandığı deriyi evlerinin kapı önüne astıkları söylenmektedir. Bu sayede kutlu olan yuvayı terk eden kutun tekrar geri getirileceğine inanılmaktadır (Ergun, 2011, s. 298-99).

Eski Mezopotamya da olmak üzere birçok kültürde hem sembolik hem de belirli inanışlar doğrultusunda kullanılan bir diğer hayvan ise akreptir. Akrebin tehlikeli ve zehirli olmasının yanında doğurganlık ve üreme ile ilişkilendirilmektedir (Ornan, 2005, s. 159; Van, 1937-39, s. 1). Dini bir sembol olan akrep Geç Kasit Dönemi sınır taşları (kudurru) üzerinde betimlendiği bilinmektedir (Black, 1992, s. 160). Akrebin üreme/doğurganlık sembolü olma sebebi tek seferde 34-110 adet yavrulayabilmesinden dolayı olduğu düşünülmektedir. Bunun yanı sıra yine anne akrebin yavrularını büyüyene kadar sırtında taşıması, kadınların bebeklerini büyüyüncüye kadar sırtlarında taşımaları ile benzer görülmektedir (Floriot, 2012, s. 187). Eski Mezopotamya da bulunan çeşitli tılsımlar (muskalar) üzerinde koruyucu bir sembol olarak akrep figürünün yer aldığı görülmektedir. Doğacak olan veya yeni doğmuş bebeklere ve hamile kadınlara zarar verdiğine inanılan kötü ruh, şeytan ya da kötü tanrıçalardan biri sayılan Lamaštu'ya karşı kullanıldığı düşünülen bu tılsımlar bu duruma örnek olarak gösterilebilmektedir (Van, 1939, s. 112). Lamaštu'ya karşı mücadele eden iyi ruh olarak bilinen akrep kuyruklu olarak betimlenen Pazuzu adlı heykeller veya tılsımlar yer almaktadır. Bu heykel ve tılsımlar boyunda taşınarak ya da yatak odasında bulundurulmuşlardır. Yeni Asurlarda ise, kötülüğü önlediği düşünülen bu tarz figürler, evlerin ve tapınakların zeminine gömülerek şeytandan ve hastalıklardan uzaklaştırıldığına inanılmıştır (Floriot, 2012, s. 187). Günümüzde de halen varlığını sürdüren büyü çeşidi de akrep ile yapılan aşk büyüsüdür. Bu büyü de Akrep kanı ile çeşitli özel ritüeller ile yazılan vefk yeni ölmüş bir kadın mezarında bir hafta boyunca gömülü bırakılmaktadır. Daha sonra çıkartılıp ateş ile mühürlenmektedir. Bu büyüün karşı tarafı âşık etme amaçlı yapıldığı düşünülmektedir. Günümüzde çok bilinmemekle beraber akrep kanı ile yapılan bu aşk tılsımı özellikle Mezopotamya bölgesinde halen belirli medyumlarca yapıldığı bilinmektedir. Bu aşk büyüsünün giden eşin geri gelmesine, ayrılmış çiftlerin barışmasına, mutlu yuvalar kurulduğuna ve kurtulduğuna inanılmaktadır (<https://www.medyumnami.com/akrep-kani-ile-yapilan-ask-buyusu.html>).

Birçok kültürde bereket, bencillik, doğurganlık ve cehaletle ilişkilendirilen domuz ana tanrıçayla da bağlantı kurduğuna inanılmaktadır. Bunun yanı sıra Yahudi ve Müslüman inançlarında ise necis bir leşçi olarak görülmektedir. Hristiyan inancına göre ise oburluğunun şeytanla bağlantılı olduğuna inanılmaktadır (Toksoy, 2021, s. 54). Domuz üzerine birçok büyü ve ritüellerin olduğu bilinmektedir. Maštikka ritüelinde kirliliği yok etme amaçlı insandan hayvana aktarıldığı düşünülen kötülüğün ve kirliliğin kazılan çukurlara hapsedildiği bilinmektedir. Bu katledilen hayvanlar arasında bulunan domuzun da lanetlenmiş insanların üzerinden lanetin görülmemesi amaçlı öldürülen domuzların çukurlara gömüldüğü bilinmektedir. Uygulanan bu ritüel de açılan çukurlarda, kirliliklerin ve lanetin bir domuz yavrusuna, başka bir hayvana ya da herhangi bir nesneye hapsedilerek yanında 1 kurbanlık ekmeği hayvanla birlikte koyup son olarak şarap libasyonu yapılarak çukur kapatılmaktadır. Bu çukurlar yeraltı tanrılarına gönderilmesi için bir kanal vazifesi yapmaktadır. Tanrılarla kurulmak istenen iletişim bu çukurlarla gerçekleştirilmektedir. Bu çukurlar yeraltı tanrıları için yol görevinde olup dünyalar arası geçiş kapısı olduğu düşünülmektedir (Reyhan, 2003, s. 165-196). Bingöl halk inançlarında ise cansız varlıklar önemli bir yer tutmaktadır. Cansız

objeler, olumlu veya olumsuz olarak ayrılmakla beraber dini ve büyüsel işlemler için de kullanılmıştır. Kut sayılan cansız varlıklardan bazılarında saygı duyulur, bazılarında da uğursuz ya da pis kabul edilerek uzak durulmaktadır. Bunlardan necis kabul edilenlerden birisi de domuz etidir. İslam dini inançlarında necis sayılan domuzun dokunduğu her şey de necis olarak kabul görmektedir (İrmak, 2018, s. 191-222). Diğer bir ritüel olan hantitahşu ritüelinde ise yavru domuz ölüsü, ince topraklı bir zemin üzerinde, kuna, buğday tahılı çukurun içine koyulup daha sonra yağlı bir ekmek alınıp çukurun içine ufalanmaktadır. Bu ritüelde de yine domuz yavrusu tanrılara kurban edilmektedir. Tören sırasında siyah dişi koyun, siyah koç, siyah köpek, siyah domuz ve kuşlarında ritüelde kurban edildiği söylenmektedir (Başol, 2014, s. 146).

Anadolu halk inanışında ise eşler arasında sevgilerini söndürmek, soğukluk vermek, aralarına kin ve nefret sokmak, ayrılmalarına sebep olmak amacıyla farklı büyüsel uygulamalar yapılmaktadır. Eşler arasını açmak isteyen medyumların en çok kullandıkları hayvan domuz olmaktadır. Domuzun eti, kılıarı ve yağı kullanılarak büyüler yapılmaktadır. Bu uygulamalara özellikle Doğu Karadeniz bölgesinde de başvurulduğu söylenmektedir. Örneğin; eşler arasını ayırmak isteyen kişi, domuz yağından bir parça kesip sonra duman isiyile kurutup bir yemeğin içine atarak, ardından mezarlığa yönelip yedi rekât namaz kılıp, daha sonra kırk bir defa “ya Sübhanallah” deyip geriye doğru üfleyerek, üç gün bu yağın katıldığı yemekten evli çifte yedirdiği söylenmektedir (Eyüboğlu, 1979, s. 389-90). Bir diğer uygulama ise ayrılması istenilen eşlerin, evlerinin etrafında bir cuma gecesi üç kez gizlice dolaşıp, üç tel domuz kılına üç Fatiha ve üç İhlas sureleri okunarak büyü yapılan eşlerin isimleri söylenip kılıra üflenmektedir. Daha sonra domuz kılıarı ikinci cuma gecesi, etrafında dolaşılana eve bir üçgen oluşturacak şekilde toprağa gömülürse, o evde yaşayan çiftin, kılar çürüyüp yok oluna kadar birbirlerinden uzaklaşmaya başlamaktadırlar (Sipahi, 2006, s. 64-65).

Şeytani uygulamalarda genellikle ölmüş hayvanlar ve onların kanlarından faydalanılmaktadır. Fare büyüünün de farenin necisliğinden ötürü pek hoşlanılmayan ve bilinmeyen bir büyü çeşidi olduğu söylenilmektedir. Hedef aldığı insana üzerindeki etkisi ve onu kontrol edebilme gücü olduğu düşünülmektedir. Fare büyüünün bozulmasının zor hatta çok mümkün olmadığı söylenmektedir. Bu büyüde ölmüş farelerin kafalarından yararlanılmaktadır. Bazı eski Medyumların ise bu şeytani büyü için fare kafasının da yalnızca kemiklerini kullandıkları söylenmektedir. Havas ilmindeki bu necis görülen fare büyüünün bazı eski kitaplarda fare pisliği büyüü olarak adlandırıldığı görülmektedir. Burada pislik olarak adlandırılan şey farenin kanıdır. Bu büyü eskitilen saman kâğıtlar üzerine büyü yapılacak kişinin özel bilgileri, vefkler ve ölü bir farenin sarılıp, bir kovanın içerisine her gece tam gece yarısı saatlerinde tılsımlı sözler söylenerek safran mürekkebinden yedi damla damlatılarak yapılmaktadır. 13 gece boyunca tılsımın etkisiyle yapılan uygulamanın bağlantısı olan varlıkların karşılık vermesi beklenilmektedir. Genellikle bu varlık ifrit adında bir cine ithafen yapılmaktadır. Cinin ses verip işlemi devralması beklenmektedir. Bu süre zarfında da fare büyüünün etkileri kontrol altına alınarak etkilerinin hangi anlamda olması isteniyorsa o şekilde bir vefk yazılmaktadır. Son olarak temas kurularak komutlar verilen varlıkla anlaşılıp yazılı vefk içindeki uygulamaların gerçeğe dönmesi için büyü tamamlanmaktadır (<https://www.zihnihoca.com/fare-buyusu-nedir-nasil-yapilir/>). Çoğunlukla utangaçlık ile bağdaştırılan farenin Hristiyanlar için yaşam ağacının köklerini kemiren şeytan olarak görülmektedir. Tutumlulukla da ilişkilendirilen fare birçok inanışta da necis bir varlık olarak görülmektedir (Toksoy, 2021, s. 53). Fare üzerine belirli inanışlar doğrultusunda büyü ve ritüeller yapıldığı bilinmektedir. Bu ritüellerden biri olan Ambaşı ritüelinde kötülüğün fare ile uzaklara, vadiler, dağlar ve tepelere taşındığını ve kötülükleri insandan uzaklaştırıldığı düşünülmektedir (Çepel, 2011, s. 39). Bunun yanı sıra arınma ayini

denilen diğer bir uygulamada ise koruyucu cinlerin yardımını sağlayan kalayın ip gibi kullanılarak fareye bağlanmakta ve fare kötülüğü götürmesi için serbest bırakılmaktadır. (Goetze, 1955, s. 348).

Karga leş yiyen hayvanlar arasında yer almaktadır. Karga Avrupa toplumlarında negatif bir sembolik anlam taşımakta ve ölüm kötülük ve talihsizlikle bağdaştırılmaktadır. Amerika toplumunda ise aydınlatıcı, yaratıcı ve güneşle ilişkisi olan bir kuş olarak görmektedir. Hristiyan inancında leşlerin gözünü yiyen karganın, şeytanın günahkârların gözlerini oyması ile ilişkilendirilirken Japon kültüründe ise aile sevgisini simgelediği düşünülmektedir (Toksoy, 2021, s. 60). Karga taşıdığı anlamların yanı sıra çeşitli büyülerde ve ritüellerde de kullanıldığı bilinmektedir. Özellikle kara büyüde kullanılan hayvanlar arasında yer alan karga Kötülük yapılmak istenen kişiye hastalık bulaştırma amacıyla medyumlar tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Medyum, kendisine başvuran kişiden bir karga getirmesini istemektedir. Kargayı herhangi bir silah türü araç kullanmadan canlı olarak yakalayıp, medyuma teslim edilmesi istenmektedir. Medyum, karganın kafasını elleriyle koparıp kargadan akan kanı bir tasa doldurmaktadır. Daha sonra bir kâğıda, bu kanla üçgen çizer, üçgenin içine de 17 defa Arap harfleriyle lam, nun yazılmaktadır. Üçgenin ortasına ise büyü yapılacak olan kişinin adı yazılarak kâğıda yapılacak işlem tamamlanmaktadır. Karga başı ise dibekte ezildikten sonra kâğıtla beraber deri içine konulur ve muska dikilerek işlem tamamlanmaktadır. Yapılan bu büyü de muska, büyü yapılan kişinin giysisine dikilmektedir (Erdal, 2019, s. 151-52).

Gece, ay ve güneşle ilişkilendirilen kedinin birçok kültürde tanrılarla bağlantısı olduğu düşünülmektedir. Geceleri parlayan gözleri ile ruhani varlıklarla iletişim sağlayan ve tanrıların gözü niteliğinde olan kedinin büyü ve ritüellerde önemli bir yere sahiptir (Toksoy, 2021, s. 57). Pagan döneminde sıklıkla görülen hayvan kurbanı için iki ile dört aylık arasında kediler tercih edilmektedir. Tercih edilen bu hayvanların kutsallık atfedilmiş hayvanlar olarak görüldüğü bilinmektedir. İÖ 200 yıllarından bu yana Mısır'da milyonlarca adağın yapıldığı hayvanlarla beraber kedi mezarları da bulunmaktadır. Bu hayvanların kafalarına darbe alarak ya da boğularak öldürüldüğüne yapılan araştırmalar neticesinde ulaşılmaktadır. Kedi kullanımı büyülerde çoğunlukla vahşice öldürülmesi şartı taşımaktadır. Örneğin; Agathokles adlı büyücünün formülünde bulunan, vahşice öldürülmüş bir erkek kedinin ağzına yazılan, üzerinde kehanet isteğinin olduğu papirüs parçasının ağzına konması ile ritüelin başladığı bilinmektedir. Burada yeraltı dünyasının hâkimi olan diriliş tanrısı olan Osiris ile güneş tanrısı olan Helios'u temsilen kedi kullanılmaktadır. Gün doğumunda ve batımında Helios'a kedinin bedeni aracılığıyla bağlantı kurulduğuna inanılmaktadır (İkram, 2015, s. 80-89). Çok amaçlı büyüde Bastet'ten (koku tanrıçası) bahsetmek amacıyla da kedi kullanılmaktadır. Büyüyü yapan kişi kedinin vücudunun suya batırılmasıyla birlikte kediyi boğarak Helios'a seslenerek kediyi almasını ve onu üç ince levhaya çevirmesini istemektedir. Bu üç levhada birini kedinin anüsüne, birini boğazına ve diğerini de hazırlanan papirüs şeridine uygulamayı yapmasını istemektedir. Bu seslenişte çeşitli formül ve çizimlerin söylendiği bir büyü metninin yanı sıra kedinin bıyıklarının da tutulması istenmektedir. Büyü bu şekilde tamamlanmaktadır (Sülün, 2020, s. 139-140). Rus mitolojisine bakıldığında cadı ya da büyücünün kedi ve benzeri hayvanların kılığına büründüğüne inanılmaktadır. Bu sebeple kedi tırnağı büyü yapımında önemli nesnelere arasında yer almaktadır. Yine Rus mitolojisinde kara ölüm olarak adlandırılan dönemlerde toprak sürülerek ritüeller yapılmaktadır. Bu ritüellerde kurban amaçlı köpek, horoz ve kediyi köylerinin dışında gömerek ya da ateşe atarak kurban etmektedirler (Öksüz, 2014, s. 175-98). Orta çağ erken dönem ve modern dönemlerde, kediler büyücülükle ilişkilendirilmiş, Hristiyan kutlamaları esnasında kilise kulelerinden atılarak ya da canlı olarak yakılarak öldürüldüğü bilinmektedir. Günümüzde ise kiliseden atılan oyuncak kedilerle bu inanış

halen sürmektedir. 1800'lerden önce Fransa'nın başka bir yerinde de yapılan Hristiyan eğlencelerinden biridir. Kedi kılığında bir düzine insanın kedileri toplayıp ve onları ateşin ortasına yükselterek bu uygulamayı yapmışlardır. Kedi yakma ritüellerinde 24 Haziranda gerçekleşen Aziz John the döngüsünde de kullanıldığı bilinmektedir. Şenlik ateşinde dans eder ve felaketten kaçınmayı umarak büyüğü güçle nesnelere ve torbalara bağlanmış kedileri ateşin içine atarak kara kedilerin zulmünün gerekçesi adında bir Papa fetvasını gerçekleştirdiği düşünülmektedir (Darnton, 2009, s. 459).

Günümüzde Türkiye'nin belirli yörelerde farklı uygulamalarla büyü geleneği devam etmektedir. Türkiye'de büyü çoğunlukla kötü niyetle yapılmaktadır. Eşlerin arasını bozmak, uyutmak, sakatlamak, maddi ve manevi zarar vermek gibi düşüncelerle kara büyüler yapılsa da koruma ve tedavi amacıyla yapılan ak büyü örneklerde vardır. Başta büyü yapılmak istenen kişinin elbisesinden parça almak ya da bedeninden tırnak, saç alıp efsunlayarak yastık ve yatak altına, merdiven altı, kapı eşiğine veya mezara konularak büyü yapılmaktadır. Koyun içkembesi de büyü ve ritüellerde kullanıldığı bilinmektedir (Şahin, 2021, s. 16). Bir diğer koyun kurbanı ritüeline ise yağmur törenlerinde rastlanmaktadır. Yağmur duaları esnasında koyun ve kuzular ayrı bir yerde tutulmaktadır. Koyun ve kuzuların meletilmesiyle birlikte Allah'ın merhamet edip yağmur vereceğine inanılmaktadır. Türkiye'deki yağmur dualarında kutsal sayılan koyunun kafasına dua yazılıp kafa suya atılırsa oraya yağmur yağacağına inanılmaktadır. Dua sırasında yağmur yağarsa duanın kabul edildiğine inanılmaktadır. Şamanizm de ise koyun, ata ruh, gök tanrı ya da kötü ruhlardan korunma amaçlı kurban edilen bir hayvandır. (Demirci, 2015, s.50). Harranlıların tanrılar ve ruhani varlıklar ve şeytanlar için kurban ettikleri hayvanlar içerisinde en çok kuzu ve koyuna rastlanmaktadır. 7 gezegenle ilişkili olduğu düşünülen tanrısal varlıkların yanı sıra Saatlerin Rabbi, Şamal ve Haman ve Kör Rab gibi tanrılara da sunulduğu bilinmektedir (Gündüz, 2004, s. 7). İki kurban sahibi Maštikka ritüelinde ise bir koyunun ağzına tükürürler ve daha sonra yaşlı kadın koyunu iki kurban sahibinin üzerlerine tutarak koyunu tanrıların vücutlarına vekil olarak sunarak kazılan çukura kirlilikle doldurulmuş koyunu kesmektedirler. Koyun, böylece tükürük vasıtasıyla içine hapsedilen lanetlerle beraber sonsuza kadar kurban sahiplerinden uzaklaştırıldığına inanılmaktadır (Reyhan 2021, s. 37).

Yağmur törenlerinde yapılan uygulamalardan biri de üzerine dua okunan köpek kafatasının suya bırakılmasıdır. Bazı inanışlarda köpek kutsal kabul edilmektedir. Köpek kafatasına dua yazılarak suya atıldığında, yağmur yağacağına inanılmaktadır. Mitoloji ve bazı efsaneler de köpek "Barak" olarak bilinmektedir. Barak, tüyleri uzun ve çok olan bu köpek Sümerler için kutsal kabul etmektedir. İyi av yakalayan ve çok hızlı koşan bu köpek Şaman inancında üzerine binilen ve göklere çıkararak canlı olarak bilinmektedir. Bu törenler de kullanılan hayvanların birçoğu Şamanizm inancıyla bağlantılıdır (Demirci, 2015, s. 50). Greklere ait olan köpek ile ilgili bazı halk inanışlarının Roma Döneminde de devam ettiği ve yenilerinin de eklendiği düşünülmektedir. Roma Erken Cumhuriyet Dönemi'nde yeni doğmuş köpekler yavrularının yenilemeyeceği kadar temiz olduklarını ve bu yüzden tanrılara kurban edildiği söylenmektedir. Köpek üzerinde bazı inanışların varlığı da söz konusudur. Bunlardan bazıları; uyuz hastalığına köpek kanı sürülerek geçeceğine inanılması, kuduz köpeğin ısırıldığı yere köpek başının külünün koyulması, vücutta istenmeyen tüylerin yok edilmesi amacıyla tüyler temizlendikten sonra temizlenen yere ilk doğumunu yapan bir köpeğin sütünün sürülmesi ya da bir köpektan alınan bitin temizlenen yere konulması, bir evi kaza, afet ve büyülerden korumak için evi bir kara köpeğin safrasıyla tutsülemek ya da evin duvarlarına köpeğin kanı sürülerek veya kapısının eşiğine köpeğin cinsel organı gömülerek korunacağına inanılmaktadır. Siğillere veya nasırlara köpeğin ürünü sürüldüğünde yok olacağı, nasıra köpeğin dışkısının kül haline getirilip koyun gübresi, balmumu, taze fare kanı, kertenkele başı, kirpinin

safrası veya kertenkele kanı ile karıştırılıp bir ilaç elde edilmektedir. Kişinin kendi ürünü köpek ürünüyle karıştırdığında evlilikte pasif olacağı hususunda yaygın bir halk inancı olduğu söylenmektedir. Bunun yanı sıra benlere karşı köpek safrasının kullanımı konusunda inanışlar olduğu bilinmektedir. Her ne kadar köpeğin birçok olumlu yönünün yanı sıra tehlikeli bir hayvan olduğu söylenmektedir (Hürmüzlü vd. 2013, s.261). Kazaklarda ise nazarla hastalanan çocuklara iyileşmesi için kızıl renkli bir köpeğin kulağının kesilip, kanının çocuğun alnına, avuç içine ve tabanına sürüldüğü söylenmektedir. Çocuğun cinsiyeti ile kanı sürülen köpeğin aynı cinsiyette olması gerektiği söylenmektedir. Diğer bir uygulamaya göre ise kızıl renkli ölü bir köpeğin kafası kesilerek kurutulur ve hastalanan çocuk, kurutulmuş köpek kafasının olduğu su dolu leğende yıkanmaktadır (Ashurkhanova, 2021, s. 162-75).

Ruhların taşıyıcısı olduğu düşünülen yılan, kara büyü ile bağlantılı olduğuna inanılmaktadır. Bir kişiye ithafen onu temsilen kullanılan bir yılanı öldürerek, içinde bu kişinin adının bulunduğu bir büyü formülü uygulanarak kişinin ölmesi sağlanmaktadır. Yılanın doğrudan büyüler ve kehanetlerle ilgili tılsımlı bir yanının olduğuna inanılmaktadır. Buna nazaran yılanın başı da hastalıklara iyi gelmesi amaçlı kullanılmaktadır (Gavaz, 2012, s. 93-106). Antik Mısır'da ölümlerin yanlarına koyulan büyümlü taşlardan biri de yılan muskasıdır. Tanrıça İsis ile ilişkilendirilen yılanın mitolojik olarak ölünün bedenini mezarındaki yer altı dünyasında yılanlardan korumak amacıyla koyulduğu bilinmektedir (Şimşir, 2018, s. 94). Şamanizm de ise yılanın eti yenilerek hayvanların gizemli diline sahip olunacağı inancı bulunmaktadır. Bunun yanı sıra yılan bazı söylentilerde gelecekte haber veren bir varlık olarak düşünülmekte ve bu da Şamanın kâhin, falcı oluşuyla denk tutulmaktadır. Anadolu Sahası Halk Masallarında da yılan yılanlar Şahı ya da Şahmeran olarak görülse de herhangi bir yılan bile insana bir fayda sağlayan bir varlık konumdadır. Yılanın kanının içilmesi ya da etinin yenilmesi şifa ve bilginin kaynağına erişileceği düşüncesine inanılmaktadır (Erdoğan, 2020, s. 41).

Yağmur yağması için yapılan törenlerde taklit esas unsur olduğundan kurbağa kullanılmaktadır. Bir kurbağa tutulup özel bir şekilde yapılan bir don giydirilip bir çalıya asılmaktadır. Ertesi gün ölmüş olsun veya olmasın donlu haliyle suya atılarak yağmurun yağması beklenmektedir. Burada kurbağanın suya olan ihtiyacı insanın da yağmura olan ihtiyacı ile bağdaştırılmaktadır. Yağmur, su gibi nimetleri ile bağlantısı olan kurbağa zamanla verimlilik ve bereketin sembolü haline geldiği söylenmektedir. Kurbağaların yumurtlaması ve çiftleşmesi ile bağırması arasında bir bağlantı olması aynı zamanda yağmurlu havalarla da böyle bir bağlantılı olduğu düşünülmektedir (Demirci, 2015, s. 50). Oraculum adı verilen ski Yunan'da kutsal yerler bulunmaktadır. Burada gelecekle ilgili önemli sorulara cevap bulmak için gidildiği bilinmektedir. Soruların cevabını tanrı rüya ya da rahip aracılığıyla verdiğine inanılmaktadır (Uzun, 2008, s. 428). Romalılara göre kurbağanın bağırsaklarına bakılarak geleceği bilen ve söyleyen rahipler ve yine kurbağa kemikleriyle bakılan fal çeşitleri olduğu bilinmektedir. Sümerler de ise kesilen bir kurbağanın karaciğerine, Etiler adlı kuşların uçuşlarından fal bakarak başlayacakları işin sonucunu öğrenmeye, uğur veya uğursuzluk durumuna göre işi yapıp yapmayacaklarına karar vermektedirler (Sümbüllü, 2010, s. 428).

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Medyum mağduru hayvanlar konulu sosyal medya postlarının göstergebilimsel çözümleme yöntemi ile analiz edilmesi amaçlanmaktadır.

Yöntem

Bu çalışmada sosyal sorumluluk kapsamında büyü de kullanılmak üzere medyumlar tarafından mağduriyete uğramış hayvanları sosyal medya gönderileri

tasarlanarak bu gönderilerin göstergebilimsel açıdan çözümlemesi yapılmıştır. Sosyal medya gönderilerinde Roland Barthes'ın çözümlemesindeki; düz anlam ve yan anlam boyutu incelenerek çözümlenmiştir.

Bulgular



Görsel 1

Sosyal medya platformlarında medyum mağduru hayvanlar konusu Roland Barthes'ın çözümleme yöntemine göre; düz anlam ve yan anlam boyutuyla incelenerek çözümlenmiştir.



Gösterge (Gösteren ve gösterilenin birlikte ne anlam ifade ettiği) kavramlarından oluşmaktadır.

Gösterge: Tavşan ile yapılan Büyü

Gösteren: Masa, masa üzerinde yatan bacağı kesik kahverengi bir tavşan, kuru kafa, sayfaları açık bir kitap, makas, bıçak, sönmüş bir mum, sarımsak, duvarda asılı bir yarasa, kırmızı küre, karışım dolu şişeler, metin

Gösterilen: Tavşanın mağduriyeti, şans, uğur ve bereket inancı

Çözümleme: Görselin düz anlamına bakıldığında bir masanın üzerinde ayağı kesilmiş ve kanamakta olan bir tavşan, masa ve duvarda bulunan objeler, "medyum mağduru hayvanlar" yazısı görülmektedir. Yan anlamına bakıldığında ise; Görseldeki kuru kafa korkusuzluk ve isyanı, henüz yeni sönmüş mum ölümü, kuru kafanın yanında duran kırmızı küre büyü ve kehaneti, duvarda asılı olan yarasa ise karanlığı ve geceyi anlatmaktadır. Görselde bulunan sarımsağın ise çoğunlukla ruhani varlıklarla olan etkileşimi sağladığı düşünülmektedir. Tavşanın yanında duran kitap bir büyü kitabıdır.

Makas ve bıçak kullanımı ise uzuvların kesimindeki detaya dikkat çekmektedir. Görselin kenarında ve kuru kafanın yanında bulunan sıvı karışım dolu şişeler de büyü ve tıslımlarda kullanılan birtakım otlar ve hayvan kanlarını barındırmaktadır.

Tavşan, korunmak, doğurganlık, soğuk, cinsiyet değişikliği, ay, kan ve ay başıyla ilişkilendirildiği söylenmektedir. Şans getirdiği düşünülen tavşan ayağı eğer kaybedilirse beraberinde büyük bir şanssızlık ve uğursuzluk getirdiği söylenmektedir. Tavşan ayağı başta olmak üzere tavşan kuyruğu, kulağı ve kurutulmuş iç organları uğur getirme amaçlı büyü de kullanıldığı düşünülmektedir. Tavşan derisine süt dökülerek gök ve yer tanrısına kurban edildiği, tavşan ayağının bereket amaçlı araç olarak birçok alanda kullanıldığı düşünülmektedir.

Gösteren gösterilen ilişkisine bakıldığında medyumlar tavşanın şans ve uğur getirdiğini düşündükleri için tavşan uzuvlarını kullanarak büyü yapmaktadırlar.



Görsel 2

Gösterge: Akrep Büyüsü (Aşk Büyüsü)

Gösteren: Masa, masa üzerinde kanı çekilmiş ölü bir akrep, kuru kafa, sayfaları açık bir kitap, makas, bıçak, sönmüş bir mum, sarımsak, duvarda asılı bir yarasa, kırmızı küre, karışım dolu şişeler, metin

Gösterilen: Akrep mağduriyeti, aşk, bağlanma ve bağlama büyüsü

Çözümleme: Görselin düz anlamına bakıldığında bir masanın üzerinde kanı çekilmiş ölü bir akrep, masa ve duvarda bulunan objeler, "medyum mağduru hayvanlar" yazısını görmekteyiz. Yan anlamına bakıldığında ise; Görseldeki kuru kafa korkusuzluk ve isyanı, henüz yeni sönmüş mum ölümü, kuru kafanın yanında duran kırmızı küre büyü ve kehaneti, duvarda asılı olan yarasa ise karanlığı ve geceyi anlatmaktadır. Görselde bulunan sarımsağın ise çoğunlukla ruhani varlıklarla olan etkileşimi sağladığı düşünülmektedir. Akrep'in yanında duran kitap bir büyü kitabıdır. Makas ve bıçak kullanımı ise uzuvların kesimindeki detaya dikkat çekmektedir.

Akrep aşkı ve tutkuyu simgelediği düşünülmektedir. Akrep kanı ile yapılan aşk büyülerini yapılırken akrebi öldürmeden sadece kanını çekerek alınarak yapılmaktadır. Akrep kanı kullanılarak özel bir ritüel ile yazılan vefk bir hafta boyunca yeni ölmüş bir kadın mezarında gömülü bırakılır. Sonrasında çıkartılıp ateş ile mühürlenir. Bu büyü çeşidi karşı tarafı kendine kör kütük âşık ettiği düşünülmektedir.

Gösteren gösterilen ilişkisine bakıldığında medyumlar akrebin âşık ettiği, birini kendine bağlamak ve eşler arasındaki sorunları giderdiğini düşündükleri için akrep kanını kullanarak büyü yapmaktadırlar.



Görsel 3

Gösterge: Domuz Büyüsü

Gösteren: Masa, masa üzerinde yatan domuz ve kenarda bir parça domuz derisi, kuru kafa, sayfaları açık bir kitap, makas, bıçak, sönmüş bir mum, sarımsak, duvarda asılı bir yarasa, kırmızı küre, karışım dolu şişeler, metin

Gösterilen: Domuz mağduriyeti, ölüm, hatalık ve kötülük getirmesi amaçlı inanış

Çözümleme: Görselin düz anlamına bakıldığında bir masanın üzerinde büyü yapılmak için öldürülmüş bir domuz, masa ve duvarda bulunan objeler, “medyum mağduru hayvanlar” yazısını görmekteyiz. Yan anlamına bakıldığında ise; Görseldeki kuru kafa korkusuzluk ve isyanı, henüz yeni sönmüş mum ölümü, kuru kafanın yanında duran kırmızı küre büyü ve kehaneti, duvarda asılı olan yarasa ise karanlığı ve geceyi anlatmaktadır. Görselde bulunan sarımsağın ise çoğunlukla ruhani varlıklarla olan etkileşimi sağladığı düşünülmektedir. Domuz ‘un yanında duran kitap bir büyü kitabıdır. Makas ve bıçak kullanımı ise uzuvların kesimindeki detaya dikkat çekmektedir.

Domuz büyüsi kötülük amaçlı, içerisinde tehlikeli varlıkları barındıran bir büyü çeşidi olduğu söylenmektedir. Domuz parçaları ve domuz yağı ile yapılmakta olan bu büyü çeşidi yapımından kısa bir süre sonra etki gösterdiği düşünülmektedir. Evde yapılabilecek bir büyü olmamakla beraber medyumların yapabileceği ve tecrübe gerektiren büyü çeşitleri arasında yer almaktadır.

Gösteren gösterilen ilişkisine bakıldığında medyumlar domuzu kara büyü yapımında kullandıkları ve büyü yapılan kişiye hastalık, ölüm getirdiğini düşündükleri için domuz parçalarını kullanarak büyü yapmaktadırlar.



Görsel 4

Gösterge: Fare ile yapılan büyü

Gösteren: Masa, masa üzerinde yatan kafası koparılmış bir fare, kuru kafa, sayfaları açık bir kitap, bıçak, makas, sönmüş bir mum, sarımsak, duvarda asılı bir yarasa, kırmızı küre, karışım dolu şişeler, metin

Gösterilen: Fare mağduriyeti, ölüm, hatalık ve kötülük getirmesi amaçlı inanış

Çözümleme: Görselin düz anlamına bakıldığında bir masanın üzerinde kafası kesilmiş bir fare, masa ve duvarda bulunan objeler, “medyum mağduru hayvanlar” yazısını görmekteyiz. Yan anlamına bakıldığında ise; Görseldeki kuru kafa korkusuzluk ve isyanı, henüz yeni sönmüş mum ölümü, kuru kafanın yanında duran kırmızı küre büyü ve kehaneti, duvarda asılı olan yarasa ise karanlığı ve geceyi anlatmaktadır. Görselde bulunan sarımsağın ise çoğunlukla ruhani varlıklarla olan etkileşimi sağladığı düşünülmektedir. Farenin yanında duran kitap bir büyü kitabıdır. Makas ve bıçak kullanımı ise uzuvların kesimindeki detaya dikkat çekmektedir.

Farenin birçok salgın hastalık taşıyabilmesi ve çok temiz bir canlı olmamasından dolayı necis olarak düşünülmektedir. Bu sebeple fare hastalık, salgın ve kötülük simgesi olarak düşünüldüğü söylenmektedir. Büyü yapımında fare genellikle kara büyülerde kullanıldığı görülmektedir. Medyumlar fare büyüü yaparken ölmüş bir farenin kafasından faydalandığı söylenmektedir. Bu fare kafatasını çoğu zaman saman kâğıtlarına yazılan özel tılsım ve büyülere sarılarak kurutulduğu gözlemlenmektedir. Bu işlemin ardından kâğıt üzerine dökülen safran birden çok işlemler de eklenerek tamamlandığı söylenmektedir.

Gösteren gösterilen ilişkisine bakıldığında medyumlar farenin kafasının büyü yapılan kişiye hastalık, ölüm getirdiğini düşündükleri için farenin kafasını kullanarak büyü yapmaktadırlar.



Görsel 5

Gösterge: Karga ile yapılan büyü

Gösteren: Masa, masa üzerinde yatan başı koparılmış bir karga, kuru kafa, sayfaları açık bir kitap, bıçak, makas, sönmüş bir mum, sarımsak, duvarda asılı bir yarasa, kırmızı küre, karışım dolu şişeler, metin

Gösterilen: Karga mağduriyeti, ölüm, hastalık, kıyamet alameti, kötü haber taşıyıcısı, dönüşüm ve bilge bir ruhun rehberi gibi inanışlar

Çözümleme: Görselin düz anlamına bakıldığında bir masanın üzerinde kafası kesilmiş bir karga, masa ve duvarda bulunan objeler, "medyum mağduru hayvanlar" yazısını görmekteyiz. Yan anlamına bakıldığında ise; Görseldeki kuru kafa korkusuzluk ve isyanı, henüz yeni sönmüş mum ölümü, kuru kafanın yanında duran kırmızı küre büyü ve kehaneti, duvarda asılı olan yarasa ise karanlığı ve geceyi anlatmaktadır. Görselde bulunan sarımsağın ise çoğunlukla ruhani varlıklarla olan etkileşimi sağladığı düşünülmektedir. Karga'nın yanında duran kitap bir büyü kitabıdır. Makas ve bıçak kullanımı ise uzuvların kesimindeki detaya dikkat çekmektedir.

Karga, husumet beslenen birine hastalık bulaştırmak amaçlı büyü de kullanıldığı düşünülmektedir. Medyum, kendisine başvuran kişilerden bir karga getirmesini ve getirilen karganın sağ olarak getirilmesini istemektedir. Medyum getirilen karganın kafasını elleriyle koparıp kargadan akan kanı bir tase doldurmakta ve bir kâğıda, karganın kanıyla üçgen çizerek içerisine Arap harfleriyle birlikte büyü yapılacak kişinin adı üçgenin içerisine yazdığı söylenmektedir. Büyünün devamında karganın başı ezilerek kâğıtla birlikte deri parçasına sarılarak muska yapıldığı söylenmektedir. Karga kötü bir alamet, karanlık ve bilinmeyen inanışların kurallarının koruyucusu, ruhların varlığının işareti ve ölüm alameti olarak görülmektedir.

Gösteren gösterilen ilişkisine bakıldığında medyumlar karganın kafasının büyü yapılan kişiye hastalık, ölüm getirdiğini düşündükleri için karganın kafasını kullanarak büyü yapmaktadırlar.



Görsel 6

Gösterge: Kedi ile yapılan büyü

Gösteren: Masa, masa üzerinde yatan kedi, kuru kafa, sayfaları açık bir kitap, makas, bıçak, sönmüş bir mum, sarımsak, duvarda asılı bir yarasa, kırmızı küre, karışım dolu şişeler, metin

Gösterilen: Kedi mağduriyeti, ölüm, hastalık ve kötülük getirmesi amaçlı inanış, bereket, ruhani varlıklarla bağlantı kurmaya yönelik inanış,

Çözümleme: Görselin düz anlamına bakıldığında bir masanın üzerinde kuyruğu kesilmiş bir kedi, masa ve duvarda bulunan objeler, “medyum mağduru hayvanlar” yazısını görmekteyiz. Yan anlamına bakıldığında ise; Görseldeki kuru kafa korkusuzluk ve isyanı, henüz yeni sönmüş mum ölümü, kuru kafanın yanında duran kırmızı küre büyü ve kehaneti, duvarda asılı olan yarasa ise karanlığı ve geceyi anlatmaktadır. Görselde bulunan sarımsağın ise çoğunlukla ruhani varlıklarla olan etkileşimi sağladığı düşünülmektedir. Kedinin yanında duran kitap bir büyü kitabıdır. Makas ve bıçak kullanımı ise uzuvların kesimindeki detaya dikkat çekmektedir.

Kedinin belirli uzuvlarının kara büyüler, bağlama büyüler ve belirli tılsımlar da kullanıldığı söylenmektedir. Kedinin tanrılar, şeytan, ruhani varlıklar ve güneş tanrısı ile arasında bir bağ olduğu ve karanlıkta parlayan gözleri ile bağ kurulduğu düşünülmektedir. Kedi şans ve koruyucu olduğu düşünülerek salgın hastalıklar ya da bunları taşıyan hayvanlardan koruduğu inancı ve tanrıya kurban amaçlı kurban edilen ve adak için kutsal sayılan hayvanlar içinde kedinin de olduğu görülmektedir. Özellikle iki ile dört aylık kedilerin tercih edildiği bu kurban işlemi boğularak ya da kafalarına keskin bir darbe alarak katledildikleri düşünülmektedir (Sülün,2020, s. 139-40). Kedi mağduriyetinde çoğunlukla eşler arasında bağlama denilen büyü için kuyruğunun kesilerek bu büyüün yapıldığı görülmektedir. Burada kedi kuyruğu bir nevi aradaki ayrılığı ortadan kaldırdığı ve araya bağlılık kattığı inancı ile yapıldığı düşünülmektedir.

Gösteren gösterilen ilişkisine bakıldığında medyumlar kedinin uzuvlarını kullanarak büyü yapılan kişiye kötülük amaçlı hastalık, ölüm getirmesi, bunun yanı sıra da bereket ve büyülerde ruhani varlıklarla olan bağlantıyı sağlamak için kediyi kullanarak büyü yapmaktadırlar.



Görsel 7

Gösterge: Koyun ile yapılan büyü

Gösteren: Masa, masa üzerinde yatan koyun, kuru kafa, sayfaları açık bir kitap, makas, bıçak, sönmüş bir mum, sarımsak, duvarda asılı bir yarasa, kırmızı küre, karışım dolu şişeler, metin

Gösterilen: Koyun mağduriyeti, aşk, bağlama ve saflaştırma amaçlı inanış

Çözümleme: Görselin düz anlamına bakıldığında bir masanın üzerinde ayakları bağlanmış ve başı kesilmiş bir koyun, masa ve duvarda bulunan objeler, “medyum mağduru hayvanlar” yazısını görmekteyiz. Yan anlamına bakıldığında ise; Görseldeki kuru kafa korkusuzluk ve isyanı, henüz yeni sönmüş mum ölümü, kuru kafanın yanında duran kırmızı küre büyü ve kehaneti, duvarda asılı olan yarasa ise karanlığı ve geceyi anlatmaktadır. Görselde bulunan sarımsak çoğunlukla ruhani varlıklarla olan etkileşimi sağladığı düşünülmektedir. Koyunun yanında duran kitap bir büyü kitabıdır. Makas ve bıçak kullanımı ise uzuvların kesimindeki detaya dikkat çekmektedir.

Koyun kurban olarak görülmekte ve kurban olarak sunulurken medyumlar için de ruhani varlıklara yani cinler ve şeytanlara kurban sunulduğu düşünülmektedir. Koyun kurban edilmesinin yanı sıra medyumlar tarafından aşk büyüsü için koyun kalbini de kullandıkları görülmektedir. İnsan kalbiyle bağlantı kurmak istemeleri niyetiyle koyun kalbini temsili kullandıkları söylenmektedir. Koyun tepkisiz, uysal olması nedeni ile karşı tarafa yapılan büyüde karşı tarafında uysal, her şeye sakin kalabilen yani bir nevi koyuna çevirme tabiri ile yapıldığı görülmektedir.

Gösteren gösterilen ilişkisine bakıldığında medyumlar koyunun aşk, birini kendine bağlamak, akli başında birini saflaştırmak gibi inanışlarla koyun kurban ederek ya da koyunun uzuvlarını kullanarak büyü yapmaktadırlar.



Görsel 8

Gösterge: Köpek ile yapılan Büyü

Gösteren: Masa, masa üzerinde yatan ayağı kesik ve diğer ayakları bağlı bir köpek, kuru kafa, sayfaları açık bir kitap, makas, bıçak, sönmüş bir mum, sarımsak, duvarda asılı bir yarasa, kırmızı küre, karışım dolu şişeler, metin

Gösterilen: Köpek mağduriyeti, sadakat, bağlama ve bağlatma amaçlı inanış

Çözümleme: Görselin düz anlamına bakıldığında bir masa üzerinde yatan ayağı kesik ve diğer ayakları bağlı bir köpek, masa ve duvarda bulunan objeler, "medyum mağduru hayvanlar" yazısını görmekteyiz. Yan anlamına bakıldığında ise; Görseldeki kuru kafa korkusuzluk ve isyanı, henüz yeni sönmüş mum ölümü, kuru kafanın yanında duran kırmızı küre büyü ve kehaneti, duvarda asılı olan yarasa ise karanlığı ve geceyi anlatmaktadır. Görselde bulunan sarımsak çoğunlukla ruhani varlıklarla olan etkileşimi sağladığı düşünülmektedir. Köpeğin yanında duran kitap bir büyü kitabıdır. Makas ve bıçak kullanımı ise uzuvların kesimindeki detaya dikkat çekmektedir.

Köpek insan dostu canlılar olduğu ve sadakatli oldukları düşüncesi ile bağlama büyülerinde kullanıldıkları görülmektedir. Bağlama veya ayırma büyülerinde karı-koca arasındaki bağlılığı arttırma amaçlı ya da kendine köpek etme tabiri ile büyüler yapıldığı düşünülmektedir.

Gösteren gösterilen ilişkisine bakıldığında medyumlar köpeğin sadakat, birini kendine bağlamak veya iki kişinin arasını açmak, ayırmak gibi inanışlarla köpeğin belirli uzuvlarını keserek büyü yapmaktadırlar.



Görsel 9

Gösterge: Yılan ile yapılan büyü

Gösteren: Masa, masa üzerinde yatan yaralı bir yılan, kuru kafa, sayfaları açık bir kitap, makas, bıçak, sönmüş bir mum, sarımsak, duvarda asılı bir yarasa, kırmızı küre, karışım dolu şişeler, metin

Gösterilen: Yılan mağduriyeti, ayırma, soğukluk, hastalıkla beraber ölüm, rızık ve şansını yok etme ve kötülük getirmesi amaçlı inanış

Çözümleme: Görselin düz anlamına bakıldığında bir masa üzerinde yatan yaralı bir yılan, masa ve duvarda bulunan objeler, “medyum mağduru hayvanlar” yazısını görmekteyiz. Yan anlamına bakıldığında ise; Görseldeki kuru kafa korkusuzluk ve isyanı, henüz yeni sönmüş mum ölümü, kuru kafanın yanında duran kırmızı küre büyü ve kehaneti, duvarda asılı olan yarasa ise karanlığı ve geceyi anlatmaktadır. Görselde bulunan sarımsak çoğunlukla ruhani varlıklarla olan etkileşimi sağladığı düşünülmektedir. Yılanın yanında duran kitap bir büyü kitabıdır. Makas ve bıçak kullanımı ise uzuvların kesimindeki detaya dikkat çekmektedir.

Yılanların eti yenilerek hayvanların gizemli diline sahip olunacağı düşünülmektedir. Yılan gelecekte haber verdiği düşünülmektedir (Erdoğan, 2020, s. 41). Yapılan yılan büyüleri cinlere kurban edilmek üzere yılan ile uygulanmakta olan büyü çeşidi olduğu söylenmektedir. Belirli bir yapıyı bulunmayan yılan büyüleri kara büyüleri arasında yer aldığı düşünülmektedir. Yılan büyüleri genel olarak, evli olan çiftlerin arasını bozarak onları ayırmak, mutlu bir ailenin düzenini alt üst ederek mutsuz bir hale getirmek, rızık ve şansını yerinde giden bir insanın tadını kaçırmak üzere yapıldığı düşünülmektedir. Yılan büyülerinin yapımında ilk önce zehirli olduğundan emin olunan bir yılanın zehri yılan büyülerine has yapılmış olan metal bir kap içerisine akıtılarak üzerine de kurban edilen aynı yılanın kanı akıtılarak yapılmaktadır.

Gösteren gösterilen ilişkisine bakıldığında medyumlar yılanın ayırma, soğukluk, hastalıkla beraber ölüm, rızık ve şansını yok etme ve kötülük getirmesi amaçlı inanış ile yılanı kullanarak büyü yapmaktadırlar.



Görsel 10

Gösterge: Kurbağa ile yapılan büyü

Gösteren: Masa, masa üzerinde yatan ölü bir kurbağa, kuru kafa, sayfaları açık bir kitap, makas, bıçak, sönmüş bir mum, sarımsak, duvarda asılı bir yarasa, kırmızı küre, karışım dolu şişeler, metin

Gösterilen: Kurbağa mağduriyeti, ayırma, soğutma ve kötülük getirmesi amaçlı inanış

Çözümleme: Görselin düz anlamına bakıldığında bir masa üzerinde yatan ölü bir kurbağa, masa ve duvarda bulunan objeler, “medyum mağduru hayvanlar” yazısını görmekteyiz. Yan anlamına bakıldığında ise; Görseldeki kuru kafa korkusuzluk ve isyanı, henüz yeni sönmüş mum ölümü, kuru kafanın yanında duran kırmızı küre büyü ve kehaneti, duvarda asılı olan yarasa ise karanlığı ve geceyi anlatmaktadır. Görselde bulunan sarımsak çoğunlukla ruhani varlıklarla olan etkileşimi sağladığı düşünülmektedir. Kurbağanın yanında duran kitap bir büyü kitabıdır. Makas ve bıçak kullanımı ise uzuvların kesimindeki detaya dikkat çekmektedir.

Kurbağa büyüünde kullanılacak olan kurbağanın pek bir önemi yoktur. Bu kurbağa bir su kurbağası olabileceği gibi kara kurbağası da olabilir. Bu büyüyü gerçekleştirmek için aralarında sorun olan evli çiftlerin ya da sevgililerin fotoğrafları, kişisel bilgiler ve kişilerin kendi isimleri, anne isimleri ve doğum tarihleri yer aldığı söylenmektedir. Kurbağa büyüünü icra etmek için kurbağanın iç organlarına ihtiyaç duyulduğu söylenmektedir.

Gösteren gösterilen ilişkisine bakıldığında medyumlar kurbağanın ayırma, soğukluk ve kötülük getirmesi amaçlı inanış ile kurbağanın iç organlarını kullanarak büyü yapmaktadırlar.

Sonuç

Birçok kültür ve inanış içerisinde belirli bir yere sahip olan büyüler, tılsımlar, ayinler ve ritüellerin varlığının halen devam ettiği bilinmektedir. İnsanoğlunun her ne kadar akılla elde edemediği birçok bilginin yanında, akıl ile elde edemediği doğüstü olgulara da ulaşma gayesi olduğu bilinmektedir. Bu sebeple kişi büyüye ve bu tarz uygulamalara başvurduğu görülmektedir. Büyüyü yaptıran kişilerin bu gayelerinin yanında, tanrıyla iletişim kurma, kin ve kötülük beslenen birine hastalık ve ölüm getirme, istenilen kişiyi kendine âşık etme, iki eş arasını ayırma veya birbirine bağlama, bir evin huzurunu kaçırma veya bir eve ölüm getirme, çocuk isteyen birinin çocuğu olmasını

engelleme, nazar inancına karşın korunma isteği, gelecek hakkında bilgi edinme isteği ve buna benzer inanış ve istekler doğrultusunda büyüye başvurdukları bilinmektedir. Büyü kendi içinde iyi (ak), kötü (kara) şeklinde ayrılarak uygulandığı bilinmektedir. Her şekilde de uygulanan bu eylemlerin içerisinde bitkisel materyallerin yanında hayvansal materyallerinde kullanıldığı bilinmektedir. Kimi zaman araç rolünde olan, kimi zamansa obje olarak kullanılan hayvanların tanrılar, ruhani varlıklar ve başka bir dünyayla bağlantı kurduğuna inanılmaktadır. Bu inanç doğrultusunda geçmiş tarihte birçok kültür ve ırkta hayvan katliamlarının olduğu bulunan arkeolojik buluntularla kanıtlanmaktadır. Çeşitli hayvanın içerisinde yer aldığı hayvan çukurları, büyüünün geçmiş tarihlerde de varlığının olduğu konusunda bizlere ışık tutmaktadır.

Büyülerin amatör kişilerce uygulanması doğru bulunmamaktadır. Bilirkişilerce uygulanan bu uygulamalarda uygulayan kişi veya kişiler büyü yaptıracak kişiden belirli bir ücret ya da malzeme karşılığında bu büyüleri yapmaktadır. Büyüyü yapan kişiler her kültür ve toplumda adı değişse de toplum tarafından başvuru alan kişiler oldukları bilinmektedir. Çoğunlukla büyücü olarak anılan bu kişilerin medyum, kâhin, cinci, muskacı, cadı ve hoca olarak da adlandırıldığı bilinmektedir. Bu medyumlardan uygulanan uygulamaları yaparken yaptıran kişiye genellikle kullanılan malzeme veya yapılan eylemin içeriği hakkında detaylı bilgi vermezler. Genellikle kişiye ruhani varlıklardan aldıkları bilgiler ışığında geçmişinden bilgiler vererek onu etkilemeye ve daha sonra isteği doğrultusunda ona istediğini vereceğine inandırmaktadırlar. Büyü yaptıracak kişiden büyüünün çeşidine göre kimi zaman bir hayvan veya hayvan uzvu getirmesini, kimi zamansa büyü yapılacak olan kişinin vücudundan bir parça (tırnak, saç, kullandığı bir eşya) getirmesini istemektedirler. Genellikle büyü yapılacak kişinin anne adı ve kendi adıyla uygulamaya başlanmakta ve daha sonra büyüde kullanılacak malzemeler içeriğe ve ne için yapılacağına göre temin edilmektedir. Bu malzemeler içerisinde yer alan hayvanların çoğunlukla ruhani varlıklara kurban edildiği ya da büyü yapılacak kişileri temsilen kullanıldığı bilinmektedir.

Büyünün yanı sıra ritüellerde de kullanılan hayvanların katliamı da söz konusudur. Yukarıda edinilen bulgular kapsamında da görüldüğü üzere kedi, fare, akrep, kurbağa, yılan, domuz, köpek, karga, koyun ve tavşanın ya organları, derisi, patisi, kafası, kuyruğu, yağı, kulağı ile büyü, tılsım, ayin ve ritüellerde mağdur edildiği gözlemlenmektedir. Bu mağduriyetlerin kalıplaşan kültür, gelenek ve inanç adı altında halen devam edildiği gözlemlenmektedir. Bu bağlamda sosyal farkındalık kapsamında medyum mağduru hayvanlar ile ilgili hazırlanan on sosyal medya gönderi tasarımı aracılığıyla hayvan mağduriyetinin son bulmasına yönelik hedef kitleye iletilmesi amaçlanmaktadır.

Grafik tasarım içerisinde güncel ve büyük bir etki alanına sahip olan sosyal medya tasarımında, görsel algı kuramları ve görsel tasarım ilkeleri üzerinde durulmalıdır. Tasarımın yanı sıra doğru ve hızlı ulaşılabilir olması gereken sosyal medya tasarımları hedef kitleye tarafsız ve doğru bilgi aktarması gerekmektedir. Sosyal medya gönderi tasarımında görsel elemanların bir bütünlük ve uyum içerisinde olması gerekmektedir. Medyum mağduru hayvanlar ile ilgili hazırlanan sosyal medya tasarımları, din, dil, ırk fark etmeksizin tüm toplumları bilgilendirmeyi amaçladığından görsel imgelerle desteklenmiş, sade, yalın ve etkili biçimde hazırlanmıştır.

İncelenen bu sosyal medya gönderileri kapsamında hayvan mağduriyetleri hususunda bilgilendirme ve uyarıcı bir etki içermekte olup hedef kitleye bu amaç doğrultusunda hitap etmektedir. Hazırlanan sosyal medya gönderileri anlaşılabilir ve yalın bir biçimde sunulmuştur. Görsel imgelerin ön planda olduğu, kısa bir sloganla birlikte hedef kitle tarafından algılanabilir düzeydedir. Bu çalışma kapsamında yapılan

araştırmalar neticesinde büyü ve buna benzer uygulamalarla hayvan mağduriyetleri üzerine birçok işlemin olduğu görülmüş ancak din ve büyü kavramları adı altında uygulamaların devam edildiği gözlemlenmiştir. Bu bağlamda toplumun dilden dile önerilen akıl dışı uygulamalar konusunda bilinçlenmesi, yapılan bu uygulamaların içeriği ve kullanılan hayvanlar hakkında bilgilendirilmesi gerekmektedir. Yapılacak bir sonraki araştırmalarda da medyum mağduriyeti yaşayan hayvanlar konusunda hedef kitleye hem bilgilendirmek hem de sosyal farkındalık açısından anket ve deneyler uygulanmalıdır.

Kaynakça

- Ashırkhanova, K. ve Aitim, A. (2021). Kazak Halk Hekimliğinde Animistik İnanca Dayalı Benzeri Benzer ile Sağaltma Pratiği. *Milli Folklor*, 17(129), 162-175.
- Başol, S. (2014). *Hititlerde Büyü ve Büyü Malzemeleri*. Doktora Tezi. Denizli: Pamukkale Üniversitesi
- Becer, E. (2013). *İletişim ve Grafik Tasarım*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Bircan, U. (2015). Roland Barthes ve Göstergibilim. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 13(26), 17-41
- Black, Jeremy -Anthony Green, Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia, *An Illustrated Dictionary*, Illustrations by Tessa.
- Çepel, S. (2011). *Hitit Büyü Ritiüelleri*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Darnton, R. (2009). *Kutsal Sudaki Şeytan veya Louis XIV'ten Napolyon'a İftira Sanatı*. Pensilvanya Üniversitesi Yayınları.
- Demirci, E. Ş. (2015). Türkiye'deki Yağmur Törenlerinde Suyu Saçı Sunmayla İlgili Uygulamalar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(40).
- Dingil, M. ve Boydaş, O. (2021). Göstergibilimin Toplumsal Alandaki Analizi. *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal*, 7(40), 23-28.
- Dokuzlar, B. K. (2015). *Sosyal Sorumluluk Projesi Olarak Grafik Tasarım ve Belgeleme*. Sanatta Yeterlilik Tezi. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Erdal, C. (2019). *Türk Kültüründe Büyüler (Konya Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Erdoğan, K. (2020). *Anadolu Sahası Türk Masallarında Büyü, Büyücülük ve Kocakarı (Cadı) İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi. Antalya: Akdeniz Üniversitesi.
- Ergin, Y. G. *Antik Yunan Sosyal Tarihi*. Lisans Programı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Ergun, P. (2011). Alevilik-Bektaşilikteki Tavşan İncancının Mitolojik Kökleri Üzerine. *Turkish Culture & Haci Bektas Veli Research Quarterly*, (60).
- Eyüboğlu, İsmet Z. (1979). *Sevgi Büyüleri*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Florioti, H. H. D. (2012). *Arkeolojik ve Yazılı Kaynaklar Işığında Eski Mezopotamya'da Akrep Sembolü*. University of California, Berkeley, 187.
- Gavaz, Ö. S. (2012). Hitit Kanunlarında Hayvanlarla İlgili Maddeler Üzerine Bir Değerlendirme. *Ekonomik Yaklaşım*, 23(83), 93-106.
- Genç, C. (2020). Duyum ve Algı Bağlamında Büyü ve Gerçek. *Marife* 20(2), 697-724.
- Goetze A. (1955). Hittite Rituals, Incantations and Description of Festivals, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton: Princeton University Press.

- Gündüz, Ş. (2004). *Eski Harran'da Sihir ve Büyü Ritüeli Olarak Kurban*. *Milel ve Nihal*, 2(1), 5-11.
- Hürmüzlü, B. - vd. (2013). *Pırsıdıa Araştırmaları-I Sempozyum Bildiri Kitabı Metinleri*, I. P. A. S.B.
- Irmak, Y. (2018). *Bingöl Halk İnançları ve Uygulamaları*. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, 17(17), 191-222.
- İkram, S. (2015). *Antik Mısır'ın Hayvan Mumyaları*. *Aktüel Arkeoloji Dergisi*, 44, 80-89.
- Karaman, E. (2017). *Roland Barthes ve Charles Sanders Peirce'in Göstergibilimsel Yaklaşımlarının Karşılaştırılması*. *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi*, 34, 25-36.
- Ornan, T. (2005). *The Triumph of the Symbol: Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*. Academic Press Fribourg, Fribourg-Göttingen.
- Öksüz, G. (2021). *Ana Hatlarıyla Rus Mitolojisi*. İstanbul: Çeviribilim Yayınları.
- Özen, R. ve Yüksel, E. (2014). *Kayseri Folklorunda Hayvanlar İle İlgili İnanışlar Üzerine Bir Değerlendirme*. *Erciyes Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi*, 11(1), 23-28.
- Özmutlu, A. (2009). *Grafik Tasarım Atölye Derslerinde Afiş Konusunun Uygulama ve Çözümleme Süreçlerinde Göstergibilimsel Çözümleme Yönteminin Kullanımı*. Yüksek Lisans Tezi. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi.
- Parladır, H. S. (2016). *19.Yüzyıla Ait El Yazma Bir Dua Kitabı Bağlamında Büyü-Din İlişkisi*. *Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi*, 12, 109-143.
- Radloff, W. (1955). *Sibirya'dan*. (çev. Ahmet Temir). 1. Cilt. İstanbul: MEB Yayınları.
- Reyhan, E. (2021). *Hitit Örneği Üzerinden Eski Çağ'da Toplumsal Yapı ve Büyü İlişkisi*. *Tarih Araştırmaları Dergisi*. 40(70), 1-52.
- Reyhan, E. (2003). *Kizzuwatnalı Maštigga'ya Ait Ritüel Metinler Üzerine*. *Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri)*, 6(1), 165-196.
- Robert, D. (2009). *The Great Cat Massacre: And Other Episodes in French Cultural History*.
- Roux, J. P. (1997). *Türk İnançında Tavşan*. *Yabancı Araştırmacılar Gözüyle Aleoilik Aynayı Tuttum Yüzüme Ali Göründü Gözüme*. (çev. İlhan Cem Erseven). İstanbul: Ant Yayınları.
- Ryan, J. (2019). *İnternetin Geçmişi ve Dijital Gelecek*. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları
- Sipahi, A. ve Erdem, M. (2006). *Türk Halk İnançlarında Büyü ve Büyü ile İlgili Uygulamalar*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Sülün, O. (2020). *Antik Helen ve Roma Tapınaklarında Büyü ve Kehanet*. Yüksek Lisans Tezi. Aydın: Aydın Anan Menderes Üniversitesi.
- Sümbüllü, Z. (2010). *Fal ve Falcılık Kavramı Ekseninde Türk Kültür Tarihinde Fal ve Kehanet*. *Atatürk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 17(43), 55-72.
- Şahin M. K. (2021). *Halk Arasında Yaygın Olan Okültistik İnançların Değerlendirilmesi (Ordu Altınordu Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi. Ordu: Ordu Üniversitesi.
- Şimşir, M. S. (2018). *Antik Mısır Dininde Kahinlik, Sihir ve Büyü*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.

- Tanyu, Hikmet. Büyü. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/buyu> [Erişim Tarihi: 16.01.2022].
- Uzun, G. (2008). Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Falcılık, Kehanet ve Rüya Motifi. *Journal of International Social Research*, 1(3).
- Van Buren, E. D. (1939). *The Fauna of Ancient Mesopotamia as Represented in Art. Analecta Orientalia*. Commentationes Scientifical De Rebus Orientis Antiqui-18, Roma.
- Van Buren, E. D. (1937-1939). *The Scorpion in Mesopotamian Art and Religion*. *Archiv für Orientforschung* 12, (1937-1939), 1-28.
- Vural, S. (2017). Sosyal Medyanın Grafik Tasarım Sürecine Yaratıcı Katkısı. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Grafik Tasarımı Bölümü II. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*, 18-19-20 Mayıs 2017, Alanya.
<https://www.medyumnami.com/akrep-kani-ile-yapilan-ask-buyusu.html> [Erişim Tarihi: 22.11.2021].
- Wilkinson, K. (2021). *Semboller & İşaretler: Kökenlerine ve Anlamlarına Dair Görsel Bir Rehber*. (çev. Seda Toksoy). İstanbul: Alfa Yayınları.
<https://www.zihnihoca.com/fare-buyusu-nedir-nasil-yapilir/> [Erişim Tarihi: 22.11.2021].



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 532-544.
|| Geliş Tarihi-Received: 13.01.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 01.03.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1057490

Eksiz Belirtme Durumu Var mıdır?

Is There any Accusative Case Without Suffix?

Sebahat ARMAĞAN*

Öz

İsim ve isim durumu, genel özellikleriyle birçok çalışmaya konu olmuştur. “Türkiye Türkçesinde isim durumlarından biri olan belirtme durumu nasıl yapılır?”, “Eksiz belirtme var mıdır?” konuları tartışmaya açılarak, konu açıklığa kavuşturulmak istenmiştir. Bu amaç doğrultusunda, konuyla ilgili terim sözlükleri, dil bilgisi kitapları, makaleler ve bildiriler taranarak araştırmacıların belirtme durumuyla ilgili yaptığı tanımlar, belirtme durumunun kökeni, belirtme durumunun özellikleri ve işlevleri hakkında ortaya koyduğu tutumlar, görüşler; eş zamanlı dil bilimi yöntemiyle değerlendirilmiştir. Yapılan değerlendirmeler sonucunda, eksiz belirtme durumunun yalın durumla aynı şekilde tanımlandığı tespit edilmiş ve bu tür tanımların kafa karışıklığına neden olmasından dolayı yanlış olduğu sonucuna varılmıştır.

Bağımlı ve bağımsız biçimbirimler; *ses bilimsel*, *şekil bilimsel* ve *söz dizimsel düzlem*den geçip *anlam bilimsel düzlem*e çakar. Dilin *ses bilimsel*, *şekil bilimsel* ve *söz dizimsel* yönü, yüzey yapıyla ilgilidir. Dilin *anlam bilimsel* yönü ise derin yapıyı ilgilendiren bir konudur. Dil biliminde bazı konular hem yüzey yapıyı hem de derin yapıyı ilgilendirir. Bu konular, *edim biliminin* inceleme alanına girer. Eksiz nesne konusu da ele alınırken *edim bilimi* göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca nesnenin durum eki almadan yükleme bağlanabilmesinde; fiilin nesneyle ilişkisi, fiilin ve nesnenin özelliği, konuşmacının amacı ve nesnenin kullanıldığı yer bile etkilidir. Yapılan değerlendirmelerin ve varılan sonuçların yapılacak diğer çalışmalara kaynaklık ederek konunun öğrenilmesine ve öğretilmesine- küçük de olsa- katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İsim durumu, durum ekleri, belirtme durumu, eksiz belirtme.

Abstract

The noun and the noun case have been the subject of many studies in terms of their general characteristics. How is made the accusative case, which is one of the noun cases in Turkey Turkish? Is there any accusative case without suffix? This study aimed to clarify the subject by opening the topics for discussion. For this purpose, the term dictionaries, grammar books, articles, and papers related to the subject were scanned; and the definitions made by the researchers about the accusative case, the origin of the accusative case suffix, the attitudes of the researchers about the characteristics and functions of the accusative case were evaluated all together with the simultaneous linguistics method. As a result of the evaluations, it has been determined that the accusative case without suffix is defined in the same way as the absolute case, and it has been concluded that such definitions are incorrect because they cause confusion.

* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tokat/Türkiye, e-posta: sebahat.armagan@gop.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-2345-6789>.

Dependent and independent morphemes; *pass through the phonological, morphological and syntactic plane and strikes the semantic plane. The phonological, morphological and syntactic aspects of the language are related to the surface structure. The semantic aspect of language is an issue that concerns the deep structure. Some topics in linguistics concern both surface structure and deep structure. These subjects fall into the field of study of pragmatics. The pragmatics should be taken into account when dealing with the subject of the seamless object. In addition, the object can be connected without a status attachment; The relation of the verb with the object, the feature of the verb and the object, the purpose of the speaker and even the place where the object is used effect the connection. The study is aimed to contribute to the learning and teaching of the subject, albeit small, by making the evaluations and conclusions a source for other studies to be made.*

Keywords: Noun case, case suffixes, accusative case, accusative case without suffix.

Giriş

Türkçe sondan eklemeli bir dil olduğu için kök ve gövdelerin eklerle ilişkisi önem arz eder. Dilde kök ve gövdelere işlevlik kazandıran ekler, çeşitli ölçütler esas alınarak sınıflandırılır ve eklerin zaman içerisinde uğradığı değişim ve gelişim üzerinde durulur. Eklerin bir kısmının Türkçenin bilinmeyen dönemlerinde mevcut olduğu, bir kısmının ise sonraki dönemlerde ortaya çıktığı bilinmektedir. Ancak bu ortaya çıkış, ekin yoktan var olması değil; mevcut yapıların, şekil ve fonksiyon değiştirmesidir (Hatipoğlu, 1972, s. 278-331).

İsim ve isim soylu sözcüklere gelen isim durum ekleri, dil bilgisinin temel konularından biridir. İsim durum ekleri, çok fazla değişikliğe uğramamış olsa da bu ekler, bireyin ve toplumun ihtiyaçları doğrultusunda temel işlevinden uzaklaşarak farklı görevler üstlenebilir. Bu nedenle de dil bilgisi çalışmalarında yeni eğilimlere gereksinim duyulur.

İsim Durumu ve İsim Durum Ekleri

İsim durumu, kaynaklarda *çekim, durum, hal/hâl (ekleri), hal ulamı/kategorisi, ad/isim durumu, ismin hâlleri, isim hâli, isim işletme ekleri* gibi başlıklar altında incelenir. Terimler konusunda görülen çeşitlilik, tanımlar noktasında da fark edilir; fakat isim durumuyla ilgili yapılan tanımlar aşağı yukarı aynı anlama gelir. İsim durumu kaynaklarda farklı alt başlıklar altında ele alınır. Lakin isim durumu; *yalın, belirtme, yönelme, bulunma ve ayrılma* olmak üzere beşe ayrılarak değerlendirilmelidir.¹

İsim durumunu; isimle fiilin ilişkisiyle sınırlandırdıkları için sadece isimle fiil ilişkisi kuran *yalın, yönelme, belirtme/yükleme, bulunma ve çıkma durumlarını* isim durumu olarak kabul eden çalışmalar vardır (Ediskun, 2010, s. 110-114; Bilgegil, 2009, s. 172; Gencan, 1979, s. 155; Demiray, 1991, s. 105 ...).

İsim durumu; "Başka bir sözcükle ilgi kurmak üzere, adın, yalın olarak veya ek olarak bulunduğu durum" (Hatipoğlu, 1972, s. 10); "Bir ismin cümle içinde başka bir kelimeyle ilgi kurmak üzere veya ek olarak girdiği durum" (Topaloğlu, 1989, s. 81); "Tümce içinde adın görevini belirleyen, adın öteki sözcüklerle ilişkisini gösteren dil bilgisi ulamı" (Koç, 1992, s. 20); "Cümlede özne, nesne, tümleç gibi konumlarda görünebilmek için adların aldığı söz dizimsel özellik" (Hengirmen, 1999, s. 11); "Adın tümcedeki işlevini gösteren, biçimsel değişimlerini ya da çekim eklerini belirten dil bilgisi ulamı" (Vardar, 2002, s. 84); "Cümledeki görevlerine ve fiille olan ilgilerine göre isimlerin bulunabilecekleri beş durumdan her biri" (Ediskun, 2010, s. 110-113); "İsmin cümle içinde bulunduğu dil bilgisi şekli; yalın veya eklerle genişletilmiş olarak aldığı geçici durum"

¹ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Armağan S. (2021). "Oğuz Lehçelerinde İsim Durumu" *Ekonomi ve Sosyal Bilimlerde Yeni Eğilimler*, Ankara: Gazi Kitabevi, 285-318.

(Korkmaz, 2010, s. 74); “Fiile doğrudan bağlanan fiili doğrudan ilgilendiren isimlerin bu bağlanma veya ilgi sırasında içinde buldukları durum.” (Buran, 2011, s. 380) şeklinde tanımlanır.

İsim durum ekleri ise; “İsimleri çeşitli münasebetler için çeşitli hâllere, durumlara sokan ekler hâl ekleri” (Ergin, 2009, s. 226); “Tümce içinde adın görevini belirleyen, adın öteki sözcüklerle ilişkisini gösteren dil bilgisi ulamı” (Koç, 1992, s. 20); “Anlam ve tür olarak değiştirmeyen ancak söz dizimsel bir değer katıp, tümleç birimine dönüştüren ekler öbeği” (Delice, 2000, s. 135-150); “Adın tümcedeki işlevini gösteren, biçimsel değişimlerini ya da çekim eklerini belirten dil bilgisi ulamı” (Vardar, 2002, s. 84); “Ulandıkları adları, anlatımda kendilerinden sonra söylenen yüklemle, çekim ilgeçlerine ya da başka adlara bağlama işlevi gören ekler” (Kahraman, 2003, s. 308-309); “Tümce içindeki isimleri diğer sözcüklere değişik anlam ilişkileri çerçevesinde bağlayan biçimbirimler” (Eker, 2009, s. 279-280) biçiminde tanımlanır.

İsim durum ekleri, birbirinin yerine kullanılabilir. Durum eklerinin birbirinin yerine kullanılması, Türkçenin her döneminde karşılaşılan bir konudur. Bunda ağız özelliklerinin yazı diline girmesi ve yazı dilinin tam olarak ölçünlü hâle gelmemiş olması etkilidir. Bu durum, kaynaklarda *nöbetleşme*, *derin yapı-yüzey yapı*, *sıfır biçimbirim*, *eksilti*, *istem/valenz/fiil-tamlayıcı ilişkisine* bağlanır. Fakat İlker (2013), durum eklerinin birbirinin yerine kullanılmasının isteme ve fiil-tamlayıcı ilişkilerine dayandırılmayacağını belirtir ve bu tür değişimlerin, belirli birtakım fiillerde ortaya çıktığının altını çizer (s. 634-635). İmdat’a (2014) göre, Türkçede belirtme kategorisi geçişli fiillerin durumuyla ilgilidir. Nesne alan fiiller, belirtme hâl eki alabileceği gibi, biçimbirim olmadan da fiilin isteminden nesne aldığı bellidir (s. 131).

Belirtme Durum Ekinin Kökeni ve Eksiz Belirtme

Göktürkçede yükleme durumu, eksizdir; ancak nesne belirli hâle getirilmek istendiğinde ekler başvurulur (Ercilasun, 2016, s. 372). Bu dönemde belirtme durum eki, iyelik eksiz gövdelerde +g; iyelik ekli gövdelerde ise +(l)n, çok seyrek olarak da +nl ekiyle yapılır (Tekin, 2016, s. 102; Gabain, 2007, s. 64; Şirin, 2015, s. 42).

Uygur Türkçesinde belirtme durum eki, Göktürkçedeki gibidir. Uygur Türkçesinde iyelik ekinin sonra +n kullanılır (Eraslan, 2012, s. 134). Ek, Karahanlı Türkçesinde +g, +ğ/+n, +nl (Hacıeminoğlu, 1996, s. 29); Harezmi Türkçesinde +nl, 3. şahıs iyelik ekinin sonra +nl veya +n (Eckmann, 2003, s. 15); Kıpçak Türkçesinde +nl, +n (Argunşah vd., 2011, s. 277); Çağatay Türkçesinde +nl, +n, +l (Argunşah, 2018, s. 144); Eski Anadolu Türkçesinde +l, +nl (Gülsevin, 2011, s. 33)’dir.

Batı Türkçesinde belirtme durum eki +l’dır. +nl belirtme durum eki, bu dönemdeki birkaç örnek dışında genel olarak kullanımdan düşer. İyelik eklerinden sonra gelen +n durum eki, Batı Türkçesinin son zamanlarına kadar yaşamıştır (Ergin, 2009, s. 232). Eski Türkçe döneminde yalnızca zamirlere gelen bu ek, Orta Türkçe döneminde isimlere de gelmeye başlar. Eski Anadolu Türkçesi ve Erken Azerbaycan Türkçesinde ise +nl’ye karşılık, karakteristik belirtme eki +(y)l [+l)G] kullanılır (Gülsevin, 2011, s. 33).

İsmin yalın durumuna getirilen +l belirtme ekinin Eski Türkçedeki +(l)g ekindeki +g’lerin düşmesiyle meydana geldiği yönünde genel bir kabul vardır (Ergin, 2009, s. 232; Timurtaş, 1976, s. 87; Özkan, 2013, s. 115); ama belirtme durumundaki +g ve +n eklerinin tamlayan ekindeki +n sesine dayandırıldığı da görülür (Kononov, 1956, s. 96). Çiçekler (2016), +n ekini belirtme durumundan çok iyelik ekleriyle durum ekleri arasına giren *zamir n’si* ile de ilişkilendirir (s. 172).

Belirtme durum eki, Eski Anadolu Türkçesi döneminde daima düz ünlüdür. Kaldı ki Türkmen Türkçesinde de belirtme durum eki düz ünlülü kullanılır. Osmanlı Türkçesinde de ek, uzun zaman düz şekillidir; Osmanlı Türkçesinin sonlarına doğru ünlü uyumu başlar. Batı Türkçesinde ekin önce sadece düz şekilli olması, üçüncü şahıs iyelik ekinin etkisine bağlanır (Ergin, 2009, s. 232). Gülsevin ve Boz, Canpolat'ın (1992, s. 9-12) Eski Anadolu Türkçesindeki belirtme durum ekinin $+lg > +lg > +l$ gelişiminden ortaya çıkmadığı, böyle bir gelişimin ortaya çıkması için mutlaka ekin $+U$ biçimli kullanımlarının olması gerektiği yönündeki itirazını aktarırlar (2010, s. 52). Ancak Özkan (2013), düşen $+g$ 'lerin etkisiyle yuvarlaklaşma olmamasını; 3. şahıs iyelik ekleri gibi yazılmasıyla ilişkilendirir (s. 115).

Serebrennikov ve Gadjeva (2011), Tuva ve Hakas Türkçesinde $+lg$ eki korunduğu hâlde bu ekin belirtme durumunda kullanılmamasına dikkat çekerek belirtme durumunun gelişimine şüpheyle bakar: Tuva: *dagnı*, Hakas: *hastı* (s. 79).

Kuznetsov'a göre, belirtme durum eki, zamir kökenlidir. 3. teklik şahıs zamiri *an*, kuvvetlendirme edatı *ok* ile birleşerek *anok /o/* ünlüsünün daralmasıyla *anuk /u/* ünlüsünün düzleşmesiyle *anık* şekli ortaya çıkar. Oğuz lehçelerinde *anıg > (an)ıg > ıg > (ı)g > (y)ı*; başka lehçelerde *anıg > (a)nıg > nı(g) > nı* olur (1995, s. 16). Fakat Kuznetsov'un bu görüşü, ara şekillere rastlanmaması ve Türk dilinin yapısına uymaması nedeniyle kabul görmez (Eraslan, 2012, s. 135).

Tarihi Metinlerden Örnek Cümleler:

“Ulug künde körkit olarning *yüzin*

Elig tuttaçı kılğıl edgü *sözin*.” (RRA-KB, 20).

“Bir karı *öküzüg* bilin biçe kumurşa yimiş.” (TT-IB, 31).

“Şeker bigin tudakındın hacil şarab bolur.”

Yüzini körse gülistan güli hem ab bolur.” (RT-HHD, 292).

“Haq te'ala *lutfını* taqı *keremini* sening haqınga tamam qıldı.” (JE-NF, 7).

“Körgeli la'liñ 'akikin köñlüm ol yan tartadur

Bu yaman endişeligni gûyiyâ kan tartadur.” (MA-LG, 224).

“Gözüm *seni* görmegiçün, elüm saña irmegiçün

Bugün cânım yolda kodum, yarın *seni* bulmağıçun.” (YED, 114-1).

“Hammâma vara başın kazıda bâdâm yağı benefşe yağın dürtine” (KK-NK, 82).

“Gözünü ıscak suyıla çalkaya...” (KK-NK, 83).

Belirtme isim durumu, akuzatif eki, $+i$ hâli, kimi hâli, belirtme/yapma/yükleme durumu/hali/hâli, gibi terimlerle karşılanır. “Bu durumdaki ad, yüklem bildirdiği ve öznenin yaptığı işten etkilendiği için cümleden nesne görevindedir, dolayısıyla bir belirtme işlevi yüklenmiştir.” (Korkmaz, 2009, s. 277). Gürbüz'e (2016) göre, bu adlandırmalar doğru ve isabetli değildir. “Çünkü isimler yükleme, etkileme, yapma ve belirtme durumunda olamazlar. İsimler ancak yüklenmişlik, etkilenmişlik, yapılmışlık-edilmişlik, belirlenmişlik durumunda bulunabilirler. Yükleme, etkileme, yapma, etme, eyleme ve belirtme işi fiillerin işidir; yani bu işleri cümle içinde isimlere, nesnelere; kısaca öğelere fiiller yapabilir, fiillerin yaptığı bu işler sebebiyle de isimler ve nesnelere edilmiş ve yapılmış durumuna girerler.” (s. 94). Yazara göre, bu isim durumu; yükleme durumu değil, belirtme ekleridir.

Ergin, belirtme durumunu; *akkuzatif hâli* (yapma hâli) terimiyle adlandırarak, belirtme durumu için; ismin geçişli fiillerin doğrudan doğruya tesiri altında olduğunu ifade eden hâlidir, der. Ergin (2009), bu isim durumunun ekli veya eksiz olabileceğini söyleyerek *cam (kır-), camı (kır-), su içti, suyu içti* örneklerini verir (s. 231).

Hatipoğlu (1972) belirtme durumu için “*Ad görevindeki sözcüğün taşımakta olduğu kavramın etkilendiğini bildiren durum.*” tanımını yapar. Yazar, konuyu; *evi (ev-i), bahçeyi (bahçe-y-i), çocuğu (çocuğ-u), düşünceyi (düşünce-y-i), üzümü (üzüm-ü), evi gezdik, çocuğu uyuttu, İstanbul’a gitmeyi düşünüyorum, sağlam düşünceyi bulana kadar aramalıyız* şeklinde örneklendirir (s. 21).

Topaloğlu (1989), *yükleme hâli* dediği belirtme durumunu; “*Geçişli bir fiille kurulan cümlede yüklemle doğrudan etkisinde kalan nesnenin (+yI) ekini alarak, bazen de ek almadan girdiği hâl.*” (s. 163-164); Hengirmen (1999), “*Eylemin tümleci konumundaki ad veya ad öbeklerinin bulunduğu durumdur.*” (s. 67); Vardar (2002), “*Eylemin en dolaysız biçimde etkisi altında kalan ögeyi gösteren durum.*” (s. 37) şeklinde tanımlar.

Korkmaz (2010), belirtme durumu için *yükleme hâli* diyerek belirtme durumuna; “*Geçişli fiil taşıyan bir cümlede fiilin doğrudan doğruya etkilediği yani fiildeki işlevin etki bakımından üzerine yüklendiği ismin içinde bulunduğu hâl*” (s. 175) der. Yazar, Türkçede belirtme durumunun ya eksiz yahut da yalın veya iyelik ekleriyle genişletilmiş isimlerden sonra gelen +(y)I, +(y)U ekiyle karşılandığını belirterek *ev ara-, iş tut-, yazı yaz, ağaçları buda, işi bitir-* vb. örnekler verir. Korkmaz (2009), *eksiz yükleme ve ekli yükleme durumu* başlığı altında belirtme durumunun cümlede nesne olduğunu ifade eder. Korkmaz’a göre, *yükleme durumu* “*Cümle içinde nesne görevi yüklenmiş olmakla birlikte, yükleme durum eki almamış olan yalın durumdaki adın karşıladığı durumdur.*”; ekli *yükleme durumu* ise “*Cümlede fiilin etkisi altında kalan adın bir belirti ögesi olarak yükleme durum ekini almış biçimidir. Dolayısıyla bu ad belirtili nesne görevindedir.*” (s. 277-280).

Ediskun (2010), belirtme durumunu *+i durumu* başlığı altında değerlendirir. Ona göre, belirtme durumu, ada bir belirlilik kazandırır. Adı kendinden sonraki fiile bağlar ve o fiilin etkisi altında bulunduğunu gösterir. “*Kâğıdı yırttım.*” cümlesinde *kâğıt* ismine ulanmış olan *+i* eki, *kâğıdın* öz söyleyene ve dinleyene göre bilinen bir nesne olduğunu; *kâğıt* sözcüğünü *yırtmak* fiiline bağlayarak bu fiilin etkisine uğradığını, yani *yırtıldığını* göstermektedir (s. 111).

Banguoğlu’na (2000) göre belirtme durumu, *kimi hâli* veya *etkilenme hâlidir*. Yazar, belirtme durumunu, adın söz içindeki geçişli fiilden doğrudan doğruya etkilenmesi olarak açıklayarak *taş camı kırdı, kedi sütü içiyor takımları götüreceğim* örneklerini verir (s. 327).

Gencan’a (1979) göre, *+I* durum ekini alan nesnelere, kendisine söylenen kişiler arasında belli olan varlığı (varlığın bütünü, hepsini) anlatmaya yarar (s. 96-97).

Demiray (1991), isimlerin *+I* eki almış şekillerine *yükleme hâli* der. Yazar, cümlede, bu eki almış sözcüklerin yüklemle bildirdiği eylemden etkilenerek belirtili nesne olduğunu ifade eder (s. 105).

Karahan, *yükleme durumu* ismin cümle içindeki geçişli fiilden doğrudan etkilenmesi durumu olduğunu, cümlelerin nesnesinin belirtme durumu hâlinde bulunduğunu, ekli nesne ve eksiz nesne arasındaki farkın *belirlilik* veya *belirsizlik* belirttiğini ifade eder. Karahan’a (1999) göre, belirtme durumunun görevi; nesneyi belirtmek ve belirli kılmaktır. Yazara göre, bu belirtme durumu sadece eksizdir. Ek, *yükleme hâlindeki nesnenin belirticisidir*. İsim durumu değerlendirilirken, belirtme ekinin başka sözcüklerle münasebet kuran ekler olmadığı noktasından hareketle, bu

eklerin diğer isim durum eklerine benzemedikleri hususunun göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtir ve bu ekin durum kategorisi içinde değil, ayrı bir kategoride ele alınması gerektiğinin altını çizer. +A, +DA, +DAn ekleri, cümle örgüsünü kuran bağlantı ekleridir. Bu eklere yükleme hâli eki +I'yi katamayız diyen Karahan'a göre, +I bağlantıyı sağlayan bir ek değildir. Bu ek, doğrudan kelimenin kendisiyle ilgilidir. "Kitap aldı. Kitabı aldı." örneklerindeki +I' sadece belirtme görevi yapar; yoksa +I olmadan da bu bağlantı rahatlıkla sağlanabilir. Karahan, dolayısıyla +I ekinin bunlardan ayrı tutması gerektiğini ifade ederek bu eke; *belirtme eki* demeyi uygun bulur ve bu ekin fonksiyonunun belirtme olduğunu söyler (s. 605-611).

Karahan (1997), tamlayıcı ilişkisine göre fiilleri *tamlayıcı* ve *tamlayıcı* *filler* diye iki başlıkta ele alır. Buna göre *öl-*, *büyü-*, *uza-* gibi fiiller herhangi bir tamlayıcıya (nesneye) ihtiyaç duymadan eylemlerini gerçekleştirebilirler. Lakin *ara-*, *bin-*, *kurtul-* gibi fiiller bir tamlayıcıyla eylemlerini gerçekleştirmek zorundadır. *Ara-* fiili, +(y)I ekine, *bin-* fiili +(y)A ekine, *kurtul-* fiili +DAn ekine ihtiyaç duymaktadır, yani yazara göre hâl kategorisini fiil belirler (s. 211).

Özkan'ın (1999) ifade ettiği gibi fiillerin aldıkları tamlayıcılar, fiillerin anlamlarıyla bağlantılıdır. Yani fiilin anlamıyla tamlayıcı arasında bir ilişki vardır. Fiilin anlamına göre almış olduğu unsurlar ve tamlayıcılar değişebilmektedir (s. 125-126).

Demir (2014), fiillerde hem geçişlilik hem de geçişsizlik özelliğinin dilden dile değişebilmekte olduğunu ifade ederek, Türkçede belirtme kategorisinin geçişli fiillerin durumuyla ilgisine vurgu yapar (s. 129). Fakat fiilleri geçişli ve geçişsiz diye ikiye ayırmak yeterli değildir. Geçişsiz olarak kabul ettiğimiz bazı fiiller de başka anlamlarıyla geçişli fiiller gibi nesne alabilmektedir. Fiile yüklenen anlam, fiilin geçişli veya geçişsiz olmasını belirleyebilmektedir (Özkan, 1999, s. 129). Bu tür fiillere *ortada fiiller* de denir (Banguoğlu, 2000, s. 409).

Gülsevin (2011), eksiz belirtmeyle ilgili olarak; "1. kişi +um, 2. kişi + uş eki gibi, 3. kişide de +ın eki vardır ve tıpkı +um, + uş eklerinden sonra nasıl kullanılmamış bir belirtme hali fonksiyonu bulunuyorsa, 3. kişi +ın eki üzerinde de kullanılmamış bir belirtme hali vardır. İşte söz konusu bu ek, + ø belirtme hali ekidir." (s. 14-15) der.

Börekçi ve Tepeli (1996), yalın duruma; "Türkçede işaretli olan yalın hâl cümlede özne-yüklem ilişkisi kurar. İşaretsiz olan nesne hâliyle genellikle karıştırıldığı için nesne yüklem ilişkisi kurduğu da ifade edilmektedir. Ancak nesne olan isim işaretli de olsa özne hâli değil, nesne hâlidir." derler. Ayrıca, belirtisiz nesneye de *işaretsiz nesne hâli* terimini kullanmayı uygun görürler (s. 51-52).

Aksan (1998), belirtme durumunun tümleçle yüklem arasındaki ilişki açısından önemli olduğunu söyleyerek belirtme durumunun adın gösterdiği şeyin belli bir nesne, bilinen bir varlık olduğunu belirtir (s. 91).

Kahraman (1996), belirtme durumuna *nesne durumu* der. Geçişsiz olduğu hâlde nesne alabilen fiillerden bahseden yazar *çık-*, *değ-*, *dol-*, *in-*, *kaybol-*, *uyu-*, *konakla-*, *bağır-konuş-* vb. fiillerin +(y)I ekli veya eksiz nesne alabildiğini ifade ederek bu durumu, Türkçenin tarihî döneminden bu yana geçişsiz fiillerin geçişli fiillere yaklaşabilmesine bağlar (s. 378-381).

Grönbech (2000), yalın durumdan bizzat özneyi gösteren bir şekil kastediliyorsa adın taban şekli için *yalın durum* teriminin yanıltıcı olacağını ifade eder. Ona göre, *yalın durum* teriminin *belirsiz durum* terimiyle değiştirilmesi daha doğrudur. Yazara göre, belirtme durumu ad ile fiil arasında sağlam bir bağlantı meydana gelmesini önleyen bir sözcük ayırıcıdır. Ayrıca belirtme durumu iş ve oluşla ilgili belirli mekân ve fonksiyon

münasebetine girmeksizin kendisini takip eden fiil içinde eritilmesi gerekmeyen adlara gelen şekillerdir (s. 108-128). Gabain, Grönbech'e (2007) benzer bir ifadeyle yalın duruma *belirsiz hâl* der; fakat yazar, sadece ekle yapılan isim durumunu ele alır (s. 63).

Sev'e (2002) göre, fiillerin almak zorunda oldukları hâl ekli ya da eksiz unsurlara *tamlayıcı* denir. Fiiller arasında hâl ekli ögeye ihtiyaç duyanlar tamlayıcı, duymayanlar ise tamlayıcısız fiillerdir (s. 247-249).

İlker (2013), adı nesne ve tümleç hâline sokan isim durum eklerinin bazılarını kaybettiğini, belirli fiillerde görülen bu işlemin genellikle birden çok tamlayıcı alan fiillerde ortaya çıktığını belirtir (s. 642-643).

Mehmedoğlu (2003), cümlede nesne görevi üstlenen yapılarda ismin yalın durumda kullanıldığı yönündeki görüşleri, yanlış bulur. Mehmedoğlu, yalın durumdaki bir ismin sadece özne olarak kullanılabileceğinin altını çizer (s. 171-182).

Adalı'ya (2004) göre, isimlerin *eksiz* kullanılması *yalın durumdur* ve isimlerin yalınlığı kavramı, isimlerin doğal olarak taşıdıkları bir özelliktir, bunu gösterecek hiçbir biçimbirime gerek yoktur (s. 68).

Uzun (2006), Türkçede nesne, tümleç gibi söz dizimsel işlevleri göstermek üzere diğer ad durumları için birer durum eki olduğunu, özneler için yalın ad durumunun eksiz görüldüğünü söyler. Yazar, herhangi bir durum eki almamış olsa da *ev, araba, kapı* gibi örneklerin cümlelerin öznesi olduğunda *eksiz* biçimlerinin de belirli bir durumu yani, *yalın durumu* yansıttığını ifade eder (s. 26-27).

Korkmaz (2009), "Cümle içinde nesne görevi yüklenmiş olmakla birlikte, yükleme durum eki almamış olan yalın durumdaki adın karşıladığı durumdur." şeklinde tanımladığı eksiz yükleme durumunun aslında yalın durum olduğunu belirtir (s. 277-278).

Serebrennikov ve Gadjeva (2011), belirtme durumuna *nesne hâli* derler. "Eğer nesne belirsizse onun ifade biçimi yalın hâlden hiçbir şekilde ayrılamaz." ifadesiyle belirtisiz nesnenin yalın durum ile ilişkisini vurgularlar (s. 78).

Türkçenin tarihî dönemlerinde yükleme hâlindeki iyelik ekli isimlerin, ek almaksızın belirli nesne olarak kullanıldıkları görülür (Sev, 2007, s. 190). Özellikle manzum metinlerde 1. ve 2. şahıs iyelik ekli sözcüklerden sonra belirtme durum eki getirilmediği hâlde, belirli bir belirtme anlamı ortaya çıkar: *gönlüm(i) aldı, elüñ(i) yu* (Timurtaş, 1976, s. 353).

Öner, herhangi bir gramer anlamı taşımakla birlikte, bir göstericisi bulunmayan dil biçimlerini *sıfır morfem* olarak ele alır. Yalın durum ile sıfır morfemi karşılaştırarak bu konuyla ilgili görülen karışıklığın altını çizen Öner'e (2013) göre, bu karışıklığın nedeni; eksiz durumun yalın durumla karıştırılmasından kaynaklanır ve eksiz kullanım olan bu yapılar, *sıfır biçimbirim'* dir (s. 161-162).

Yukarıda verilenlerden anlaşılacağı üzere; bazı yazarlar, belirtme durumunu; *ekli belirtme* ve *eksiz belirtme* şeklinde ikiye ayırarak ele alırlar (Banguoğlu, 2000, s. 325-329; Ergin, 2009, s. 231; Timurtaş, 1976, s. 353-354; Topaloğlu, 1989, s. 163-164; Korkmaz, 2010, s. 175; 2009, s. 277-278; Kahraman, 1999, s. 286; Gülsevin, 2011, s. 14-15; Böler, 2019, s. 40-41). Lakin belirtme durumunu sadece ekli olarak ele alan ve eksiz belirtme durumunu kabul etmeyen yazarlar da vardır (Hatipoğlu, 1972, s. 21; Ediskun, 2010, s. 111; Mehmedoğlu, 2003, s. 171-182; Adalı, 2004, s. 68; Uzun, 2006, s. 26-27).

İsimlerin eksiz kullanılmasına *yalın durum* diyen (Adalı, 2004, s. 68; Uzun, 2006, s. 26-27) veya cümlede belirtisiz nesne görevi üstlenen yapılarda ismin yalın durumda kullanıldığı yönündeki görüşleri yanlış bulan çalışmalara göre, yalın durumdaki bir isim

sadece *özne* olarak kullanılabilir (Mehmedoğlu, 2003, s. 171-182). Hatta belirtme durum ekinin nesne yapıcı ve bağlantıyı sağlayan bir ek olmadığı, bu ekin var olan nesneye belirlilik kazandırmak için kullanıldığı yönünde düşünceler de mevcuttur. Bu düşünceye göre, belirtme durum eki, doğrudan kelimenin kendisiyle ilgili bir ektir (Karahana, 1999, s. 610).

Yalın durumu *özne hâli*; belirtme durumunu ise *nesne hâli* kabul edilen çalışmalarda nesne hâlinin belirtisiz nesne olarak adlandırılması *işaretsiz nesne hâli* kabul edilir (Börekçi ve Tepeli 1996, s. 51-52). Ancak yalın durumdan bizzat özneyi gösteren bir şekil kastediliyorsa adın taban şekline *yalın durum* demenin yanıltıcı olacağı için *yalın durum* teriminin *belirsiz durum* terimiyle değiştirilmesi gerektiği yönünde görüş vardır (Grönbech, 2000, s. 108).

Aydın (1997), Türkçede soyut ve biçim bilimsel görünümünün olduğunu belirtir. Yazar, soyut belirtme durumunun Türkçede [-gönderimsel] ya da [-belirtili, -özgül] özellik taşıdığını, biçim bilimsel belirtme durumunun genellikle [+belirtili] ya da [-belirtili, +özgül] özellik taşıdığı altını çizer. Aydın, morfolojik olarak görünmeyen ama aslında var olan durumlara *soyut durum*, morfolojik olarak görünen durumlara ise *biçim bilimsel durum* der (s. 5-17).

Yılmaz'a (2021) göre de dil bilgisel (biçimbilgisel) ve anlam bilgisel olmak üzere iki tip belirtililik ifadesi vardır. "Ali, /onu/seviyor.", "Ali, /Ayşe'yi/seviyor.", "Ali, /diğer kıızı/seviyor." dil bilgisel "Dün, bir araba aldım."; "Dün, arabayı aldım." anlam bilgisel belirtililik örnekleridir. Yazar, standart Türkçede belirtililik işlevinin sadece belirtme durum ekiyle değil; işaret sıfatı, ilgi durum eki, iyelik eki vb. işaretleyicilerle de karşılanabildiğini belirtir (s. 658-660).

Üstünova'ya (2007) göre "Yalın durum, bir çekim biçimi, ad durumlarının bir çeşididir. Ad durumuna girip de durum eki almayan, yüzey yapıda bir ek taşımayan ada yalın ad denir. Türkçede yalın durum için herhangi bir ek yoktur. Ya da yalın durum, sıfır biçimbirimle (soyut biçimbirim) çekimlenmiştir." Yazar, sadece ad ve zamir görevini üstlenmiş dil birimlerinin yalın durumda olduğunu; ama ad soylu olmalarına karşın *sıfat, zarf, edat, bağlaç ve ünlemler*; ad durumu çekimine giremedikleri için yalın durum olma özelliğini göstermediğini ifade ederek belirtisiz nesnenin *yalın durum* olmadığını vurgular (s. 736-745).

İsim durumu üzerine yapılan çalışmaların biçimsellikten yavaş yavaş çıkarak isim durumunun anlamsal ve söz dizimsel yönünün vurgulanmaya başladığı görülmektedir. Dilbilim; dilin özelliklerini incelerken *ses bilimi, biçim bilimi, söz dizimi, anlam bilimi* ve *edim bilimi* alanlarını esas alır. Her alan, birbiriyle iç içedir. Dil incelemelerinde tek bir bakış açısıyla yapılan yorumlamalar, bazen karışıklığa bazen de çelişkiye yol açar. Örneğin yalın durumda bulunan nesne, pek çok kaynakta, eksiz belirtme durumu şeklinde tanımlanır. Yalın durumun daima eksiz olduğu yönündeki bilgiler; yalın durumda olan sözcüğün hiçbir ek alamayacağı şeklinde yanlış bir algıya da sebep olur. Yalın durum; +I, +U; +A; +DA; +DAn ekleri almayan, yani isim durum ekleriyle çekime girmeyen sözcüklerdir.

Belirtme durumu, ismi belirli kılma işlevinden dolayı ilgi/tamlayan ekiyle karıştırılır. Belirtme durumunun esas işlevi, ismi yükleme bağlamakken ilgi/tamlayan ekinin esas işlevi, ismi isme bağlamaktır. İsim durumunu değerlendirirken temel ölçüt; ismin fiille ilişkisi olarak ele alınırsa ilgi/tamlayan eklerinin isim durum eki olması tartışmaya açıktır.

Söz diziminde yalın durumdaki sözcük, özne ve nesne görevinde kullanılabildiği gibi belirtme durumundaki sözcük de özne veya nesne olabilir. Bu nedendir ki belirtme

durumu, çokluk ve iyelik eklerini alabilen yalın durumla karıştırılır. Ayrıca, Türkçede *ne, kim*, soruları sorularak özne; *ne, kim, neyi, kimi* sorularıyla nesne bulunur. Özne ve nesne için ortak soruların sorulması da bazen karışıklığa yol açar.

İsimler; yükleme, belirtme ifadesiyle bağlanırken belirtme durum eki alır ve *belirtme durumu* diye adlandırılır. Ancak bazı fiiller, söz diziminde nesneye ihtiyaç duyarken bazı fiiller ise nesneye ihtiyaç duymaz veya nesne, belirtme durum eki almadan fiile/fiilimsiye bağlanabilir. Yani isimler; bazı fiillere ekli, bazı fiillere eksiz, bazı fiillere ise hem ekli hem de eksiz bağlanabilir. Bu nedenle, durum eki almasa bile bu sözcükler, cümlede nesne görevinde kullanılır. Eksiz olarak yükleme bağlanarak nesne olan sözcük, çalışmalarda belirtisiz nesnedir. Bir sözcük ister belirtme durum eki alsın ister almasın nesne görevinde olabilir. Fakat bir sözcüğün cümlede nesne veya özne olması, sözcüğün yükleme ekli veya eksiz bağlanması, söz dizimsel ve anlam bilimsel bir durumdur.

(1) i. Ben *soru* sordum.

ii. Ben *soruyu* sordum.

(1i)'de, *soru* sözcüğü belirtisiz; (1ii)'de *soruyu* sözcüğü ise belirtili nesnedir. *Soru* sözcüğü, geçişli fiil olan yükleme ekli ve eksiz bağlanabilir. Burada *soruyu* denmesinin sebebi, *soruyu* **belirli kılmaktır**. Bu kullanım, **söz dizim ve anlam bilimiyle ilgilidir**.

(2) i. “*Ayağa kalkmayı* denedi.” (MNK-16).

ii. “*Arkasına bir koltuk dayamayı* düşündü.” (MNK-234).

(2i, 2ii)'deki *ayağa kalkmayı* ve *arkasında bir koltuk dayamayı* örneklerinde -dilin işlekliliğine bağlı olarak- belirtme durum eki kullanıldığı hâlde, **nesne belirli kılınmamıştır**.

(3) i. *Örtüdeki leke* temizlendi mi?

ii. *Ayşe*, yolcu edildi mi?

Türkçede belirlilik anlamı, belirtme ekiyle sağlanır; ancak (3i, 3ii)'deki *örtüdeki leke* ve *Ayşe* örneklerinde görüldüğü gibi, **belirlilik anlamı eksiz** de sağlanabilir.

(4) i. *Kelime*, çok yerinde kullanıldı.

ii. “*Kelimeyi* çok yerinde kullandınız.” (RNG-8).

(4i, 4ii)'de *kelimeyi* sözcüğü, belirtme durumunda olan bir belirtili nesnedir; lakin *kelime* sözcüğünün **eksiz de belirli kılınabildiği** görülür.

(5) i. O, *kapı* açıyordu.

ii. O, *kapıyı* açıyordu.

iii. *Kapılar* açıldı.

(5i)'deki *kapı* sözcüğü, belirtisiz; (5ii)'deki *kapıyı* sözcüğü ise belirtili nesnedir. Ama *kapı* sözcüğü yalın, *kapıyı* sözcüğü ise belirtme durumundadır. Bu örnekte, *kapı* sözcüğünün durum ekli veya durum eksiz kullanılmasında **belirlilik ifadesi etkili değildir**. (5iii)'deki *kapılar* sözcüğü ister *sözde özne* ister *nesne* kabul edilsin, her iki şekilde de yalın durumdadır. Burada **konuşmacının tercihi**ne göre nesne ekli veya eksiz kullanılmıştır. **Söz dizimsel** olarak *kapı* ve *kapıyı* sözcükleri, nesnedir. *Kapı* sözcüğü, eksiz kullanıldığı için belirtisiz; *kapıyı* sözcüğü ise ekli kullanıldığı için belirtili nesne olarak adlandırılır.

(6) i. “İstanbul’da evkaf işlerinde, cami hademeliği filan gibi vazifelerde *bu kadar insan* kullanıyorlar.” (RNG-113).

(6i)'deki örnekte *kullan-* geçişli bir fiil olduğu için nesne ister, *bu kadar insanı* şeklinde de kullanılabilirken eksiz belirtme tercih edilmesi, **konuşmacının tercihiyle ilgilidir.**

(7) i. *Ekmek sırası* bekliyorum.

i. *Ekmek sırasını* bekliyorum.

iii. “Cenazeyi kaldırmak için *kızının gelmesini* beklemişlerdi.” (RNG-47).

Bekle- geçişli fiili, yükleme ekli veya eksiz bağlanabilir. (7ii, 7iii)'deki örneklerde, belirtme durum ekinin kullanılması, **iyelik ekinin etkisiyledir.**

(8) i. *Sorularımız* soruldu.

(8i)'deki *sorularımız* sözcüğü ister *sözde özne* isterse *nesne* kabul edilsin, *sorularımız* şekil bilimsel açıdan değerlendirildiğinde *yalın durumda* bir sözcüktür.

Fiilin yaptığı işten etkilenen sözcük; belirli kılınmak istendiğinde belirtme durum eki alır; lakin yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi, belirtme durum eki aldığı hâlde nesnenin belirli kılınmadığı örnekler de vardır. Ayrıca belirlilik ifadesinin eksiz de sağlanabildiği görülür. Belirtme durum ekinin kullanılmasında iyeliğin etkili olduğu da açıktır. Fiilin nesneyle ilişkisi, fiilin ve nesnenin özelliği, konuşmacının amacı ve nesnenin kullanıldığı yer de nesnenin durum ekli veya eksiz kullanılmasını etkiler.

Bağımlı ve bağımsız biçimbirimler; *ses bilimsel*, *şekil bilimsel* ve *söz dizimsel düzlemde* geçip *anlam bilimsel düzleme* çakar. Dilin *ses bilimsel*, *şekil bilimsel* ve *söz dizimsel* yönü, **yüzey yapıyla** ilgilidir. Dilin *anlam bilimsel* yönü ise **derin yapıyı** ilgilendiren bir konudur. Dil biliminde bazı konular hem yüzey yapıyı hem de derin yapıyı ilgilendirir. Bu konular, *edim biliminin* inceleme alanına girer. Eksiz nesne konusu da ele alınırken *edim bilimi* göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü duygu, düşünce ve zekânın dışı vurumu olan dil; duruma ve ihtiyaçlara göre, zamanla, gelişip değişebilir. Bu da dil incelemelerinde yeni yaklaşımlara ihtiyaç olduğunu gösterir.

Belirtme Durum Ekinin Ses Bilimsel ve Söz Dizimsel Özellikleri

i. Türkiye Türkçesinde kalınlık-incelik uyumuna giren belirtme durum eki, ünsüzle biten sözcüklere doğrudan bağlanırken ünlüyle biten sözcüklerde araya, +y+ ünsüzü alır:

“Her sabah yaptığı gibi *yorganı* kafasına büsbütün çekti.” (SFA-S, 9).

“Masaya elleri dayalı uyuklar gibi vaziyetteki *ölüyü* seyretti.” (SFA-S, 11).

ii. Belirtme durum eki, tonsuz ünsüzlerle biten sözcüklere geldiğinde sözcüğün sonundaki ünsüz tonlulaşır:

“Evden çıkarken yakama *bu çiçeği* bile o takıverdi.” (AA-BDG, 17).

“*Hesabı* parmaklarıyla yaparlardı.” (AA-BDG-214).

iii. İşaret bildiren *bu*, *şu*, *o* sözcüklerinde +nI, +nU eki kullanılır:

“*Bunu* dikip bitirebileceğim hiç akli kesmiyordu.” (YK-Y, 39).

“Al *şunu* ver Vayis Ustaya, dedi.” (YK-, Y, 52).

“Ben de *onu* kimseyle konuşmaz bilirdim.” (YK-Y, 73).

iv. Belirtme durumu, isimleri fiillere ve fiilimsilere bağlayarak cümlede nesne olur:

“Hava bittikten sonra aynı makam içinde geziniyor, *o şarkıyı* çalıyordu.” (PS-FH, 15).

“Yarın nasıl olsa yuvalarını yaparım.” (AA-BDG, 14).

v. Tekrar öbekleri kurar:

“Onu bunu bilmem.” (AA-BDG, 26).

vi. Belirtme durum ekinin esas işlevi olmamakla birlikte, bu ek; belirtme öbeği yapar: *yüzü aşkın, kitabı tetkik vb.*

vii. Belirtme durum eki, deyim ve atasözlerinde kullanılır: *adını koymak, çehresini çatmak, kancayı takmak; anasına bak kızını al, besle kargayı oysun gözünü, bugünün işini yarına bırakma, iti an çomağı hazırla, minareyi çalan kılıfını hazırlar vb.*

viii. Belirtme durum ekinde sonra çekim edatları gelebilir:

“Taa Amerikalardan kız kardeşini bile getirtmiş.” (AA-BDG, 14).

“Gerçek bir acıyı bile hiç yaşamadın, bu nedenle de kendin dâhil, kimseye güvenmedin.” (AA-BDG, 59).

“Kahraman olmayı da pek severdi.” (AA-BDG, 61).

ix. Belirtme durum ekinde sonra soru edatı gelebilir:

“Sen çabuk olmasını mı istiyorsun?” (PS-FH, 89).

“İhan’ı mı ayıplıyor, karısını mı, bilemiyorum ki.” (AA-BDG, 97).

Sonuç

Yapılan değerlendirmeler sonucunda, *eksiz belirtmeyle ilgili belirlenen sorunun temel nedeni, yalın durumun eksiz belirtmeyle aynı şekilde tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Yalın durum ve belirtme durumu, ayrı ayrı isim durumlarıdır. Fiilin yaptığı işten etkilenen sözcük, edilgen çatılı fiillerde ister sözde özne ister nesne kabul edilsin +I, +U; +A; +DA; +DAn durum eklerinden herhangi birini almadığında yalın durumdadır.*

Fiilin yaptığı işten etkilenen sözcük, *söz dizimsel* açıdan nesne kabul edilir ve nesne, söz diziminde fiile *ekli* veya *eksiz* bağlanabilir. Bu durum, söz diziminde zaten *belirteli* ve *belirtisiz nesne* şeklinde ikiye ayrılarak ele alınır. Fiilin yaptığı işten etkilenen sözcüğün yükleme ekli veya eksiz bağlanması, dilin *anlam bilimsel* boyutuyla da ilgilidir. Bunda sözcüğün fiille ilişkisi, fiilin ve nesnenin özelliği, konuşmacının amacı ve sözcüğün kullanıldığı yer bile etkilidir.

İsim durum ekleri, *ses bilimsel*, *şekil bilimsel* ve *söz dizimsel* düzlemde sonra yüzey yapıda var olur. Bu ekleri alan sözcükler, *anlam bilimsel* düzlemde sonra derin yapıya geçer. Eksiz belirtme, dil biliminin pek çok alanının iç içe olduğu bir konudur. Bu nedenle eksiz belirtme durumu, *edim biliminin* de inceleme alanında değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Adalı, O. (2004). *Türkiye Türkçesinde Biçimbirimler*. İstanbul: Papatya Yayınları.
- Aksan, D. (1998). *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: TDK Yayınları.
- Argunşah, M. - vd. (2011). *Tarihi Türk Lehçeleri; Karahanlıca Harezmece Kıpçakça Dersleri*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Argunşah, M. (2018). *Çağatay Türkçesi*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Armağan, S. (2021). *Oğuz Lehçelerinde İsim Durumu. Ekonomi ve Sosyal Bilimlerde Yeni Eğilimler*. Ankara: Gazi Kitabevi.

- Aydın, Ö. (1997). Türkçe’de Belirtme Durumu Ekinin Öğretimi Üzerine Bir Gözlem. *Dil Dergisi*, 52, 5-17.
- Banguoğlu, T. (2000). *Türkçenin Grameri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Bilgegil, M. K. (2009). *Türkçe Dilbilgisi*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi.
- Böler, T. (2019). *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Börekçi, M. ve Tepeli, Y. (1996). Tarık Buğra’nın “Ömer” Adlı Hikâyesinin Dil ve Üslup Açısından Tahlili. *Erzurum Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 6, 29- 68.
- Buran, A. (2011). Türkçede İsim Çekimi Ekleri. *Türk Gramerinin Sorunları Bildirileri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Canpolat, M. (1992). Eski Anadolu Türkçesindeki Belirtme Durumu (Accusativus) Ekinin Kökeni Üzerine. *Türkoloji Dergisi*, X/1, 9- 11.
- Çiçekler, A. N. (2016). Eski Anadolu Türkçesindeki Eksiz Yapılan İlgi ve Belirtme Durumları Sıfır Biçimbirim Teorisiyle Açıklanabilir mi?. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 24, 163-176.
- Delice, H. İ. (2000). Türk Dilinde İşlevsel Ek Tasnifi Denemesi. *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24, 221-235.
- Demir, İ. (2014). Türkçede Belirtme-Yönelme Hâli Ekleri ve Güneybatı Anadolu Ağzlarındaki Kullanımları. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 16, 1, 127-145.
- Demiray, K. (1991). *Temel Dilbilgisi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Ediskun, H. (2010). *Türk Dilbilgisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Eker, S. (2009). *Çağdaş Türk Dili*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ergin, M. (2009). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Gabain, A. V. (2007). *Eski Türkçenin Grameri* (Çev. Mehmet Akalın). Ankara: TDK Yayınları.
- Gencan, T. N. (1979). *Dilbilgisi*. Ankara: TDK Yayınları.
- Grönbech, K. (2000). *Türkçenin Yapısı* (çev. Mehmet Akalın). Ankara: TDK Yayınları.
- Gülsevin, G. (2011). *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*. Ankara: TDK Yayınları.
- Gürbüz, F. (2016). Yükleme Hâli Accusative. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (Erzsosder) IX- I*, 85-96.
- Hatipoğlu, V. (1972). *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Hengirmen, M. (1999). *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Engin Yayınları.
- İlker, A. (2013). Ağız Alanlarında Yükleme ve Yönelme Eklerinin Birbiriyle Değişme Sebepleri Üzerine. Leylâ Karahan Armağanı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kahraman, T. (1996). *Çağdaş Türkiye Türkçesindeki Fiillerin Durum Ekli Tamlayıcıları*. Ankara: TDK Yayınları.
- Kahraman, T. (1999). Çağdaş Türkiye Türkçesinde Ad Çekimi Eklerinin Kullanım Özellikleri ve İşlevleri. *Türk Gramerinin Sorunları Bildiriler*. Ankara: TDK Yayınları.
- Kahraman, T. (2003). Dilbilgisi Derslerinde Ad Çekimlerinin İşlenişi Üzerine. *Çağdaş Türk Dili*, 16 (187), 308-309.

- Karahan, L. (1997). Fiil-Tamlayıcı İlişkisi Üzerine. *Türk Dili*, 549, 209-213.
- Karahan, L. (1999). Yükleme (Accusative) ve İlgi Genitive Hali Ekleri Üzerine Bazı Düşünceler. III. *Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri 1996*. Ankara: TDK Yayınları.
- Koç, N. (1992). *Açıklamalı Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Korkmaz, Z. (2009). *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Korkmaz, Z. (2010). *Grammer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Mehmedoğlu, A. (2003). Türkiye Türkçesinde Cümle Ögelerine Yeni Bir Bakış. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 142, 171-182.
- Öner, M. (2013). Nominatif Hem Nul Morfema, Soxranenie i Razvitie Rodnix Yazıkov Vusloviyax Mnogonatsional'nogo Gosudarstva: Problemi i Perspektivi (V. Mejdunarodnaya Nauçnopraktičeskaya Konferantsiya). Kazan Federal Üniversitesi, Kazan, 160-162.
- Özkan, A. (1999). Fiil Tamlayıcı İlişkisi ve Fiillerin İstem Değiştirmesi. *Isparta Arayışlar-İnsan Bilimleri Araştırmaları*, 1, 125-143.
- Özkan, M. (2013). *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Serebrennikov, B. A. S. ve Gadjieva, N. Z. (2011). *Türk Yazı Dillerinin Karşılaştırmalı-Tarihi Grameri* (çev. Mehmet Akalın). Ankara: TDK Yayınları.
- Timurtaş, F. K. (1976). Küçük Eski Anadolu Türkçesi Grameri. *Türkiyat Mecmuası*, 18.
- Topaloğlu, A. (1989). *Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Uzun, N. E. (2006). *Biçimbilim: Temel Kavramlar*. İstanbul: Papatya Yayınları.
- Üstünova, K. (2007). Yalın Durum Karmaşası. *Turkish Studies*, 2(2), 736-748.
- Vardar, B. (2002). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Kitabevi.
- Yılmaz, E. (2021). Türkçede Belirtlilik-Belirtisizlik Karşıtlığı Üzerine. *Hamza Zülfikar Armağanı*. Ankara: TDK Yayınları.

Örneklerin Alındığı Kaynaklar

- Adalet Ağaoğlu, (2005). *Bir Düşün Gecesi*. İstanbul: YKY Yayınları (AA-BDG).
- Janos Eckmann (2004). *Nehcü'l-Ferâdîs*. Ankara: TDK Yayınları (JE-NF).
- Mustafa Argunşah (2018). *Çağatay Türkçesi*. İstanbul: Kesit Yayınları (MA-LG).
- Nimet Kara Kütükçü ve Nesibe Koldanca. (2021). *Kitâb-ı Kânûnçe*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları (KK-NK).
- Peyami Safa (1995). *Fatih Harbiye*. İstanbul: Ötüken Yayınları (PS-FH).
- Recep Toparlı (1998). *Hârezmlî Hâfızın Divanı, İnceleme-Metin-Tıpkıbasım*. Ankara: TDK Yayınları (RT-HHD).
- Reşit Rahmeti Arat (1999). *Kutadgu Bilig*. Ankara: TDK Yayınları (RRA-KB).
- Sait Faik Abasıyanık (2004). *Semaver*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (SFA-S).
- Talat Tekin (2017). *İrk Bitig*. Ankara: TDK Yayınları (TT-IB).
- Yaşar Kemal (2014). *Yolda*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (YK-Y).



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 545-554.
|| Geliş Tarihi-Received: 25.02.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 13.03.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1078884

Huastuanift'te Toplumsal Değer Kavramı

The Concept of Social Values in Huastuanift

Kuban SEÇKİN*

Öz

Sosyal bir varlık olan insan, içerisine doğduğu toplum kabının şeklini alır. Aynı zamanda insan "dil" ile bu kabı şekillendirir ve gelecek nesillere aktarır. Nesilden nesile aktarılan bir kavram olan kültür de milleti oluşturan bireylerin değerleri, etkileşime girdikleri diğer diller ve dinlerin değer yargıları doğrultusunda meydana gelmiş bir bütündür.

Tarih boyunca kendi kültürlerini koruyan ve yücelten Türkler 762 yılında Böğü Kağan tarafından Mani dinine geçmiş ve bu dine ait değerleri kendi kültürüyle harmanlamıştır. Mani dinine ait bir tövbe duası olan *Huastuanift*, o dönemden günümüze kadar ulaşabilen, bu dine ait öğretilerin ve toplumsal değerlerin ifade edildiği nadir metinlerden biridir.

Bu çalışmada Manihaist bir bakış açısıyla yazılan bu metnin "değer" kavramı açısından değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu amaçla metindeki ifadeler bağlamlarıyla ele alınmış, Schwartz Değer Ölçeği kapsamında bulunan on temel değer ve elli üç alt değere göre Maxqda Veri Analiz Programı aracılığıyla nitel olarak incelenmiştir. Böylece metinden hareketle hem bu dini tercih eden Böğü Kağan'ın hem de Mani dininin Uygur toplumunu hangi "toplumsal değerler" ile şekillendirmeye çalıştığı, toplumun/dinin hangi değerlere daha çok önem verdiği ya da vermediği ortaya konulmak istenmiştir. Böylece Mani dinine mensup olan Uygurların toplumsal değerleri belirlenmiş ve eski Türk kültürü hakkında yeni bir bakış açısı kazandırılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Değer, kültür, Manihaizm, tövbe, eski Türkçe.

Abstract

Man, who is a social being, takes the shape of the society he was born into. At the same time, man shapes this container with his "language" and transfers it to future generations. Culture, which is a concept that has been transferred from generation to generation, is a whole that has emerged in line with the values of the individuals that make up the nation and the value judgments of other languages and religions with which they interact.

The Turks, who preserved and glorified their own culture throughout history, converted to the Mani religion by Böğü Kağan in 762 and blended the values of this religion with their own culture. *Huastuanift*, which is a prayer of repentance belonging to the Manichaeian religion, is one of the rare texts that have survived from that period to the present, expressing the teachings and social values of this religion.

In this study, it is aimed to evaluate this text, which was written from a Manichaeian point of view, in terms of the concept of "value". For this purpose, the expressions in the text were handled with their contexts and analyzed qualitatively through the Maxqda Data Analysis Program according to the ten basic values and fifty-three sub-values within the scope of the Schwartz Value Scale. Thus, based on the text, it is aimed to reveal with which "social values"

* Dr., Trabzon/Türkiye, e-posta: kubanseckin@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1781-0125>.

both Böğü Kagan, who preferred this religion, and the Mani religion tried to shape the Uyghur society, and which values the society/religion gave or did not give more importance to. Thus, the social values of the Uyghurs, who belong to the Mani religion, were determined and a new perspective was tried to be gained about the old Turkish culture.

Keywords: Value, culture, Manichaeism, repentance, old Turkic.

Giriş

İnsanlar, kültürlerinde var olan ve hâlihazırda kullandıkları kavram dünyalarının içine doğar. Doğumdan itibaren insan zihninin şekillenmesi, onların çevreyi duyumsamaları ile başlar. Birey tarafından algılanan dünya, aslında içine doğulan toplumun dili ile önceden şekillendirilen bu kültürel/kavramsal dünyadan bir başkası değildir. Her kavram bir diğer insan tarafından algılanıp kullanıldıkça söz konusu kavramsal dünya yeniden şekillenir, üretilir, aktarılır ve bu, “dil” ile olur. Dil de kavramları “kendi algılaması ve anlatımıyla farklı şekillerde, kavramlarla ilişki kurarak” meydana getirir (Aksan, 2016, s. 52).

Eski çağlardan beri farklı kültürlerle etkileşimde olan Türkler, diğer toplumlar gibi her zaman kendi kültürlerini korumak, geliştirmek ve nesilden nesile aktarmak istemiştir. Özellikle 6-11. yüzyıllar arasında önemli bir ticaret yolunun üzerinde siyasi, kültürel ve iktisadi açıdan birçok farklı kavimle etkileşimde bulunan Türkler, bunun sonucu olarak farklı inanışlara (Şamanizm, Maniheylik, Budacılık, İslam) maruz kalmış; dolayısıyla dil inşasında da bu dinî çeşitlilik önemli bir kimlik belirleyicisi olmuştur (Seçkin, 2019, s. 16). Bu yüzyıllarda Doğu Türkistan olarak adlandırılan bölgede var olan Uygurlar da başka milletlerin kültürüne ve gelişmiş medeniyetlerine her zaman kendisini açık tutmuşlardır. Çin, Hint, İran gibi bazı kültür ve medeniyetlerden birçok şeyler kabul etmiş ve bunları kendi kültürleri içinde bütünleştirmişlerdir (Kaşgarlı, 2004, s. 17).

Uygur Kağanı Böğü de başka yerlerde zarar gören ama Soğdlular arasında yaygın bulunan bir din olan Manihaizm'e 762 yılında geçmiştir (Golden, 2012, s. 186). Böğü Kağan o yıl Çin'e yaptığı sefer sırasında tanıdığı bu dine ait dört Mani rahibini Uygur ülkesine getirmiş ve bu dinin Türkler arasında yayılmasını sağlamıştır. Ancak onun bu hareketi sadece bir itikat meselesi değil siyasi bir cephedir. Çin'e karşı din kardeşlerini korumak isteyen Böğü, kendisine müttefik de kazanmıştır (Gömeç, 2015, s. 213). Hayvansal gıdaların yenmesini ve savaşmayı yasaklayan bu dini kabul etmekle Böğü Kağan ayrıca Uygurların bozkır hayatını bırakıp şehirli olmalarını sağlamayı, dolayısıyla ülkesini daha mamur ve refah içinde yaşanan bir yer hâline getirmeyi de amaçlamıştır (Taşağıl, 2020, s. 92).

Böğü Kağan'ın halkını refaha ulaştırarak amaçlarına ulaşmada bir araç olarak gördüğü Manihaizm'in oldukça katı kuralları¹ vardır. Dolayısıyla bu inanış, Uygur Türkleri arasında çokça yaygınlık kazanamamış, bir saray dini olarak kalmıştır. Bu bağlamda Manihaist bakış açısıyla yazılmış birkaç vesika, bir fal kitabı ve bir tövbe duasından başka bir yazılı metin günümüze kadar ulaşamamıştır. Bu metinlerden *Huastuanift* 1906 yılında Aurel Stein tarafından Turfan bölgesinde yapılan arkeolojik kazılar sırasında bulunan Mani dinine ait uzunca bir tövbe duasıdır (Özbyay, 2014, s. 15;

¹ Manihaizm'deki 10 emir: 1. Sahte tanrıları reddetmek (özellikle Karanlık Kralının tanrı olduğuna inanmamak), 2. Temiz konuşmak (yalan söylememek), 3. Temiz yeme alışkanlığı: et ve alkol yok, 4. Peygamberler ve emirleri hakkında uygunsuz veya saygısızca konuşmamaya özen göstermek, 5. Evlilik sadakati, oruç günlerinde cinsel perhiz, 6. Acı çekenlere yardım etmek, açgözlülüğten kaçınmak, 7. Manihaizm'i sahtekârlara, sahte peygamberlere, aforoz edilmiş Manihaistlere karşı koruma, 8. Tüm canlıları gereksiz yere incitmekten kaçınmak, 9. Hırsızlık ve dolandırıcılıktan kaçınmak, 10. Büyüden kaçınmak (Skjaervo, 2006, s. 55).

Ercilasun, 2008, s. 232; Akar, 2010, s. 108). Eser, İran'ın Mani misyonerlerinin Türkistan'daki atalarımızı Mani dinine sevk etmek istedikleri sıralarda yazılmıştır (Doğan ve Usta, 2014, s. 24). On beş bölümden oluşan bu eserin her bölümünde önce dinî kurallar verilir, sonra da bu kuralların çiğnenmesiyle işlenmiş olabilecek günahlar sıralanarak bunlardan kurtulmak için yakarıta bulunulur (Şen, 2015, s. 38; Ölmez, 2019, s. 216). Manihazim'i ve onun kuralları kapsamında insanların işlediği günahları, günahlardan kurtulmak için edilen tövbeleri içeren *Huastuanift*, özelde bireyin genelde toplumun değer yargılarını da içermektedir. Bu metinden hareketle Uygur toplumunun ya da Mani dinini benimseyen Böğü Kağan ve halkının benimsediği, önemseydiği ve hayatı şekillendirmek üzere tercih ettiği değerlerin tespiti eski Türk toplumlarının değer yargılarını idrak etme hususunda önem taşımaktadır.

Farklı bilim dallarında ve farklı bakış açılarıyla izah edilen *değer* kavramı genel anlamıyla *Türkçe Sözlük*'te (2011, s. 607) "bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet ve kişinin isteyen, gereksinim duyan bir varlık olarak nesne ile bağlantısında beliren şey" olarak tanımlanmıştır.

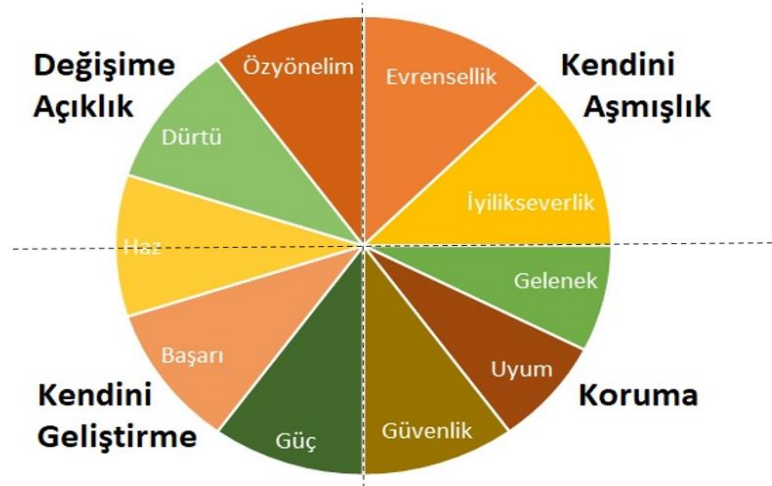
Değer mefhumu aslında insana özgüdür ve insan değerini koruyabildiği sürece insanlığını koruyabilir (Avcı, 2020, s. 27). Bireysel bir bakış açısıyla değer "öznenin, olguya yüklediği nitelik" (Cevizci, 1999, s. 1201), "bireyin duygu ve düşüncelerini etkileyerek tercihlerinin şekillenmesinde belirleyici bir faktör" (Güven, 2014, s. 507), "kişilerin bilişsel (cognitive) kurgulamalarında başlıca unsur" (Özensel, 2003, s. 227), olarak özetlenebilir. Ayrıca değer, "kişilerin duyuşsal sisteminin bir parçası olarak algılananları seçme, düşünce ve duyguları eyleme bağlama için önemli bir süzgeç" (Huitt, 2004, s. 1) görevi üstlenmektedir.

Değerler; bireylere hayatlarında yol gösteren, onların ilişkilerini düzenleyen, önceliklerini belirleyen ve dolayısıyla toplumsal hayatı da hem mümkün hem anlamlı kılan düzenleyici ve kaynaştırıcı ilkeler ve inançlardır (Yazıcı, 2013, s. 1001). Bu bağlamda bireyden topluma ulaşıldığı düşünülürse toplumların beklentileri, talepleri, istekleri veya iradeleri sahip olduğu değerler vasıtasıyla şekillendirilmektedir. O hâlde toplumsal bir bakış açısıyla da değer, "toplumun sosyo-kültürel öğelerine anlam veren en önemli ölçüt" (Özensel, 2003, s. 220), "toplumlara millî kimlik kazandıran bir unsur" (Kardaş ve İl, 2015, s. 275), "toplumsal bir veri tipi" (Marshall, 1999, s. 134), "bir toplum içerisinde veya bir inanç ve ideoloji içerisinde veya insanlar arasında kabul edilmiş ve yaşatılmakta olan toplumsal, insani, ideoloji ve ideoloji kaynaklı her türlü görüş, düşünüş, davranış, kural ve kıymetler" (Avcı, 2020, s. 27) şeklinde izah edilebilir.

Değer kavramı hem bireysel hem de toplumsal olguları içinde barındırmaktadır ancak değerlerin öncelik ve sonralığı kişilere/toplumlara göre değişkenlik gösterebilmektedir (Elbir ve Bağcı, 2013, s. 1322-23). Her çağın/toplumun kendine özgü değerleri ve bu değerleri anlama, yorumlama tarzı vardır. Ancak kültürlerin değerleri yorumlaması çeşitliliğine rağmen her kültürde de evrensel ortak değerler bulunmaktadır. Günümüzde araştırmacılar bu evrensel değerleri tespit etmek için pek çok çalışma² yapmıştır. Fakat Schwartz (1992) kendinden önceki değer teorilerinde yer alan farklı içerikleri, dünyadaki farklı kültürlerdeki değer anketlerini, farklı dinlerin ve felsefelerin tartışmalarını göz önünde bulundurarak yaptığı araştırmasında on temel değer belirlemiş ve evrensel bir değer ölçeği oluşturmuştur. Oluşturulan bu ölçekte bulunan on temel değer sabit olmakla birlikte Schwartz'ın farklı zamanlarda yaptığı ölçek çalışmalarında konunun kapsamına, örnekleme göre alt değerlerin sayıları değişebilmektedir.

² Bazı evrensel değer çalışmaları için bkz: Rokeach (1973), Inglehart (1977), Hofstede (1980).

Bu çalışmada kullanılacak olan Schwartz'ın Değer Ölçeği'nin³ (1996, s. 122-23; 2006) içerisinde on temel değer ve bunlara bağlı elli üç alt değer yer almaktadır: "Özyönelim" değeri altında yaratıcılık, özgürlük, bağımsızlık, meraklılık, kendi hedeflerini seçmek ve öz saygı; "Dürtü" değeri altında cesurluk, değişken bir hayat ve heyecan verici bir hayat; "Haz" değeri altında ise hayatın tadını çıkarmak ve zevk alt değerleri bulunur. Bu üç ana değer "değişime açıklık" boyutu ile ilişkilidir. "Başarı" değeri altında hırslı, başarılı, yetenekli, etkili, zeki ve kendine saygılı ve "Güç" değeri altında otorite, zenginlik, sosyal güç, sosyal tanınma ve genel imajını koruma alt değerleri bulunur. Bu iki ana değer ise "Haz" değeri ile birlikte "kendini geliştirme" boyutu ile ilişkilidir. "Güvenlik" değeri altında aile güvenliği, ulusal güvenlik, toplumsal düzen, temiz (sabıkasız), aidiyet duygusu, sağlıklı ve iyiliklerin karşılığı; "Uyum" değeri altında aileyi ve yaşlıları onurlandırma, nezaket, itaatkâr ve öz disiplin; "Gelenek" değeri altında ise geleneğe saygı, hayattaki payımı kabul etme (kader), alçakgönüllülük, dindarlık ve ılımlı alt değerleri bulunur. Bu üç değer de "koruma" boyutu ile ilişkilidir. "İyilikseverlik" değeri altında yardımsever, dürüst, affedici, sorumlu, sadık, gerçek dostluk ve olgun aşk; "Evrensellik" değeri altında ise eşitlik, toplumsal adalet, hoşgörülük, barışçıl bir dünya, güzel bir dünya, doğa ile bütünleşme, bilgelik ve çevreyi koruma alt değerleri vardır. Söz konusu bu iki değer ise "kendini aşmışlık" boyutu ile ilişkilidir.



Şekil 1: Schwartz Değer Ölçeği (Schwartz, 2006)

1. Yöntem

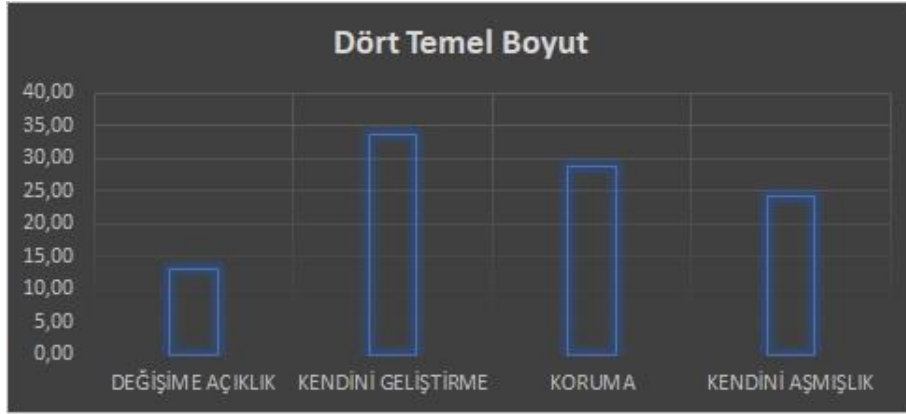
Bu çalışmada Manihaist bir bakış açısıyla yazılan bir tövbe duası olan *Huastuanift'te* yer alan tövbeler Özbay'ın (2014) çalışmasından belirlenmiştir. Bir tövbe duası olmasının yanı sıra Uygur toplumunun değer yargılarını yansıttığı düşünülen bu metinde yer alan toplumsal değerleri belirlemek için birçok değer ölçeği incelenmiş ve farklı zamanlarda farklı alt başlıklarıyla kendini güncelleyen SDÖ, Maxqda Veri Analiz Programı'na entegre edilmiştir. Belirlenen tövbe metinleri, bu programı aracılığıyla nitel veri analizine tabi tutulmuş ve metnin toplumsal değerleri tespit edilmiştir. Tespit edilen toplumsal değerler iletişim fakültesi ve edebiyat fakültesinden iki ayrı akademisyen tarafından kontrol edilmiş ve çalışmaya disiplinler arası bir bakış açısı katılmaya çalışılmıştır.

2. Analiz ve Değerlendirme

SDÖ kapsamında incelenen metinde dört boyut, on temel değer ve bu temel değerlere bağlı elli üç alt değerle ilişkili söz varlığı tespit edilmiştir. Toplam 550

³ Bu ifade artık çalışma boyunca "SDÖ" olarak anılacaktır.

değersel ifade tespit edilmiş ve bu değerler; boyutlar, temel değerler ve alt değerler kapsamında değerlendirilmiştir.



Şekil 2: Huastuanift'te tespit edilen dört temel değer boyutunun yüzdesel ifadesi

En çok toplumsal değer ifadesinin tespit edildiği (185/550, %33,64) üst boyut *KENDİNİ GELİŞTİRME* boyutudur. Bu boyut; “kendi çıkarlarının peşinde koşmayı ve diğerleri üzerinde göreceli bir başarı ve baskınlığı” vurgulayan başarı ve güç temel değerleri ile ilişkilidir (Schwartz, 2006). Bu boyutun diğerlerine kıyasla metinde en fazla tespit edilmesi farklı Manihaist kavramların birbirleriyle ilişkisinin tanımlanması ve birbirlerini etkilemesi kapsamında izah edilmesinden kaynaklanmaktadır. Şeytanın ya da tanrının diğerine üstünlük kurması ya da kuramaması, bir sosyal güç, otorite olarak onların kendilerini tanımlaması, şeytana kapılıp günaha girme suretiyle hem kötünün başarısı ve etkililiği hem de iyinin başarısızlığı ve kendi hedeflerini seçmemesi gibi olguların metinde sıkça geçmesi bu metinde *kendini geliştirme* boyutunun en yüksek boyut olarak tespit edilmesinin sebebi olarak gösterilebilir.

...antada bärü täjrim yäk kılınçuğa anıg kılınçlıg şimnu ögümüzni sakınçımıznu azgurdukin arkun biligsiz ögsüz boltukumuz için... “...O zamandan beri tanrım, şeytanca davranışlarla günahkâr Şimnu aklımızı başımızdan aldıktan sonra düşüncesiz, akılsız hâle geldiğimiz için...” (16-20).

Söz gelimi metinde yer alan bir karakter olarak ezelden beri mevcut olan kötülüğün kaynağı olan Şimnu, iyiliği ve onun kaynağını yok etmeye çalışır; bu amaçla canlıları günaha sürükler (Tokyürek, 2019, s. 479). Bu amaçla metinde Şimnu, önce “günahkâr” olarak tanımlanmış, sonra şeytanca davranışlarda bulunmuş ve insanların aklını başından alıp, üzerlerinde etkili olup onları akılsız hâle getirmiş. Dolayısıyla Şimnu, insanları günaha sevk etmiş, kendi amaçlarını doğrultusunda başarılı da olmuştur. Bunun karşısında onu bir sosyal güç olarak görüp boyun eğen ya da akılları başından giden insanlar, toplum nezdinde genel imajını koruyamamış ve dindar olma konusunda başarısız olmuştur. Bu durum başarı ve güç değerlerinin içerisinde yer alan “sosyal güç, otorite, kendi hedeflerini seçme, etkili olma, başarılı olma” alt değerleri ile ilişkilendirilebilir.

Metinde en az değer tespit edildiği (72/550, %13,10) boyut ise *DEĞİŞİME AÇIKLIK* boyutudur. Bu boyut; “düşünce, eylem ve duyguların bağımsızlığını ve değişime hazır olmayı” ifade eder (Schwartz, 2006). Ayrıca bireyin “düşünce ve eylemlerini seçmedeki bağımsızlığı”nı gösteren *özyönelim*, yine bireyin “hayattaki heyecan, yenilik ve meydan okumaları”na atf yapan *dürtü* ve “kişisel zevk ve tatmin” bildiren *haz* değerlerinin toplamıdır (Schwartz, 1996). Bu boyuta ait değerlerin az olması

metnin bireysel bir bakış açısından ziyade toplumsal bir anlayışla düzenlendiğini ön plana çıkarır.



Şekil 3: Huastuanift'te tespit edilen on temel değer yüzdesel ifadesi

SDÖ'de yer alan on temel değer içerisinde en çok tespit edilen temel değer (159/550, %28,91) GÜÇ olmuştur. "Sosyal statü ve prestiji, insanlar ve diğer kaynaklar üzerinde kontrol ve hâkimiyeti" karşılayan bu değer içerisinde "sosyal güç, otorite, zenginlik, genel imajımı koruma ve sosyal tanınma" alt değerleri yer alır (Schwartz, 1996). Huastuanift'te Mani dinine ait kavramların sosyal bir güç olarak tanınması, onların otoritelerinin vurgulanması ya da kişinin ilgili sosyal güç ya da otorite karşısında kendini bir güç olarak tanımlayıp günah işlemesi ve yine bunun karşısında esas güce boyun eğip af dilemesiyle sonuçlanan tövbelerde "güç" temel değerinin en çok tespit edilen ana değer olması olağandır.

...üzä on kat kök asra säkiz kat yer beş tãhri üçün turur, kamağ yer üzäkinin kutı kıvı öñi mähizi özi üzültil küçi yarukı tözi yiltızı beş tãhri ol " ...Yukarıda on kat gök, aşağıda sekiz kat yer beş tanrı için vardır. Bütün yeryüzünün saadeti, sevinci, rengi, görünüşü, ruhu, gücü, aydınlığı, esası beş tanrıdır..." (80-86).

...kãntü özümüzni küntä ayda öñi biz tedimiz ärsär... " ... kendimizi Güneş'ten ve Ay'dan ayrı (tutarak) 'biz' dediysek..." (64-66).

...ymä kertü tãhri yalavaçı burhan tepän ädgü kılınçlıg arıg dendar tep kertkünmädimiz ärsär, tãhri nomun sözläsär biligsizin utru üzñädimiz ärsär... tãhrim amtı ökünür biz yazokda boşunu ötünür biz manastar hirza... "...dahası 'dürüst, tanrı habercisi peygamber, sevap sahibi, temiz rahip' olduklarına inanmadıysak; (onlar) tanrının öğretilerini söylediklerinde akılsızca karşı çıktıysak...tanrım şimdi pişmanlığımızı bildirir, günahlarımızdan bağışlanmayı dileriz..." (106-116).

Aydınlık ve karanlığın savaşında aydınlığın temsilcisi olan "Hormuzta Tanrı'nın hava, rüzgâr, ışık, su ve ateş'ten oluşan beş silahı" vardır (Tokyürek, 2019, s. 471). Metinde evrenin yaratılışının ve saadet, güç, renk, sevinç vb. her şeyin sebebi bu beş tanrıdır ve onlar doğal bir şekilde sosyal güç ve otorite olarak defaatle vurgulanmıştır. Bu savaşta (bazen) insanlar bu beş tanrıyı veya Güneş ve Ay'ı otorite olarak tanımayıp bireyselliklerini ön plana çıkarmış ve kendilerini "biz" diyerek tanımlamışlardır. Dahası tanrıların habercisi olarak bildirilen peygamberlere de inanmamış, bir otoriteye daha karşı gelmek suretiyle akılsızca gücün kendilerinde olduğunu düşünmüşlerdir. Fakat sonunda bu durumun yanlış olduğunun farkına varıp pişman olmuş, gerçek gücün nerede olduğunun bilinciyle tanrıdan af dilemişlerdir. Bu gibi durumlar metinde "sosyal güç,

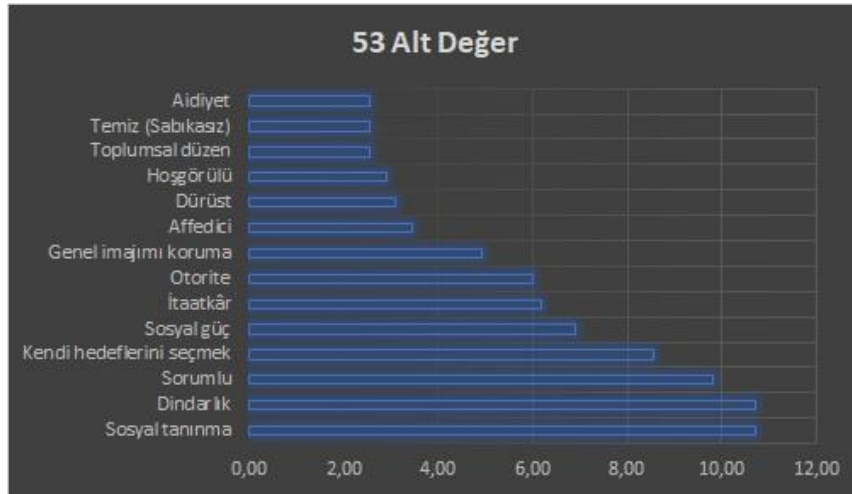
sosyal tanınma, otorite” gibi alt değerlere atıflarda bulunarak GÜÇ temel değerini oluşturmaktadır.

...södä bärü täñrim bo beş türlüg tınlıgıg turalıgıg ... näçä açtıttımız agrıttımız ärsär, näçä ölürdümüz ärsär, monça tınlıgka turalıgka öz ötägçi boltumuz amtı täñrim yazokda boşunu ötünüz biz manastar hirza. “...ezelden beri tanrım bu beş türlü canlıyı ... ne kadar (canlarını) acıtıp incittiysek (ve) ne kadar öldürdüysek; bütün varlıklara can borcumuz oldu. Şimdi tanrım (bu) günahtan arınmayı dileriz.” (117-132).

...näçä igid igidädimiz ärsär ymä näçä igidäyü antıkdımız ärsär, näçä igid kişi tanukı boltumuz ärsär, ymä yazoksuz kişig näçä kovladımız ärsär... “...ne kadar yalan söylediysek; dahası ne kadar yalan (yere) yemin ettiysek; ne kadar yalancı şahitlik yaptysak; dahası günahsız birine ne kadar iftira attıysak...” (137-142).

Metinde sık karşılaşılan ikinci temel değer ise (104/550, %18,91) İYİLİKSEVERLİK olmuştur. Bu değer “seyrek bir şekilde birbiriyle etkileşim içerisinde bulunan insanların refahının korunması ve artırılması” durumlarını izaha çalışır ve içerisinde “yardımsever, dürüst, affedici, sorumlu, sadık, gerçek dostluk ve olgun aşk” gibi alt değerleri barındırır (Schwartz, 2006). Tövbe eden insanlar dürüst davranmama, yalan söyleme, iftira atma, tanrılara zarar verme gibi durumlar karşısında kendi günahlarının sorumluluklarını alacak ve pişman olup otoriteden af dileyip onlara aslında sadık olduklarını belirteceklerdir. Yukarıda metinden alınan örneklerde de görüleceği üzere “incittiği canlılara karşı can borcu” olan ve “yalancı şahitlik” yapan insan bu konuda pişman olmuş ve af dilemiştir. Burada metin “dürüstlük, sorumluluk, sadık, affedici” alt değerlerine atıfta bulunmuş ve dolayısıyla metinde İYİLİKSEVERLİK değeri diğer değerlere kıyasla daha yüksek bir oranda tespit edilmiştir.

GÜÇ ve İYİLİKSEVERLİK temel değerleri haricindeki değerler birbirine yakın oranlarda tespit edilmiş ancak HAZ (6/550, %1,09) ve DÜRTÜ (4/550, %0,73) temel değerleri en az tespit edilen değerler olmuştur. Bu değerler “kişinin kendisi için duyduğu tatmin, hayata heyecan ve yenilik katma” gibi kavramlarla ilgilidir (Schwartz, 2006). “Hayatın tadını çıkarmak, zevk, cesurluk, değişken bir hayat ve heyecan verici bir hayat” gibi alt değerlerle bütünleşen bu iki temel değer neredeyse hiç vurgulanmaması *Huastuanıft*'te bireyselliğin ön planda olmadığını, toplumsal bir anlayışın verilmek istendiğinin, bir din öğretisi ve bu öğretilerin birey aracılığıyla toplumu şekillendirmesinin anlatıldığının göstergesidir.



Şekil 4: *Huastuanıft*'te tespit edilen elli üç alt değerın yüzdesel ifadesi

SDÖ'deki elli üç alt değerden "SOSYAL TANINMA" (59/550, %10,73) ve "DINDARLIK" (59/550, %10,73) bu metnin ana alt değerlerini (toplam 118/550, %21,46) oluşturmaktadır. "Sosyal statü ve saygınlığı" anlatan "gücün" alt değeri olan sosyal tanınma ile metindeki kavramların çerçeveleri çizilmiş ve sosyal tanınmaları belirlenmiştir (Schwartz, 2006). Dindarlık ise "Geleneksel kültür veya dinin kendine sağladığı gelenek ve fikirlere saygı, bağlılık ve kabul" değeri olarak nitelenen "gelenek" temel değerinde bulunan bir alt değerdir (Schwartz, 2006). Mani dinine ait kavramların tanımlanması ve insanların bu dine ait öğretileri farklı şekillerde yorumlaması sonucunda günah işlemleri "dindarlık" değerinin en çok tespit edilen alt değerlerden biri olmasını sağlamıştır.

...äkinti ymä yäkkä täñri tepän yükünç yükünügmä "ikincisi de şeytana, 'tanrı' deyip secde etmektir!" (167-168).

...burhanlar arıg dendarlar nomlasar kertkünmädin tärtrü yänä igidäyü täñriçi men nomçı men tegmäkä artızıp anıñ savın alıp näçä yañılı bacak baçadımız ärsär, näçä yañılı puşi berdimiz ärsär... "...peygamberler, temiz rahipler vaaz verdiklerinde (onlara) inanmayarak aksine yalan söyleyerek "Ben tanrının ve öğretisinin vaiziyim!" diyenlere aldanıp, onların sözlerine uyarak yanılıp, ne kadar (onlar için) oruç tuttuysak; ne kadar yanılıp secde ettiyse; ne kadar yanılıp sadaka verdiksek..." (171-179)

...täñrikä yazınıp yäkkä tapıntımız ärsär... "tanrıya (karşı) günah işleyerek şeytana taptıysak..." (189-190).

Metinde şeytanı sosyal bir güç olarak "tanıyıp" ona "secde etmek", tanrının elçisi olan peygamberleri tanımayıp yalan söyleyenlere aldanarak onlar için "oruç tutmak, secde etmek ve sadaka vermek", tanrı yerine şeytana tapıp "günah işlemek" gibi durumların metin boyunca ifade edilmiştir. Bu durumlar "sosyal tanınma ve dindarlık" alt değerleri ile ilişkilidir. Bu gibi Mani dinine ait olan ya da olmayan kavramların tanımlanması "sosyal tanınma", toplum tarafından yanlış yapılan ya da yapılmaması gereken eylemlerin vurgulanması da "dindarlık" alt değerini ön plana çıkarmaktadır.

Diğer alt değerlerin farklı düzeyde vurgulanmasının yanı sıra bu metinde özyönelim temel değerinden "yaratıcılık", dürtü temel değerinden "değişken bir hayat", güvenlik temel değerinden "sağlıklı", gelenek temel değerinden "ılımlı" ve "alçakgönüllülük", evrensellik temel değerinden ise "çevreyi koruma" ve "doğa ile bütünleşme" olmak üzere farklı temel değerlerden yedi alt değere ait hiçbir bulguya rastlanılmamış olması da dikkat çekicidir.

Sonuç

762 yılında Böğü Kağan'ın belki de bireysel bir tercihi ile Mani dinini benimseyen Uygur halkı, bu dine ve öğretilerine göre yaşamlarını şekillendirmek durumunda kalmıştır. Mani felsefesinin halka sözlü olarak aktarılması için rahipler görevlendirilmiş, yazılı olarak da bazı eserler yazılmıştır. *Huastuanift* de böyle bir dönemde yazılmış, hem Mani dininin gerekliliklerini izah eden hem de özelden bireyin genelde de toplumun değer yargılarını içeren o günlerden günümüze kadar varlığını koruyabilmiş bir eserdir. Bu metinden hareketle hem bu dini tercih eden Böğü Kağan'ın hem de Mani dininin Uygur toplumunu hangi "toplumsal değerler" ile şekillendirmeye çalıştığı, toplumun/dinin hangi değerlere daha çok önem verdiği ya da vermediği ortaya koyulmak üzere SDÖ'de yer alan dört boyut, on temel değer ve bu temel değerlere bağlı elli üç alt değere ilişkin söz varlığı tespiti çalışılmıştır. Toplam 550 değersel ifade tespit edilmiştir.

Bulgular sonucunda farklı Manihaist kavramların birbirleriyle ilişkisinin tanımlanması, birbirlerini etkilemesi kapsamında izah edilmesi ve şeytan, tanrı, peygamber, günah gibi durumların aralarındaki güç, otorite, başarı/başarısızlık ilişkisi “başarı” ve “güç” temel değerleriyle şekillenen KENDİNİ GELİŞTİRME boyutunun ön plana çıkmasını sağlamıştır.

Temel değerler açısından bakıldığında da sınırları çizilen kavramların birbirleri ile güç/otorite savaşı ve bu savaş sonucunda insanların hata yapıp af dilemesi söz konusudur. Bu da GÜÇ ve İYİLİKSEVERLİK temel değerlerinin metinde işlendiğini göstermektedir.

Mani dinine ait olan ya da olmayan kavramların tanımlanması “SOSYAL TANINMA”, toplum tarafından yanlış yapılan ya da yapılmaması gereken eylemlerin vurgulanması da “DİNDARLIK” alt değerine atıfta bulunmakta, bir dinin öğretilerini halka aktaran bir metin kimliğiyle *Huastuaniff*'in amacını da gözler önüne sermektedir.

Bunların karşısında ise DEĞİŞİME AÇIKLIK boyutunun, HAZ ve DÜRTÜ temel değerlerinin en az üzerinde durulan kavramlar olması ve “yaratıcılık, değişken bir hayat, sağlıklı, ılımlı, alçakgönüllülük, çevreyi koruma, doğa ile bütünleşme” alt değerlerine ise bu metinde hiç atıfta bulunulmaması *Huastuaniff*'te bireyselliğin ön planda olmadığı, toplumsal bir anlayışın verilmek istendiğinin, bir din öğretisi ve bu öğretilerinin birey aracılığıyla toplumu şekillendirmesinin anlatıldığı göstergesidir.

Mani dinini ve öğretilerini anlatan, bireysel gibi görünse de toplumsal bir bakış açısıyla yazılan bu metinden hareketle Uygur toplumunun ya da Mani dinini seçen Böğü Kağan ve halkının benimsediği, önemsettiği ve hayatı şekillendirmek üzere tercih ettiği değerlerin tespiti, eski Türk toplumlarının değer yargılarını idrak etme hususunda önem taşımaktadır.

Kaynakça

- Akar, A. (2010). *Türk Dil Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Aksan, D. (2016). *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Avcı, N. (2020). *Toplumsal Değerler ve Gençlik*. Ankara: Astana Yayınları.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Doğan, İ. ve Usta, Z. (2014). *Eski Uygur Türkçesi Söz Varlığı*. Ankara: Altınpost Yayınları.
- Elbir, B. ve Bağcı, C. (2013). Değerler Eğitimi Üzerinde Yapılmış Lisansüstü Düzeyindeki Çalışmaların Değerlendirilmesi. *Turkish Studies*, 8(1), 1321-1333.
- Ercilasun, A. B. (2008). *Başlangıcından Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Golden, P. (2012). *Türk Halkları Tarihine Giriş* (çev. Osman Karatay). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gömeç, S. (2015). *Uygur Türkleri Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Güven, A. Z. (2014). Gülistan ve Bostan Adlı Eserlerin Değerler Eğitimi Bakımından İncelenmesi. *Turkish Studies*, 9(6), 505-517.
- Hofstede, G. (1980). *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*. USA: Sage Publication.

- Huitt, W. (2004). *Values: Educational Psychology Interactive*. Georgia: Valdosta State University.
- Inglehart, R (1977). *The Silent Revolution*. Princeton: Princeton University Press.
- Kardaş, M. N. ve İl, İ. (2015). Orhun Abidelerinin Türkçe Öğretiminde Değer Aktarımı Açısından Önemi I: Tonyukuk Abidesi. *International Journal of Languages Education and Teaching*, 3(1), 273-287.
- Kaşgarlı, S. M. (2004). *Uygur Türkleri Kültürü ve Türk Dünyası*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü* (Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Ölmez, M. (2019). *Köktürkçe ve Eski Uygurca Dersleri*. Ankara: Kesit Yayınları.
- Özbay, B. (2014). *Huastuanift - Manihaist Uygurların Töbe Duası*. Ankara: TDK Yayınları.
- Özensel, E. (2003). Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1(3), 217-239.
- Rokeach, M. (1973). *The Nature of Human Values*. New York: Free Press.
- Schwartz, S. (1992). Universals in the Content and Structure of Values: Theory and Empirical Tests in 20 Countries. *Advances in Experimental Social Psychology* (ed. M. P. Zanna), New York: Academic Press, 25, 1-65.
- Schwartz, S. (1996). Value Priorities and Behavior: Applying a Theory of Integrated Value Systems. *The Ontario Symposium: The Psychology of Values* (ed. U. C. Seligman, J. M. Olson ve M. P. Zanna), 8, 119-144.
- Schwartz, S. (2006). Les Valeurs de Vase de la Personne: Théorie, Mesures et Applications [Basic Human Values: Theory, Measurement, and Applications]. *Revue Française de Sociologie*, 42, 249-288.
- Seçkin, K. (2019). *Mental Fiil Teorisi-Eski Türkçe Metinlerinden Örneklerle*. Konya: Palet Yayınları.
- Skjaervo, P. O. (2006). *An Introduction to Manicheism*. Early Iranian Civilizations 103 = DivSchool 3580, Fall term.
- Şen, S. (2014). *Eski Uygur Türkçesi Dersleri*. Ankara: Kesit Yayınları.
- Taşagıl, A. (2020). *Uygurlar -840'dan Önce-*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Tokyürek, H. (2019). *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Türk Dil Kurumu (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları.
- Yazıcı, M. (2013). Değerler Eğitimine Gönüllü Katılan Öğretmenlerin Profili ve Görüşleri. *International Journal of Social Science*, 6(2), 995-1023.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/ Issue 7 (Nisan/ April 2022), s. 555-571.
|| Geliş Tarihi-Received: 07.04.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 26.04.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1100002

Çağatay Türkçesi ile Yazılmış Bir Kıyamet-name

A Kıyamet-name Written in the Chagatai Language

Recep YÜRÜMEZ*

Öz

Türk İslam dünyasındaki önemli mutasavvıflardan birisi Hoca Ahmed Yesevî'dir. Mezarı günümüzde Çimkent şehrine bağlı Türkistan'da bulunan mutasavvıf, dil tarihi bakımından Karahanlı Türkçesi döneminde yaşamıştır. Ancak meşhur eseri *Divan-ı Hikmet*'in birçok farklı yazmasında Çağatay Türkçesi dil unsurlarının etkisi olduğu görülmektedir. Dil tarihi bakımından olduğu gibi Hoca Ahmed Yesevî'nin eserleri hakkında da bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Çalışmamıza konu olan Kıyamet-namenin Hoca Ahmed Yesevî'ye mi yoksa ona atfedilen bir eser mi olduğu hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Orta Asya Türk dünyasında Hoca Ahmed Yesevî'nin talebelerinin oluşturduğu yaygın bir "hikmet" okuma geleneği bulunduğu bilinmektedir. Bu eserlerden olan ve kıyamet öncesi, kıyamette hesap günü ve kıyamet sonrası cennet veya cehennem ile ilgili konuları içeren kıyamet-namelere Çağatay Türkçesi ile örneklik eden eserin 1984 yılında istinsah edilmiş olması, dikkat çekicidir. Bu durumun, dil tarihi inceleyen ve buna göre tasnif çalışmaları yapmakta olan araştırmacılara yeni tasnif imkânı sunacağı düşüncesindeyiz.

Çağatay Türkçesiyle yazılmış olan Kıyamet-name, 8x6.6 cm'lik kareli bir defterin 24a sayfasından başlamaktadır ve 11 varaktan müteşekkildir. Metinde kıyamet sahnesinden sonra Hz. Peygamber, Hz. Fatma ve Cebrail'in cehennemlik olan İslam ümmetinden bir grup ile konuşmaları ve onların cehenneme düşme sebepleri konu edilmiştir. Didaktik olan eserde bu durum akıcılığı canlı tutmaktadır. Dil olarak Çağatay Türkçesi ile yazılmış olan eserin dil hususiyetlerinden gerekli görülenler hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hoca Ahmed Yesevî, Çağatay Türkçesi, Kıyamet-nâme.

Abstract

One of the outstanding sufis in the Turkic-Islamic world is Hodja Ahmed Yesevi. The sufi, whose grave is in Turkestan, which is connected with the city of Shymkent, lived during the period of the Karakhanid-Turkic languages. However, in many different manuscripts of his famous work "*Divan-i Hikmet*", it is clear that the linguistic elements of the Chagatai language have an influence. There are some disputes about the works of Hodja Ahmed Yesevi, as well as in terms of language history. There is no exact information about whether the Kiyamet-name, which is the subject of our study, belongs to Hodja Ahmed Yesevi or is a work attributed to him. However, it is known that in the Central Asian Turkic world there is a widespread tradition of reading "wisdom" created by the disciples of Khoja Ahmed Yesevi. It is remarkable that the work, which is an example of Kiyamet-names, which includes period before doomsday, doomsday and heaven or hell after doomsday, was copied in 1984 in the Chagatai language. We think that this situation will provide a new classification opportunity for researchers who study the history of the language and conduct appropriate classification studies.

* Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek/Kırgızistan, e-posta: recep.yurumez@manas.edu.kg, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8818-7695>.

Kıyamet-name, written in the Chagatai language, begins on page 24a of an 8x6.6cm graph notebook and consists of 11 pages. After the apocalypse scene in the text, the conversation of the Prophet, Fatima and Gabriel with a group from the Islamic Ummah and the reasons for their falling into Hell are discussed. This situation keeps the fluency alive in the didactic work. The paper presents the linguistic features of the work written in the Chagatai language, which are considered necessary.

Keywords: Hodja Ahmed Yesevi, the Chagatai language, Kıyamet-name.

Giriş

İnanç sistemlerinin birçoğunda dünya hayatının elim bir olay ile son bulacağı düşüncesi bulunmaktadır. Bazı inanç sistemlerinde bu son bulma, her şeyin bitmesi anlamı taşırken bazılarında ise çeşitli şekillerde ahiretin, ikinci hayatın başlaması anlamını taşımaktadır. İslam dininde bu dünya hayatının sonlanması ve hesap günü ile tekrar dirilmeyi ifade etmek için kıyamet terimi kullanılmaktadır. “Kıyâmet kelimesi, “kalkmak, dikilip ayakta durmak” mânasındaki *kıyâm* (*kâma-kom*) kökünden isim veya masdar olup “dirilip mezarından kalkma, Allah’ın huzurunda durma” yahut “bu olayın başlangıcını teşkil eden kozmik değişikliğin vuku bulması” anlamına gelir (URL-1). İslam incancına göre kıyametin sura üfleniş, ba’Os, haşir, hesap, cennet ve cehennem gibi aşamaları bulunmaktadır (Özgeriş, 2020, s. 124).

Kıyametin kopuş şekli ve tarihi tüm İslam dünyası için bir merak konusu olagelmıştır. Kur’an-ı Kerim’de kıyamet konusunda birçok ayet bulunmaktadır ve Allahutaala, kıyametin ne zaman kopacağını ancak kendisinin bileceğini, başka bir kulun bunu bilmeyeceğini Araf Suresi 187. ayette bildirmektedir (Şenödeyici, 2014, s. 292). Bu merakın zirve yaptığı dönemlerden birisi de 1591-1592 yıllarıdır. Hz. Muhammet’e atfedilen bir rivayete göre dünya, yedi bin yıl yaşayacaktır ve Hz. Muhammet son bin yılda gelmiştir. Bunun üzerine hicri 1000 yılında kıyametin kopacağı inancı ortaya çıkmıştır ve o yıllarda meydana gelen bazı olumsuzluklar da kıyamete yorulmuştur (Yaman, 2007, s. 2018).

Kıyamet-nameler

Kıyamet-namelere Toprak, Kur’an-ı Kerim’in çizdiği çerçevede hesap gününde haşır ve mahşer atmosferini sahneleyerek tasvir eden mensur ve manzum eserlerdir (2012, s. 180), derken Amil Çelebioğlu Kıyamet-nameler ile ilgili “Ahvâl-i Kıyâmet, mahşer-nâme, âhiret-nâme, türünden mesnevilerde, bazı farklarla kabir azabı, ba’s ahvâli, mîzân, ehl-i cennet, ehl-i cehennem, şefâat-i Rasulullah ve benzeri konular işlendiği gibi ayrıca kıyamet kopmadan önce zuhur edecek alametleri anlatan eşrâtü’s-âa nev’inden manzumeler de yazılmıştır” (Mahdum, 2010, s. 151) demektedir. Bu eserler için kıyamet-name ile birlikte ahvâl-i kıyâmet, ahvâl-i mahşer, destân-ı mahşer, mahşer-nâme, ahvâl-i âhiret, ahvâl-i kabir/kubur, ahvâl-i mevt/mevta gibi isimler verilmektedir (Köksal, 2011, s. 250; Özgeriş, 2020, s. 124). Farklı isimlendirmelerle de olsa Türk İslam coğrafyasının tamamında kıyamet-name türü eserlerin bulunduğunu ve bunların çoğunun mesnevi nazım şekliyle yazıldığını, aruzun kısa kalıplarının bu eserlerde kullanıldığını görmekteyiz (Şengün, 2019, s. 47).

Hoca Ahmed Yesevî

Hoca Ahmed Yesevî, günümüzde Kazakistan’ın Çimkent şehri yakınlarında bulunan Sayram kasabasında dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte Yûsuf el-Hemedânî’nin (ö. 535/1140) halifelerinden olması dikkate alınacak olursa XI. yüzyılın ikinci yarısında dünyaya gelmiş olmalıdır; 1166 yılında da vefat etmiştir (URL-2). Hoca Ahmed Yesevî, Türkistan’ın farklı şehirlerinde devrin önemli âlimlerinden dersler aldıktan sonra bugünkü Türkistan yani Yesi şehrine gelip orada

kendi medresesini kurarak hayatının geri kalanını da orada geçirmiş olan Türk İslam âlimi ve mutasavvıfıdır. *Dîvân-ı Hikmet* dışında *Fakrnâme*, *Âdâb-ı Tarîkat*, *Makâmât-ı Erbaîn* gibi risalelerinin olduğu bilinmektedir (Tatçı, 2017, s. 14-19).

Çalışmamıza konu olan el yazması, defter şeklindedir ve 1984 yılında Moldo Halil tarafından istinsah edilmiştir. Kıyamet-name, ilgili defterin 24a sayfasından başlamaktadır ve 11 varaktır. Defter 8x6.6 cm'dir. 1b ve 2a sayfaları haricinde cetvel çizilmiştir. Her sayfada 9 ila 12 mısra bulunmaktadır. Eser hece vezninin on birli ve on ikili ölçüsü ile yazılmıştır. Ancak metnin bazı mısralarında 3a/6'da olduğu gibi vezne uyulmadığı durumlar da bulunmaktadır. Yazı için tükenmez mavi kalem kullanılmıştır. Çağatay Türkçesinin tasnifi ile ilgili çalışmalar dikkate alındığında bu dönemin 20. yüzyıl başında sona erdirildiğini görmekteyiz (Eckmann, 2009, s. 14-16); çalıştığımız eserin 1984 yılında istinsah edilmiş olması bu bakımdan dikkate değerdir.

Eser, karşılıklı diyaloglar şeklindedir ve bu diyaloglarda; bir tarafta Cebrail, Hz. Muhammet, Hz. Fatma yer alırken karşı tarafta Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in öldürülmesinde payları olduğu için cehenneme düşmüş olan İslam ümmetinden bir grup vardır.

Çalışmamıza konu olan yazmanın başka bir nüshası Âdem Öger ve Recep Tek tarafından G. Jarring koleksiyonundan alınarak çeviri yazı ile yayımlanmıştır. İlgili el yazması Jarring koleksiyonunda Prov. 354 olarak kayıtlı eserin 61a-70a sayfalarında ve bazı yerleri okunamamıştır (Öger ve Tek, 2016, s. 16-35).

Okuduğumuz el yazması Çağatay Türkçesiyle yazılmıştır. Her ne kadar Hoca Ahmed Yesevî'nin kullandığı dil ile ilgili Karahanlı Türkçesi dense de bunun temel nedeni onun yaşadığı devirdir. Oysa *Divan-ı Hikmet*'in dili Çağatay Türkçesine daha yakındır (Ercilasun, 2004, s. 340-342) derken E. Üşenmez de benzer görüştedir (Hasan, 2015, s. 1349).

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizinden faydalanılmıştır. Bu yöntem yazılı belgelerin içeriğini titizlikle sistematik olarak analiz etmek için kullanılan tüm belgeleri incelemek ve değerlendirmek için faydalanılan sistemli bir yöntemdir (Kıral, 2020, s. 173).

1a

Kıyâmet-name hasene 1984

1b

eyâ dostlar kıyâmet kün bolğanda

türlük türlük ‘alâmetler bolar érmiş

(3) zamân ötüp mahşer tanı atğanda

ol aftâb mağrip sarı toğar érmiş

kıyâmet kün bolğanı barça bilgey

(6) tağ u taşka başın urup zârî kılgey

yağa uşlap yığlap yüz miñ tövbe kılgey

tövbeñ kabül bolmas u beyân éter érmiş

(9) ol kêtkey halklar ara mihr ü şefkat

2a

hiç qalmay ‘âlem ara nâz u ni‘met

andın soñra köterilgey Qur'andın hañ
 (3) 'ālem içre yüz miñ belā yağar érmiş
 kırup qalgay yeryüzide şunça deryā
 'arşdın bölek uluğ kiçik külli eşyā
 (6) āsmāndın bārān yağmas onmas güyāh
 kudretidin pāre pāre bolur érmiş
 andın soñra yeryüziğa ot yaqılğay
 (9) tağ taşlar uşol künde titrep turğay
 éki 'ālem birbirğa hāzır olğay
 behişt düzağ anda hāzır olar érmiş
 (12) āftāb kérgay uşol künde turfe cüşqa

2b

bir mañlūqm közi tolğay qanlı yaşqa
 uğan İzim cebr ü cefa salsa başqa
 (3) her né kélse 'āciz bende körer érmiş
 Hağ yaratgen on sékiz miñ 'ālem heme
 ins ü cān u dīv peri ādem heme
 (6) Cebra'il Mikā'il melek heme
 bir Hudādın özge mañlūq öler érmiş
 āftāb qaddı neyze boyı kélip turğay
 (9) hava mis dék yer timur dék kızıp turğay
 qazap qılğan bende köyüp kömir bolğay
 yerge teli su duruluban yorar érmiş

3a

aş dék kaynar fark-ı seri uşol vaqtda
 kırk kez çıkıp kaytıp tüşgey öz cāyığa
 (3) raħm eyle dép bendelerini aħvāliğa
 yaşın tögüp Hağqa sığınıp turar érmiş
 eyā dostlar oğul ata sarı baqmas
 (6) ana kızğa kızğa anağa raħm eylemes
 ér ve hātun birbirğa şefkat qılmas
 her qaysısı öz hāliğa bolar érmiş
 (9) qayta başdın cān kérgüzüp İzim raħmān
 Cebra'ilge uşol demde qılğay fermān
 hañbimğa barıp ayğıl tursun revān
 şefā'atni vaqtidür dép aytar érmiş

3b

Cebrā' il kélip nidā kılgay yā Muḥammed

turuᅇ émdi Ḥaᅇdın sizge boldı ruᅇsat

(3) yatmaᅇlıkğa yoᅇtur émdi sizge fırsat

bu söz éᅇitip rasūl derhāl turar érmiᅇ

rasūl dégey yā Cebrā' il bu niçük kün

(6) yā Muḥammed biliᅇ bu kün kıyāmet kün

vaᅇt-i ᅇisāb daᅇ-ı ᅇasret nedāmet kün

ümmetim dép yıᅇlap yaᅇın töker érmiᅇ

(9) baᅇ kötergen ᅇalkᅇdın evvel ᅇazret bolᅇay

andın soᅇra Ebābekr 'Ömer bolᅇay

andın kéyin 'Oᅇmān birle 'Ali bolᅇay

4a

Muᅇtafāniᅇ yārānları turar érmiᅇ

Rasūlallah ᅇiddık sarı bakıp dégey

(3) Yā Ebābekr ᅇirāᅇ sarı barıᅇ dégey

'āᅇi cāfi ümmet bolsa ötker dégey

'āciz kélseᅇ ᅇaçᅇurᅇil dép aytar érmiᅇ

(6) andın soᅇra 'Ömerge hem bakıp anda

günahkār ümmetlerim barsa anda

'āᅇi cāfi 'āciz kélse uᅇol demde

(9) eyā 'Ömer ᅇāzır bol dép aytar érmiᅇ

'Oᅇmānᅇa hem barıᅇ dégey sūy-ı ᅇisāb

4b

saᅇi ümmet suvāliᅇa bériᅇ cevāb

suvāliᅇa cevāb tapmay bolsa ᅇarāb

(3) cevabını bériᅇ siz dép aytar érmiᅇ

andın soᅇra 'Alıᅇe hem bakıp anda

barıp turuᅇ behiᅇt dūzaᅇ ortasıda

(6) günahkār ümmetlerim barsam anda

ᅇir-i Ḥudā ᅇaytarıᅇ dép aytar érmiᅇ

bul törtleri tört tarafᅇa barᅇanda

(9) her ᅇaysı öz cāyıda turᅇanında

feriᅇteler ᅇaf ᅇaf sir-āb kéldenide

5a

ᅇollayalmay yārı 'āciz kéler érmiᅇ

uᅇol vaᅇtinde tört ᅇarafdın kélür nidā

(3) téz<r>aᅇ kéliᅇ eyā Aᅇmed-i Muḥammedā

bizler ‘âciz keldük keliñ yâ Muştafâ
çâr-ı yârlar yâ Aḥmed dép aytar érmiş

(6) rasûl oldı kıyası tarâf barur bilmey
bir zamânı olturmağğa şabr kılmay
néçük boldı ümmetim dép köñli tınmay

(9) başı yalañ ayağ yalañ yorar érmiş
turfe ḥâliğa tüşer Aḥmed uşol künde

5b

bilip yügürüp barıp keliñ anda munda
eyâ dostlar kıadrin bilür ümmet kıanda

(3) ümmet üçün sersân bolup yorar érmiş

ümmetlerin günahını Ḥaḳdın tilep

ārâm almay ümmet üçün dâim yığlap

(6) her nefesde yüz miñ çilik yolını izlep

teşneliği ḥaddin ziyâd bolar érmiş

teşnelikdin a‘zâsıda nemi kıalmay

(9) közin açıp söz ayturğe ḥâli kıalmay

vây ümmetim cân ümmetim dışın kıoymay

bî-ḥod bolup özin bilmey yorar érmiş

6a

Ḥaḳ ta‘âla Cebrâ’ilğa bargıl dégey

ḥabîbimğa ḥavz-ı kevşer bérgil dégey

(3) şarâb alıp keliñ Aḥmed için dégey

şarâb içmey ümmet ḥâlin surar érmiş

yâ Cebrâ’il ümmetlerim körmegünçe

(6) birin kıoymay Ḥaḳdın tilep almagünçe

kıolun tutup behişt alıp kermegünçe

şarâbıñnı içmes-mén dép aytar érmiş

(9) yâ Cebrâ’il ümmet ḥâli bes néçükdür

aḥvâlleri ‘uḳûbetdin bes néçükdür

6b

vezn-i mîzân pül şıraḥdın bes néçükdür

yâ birâder kördüñ mü dép aytar érmiş

(3) yâ Muḥammed kördüm anı feriştelere

kıolun bağlap düzaḥ sarı alıp barar

ümmetiñni eṭrâfını kıurşap turar

(6) anı eşitip na‘ra feryâd urur érmiş

çün na‘ranı eşitip cümle halk-ı ‘ālem
 ins ü cîn ü dīv peri melekler hem
 (9) yığlap turğay arz u semā levh ü qalem
 yér teprenip Hāqğa zārī kılar érmış

7a

Rasūlallāh dūzaḥ sarı qoyğay qadem
 tā bolmasun ümmetlerim köyüp ‘adem
 (3) közi giryān bağrı biryān bolup şol dem
 rāh-ı dūzaḥ ortasında turar émiş

feryād kılıp aytur rasūl dūzaḥiler

(6) kaysı rasūl qaysı ümmet qavmī-sizler

yā ki meger tersā qavmi cehūd-sizler

bilmes-miz dép bular cevāb bérer érmış

(9) suvāl suramañ sizdin ‘aceb sūzānde-miz
 ateş içre köyüp yanıp giryānde-miz

7b

anda lāyık ‘amel kılmay armanda-mız
 bu sözlerni aytıp yaşın töker érmış

(3) rasūl aydı bilür müsiz kélse hafta

oqur érdi mü ’nin qullar namāz-ı cum‘ a

on éki ay içre kélür bir ay rüze

(6) bilür-miz dép bular cevāb bérer érmış

her ayda tört cum‘ a namāz oqur érdük

her yılda bir ay rüze tutar érdük

(9) ol Muḥammed Muştafağa ümmet érdük

cehennemdin mundağ āvāz kélür érmış

8a

rasūl aytur aytkenleriñ mén bolur-mén

éki ‘ālem peygamberiñ mén bolur-mén

(3) sizler üçün İbrāhimdin mén keçip-mén

éki ‘ālem peygamberiñ mén bolur-mén

dében rasūl bul sözlerni aytar érmış

(6) andın soñra rasūl gāmı aşur anda

uşol vaqıtde birin qoymay alur anda

ser-bürehne ‘arş astıda turğanında

(9) her tarafdin gavğa peydā bolur érmış

rasūl dégey bu gavğalar néçük gavğa

8b

Cebrā 'il dégey yā Muştafā boluñ āgāh

‘arş astıda kélip turur hayru'n-nisā

(3) éki oğlın qanın da‘ vī kılar érmiş

başlarında şır-i Hūdā a‘ amāmesi

oñ ketfide şāh-ı Hāsan sebz cāmesi

(6) soñ ketfide şāh-ı Hüseynni sürh cāmesi

saçın yazıp ‘arşnı lerzen kılar érmiş

Cebrā 'il hem bu sözlerni aytğan zamān

(9) qadem koyup Muştafā hem bolğay revān

ümmet üçün giryān bolur şāh-ı cihān

9a

Fātımanıñ qaşlarığa kéler érmiş

yatgeç rasül tizleriğa alıp başın

(3) ol mübārek közleridin töküp yaşın

yā Faṭma tiñle ‘ācize ümmet eşin

barça müşkil bizdin āsān bolar érmiş

(6) ümmetleriñ aytay sizge mén derdni

kiçmes bo<l>sañ éki oğluñ sén qanını

Aḥmedā ‘āmī yığlar bilgil munı

(9) Fātımage bu sözlerni aytar érmiş

Yā Faṭma sén kiçseñ hem Téñrim kiçmes

9b

yüzleriğa aşlā cennet bābın açmas

köyer dāim dūzaḥ içre hīç qutulmas

(3) barçasını qahr u gāzab kılar érmiş

ol Faṭma dégey anda cānım ata

ümmetlerniñ arasığa tüşmey aşlā

(6) ümmetdin körmedük biz ğayr ez-cefa

dép Faṭma bu sözlerdi aytar érmiş

ārāy méni kéçgil dérsiz cānım peder

(9) boldı helāk teşnelikdin şehzādeler

10a

raḥm eyleben bir qatre su bérmediler

bular sizge néçük ümmet bolar érmiş

(3) şāh Hāsange bérdi Yezīd ol kün zehr

ağızlardın laḥte laḥte aqtı qanlar

parça parça érip yérge tüşti ciger
 (6) vā Ḥasan dép yıǵlap yaşın töker érmış
 şāh Ḥüseynni havāricler qurşap aldı
 qol ayaǵın baǵlap ol dem késip aldı
 (9) Kerbelāni deşti üzre qoydik saydı
 secde eylep şākir tilin açar érmış

10b

ol Kūfeni mescidiǵa kérip ‘Ali
 kılıç urup öldürdiler Mülcem anı
 (3) namāz üçün kérip érdi ol kün veli
 qazāsını alur-mén dép aytar érmış
 ol kün Uḥud taǵı üzre havāricler
 (6) taşlar atıp tişinjizni sındırdılar
 cānım ata sizni hürmet kılmadılar
 bular sizge qandaǵ ümmet bolar érmış
 (9) rasūl aydı ol ümmetdin Ḥudā bī-zār
 yā Faṭma éki ‘ālem mén hem bī-zār

11a

ferzendiñge kim ki bérgen bolsa āzār
 aşlā yüzün körmes-mén dép aytar érmış
 (3) her yılda bir ‘aşüre ayı kélür bolsa
 ḥalkñıñ yıǵılıp aş u nānı bérür bolsa
 isti‘ānet du‘ā taleb kıılır bolsa
 (6) alar üçün Faṭma cān bérür érmış
 ol Faṭma dégey anda cānım ata
 miñ cān bolsa ümmetiñge bolsun fedā
 (9) eki oǵlum qanın qabūl kılsun Ḥudā

Ses Bilgisi

1. Metinde kapalı é bulunmaktadır.
2. Metinde kalınlık incelik uyumu görülmemektedir. kılgey 1b/6, teşneliǵı 5b/7. Ancak bazı sözcüklerde bu uyum görülmektedir. Cüşka 2a/12
3. t>d: daǵ-ı ḥasret 3b/7 ancak metinde taǵ şekli de bulunmaktadır.
4. boldı 9b/2 ve oldı 5a/6 örneklerinde olduǵu gibi metinde ol- ve bol- fiilleri birlikte kullanılmıştır.
5. k>ǵ: ayaǵ 5a/9
6. b>m: munda 5b/1, mén 8a/1
7. z>s: açmas 9b/1 kiçmes 9a/7

8. Metinde “y” türemesi bulunmaktadır. ıgla>yıgılap 1b/7

9. d>z izim 2b/2 Eski Türkçeden itibaren idi~iye~ige şekilleri görülen sahip ve Rabb anlamındaki sözcüğün Çağatay Türkçesinde *izi* varyatının da bulunduğu bilinmektedir (Ergene, 2021, s. 311-341).

Şekil Bilgisi

Yapım Ekleri

İsimden İsim Yapma Ekleri

+lı

kanlı 2b/1

+lık, +liğ, +lik

yatma~~klık~~ğa 3b/3, teşneliği 5b/7, teşnelikdin 5b/8 9b/9

+lük

türlük 1b/2

Fiilden İsim Yapma Ekleri

-ma, -me

bolmasun 7a/2, kılmadılar 10b/7 tilep almagünçe 6a/6, bérmediler 10a/1, kérmeğünçe 6a/7, körmédük 9b/6, körmegünçe 6a/5

-mağ

olturmağğa 5a/7, öltürmağğa 5a/7, yatmağlıkğa 3b/3

İsimden Fiil Yapma Ekleri

+l

duruluban 2b/11

+la

bağlap 10a/8

Fiilden Fiil Yapma Ekleri

-dır, -dür

sındırdılar 10b/6, öldürdiler 10b/2

-güz

kérgüzüp 3a/9

-ıl, -il

yağılgay 2a/8, yığılıp 11a/4, köterilgey 2a/2

-ker

ötker 4a/4

-kur

kaçkurğıl 4a/5

-t

aytar érmış 4b/7. rasül aydı 10b/9 örneğinde olduğu gibi metinde iki şekilde de bulunmaktadır. Birçok eserde iki fiilde beraberce kullanılmaktadır. Bunlardan birisi de Kutadgu Bilig'dir. KB'de ay- 905, ayt- 112 defa geçmektedir ve bu iki fiil geniş anlamı ile eş anlamlı kabul edilebilecekken dar anlamda eş anlamlı olup olmadıkları tartışılabilir (Aydın, 2009, s. 2).

-tür

öltürmağğa 5a/7

İsim Çekimi

Çokluk Eki

+lar, +ler

ağızlardın 10a/4, başlarıda 8b/4, bular 7a/9, dostlar 1b/1, gavğalar 8a/10, halklar 1b/9, aytkenleriğ 8a/1, bendelerni 3a/3, bizler 5a/4, törtleri 4b/8

İyelik Ekleri**+ım, +im**

cânım 9b/4, habîbimğa 3a/11, izim 2b/2, ténrim 9a/10, ümmetim 3b/8

+ın, +in, +ın, +ın, +ın

ayağın 10a/8, bābın 9b/1, başın 1b/6, kanın 8b/3, eşin 9a/4, haddin 5b/7, hālın 6a/4, kadrin 5b/2, közin 5b/9, özin 5b/11, tilin 10a, şarābını 6a/8, ferzendiğ 11a/1, tövbeğ 1b/8

+iğiz

tişinğiz

+ları, +leri

başlarında 8b/4, yârânları 4a/1, yüzleriğa

Durum Ekleri**İlgi Durumu Eki****+ımı, +ını, +ını**

günahımı 5b/4, Fâtımanın 9a/1, halkın 11a/4, muştafânın 4a/1, ümmetlerin 9b/5

+sı, +si

a'zāsında 5b/8, barçasını 9b/3, kıysısı 3a/8, kazāsını 10b/4, ortasında 4b/5 7a/4, a'amāmesi 8b/4, cāmesi 8b/6

+un, +unkolun 6a/7, oğlun 9a/7. **+un, +un** eklerindeki yuvarlaklaşmada Oğuzca etkisinden söz edilebilir (Eker 2010: 383).**Belirtme Durumu****+ı, +i**

ay 11a/3, baş 5a/9, boy 2b/8, cāyda 4b/9, ahvāliğa 3a/3, hāl 5b/9, hāl 5a/10, kavmi 7a/8. Çağatay Türkçesinde bu ek -ıI şeklindeki bazı isimlere -I getirilmesi Oğuzca etkisiyledir (Kaymaz, 2004, s. 205).

+nı, +ni, +ımı, +in, +ın

bendelerini 3a/3, derdini 9a/6, hüseyini 8b/6, küfeni 10b/1, sizni 10b/7, barçasını 9b/3, cevabını 4b/3, eṭrāfını 6b/5, günahını 5b/4, dişin 5b/10, birin 6a/6, yüzün 11a/2, peygamberin

Yönelme Durumu**+e**

'ācize 9a/4. Çağatay Türkçesinde yönelme durumu eki +GA iken Oğuzcanın etkisiyle +A da görülebilir (Eker 2012: 72).

+ğa, +ge, +ka

ahvāliğa 3a/3, anağa 3a/6, arasığa 9b/5, birbirğa 2a/10, hağğa 6b/10, kızğa 3a/6, mescidiğa 10b/1, cāyğa 3a/2, Fâtımage 9a/9, ferzendiğe 11a/1, sizge 3b/2, cüşka 2a/12, taşka 1b/6, yaşka 2b/1

Bulunma Durumu**+da**

astıda 8a/8, ayda 7b/7, cāyda 4b/9, ortasıda 4b/5, turğanında 8a/8, demde 3a/10, künde 2a/9, başlarında 8b/4

Ayrılma Durumu**+dın, +dın**

ağızların 10a/4, āsmāndın 2a/6, başdın 3a/9, hağdın 3b/2, bizdın 9a/5, cehennemdın 7b/10, közleridın 9a/3, sizdın 7a/10, ümmetdın 10b/9, kudretidın 2a/7

Yön Gösterme Durumu**+re**

içre 2a/3

Vasıta Durumu

birle 3b/11

Soru Eki**mü?**

rasül aydı bilür **müsiz** 7b/3, kördün **mü** 6b/2

Sayılar**Asıl Sayılar**

bir 2b/1, éki 8a/2, tört 4b/8, törtleri 4b/8, yüz miñ 5b/6,

Zamirler**Kişi Zamirleri**

mén 9a/6, sén 9a/10, biz 9b/6, siz 4b/3, alar 11a/6

méni 9b/2 anı 10b/2, bizdin 9a/5, sizge 3b/2, sizdin 7a/9, sizni 10b/7,

İşaret Zamirleri

bul 4b/8, şol 7a/3, uşol 5a/2

Soru Zamirleri

kaıysı 4b/9, kim 11a/1, né 2b/3, néçük 5a/8

Belirsizlik Zamirleri

barça 1b/5, barçasını 9b/3, başka 2b/2, cümle 6b/7, heme 3b/5, özge 2b/7, hiç 2a/1

Dönüştürme Zamirleri

öz 3a/2, özin 5b/11, özge 2b/7

İlgi (bağlama) Zamirleri

ki 7a/7

Birliktelik Zamirleri

birbirğa 2a/10

Sıfat Fiiller**-an**

uğan 2b/2. Çağatay Türkçesinde sıfat fiil eki -ğan/-қан/ -gen/-ken şeklindedir. Ancak Oğuzca unsur olan -An sıfat fiil eki de bazı metinlerde görülebilir (Argunşah, 2018, s. 177).

-ğan, -gen

aytğan 8b/8, kılğan 2b/10, turğanında 8a/8, bolğanı 1b/5, bérgen 11a/1, kélgenide 4b/10, kötergen 3b/9, yaratgen 2b/4

-ğanında

turğanında 4b/9

-urge

ayturge 5b/9

Zarf Fiiller**-ben, -uban**

dében 8a/5, eyleben 10a/1, duruluban 2b/11. **-UbAn** zarf fiil eki Çağatay Türkçesinde de kullanılmaktadır ve bu kullanımda Oğuzca etkisinden söz edilebilir (Eker, 2012, s. 74).

-geç

yatgeç 9a/2

-ğanda

barğanda 4b/8, bolğanda 1b/1

+günçe

kérmegünçe 6a/7, körmegünçe 6a/5, tilep almagünçe 6a/6

-ken

aytkenlerin 8a/1

-ıp, -ip, -p, -up, -üp

açıp 5b/9, alıp 6a/3, atıp 10b/6, aytıp 7b/2, bilip 5b/1, érip 10a/5, éşitip 3b/4, keçip-mén 8a/3, bağlap 6b/4, dép 3a/12, izlep 5b/6, tilep 5b/4, bolup 5b/11, koyup 8b/9, kurup 2a/4, tutup 6a/7, kérgüzüp 3a/9, köyüp 2b/10, ötüp 1b/3, tögüp 3a/4

-kanda

atkanda 1b/3

Fiiller

Şahıs Ekleri

Zamir Menşeli/Birinci Tip Şahıs Ekleri

Tekil	Çoğul
1. -mén	1. -mız/-miz
2. -	2. -
3. -	3.

İyelik Menşeli/İkinci Tip Şahıs Ekleri

Tekil	Çoğul
1. -m	1. -k
2. -ŋ	2. -
3. -ø	3. -lar

Emir Menşeli/ Üçüncü Tip Şahıs Ekleri

Tekil	Çoğul
1. -	1. -
2. -ğıl,-gil	2. -iŋ/-uŋ/-ŋ
3. -sun/-Ø	3.-

Fiil Çekimi

Basit Çekim

Bildirme Kipleri

Görülen Geçmiş Zaman

-dı, -di, -di-k, -dü-k, -dü-m, -dü-ŋ, -tı, -ti

aydı 7b/3, boldı 3b/2, késip aldı 10a/8, kılmadılar 10b/7, bérđi 10a/3, öldürdiler 10b/2, koydı 10a/9, körmedük 9b/6, kördüm 6b/3, kördüŋ 6b/2, kördüŋ 6b/2, aqtı 10a/4, tüşti 10a/5

dü-k, -dü-m, -dü-ŋ eklerinde görülen yuvarlaklaşmada Oğuzca etkisinden söz edilebilir (Eker, 2010, s. 382).

-p aldı

kurşap aldı 10a/7

Geniş Zaman

-ar, -er, -r, -ur, -ür

barar 6b/4, kaytarıŋ 4b/7, köyer 9b/2, tüşer 5a/10, kaynar 3a/1, dérsiz 9b/8, alur 8a/7, alur-mén 10b/4, aşur 8a/6, bilür 5b/2, bilürmiz 7b/6, kélür 5a/2

Ü. Eker, Çağatay Türkçesinde -Ar geniş zaman ekinin Oğuzca etkisiyle

bulunduğunu belirtmektedir (2012, s. 72)

-mas, -mes

aç**mas** 9b/1, ba**ğmas** 3a/5, bol**mas** 1b/8, kı**lmas** 3a/7, kı**tulmas** 9b/2, bil**mes**miz 7a/9, eyle**mes** 3a/6, iç**mes**-mên 6a/8, kiç**mes** 9a/7

-ip turur, -p turar

ké**lip turur** 8b/2, kı**rşap turar** 6b/5

Gelecek Zaman

-ğay, -gey, -key

bol**ğay** 2b/10, ka**lğay** 2a/4, kı**lğay** 3a/10, ol**ğay** 2a/10, bil**gey** 1b/5, dé**gey** 3b/5, ké**rgey** 2a/12, kı**lgey** 1b/6, ké**tkey** 1b/9

-ip -ğay

kı**zıp turğay** 2b/9

Tasarlama Kipleri

Emir Kipi

-ğıl, -gil

ay**ğıl** 3a/11, bar**ğıl** 6a/1, ka**çkurğıl** 4a/5, bé**rgil** 6a/2, bil**gil** 9a/8, ké**çgil** 9b/8

Ø

bol 4a/9, eyle 3a/3, ti**ñle** 9a/4

-sun

bol**sun** 11a/8, kı**lsun** 11a/9, tur**sun** 3a/11

-iñ, -uñ, -ñ

bé**riñ** 4b/1, bil**iñ** 3b/6, ké**liñ** 5a/3, bol**uñ** 8b/1, tur**uñ** 3b/2, surama**ñ** 7a/10

Şart Kipi

-sam

bars**am** 4b/6

-sañ, -señ

bosa**ñ** 9a/7, ké**lseñ** 4a/5, kiç**señ** 9a/1

-sa, -se

barsa 4a/7, bolsa 4a/4, salsa 2b/2, ké**lse** 2b/3

İstek Kipi

-ay

ay**tay** 9a/6

-may, -mey

al**may** 5b/5, ka**lmay** 2a/1, kı**lmay** 5a/7, kı**llayalmay** 5a/1, kı**oymay** 5b/10, bil**mey** 5a/6, iç**mey** 6a/4, tü**şmey** 9b/5, bil**mey** 5b/11

Birleşik Çekim

Hikâye Birleşik Zaman

Öğrenilen Geçmiş Zamanın Hikâyesi

-ip ér

ké**rip ér**di 10b/3

Geniş Zamanın Hikâyesi

-ar érdük, -ur érdük, -ip érdi, **-ur ér**di

tutar é**rdük** 7b/8, o**ğur érdük** 7b/7, ké**rip ér**di 10b/3, o**ğur ér**di 7b/4, o**ğur érdük** 7b/7,

Geniş Zamanın Rivayeti

-ar érmiş, **-er ér**miş, **-ur ér**miş, **-ür ér**miş,

açar é**rmış** 10a/10, aytar é**rmış** 3a/12, bolar é**rmış** 3a/8, kılar é**rmış** 6b/10, yorar

érmiş 5b/11, bérer érmış 7a/9, kéler érmış 5a/1, körer érmış 2b/3, öler érmış 2b/7, töker érmış 3b/8, oğur érđi 7b/4, urur érmış 6b/6, bérür érmış 11a/6, kélür érmış 7b/10

Şart Birleşik Çekimi

-ur bolsa

bérür bolsa 11a/4, kélür bolsa 11a/3

Birleşik Fiiller

İki Fiilden Oluşan Birleşik Fiiller

Yeterlilik Fiilleri

-a- -al

qolla'yalmay 5a/1

-p al

tilep almagünçe 6a/6

Süreklilik Fiilleri

bī-ħod bolup özin bilmey yorar érmış 51/11, ümmet üçün sersān bolup yorar érmış 5b/3

Tezlik Fiilleri

-ip al, -p al

késip aldı 10a/8, qurşap aldı 10a/7

Kuvvetlendirme ve İhtimal/Bildirme Eki

+dür, +tur

nécükdür 6a/9, vaqtidür 3a/12, yoqtur 3b/3

Zamir n'si

Çağatay Türkçesinde bulunmamasına rağmen metinde Oğuzca etkisiyle zamir n'si, turğanında 8a/8 örneğinde olduğu gibi görülmektedir.

Sonuç

Hoca Ahmed Yesevî'nin başlatmış olduğu dinî tasavvufi gelenek Orta Asya'dan çıkarak Anadolu'ya kadar ulaşmış ve Türklerin İslamlaşmasında etkin bir rol oynamıştır. Hoca Ahmed Yesevî'nin hikmetleri kendisinden sonra yazılı hâle getirilmiş ve tüm Orta Asya'ya yayılmıştır. Bununla birlikte hikmetlerden hangilerinin gerçekte Hoca Ahmed Yesevî'ye ait olduğu konusu hâlâ tartışılmaktadır. Elimizde bulunan yazma da Hoca Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinin Çağatay Türkçesine çevrilmiş olanlarından olabileceği gibi Hoca Ahmed Yesevî'ye atfedilen bir eser olma ihtimali de bulunmaktadır.

Orta Asya Türkleri 1940'lı yıllarda Kiril alfabesine geçirilmiş olsa da hücre denilen sistemle çalışan gizli medreselerde Arap harfli eski Türk yazısının öğrenilmesi ve öğretilmesine güç şartlara rağmen devam edilmiştir. *Kıyamet-name*'nin metni bunun örneklerinden sadece bir tanesidir. Eser, 1984 yılında bile hâlâ Çağatay Türkçesinin yazı dili olarak Orta Asya'da kısmen de olsa kullanıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Hâlbuki Çağatay Türkçesi alanında yapılan tasnif çalışmalarında bu tarihi Türk dili devri 20. yüzyıl başı itibarıyla sonlandırılmaktadır. Ancak çalıştığımız esere benzer, 20. yüzyılın sonları veya 21. yüzyılın başlarına ait Çağatay Türkçesi ile yazılmış veya istinsah edilmiş eserlerin sayısının artması daha önce yapılmış olan dil tasniflerinin tarihlerinde değişikliklere neden olabilir.

Diyalog yolunun kullanılmış olması nedeniyle canlı bir anlatımı olan eserin dili Çağatay Türkçesi ile olsa da belirtme durumunda -I, yönelme durumunda -e, geniş

zaman eki olarak -Ar, zamir n'sinin bulunması, geniş zamanın hikâyesinde görülen yuvarlaklaşma -ar érdük ve -ur érdük, Oğuz Türkçesi unsuru olarak kabul edilebilir. Metinde Çağatay Türkçesinin genel hususiyetlerinden olan ol- ve bol- filleri birlikte kullanılmış; metnin tamamında yardımcı fiil olarak *turar* kullanılmış iken bir yerde *turur* 8b/2 kullanılmıştır ayrıca *bu söz éşitip rasûl derhâl turar* beyitinde asli fiil olarak kalk-anlamında tur- kullanılmıştır. Oğlın 8b/3 örneğinde olduğu gibi bazı sözcüklerde orta hece ünlüsü düşmesi görülmektedir. Metinde aynı sözcükte bérür érmiş 11a/6, bérer érmiş 7a/8 örneklerinde olduğu gibi hem geniş-ince ünlü hem de yuvarlak-dar ünlü nöbetleşerek kullanılmıştır. Fâsange 10b/3, ayturge 5b/9, yeryüzige 2a/8, birbirge 2a/10 örneklerinde görüldüğü gibi metinde Çağatay Türkçesinde görülen ek uyumsuzluğuna birçok örnek bulunmaktadır. Çalışmada aÖamâmesi 8b/4 (amâmesi), lerzen 8b/7 (lerzân) gibi bazı sözcükler yanlış yazılmış veya yanlış istinsah edilmiştir. Metinde isim fiilde (birleşik fiil, cevherî fiil) örneklerde olduğu gibi rasûl aytur aytkenlerin mén bolur-mén 8a/1, sizler için İbrâhimdin mén keçip-mén 8a/2 ekleşme sürecinin devam ettiği görülmektedir. Çalışmada, *kurşap aldı* 10a/7 ve *aydı* 7b/3 örneklerinde olduğu gibi görülen geçmiş zamanın iki türü bulunmaktadır. Yukarıda belirlitilen özellikler, çalışmamızın başta Çağatay Türkçesi üzerine incelemeler yapan araştırmacılar olmak üzere Türk dili alanında araştırmalar yapmakta olan tüm bilim adamlarına yardımcı olacağını düşünmekteyiz.

Kaynakça

- Argunşah, M. (2018). *Çağatay Türkçesi*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Aydın, M. (2009). Kutadgu Bilig'deki ay-, ayıt-, sözle-, ve ti- Fiilleri bağlamında Eş Anlamlılık Sorunu. "Doğumunun 990. Yılında Yusuf Has Hacib ve Eseri Kutadgu Bilig" Sempozyumu. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eckmann, J. (2009). *Çağatayca El Kitabı* (çev. Günay Karağaç). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Eker, Ü. (2010). Çağatay Türkçesinde Eklerde Görülen Yuvarlaklaşmalardaki Eski Anadolu Türkçesi Etkisi. *Turkish Studies*, 374-389.
- Eker, Ü. (2012). Seyyid Kasımî'nin Destanlarında Görülen Eski Anadolu Türkçesi Etkisi. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2), 63-84.
- Eraslan, K. (1989). Ahmed Yesevî. TDV *İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-yesevi> [Erişim Tarihi: 19.03.2022].
- Ercilasun, A. B. (2004). *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ergene, O. (2021). Eski Türkçeden Çağatay Türkçesine İdi/İÇi "Sahip, Efendi; Tanrı" ve Değişiklerinin Kullanımı. *Doğumunun 60. Yılında Zuhal Ölmez Armağanı Esengü Bitig*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Hasan, N. (2015). Ahmed Yesevi Hikmetlerinin Dil Özellikleri Üzerine Bazı Mülazahalar. *Turkish Studies*, 10(8), 1345-1354.
- Kaymaz, Z. (2004). Çağatay Türkçesinde Oğuzca Unsurlar Üzerine. *Amancolovskie Çteniya*, Öskemen, 204-210.
- Kıral, B. (2020). Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi. *Süirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15, 170-189.
- Köksal, M. F. (2011). Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Yazılan Meçhul Eserlerden: Nâme-i Mahşer. *Turkish Studies*, 6(1), 249-291.

- Mahdum, A. N. (2010). Kıyamet Konulu Tarihi Belirsiz Bir Mesnevi: Destân-ı Arasât. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 184, 149-184.
- Öğür, A. ve Tek, R. (2016). Uygurlarda Hikmet Söyleme Geleneği ve Çağatayca İki Yazmada Bulunan Hikmetler. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 8, 10-49.
- Özgeriş, M. M. (2020). Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Bir Ahvâl-i Kıyâmet. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 3, 123-148.
- Şengün, N. (2019). Türk İslam Edebiyatı'nda Bir Nazım Türü Olarak Ahvâl-i Kıyâmetler ve Şairi Bilinmeyen Bir Ahvâl-i Kıyâmet Üzerine. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34-61.
- Şenödeyici, Ö. (2014). Kemal Paşazade Tarafından Tercüme Edildiği Düşünülen Bir Risale Ahvâl-i Kıyâmet. *TÜBAR*, 36, 291-319.
- Tatçı, M. (2017). *Dîvân-ı Hikmet, Hoca Ahmed Yesevî*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi İnceleme-Araştırma Dizisi.
- Topaloğlu, B. (2002). Kıyamet. *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiyamet> [Erişim Tarihi: 09.03.2022].
- Toprak, F. (2012). Hoca Nazar Hüveydâ'nın Kıyâmetnâmeleri. *Turkish Studies*, 7(44), 179-213.
- Yaman, B. (2007). Ahvâl-i Kıyâmet Yazmaları Resimlerinde Kıyamet Sonrası Hayat. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 24(2), 217-234.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

|| Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 572-577.
|| Geliş Tarihi-Received: 08.02.2022
|| Kabul Tarihi-Accepted: 01.03.2022
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1070366

"Taklamakan" Adının Kökeni Üzerine

On the Origin of the Name "Taklamakan"

Turdi Mettursun KARA*

Öz

Doğu Türkistan'ın Tarım Havzası'nda bulunan çölün adı olan *Taklamakan* kelimesine, 19. yüzyıl ve sonrasındaki yazılı kaynaklarda rastlanmaya başlanmıştır. *Taklamakan*, çok eski tarihlere uzanan bir ad olmamasına rağmen gerek Uygur gerekse Çin ve Batı kaynaklarında bu kelimeyle ilgili çok çeşitli etimolojik açıklamalar bulunmaktadır.

Bölge sakinleri tarafından *Teklimakan* olarak telaffuz edilen adın kökeni, kimi araştırmacılarca İngilizce telaffuzu olan *Taklamakan* biçimine ses bakımından yakın olan kelimelere bağlanmaya çalışılırken; kimileri tarafından çok eski olmayan bu kelimeyle ilgili Çince eski tarihî kaynaklardan ipucu bulmaya çalışılmıştır. Fakat bölge sakinleri tarafından kaleme alınmış olan elyazması eserler yeterince dikkate alınmamıştır. 19. yüzyılın sonunda kaleme alınan *Tevarih-i Muskiyun* adlı eserde çölün adı *Terk-i Makan* şeklinde geçmektedir ve bu kaynak *Teklimakan*'ın kökeninin anlaşılması için büyük önem arz etmektedir.

Çalışmamızda ilk önce *Taklamakan* adıyla ilgili farklı görüşler ortaya konulup farklı açılardan analiz edilerek yorumlanmıştır. Daha sonra bu görüşler temelinde *Teklimakan* adının eski yazma eserlerde rastlanılan şekilleri üzerinde durulmuş ve sözcüğün kökeni üzerinde farklı görüşler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Taklamakan, Teklimakan, ad, etimoloji.

Abstract

The word Taklamakan (Teklimakan), which is the name of the desert in the Tarim basin of East Turkestan, begins to appear in written sources in the 19th century and after that period. Although this name does not date back to ancient times, there are various etymological explanations for this word in both Uyghur Turkish and Chinese or Western resources.

The origin of the name, pronounced as *Teklimakan* by the people who living in eastern Turkistan, is tried to be connected to words that are close to the English pronunciation of Taklamakan or has been tried to find clues from ancient Chinese historical sources. However, the manuscripts written by the Uyghurs have not been sufficiently taken into account. The name of the desert is mentioned as *Terk-i Makan* in the manuscript called *Tevarih-i Muskiyun*, which was written at the end of the 19th century, and this source is of great importance for understanding the origin of teklimakan.

In this study, firstly, different views about the name *taklamakan* are listed, analyzed and interpreted from different perspectives. Then, in the light of these views, it is tried to reveal different explanation about the origin of the word, based on the way this name is written in the oldest manuscript.

Keywords: Taklamakan, Teklimakan, name, etymology.

* Dr., İstanbul/Türkiye, e-posta: turdikara@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9277-5070>.

Giriş

Doğu Türkistan'ın Tarım Havzası'nda bulunan Taklamakan Çölü, Rubülhali Çölünden sonra Asya'nın ikinci büyük çölüdür. Çölün genişliği batıdan doğuya 1000 kilometre, kuzeyden de güneye 400 kilometre olup toplam 330 bin kilometrekarelik alanı kapsamaktadır. Çöl; Hoten, Kaşgar, Aksu ve Korla kentlerinin sınırları içinde bulunmaktadır. Çölün yıllık ortalama yağışı 100 milimetreyi geçmez ve en düşük olduğunda sadece dört ila beş milimetredir; ortalama buharlaşması 2500-3400 milimetre kadar yüksektir.

Taklamakan Çölü'nün Uygur Türkçesindeki adı *Teklimakan Qumluqi* (Teklimakan Kumluğu) olup Türkiye Türkçesindeki kullanım şekli, İngilizce yazılış biçimi olan *Taklamakan*'dan alınmıştır. Çince Uygur Türkçesindeki adının telaffuz karşılığı olan *Takelamagen* (塔克拉玛干) biçimi kullanılmaktadır. Çalışmamızda bu kelime için alıntılar haricinde onun Uygur Türkçesindeki şekli kullanılacaktır.

Lop Çölü ve Teklimakan Adı

Teklimakan Çölü'nün adı Batı kaynaklarında ilk kez W. H. Johnson'un (1867) 1867 yılında kaleme aldığı *Report on His Journey to Ilchi, the Capital of Khotan, in Chinese Tartary* adlı yazısında *Takla Makan* olarak geçmektedir (s. 5). Doğu Türkistan'da yazılmış kaynaklarda ise ilk kez, Molla İsmetullah Binni Molla Nimetullah Mucizi'nin (1982) 1854-1855 yılında kaleme aldığı *Tevarihi Muskiyun* adlı eserinde *Terk-i Makan* şeklinde geçmektedir (s. 36). Daha önceki kaynaklarda *Teklimakan* adına rastlanmamıştır. Çölün adı ise *Lop Çölü* olarak geçmektedir.

1276-1291 yılları arasında Asya'ya seyahat eden İtalyan seyyah Marko Polo, kendi seyahatnamesinde "*Hoten'den, Pem'den ve daha sonra Çarçan'dan geçtikten 5 gün sonra ... Büyük çölün başlangıcında bir şehre varıyorsunuz. Yiyeceğini ve diğer gerekli ihtiyaç maddelerini buradan alıyor yolcular. Bu büyük şehrin adı lop; zaten çöle de Lop Çölü diyorlar...*" (1976, s. 59) şeklinde çölün adını *Lop* olarak kaydetmiştir.

Mirza Muhammed Heyder Köregan (2007), 1544-1547 yılları arası kaleme aldığı tahmin edilen Orta Asya tarihi ve coğrafyası için önemli bir kaynak olan *Târîh-i Reşîdî* adlı eserinde Teklimakan Çölü hakkında "*Kaşgar ve Hoten'in doğusu da ve güneyi de sahradır. Orada kumluk çöl ve beyaban haricinde hiçbir şey yoktur. Fakat eski zamanlarda o beyabanlarda büyük şehirler olmuş. O şehirlerin en büyüklerinden biri Lop, bir diğeri ise Ketik şehriymiş. Bunların haricindeki şehirlerin adları unutulmuş*" (s. 632) şeklinde beyanlara yer vermiştir. Çölün adıyla ilgili bilgi vermemiş olsa da orada daha eski zamanlarda bulunmuş büyük şehirlerin birinin adının *Lop* olduğunu belirtmiştir.

W. H. Johnson, Hoten (1867) kentinin merkezi olan İlçi ile ilgili kaleme aldığı ve 1867 yılında yayımladığı raporunda "*İlçi'nin kuzey-doğusunda altı mil uzaklıkta, uçsuz bucaksız dalgalar halinde hareket eden değişen kumları ile her şeyi alt eden, 24 saat içinde 360 şehri gömdüğü söylenen büyük Takla Makan (Gobi) Çölü vardır. Bu çölün kenarı, az sayıda kırık tepe görünümündedir ve yüksekliği 200 ila 400 fit arasında değişen hareketli kum tepeliklerinden oluşur.*" (s. 5) ve "*Burada (Keriye'de), Chira'da olduğu gibi, Takla Makan Çölü kuzeyden 3 mil uzakta görülüyor. Genel görünüşü çorak bir alçak tepeler silsilesi görünümündedir.*" (s. 42) şeklinde ifadelerle yer vermiştir. Bu eser, Batılı araştırmacılarca *Teklimakan* adının ilk kez geçtiği kaynak olarak görülmektedir.

Teklimakan adının ilk kez 19. yüzyıla ait eserlerde görülmeye başlanmış olması ve çoğu araştırmacılarca *Teklimakan* kelimesini oluşturan birimlerden biri olarak kabul gören *makan* (mekân) kelimesinin Arapçadan Farsça aracılığıyla Çağatay Türkçesi döneminde

kabul edilmiş olma ihtimali, *Teklimakan* adının çok eskiye dayanan bir kelime olmadığını kanıtlar niteliktedir.

Taklamakan Adının Kökeni Hakkında Farklı Görüşler

A. R. Rudolf Hoebnle (1899), Orta Asya antikalarının toplanmasıyla ilgili raporunda “*Takla Makan Çölü, adını birçok yerde etrafa saçılmış bulunan büyük miktarda kırık çanak çömleklerden almış gibi görünüyor.*” (s. xxiv) ifadesine yer vermiştir. Böylelikle *Teklimakan* adının kökenini çanak çömlek anlamındaki bir kelimedenden geldiğine işaret etmişlerdir.

19. yüzyılda Doğu Türkistan’a seyahat eden seyyahların rapor ve seyahatnameleri dâhil Taklamakan Çölü ile ilgili Gunnar Jarring’in incelediği çeşitli malzemelerde asıl ilgi çölde harap olmuş kasabalar zerinde yoğunlaşmıştır. Bundan dolayı çölün adının da harabeler ile ilgili olabileceğini düşünen Jarring (1997), *Taklamakan* adının ilk hecesinin “bir kemer; kemerli bir bina, kubbe veya herhangi bir tonozlu eser ...” anlamına gelen Farsça *tāq* (طاق) kelimesinden gelmiş olma ihtimalini ortaya koymuştur. Ona göre bu yer adı aslında *Taqlar Makan* adının Arapça *ḫāq*, çokluk eki *-lar* ve Arapça *makān* kelimesinden oluşmuştur (s. 236). Ancak *tāq* (طاق) kelimesi, *Teklimakan Çölü* ve civarının sakinleri olan Uygur Türklerinin dilinde kullanılmamaktadır. Üstelik Uygur Türkçesinde çölün adının ilk hecesi, kalın değil ince ünlüdür ve hece sonu da *q* değil *k* ünsüzünden oluşmaktadır. Eğer bu ad, *taq-lar* ve *makan* sözcüklerinden oluşmuşsa bu bir ad tamlaması olacak ve *makan* sözcüğüne bir de 3. tekil iyelik ekinin de eklenmesi gerekecektir. Dolayısıyla bu oluşum *Teklimakan* adından biçimsel olarak daha da uzaklaşır.

Wang Guowei, 1923 yılında yayımladığı kitabında Toharların (吐火罗人) Udun’da (于阗, şuanke Hoten) yaşamış olduğunu, Udunlular ile Toharların aynı halk olduğunu, Hoten’in doğusundaki büyük çölün Tang kitabında *Tulunçi* (图伦碛, Tulun çölü) olarak kayda geçen “*Tulun Çölü’nün Çerçen (且末) ile Udun arasında olduğunu*” ve şu anki adının *Taharmagan* (塔哈尔马干) olup *Duhuoluo Çölü*’nden (睹货逻碛) evrilmiş olduğunu kaydetmiştir (2001). Böylelikle *Tekimakan* adını Toharlara bağlamış ve telaffuzunu bile değiştirerek *Taharmagan* şeklinde kaydetmiştir. Zhong Xingqi, *teklimakan* adının ön biriminin Wang’ın ortaya koyduğu gibi Tohar’dan geldiğini, son bölümünün ise “ataların yurdu” anlamına gelen Tibetçe *magenjiong* (玛干綱) ifadesinden gelen *makan* kelimesinden türediğini ortaya koymuştur (2005). Tarihte, Tarım Havzası halklarının Yüceçiler tarafından *Tukharlar* (Toharlar) dendiğini; daha sonra Amu Nehri civarının da *Tukharistan* olarak adlandırıldığını iddia eden Yao Dali, *Teklimakan* adının *Tukharistan* kelimesinden geldiğini; İslam’dan sonra *-istan* ekinin *makan* olarak değiştiğini savunur (2019). Tarihî çok eskiye dayanmamış olan *Teklimakan* adının, 8. yüzyıla kadar diğer halklara karışmış ve daha sonradan tamamen unutulmuş bir halk olan Toharların adıyla bağdaştırılması yeterinde ikna edici değildir. Üstelik *Makan* kelimesinin daha çok kelime alışveriş yaptığımız Farsçadan gelmiş olduğu yeterince açıkken kökünün Tibetçeden aranması ve yer adı yapmaya daha elverişli olan *-istan* ekinin *makan*’a yer vererek *Toharistan*’ın *Toharmakan*’a dönüşmesi ve daha sonra da *Tekimakan*’a evrilmesi oldukça zor görünmektedir.

Qian Boquan, Çince tarihî kaynaklara dayanarak *Taklamakan* adının Tohar Devleti’nden gelmiş olduğu görüşünü eleştirir. Qian, *Teklimakan* sözcüğünün etimolojisinin Uygurca *toğraq* (çöl kavağı), Farsça *maha* (eski Hintçe *büyük* anlamında) ve Farsça kökenli *kent* kelimesinden oluştuğunu ve *taklimakan* < *toğrak-ma-ken* < *toğraq-maha-kent* şeklinde evrildiğini; dolayısıyla bu sözcüğün *toğraq mekânı* anlamına geldiğini ortaya koymuştur. Bu görüşü desteklemek için *Teklimakan* kıyılarında *toğraq* ağacının bol olmasını ve Türklerin yaşadığı bölgelerde *Semerkant* ve *Yarkent* gibi *kent* sözcüğü ile biten

birçok yer adının bulunmasını delil olarak göstermiştir. Aynı zamanda Çin tarihî kaynaklarında rastlanan *Tulunçi'nin* (图伦磧) de *toğrak* sözcüğünden gelmiş olduğunu belirtir (2005). Hou Xiangqun de aynı görüşü destekler (2005). Fakat sesbilim açısından *teklimakan* adının *toğraq-maha-kent* oluşumundan evrilmesi biraz zorlamadır. Ayrıca bu adın oluşumunda Uygur Türkçesinde kullanılmayan bir *maha* kelimesinin de yer alması sorunlu bir başka noktadır.

Liu Wenxing, *Teklimalan* adının erkek keçi anlamındaki *teke* sözcüğü, *-li* eki ve *makan* kelimesinden oluşan *teke-li makan* tamlamasından oluştuğu; teke sözcüğündeki *e* sesinin önce daralarak *i*'ye dönüşmüş sonra da tamamen düşmüş olduğu ihtimalini ortaya koymuştur (1993). Ancak Uygur Türkçesinde *teke* sözcüğünün öndeki *e* ünlüsü *é* ünlüsüne dönüşmüştür. Hatta telaffuzda tamamen daralarak *i* sesine dönüşmüş bulunmaktadır. *Teklimalan* adının *teke-li makan* tamlamasından gelmiş olsaydı ikinci hecedeki *e* sesi değil ilk hecedeki *e* sesi ünlüsünün daralması gerekirdi.

Edhem Rahimoviç Tenişev (1986), *Teklimalan* adının ilk hecedeki *e* sesinin biraz uzun telaffuz edilmesine dayanarak bir ünsüzün düşmüş olması kanaatine varmış ve aslında ilk hecenin *tek* değil *terk* olabileceğini ortaya koymuştur (2006). Uygur Türkçesinde *r* sesinin düşmesi gerçekten çok rastlanan bir ses olayıdır. Tenişev, ikinci hece olan *li* hecesinin *lik* ekindeki *k* sesinin düşmesinden ortaya çıktığını iddia etmiştir. Yani kelimenin *terk-lik makan* öbeğinden evrilmiş olduğunu savunur (1986, 2006). E. M. Pospelov (2002) tarafından da *Taklamakan* adı *terk makan* biçiminde açıklanmıştır (s. 408). Jarring (1997), bu teoriyi özellikle yer adının anlamı açısından oldukça makul görür. Fakat *-lik* ekindeki *k* sesinin ancak sonraki kelime bir *k* veya *q* ile başlıyorsa kaybolacağı; bir sonraki kelime ise buna olasılık sağlamayan bir *makan* sözcüğü olduğu için bu teoriyi biçimsel bakımdan sorunlu görür (s. 236). Bize göre de *terk* ve *makan* sözcüğünden oluşmuş olması gayet mantıklıdır. Fakat biçimsel olarak farklı bir görüş önerimiz olacaktır.

Uygur tarihçi ve arkeolog Kurban Veli (1987) ise Molla İsmetullah Binni Molla Nimetullah Mucizi'nin 1854-1855 yılında kaleme aldığı *Tevarih-i Muskiyun* adlı kitabında *Teklimalan* Çölü'nün "Terk Makan" olarak geçmesine dayanarak bu kelimenin *terk* ve *makan* kelimelerinden oluştuğunu; "terkedilmiş mekân" anlamına geldiğini ortaya koymuştur (1988). Niyaz Kerimi ve Zivide Sattar (2006) da bu görüşü desteklemiştir.

Bunların dışında, *tekli makan* (üzüm mekânı), *tekti makan* (altı mekân), *tehti makan* (tahti mekân), *çihli makan* (40 mekân), *tehlik makan* (kaybolmuş mekân), *tekiler makamı* (teki soyundakilerin yaşadığı mekân) ... gibi halk etimolojisine dayalı birçok görüş vardır (Sabit, 1986; Tatliq, 1983; Tuğrul, 2010; Tursun, 1990).

Teklimalan Kelimesinin Geçtiği Çağatayca İlk Eser ve Açıklama

Teklimalan adı Batı kaynaklarında en erken 1867 yılında W. H. Johnson tarafından *Takla Makan* şeklinde kaydedilmiştir. Bu ad, ondan bir düzine yıl önce yani 1854 - 1855 yılında Doğu Türkistanlı yazar Molla İsmetullah Binni Molla Nimetullah Mucizi tarafından Çağatay Türkçesiyle kaleme alınan *Tevarih-i Muskiyun* adlı eserde *Terk-i Makan* biçiminde geçmektedir (Baytur ve Tömür, 1982; Mucizi, 1982, s. 36). *Teklimalan* adının *Tevarih-i Muskiyun* adlı eserde geçtiğine ilk dikkat çeken araştırmacı yukarıda bahsedildiği gibi Kurban Veli'dir. Fakat 1987 yılında Doğu Türkistan'ın yerel gazetesinde Uygurca ve sonra 1988 yılında yerel bir dergide Çince çevirisi yayımlanan makale araştırmacılar tarafından keşfedilmemiş olmalı ki, daha sonraları *Teklimalan* adıyla ilgili İngilizce ve Çince birçok makale yayımlanmasına rağmen onun görüşünden hiç bahsedilmemiştir.

Teklimakan adının geçtiği en erken tarihli olan ve kelimenin kökenine ışık tutan *Tevarih-i Muskiyun* adlı eserin 39. sayfasında *Terk-i Makan* adı ve bağlamı şu şekildedir:

بومليکه گره عاشق بيقر و شيدا شفته ليقه ابي اختياد
ايردى سلطان بومليکه نه عقد نه کرگزوشم اقده
انليخ دورکيم سلطان وزرا امر و لشکر لاری بولان
يامي تخت يازگنه دين اطلاق طرم و بيا سحر نه بولوب
ترک مکان دشتينگه شکار نه بولان بولوب بولوب
بولوب بولوب بولوب سلطان ديقاچ سادده سکا کيم بولوب کيب
قونوبچي سفر صورتده بولوب محرابا قان ايد بولوب ادي ليدده
غريبانه قونار و بولوبوش بولان قانلار لارنگه هي ليدده
ظلم شتم بيلغان ايش لار نينا تحققلور عاده ايردى

"Bu melikeye takatsiz aşık ve tutkun idi. Sultan'ın bu melikenin gönlünü kazanma olayı şöyledir: Sultan, emir ve askerleriyle payitaht Yarkent'ten yola çıktı. Tarım nehri kıyısını takip ederek *Terk-i Makan* (ترک مکان / *trk mkan*) çölüne ava gitti. Birkaç gün orada kaldılar. Sultanın geçeleri çiftçi gibi sade ve eski giyimler giyerek konak arayan garip kılığıyla taşra kır bölgelerdeki evlerde gariban misafir gibi konaklama ve bu tarzda görevlilerin halka zulüm yapıp yapmadığını denetleme alışkanlığı vardı."

Kaynak:

(Baytur ve Tömür, 1982; Mucizi, 1982, s. 36)

Tenişev de *Teklimakan* adının *terk* ve *makan* kelimesinden oluşmuş olduğunu tahmin etmiş, ortada bir *-lik* ekinin de olduğunu ve *r*, *k* seslerinin erimiş olduğunu belirtmişti. Jarring da kelimenin anlamı bakımından bu teoriyi oldukça makul görmüştü. Fakat *k* sesinin düşmesi için gerekli koşulun hazırlanmadığı gerekçesiyle bu teoriyi biçimsel bakımdan problemlili bulmuştu.

Biz de yukarıda belirtilen yazılı kaynağa dayanarak, Tenişev'in görüşü ve Jarring'in anlamsal bakımından onayını da dikkate alarak *Teklimakan* kelimesinin *terk* ve *makan* kelimelerinden oluşmuş olduğu kanaatindeyiz.

Fakat iki kelimeyi birbirine bağlayarak bir sözcük öbeği oluşturan ekin Türkçe *-lik* eki değil Farsça izafet olan *-i* eki olduğu tahmin edilebilir. *Tevarih-i Muskiyun* adlı eserde rastlanan *ترک مکان* ifadesi de izafet ekiyle beraber *Terk-i Makan* şeklinde okunmalıdır.

Terk-i Makan öbeği *r* ünsüzünün *l* ünsüzüne dönüşmesi ve aynı zamanda *k* ünsüzüyle yer değiştirmesi sonucunda *Teklimakan* adının ortaya çıkmış olması düşünülebilir. *r* sesinin *l* sesine dönüşmesi, Uygur Türkçesinin güney ağızlarında rastlanan bir ses olayıdır. Örneğin, *qara-* (bak-) eylemi, Hoten ağızında *qala-*, Kaşgar ağızında *qayla-* olarak telaffuz edilir.

Sonuç

Teklimakan adının kökeniyle ilgili çalışmalar incelendiğinde Batılı araştırmacılar daha çok kelimenin İngilizce telaffuzu olan *Taklamakan* biçimini esas almaktadır. Dolayısıyla onlar bu kelimenin kökünü, ses bakımından *Teklimakan* değil *taklamakan* biçimine yakın gelen ve Avrupalı seyyahların daha çok dikkatini çektiği çöldeki harabeleri çağrıştıran kelimelere bağlama uğraşı içindedirler.

Çince araştırmalarda ise çok eski tarihlere uzanmayan *Teklimakan* adının kökeni için Çince eski tarihî kaynaklardan kanıt bulmaya çalışılmış ve etnik kaynaşmayı ön plana çıkarma amacındaki görüşlere daha çok yer verilmiştir.

Fakat bölge sakinleri tarafından kaleme alınmış olan elyazması eserler, Uygur araştırmacılar haricinde diğer araştırmacıların dikkatlerini çekmemiştir. *Tevarih-i Muskiyun* adlı eser çölün adının *Teklimakan* olarak geçtiği en eski tarihli eserdir ve *Teklimakan* adının kökeninin *Terk-i Mekan* şeklinde olduğunun ortaya çıkması için büyük önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Baytur, E., ve Tömür, H. (1982). *Tevarihi Muskiyun*. Pekin: Milletler Neşriyatı.
- Hoebnle, A. R. R. (1899). A Collection of Antiquities from Central Asia 1. *Journal of the Asiatic Society of Bengal, Extra-Number (1)*, i-130.
- Hou, X. (2005). "Takelamagan" yici de ben yisi. *Jiaoshi Bolan*, 11, 39.
- Jarring, G. (1997). The Toponym Takla-makan. *Turkic Language*, 1(2), 227-240.
- Johnson, W. H. (1867). Report on His Journey to Ilchí, the Capital of Khotan, in Chinese Tartary. *Source: Journal of the Royal Geographical Society of London*, 37, 1-47.
- Karaağaç, G. (2020). Sözlüklerimizde Halk Etimolojisi. *Belgü*, 5, 7-18.
- Kerimi, N., ve Sattar, Z. (2006). "Tarım deryası" ve "Teklimakan" Nami Toghrisida. In *Diyarimizdeki Bir Qisim Yer Namliri Heqqide*, 244-247.
- Köregan, M. M. H. (2007). *Tarih-i Reshidi* (haz. M. Mirzehmet). Xinjiang Halk Neşriyatı, Ürümçi.
- Liu, W. (1993). "Takelamagan" shi. *Yuyan Yu Fanyı*, 33(1), 77-78.
- Mucizi, M. İ. B. M. N. (1982). *Tevarihi Muskiyun* (tıpkıbasım). Pekin: Milletler Neşriyatı.
- Polo, M. (1976). *Marko Polo Seyahatnamesi 1* (haz. F. Dokuman). İstanbul: Tercüman.
- Pospelov, E. M. (2002). *Geograficheskiye Nazvaniya Mira-Toponimicheskiy Slovar'*. Russkiye slovari.
- Qian, B. (2005). On the History and Implication of "Taklimakan". *Journal of Xinjiang University (Philosophy Social Science)*, 33(4), 54-57.
- Sabit, S. (1986). Guanyu "Teklimakan" de Shangque. *Yuyan Yu Fanyı*, 4, 64,39.
- Tatliq, E. (1983). Tehtimakanmu ya Teklimakanmu. *Til ve Terjime*, 1.
- Tenişev, E. R. (1986). "Taklamakan" yici kao. *Yuyan Yu Fanyı*, 12, 54-55.
- Tenişev, E. R. (2006). O Znachenii Slova Taklamakan. In *Izbrannyye Trudy Vol.2*, 200-202. Izdatel'stvo "Gilem".
- Tuğrul, A. M. (2010). Teklimakan Naming Kelip Çiqişi Toğrisida. *Xinjiang Yaşliri*, 1.
- Tursun, İ. (1990). *Tarimdin Tamçe*. Pekin: Milletler Neşriyatı.
- Veli, Q. (1987.9.23). 'Teklimakan' ve 'Tarim' Dégen Nam Heqqide Mulahize. *Ürümchi Kechlik Géziti*.
- Veli, Q. (1988). "Takelamagan" Ciyi Kao. *Yuyan Yu Fanyı*, 2, 26-27.
- Yao, D. (2019). Takelamagan Zhi Ming De Qiyuan Yu Yuyi. *Wenhui Bao*, 6, 1-3.
- Zhong, X. (2005). "Takelamagan" Shiyi. *Journal of Xinjiang Normal University (Social Sciences)*, 26(4), 85-86.
- Wang, G. (2001). Xi Hu Kao (xia). In *Guantang Jilin*, 309-312. Hebei Jiaoyu Chubanshe.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/ Issue 7 (Nisan/ April 2022), s. 578-594.
Geliş Tarihi-Received: 27.02.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 29.04.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1079855

Ali Şîr Nevâyî'nin Türkçe Dîvânlarında Kendi Gazellerine Yaptığı Tahmis, Tesdis ve Tesminler

The Tahmis, Tesdis and Tesmins Written by Ali Sher Navayi to His Ghazels in Turkish Diwans

Sevgi YAVUZ ODUNCU*

Öz

Klasik Türk Şiirinin Orta Asya'da gelişen kolu olan Çağatay şiirini şekillendiren Ali Şîr Nevâyî şiirlerindeki orijinal hayalleri, güçlü üslubu ve dili kullanmadaki yetkinliği ile hem Doğu hem de Batı Türkçesi şairlerince üstat kabul edilmiş bütün dünya edebiyatının en büyük şairlerinden biridir. Edebiyat ve kültür dünyamıza, kaleme aldığı otuzdan fazla eseriyle katkıda bulunmuştur.

Ömrünün çocukluk, gençlik, orta yaş ve yaşlılık çağlarına bölerek dört gruba ayırdığı Türkçe dîvânlarında hemen hemen her nazım şeklini kullanarak yazdığı çok sayıda şiir yer alır. Ancak bu dîvânlarda yer alan bazı nazım şekillerinin adlandırılmasında birtakım yanlışlıkların yapıldığı görülmüştür. Dîvânlar karşılaştırılmalı incelendiğinde muhammes, müseddes ve müsemmen olarak isimlendirilmiş bazı şiirlerin aslında şairin kendi gazellerine yazdığı tahmis, tesdis ve tesminler olduğu anlaşılır. Bir gazelin her bir beytinin üzerine üç, dört ve altı mısra eklenmesiyle, bentlerin toplam mısra sayısının beş, altı ve sekizli hale getirilmesi demek olan tahmis, tesdis ve tesminlerin genellikle başka şairlerin şiirlerine yapıldığı görülürken Nevâyî bizzat kendi şiirlerinde bunu uygulamıştır. Bu makalede Ali Şîr Nevâyî'nin Türkçe dîvânlarında tespit edilen bu durum üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nevâyî, Çağatay edebiyatı, tahmis, tesdis, tesmin.

Abstract

Ali Shir Navayi, who shaped the Chagatai branch of Classical Turkish Poetry in central Asia, is one of the greatest poets of all world literature, who has been accepted as a master by both Eastern and Western Turkish poets with his original dreams, strong style and competence in using language. He contributed to our cultural and literature world with more than thirty works he wrote.

He wrote many poems in Turkish diwans, which he divided into four groups by dividing his life into childhood, youth, middle age and old age, using almost every poetry form. However, it is seen that some mistakes were made in the naming of some poetry forms in these diwans. When the diwans are examined comparatively, it is understood that the poems named as muhammes, müseddes and müsemmen are actually tahmis, tesdis and tesmins written in their own ghazels. While it is seen that tahmis, tesdis and tesmin, which means adding three, four and five verses to each couplet of a ghazel, making the total number of lines five, six and eight, were generally applied to the poems of other poets, Navayi himself applied this to his

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Doktora Programı, e-posta: sevgiyavuz@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2334-0190>.

own poems. In this article, this situation, which was determined in the Turkish diwans of Ali Shir Navayi, will be emphasized.

Keywords: Navayi, Chagatay literature, tahmis, tesdis, tesmin.

Giriş

15. yüzyılın en önemli şairlerinden biri hiç kuşkusuz Ali Şîr Nevâyî'dir. Şair, nâsir, devlet adamı, sanatçı kişiliği ve sahip olduğu geniş kültür birikimi ile yaşadığı dönemde yayılan şöhreti vefatının ardından çağları aşmış günümüze dek gelmiştir.

Yazdığı eserlerde dile getirdiği hayal ve düşünceleri her döneme ve her kesimden insana hitap edecek kadar güçlüdür. Şairin edebî kimliğini görmemizi sağlayan en önemli eserleri çocukluk, gençlik, orta yaşlılık ve yaşlılık dönemlerine ayırdığı dîvânlarıdır. Dîvânlarında gazel, kaside, mesnevî başta olmak üzere tüm nazım şekillerinde şiir bulunan Nevâyî'nin ayrıca muhammes, müseddes ve müsemmen nazım biçimlerinde de şiirleri bulunduğu görülmektedir (Aksu, 2013, s.27-40). Ancak bu muhammes, müseddes ve müsemmen tarzındaki şiirler gerek şairin kendi dîvânları gerek dönemde yakınlık kurduğu isimlerden Sultan Hüseyin-i Baykara ve Mevlana Lutfî'nin dîvânları ile karşılaştırılarak incelendiğinde bazılarının aslında birer tahmis, tesdis ve tesmin oldukları anlaşılırlar.

Bu konuyu ilk kez 2016 yılında "Ali Şîr Nevâyî'de Mevlânâ Lutfî Tesiri (Musammatlar)" başlıklı makalesiyle Doç. Dr. Cemal Aksu ele almış ve Nevâyî'nin dört dîvânında yer alan bazı muhammes ve müseddeslerin aslında Mevlana Lutfî'nin gazellerinin tahmis ve tesdisi olduğunu tespit etmiştir (Aksu, 2016, s. 1-11). Lutfî, kelime anlamı bakımından "iyilik, hoşluk, yardım" gibi anlamlara geldiği için tevriyeli kullanıma da uygundur. Bu sebeple, ilgili şiirlerin bulunduğu Latin harfli neşirlerde ve antolojilerde Lutfî'nin mahlası genellikle küçük harfle başlayarak yazılmış ve bu şiirlerin şair Lutfî ile ilişkisi fark edilmemiştir (Aksu, 2016, s. 4).

Biz ise çalışmamızda Nevâyî'nin musammatlarını yine kendisinin gazelleri ile karşılaştırmamız neticesinde ortaya çıkardığımız yeni bulguları paylaşacağız. Buna göre Nevâyî'nin musammatlarında, şair tarafından Lutfî veya Hüseyin-i Baykara'nın gazellerine yapılan tahmis ve tesdislerde iki mahlas bulunması, bu şiirleri kolaylıkla farketirir. Ancak bir tek mahlas olan¹ ve başlık bulunmayan bazı tahmis, tesdis ve tesminler; muhammes, müseddes veya müsemmen olarak isimlendirilmişlerdir.

1. A. Muhammes, Müseddes, Müsemmen Terimleri Hakkında

Aşk konusu başta olmak üzere dinî, tasavvufî konular, tabiat, övgü, nasihat gibi çok farklı konularda yazılan muhammesler 5 mısralı bendlerden oluşan nazım biçiminin adıdır. İlk bendin bütün mısraları birbiriyle kafiyelidir. Diğer bendlerin ise ilk dört mısrası birbiriyle, son mısrası ilk bendle kafiyelidir. Bendlerin son mısraları aynen tekrarlanıyorsa bu tarz muhammesler "muhammes-i mütekerrir", tekrarlanmıyorsa "muhammes-i müzdeviç" adını alır (Cengiz, 1986, s. 340-348; İpekten, 2001, s. 95-96; Saraç, 2010, s. 123).

Nevâyî'nin dîvân yayınlarında muhammes olarak isimlendirilen şiirlerin sayısı ve numaraları şu şekildedir:

Garâ'ibü's-Sıgar: 678, 679, 680

Nevâdirü'ş-Şebâb: 653, 654, 655

Bedâyi'u'l-Vasat: 655, 656

¹ *Nevâdirü'ş-Şebâb* 656 numaralı tesdis Nevâyî'nin iki yerde mahlasının bulunması hasebiyle farklılık arzeder.

Fevâyidü'l-Kiber: 683, 684

Müseddes, aynı vezinde altı mısralık bendlerden oluşan ve bendlerin sonundaki bir veya iki mısranın aynen tekrarlanıp tekrarlanmamasına göre mütekerrir veya müzdevic olarak adlandırılan musammattır (İpekten, 2001, s. 103; Saraç, 2010 s. 135).

Nevâyî'nin dîvân yayınlarında müseddes olarak isimlendirilen şiirlere dair bilgiler şunlardır:

Garâ'ibü's-Sıgar: 681

Nevâdirü'ş-Şebâb: 656

Bedâyi'u'l-Vasat: 657, 658

Fevâyidü'l-Kiber: 685, 686

Müsemmen ise, aynı vezinde sekizer mısralı bendlerden meydana gelmiş bendlerin sonundaki bir veya iki mısranın aynen tekrarlanıp tekrarlanmamasına göre mütekerrir veya müzdevic olarak adlandırılan musammattır (İpekten, 2001, s.109; Saraç, 2010, s.153).

Ali Şîr Nevâyî'nin yalnız *Fevâyidü'l-Kiber*'de bulunan sadece bir müsemmen kaleme aldığını görmekteyiz:

Fevâyidü'l-Kiber: Müsemmen 687

1. B. Tahmis, Tesdis ve Tesmin

Tahmis, bir gazel ya da kasidenin beyitlerinin önüne aynı vezinde ve ilk mısra ile kafiyeli- üçer mısra ilâve edilmesiyle oluşan nazım biçiminin adıdır. Tesdis ise bir gazelin her beytinin önüne -aynı vezinde ve ilk mısra ile kafiyeli- dörder mısra ilâve edilmesiyle oluşmuş nazım biçimidir. Tesmin de tıpkı tahmis ve tesdis gibi bir gazelin her beytinin önüne aynı vezinde ve ilk mısra ile kafiyeli bu sefer altı mısra ilâve edilmesiyle oluşturulur (Cengiz, 1986, s. 348-349, 368, 379; İpekten, 2001, s. 100, 107, 109; Saraç, 2010, s. 130, 141, 158).

Tahmis genellikle bir başka şairin şiiri üzerinde yapılmakla birlikte bir şair kendi şiirine de tahmis ve aynı şekilde tesdis, tesmin, tetsî vb. yapılabilir (Saraç, 2010, s. 130).

Nevâyî'nin en kıymet verdiği şairlerin başında, 15.yüzyılın ilk yarısına kadar yaşamış olan Mevlânâ Lutfî gelmektedir (Mevlânâ Lutfî'nin şiirleri için ayrıca bkz: Karaağaç, 2020). Birçok eserinde onun adını zikretmiş ve ondan daima hürmetle bahsetmiştir. Nevâyî'nin bütün Türkçe dîvânlarında onun en az bir gazeline yapılmış bir tahmisi veya tesdisi bulunmaktadır. Bu tahmis ve tesdisler şu şekildedir:

Garâ'ibü's-Sıgar yayınında 678. sırada yer alan muhammesin Lutfî'nin sevgilinin saçlarını tasvir ederek başlayan gazeline tahmis olduğu görülür. Ayrıca *Nevâdirü'ş-Şebâb*'daki 653. ile *Bedâyi'u'l-Vasat*'taki 655 numaralı manzumeler birer tahmis, yine *Bedâyi'u'l-Vasat*'taki 657 numaralı manzume ise tesdistir. *Fevâyidü'l-Kiber*'deki 685 ve 686 numaralı manzumeler de birer tesdistirler.

Nevâyî'nin muhabbet ve hürmetini her fırsatta dile getirdiği çocukluk arkadaşı ve dostu Sultan Hüseyin-i Baykara'nın bir gazeline (Yıldırım, 2021, s. 247) yaptığı tesdis ise *Bedâyi'u'l-Vasat* isimli dîvânında (Türkay, 2002, s. 476) 658 numarada müseddes adıyla yer alan manzumedir.

2. Ali Şîr Nevâyî'nin Türkçe Dîvânlarında Kendi Gazellerine Tahmis, Tesdis ve Tesminleri

Ali Şîr Nevâyî, *Bedâyi'ü'l-Bidâye* için yazdığı dibacede dîvânlarında yer alan şiirlerinin nazım şekillerinden bahseder. Buna göre her birinin ayrı birer cilt olacağını söylediği mesnevi ve kasidelerden başka her çeşit nazım şeklinden eserine aldığını belirtir. Bu nazım şekilleri; muhammesler, müseddesler, rûba'iler, kıt'alar, müstezadlar, müfretler, muammalar, lugazlar, terciler ve Türkçe üslupla uyumlu tuyuğlardır:

“Yana mesnevî bile kasâyiddin başka kim inşâ'allâhu ta'âlâ alar dağı her kaysı başka mücelled bolgay her nev' şî'rdin meselâ, rûh-efzâ muhammesler barça hamse-zînet ve revân-âsâ müseddesler barça sitte-rütbet ve müfid rubâ'iyât barça letâfet-âmîz ve nâfi' mukatta'ât barça menfa'at-engiz ve dil-pezîr müstezâdlar barçanını vaz'ı zâyidü'l-had ve bî-nazîr ferdler barça lutf u revânlıkda müfred ve nâmî mu'ammâlar barçası at yaşurmakda sâtir ve girâmî lugazlar barçanını mebtûnluğı zâhir ve müselsel tercî'ler barça mergûb ve mu'tedil tuyuğlar barça Türkî üslûb bu ebyât zeylide muhayyel ve eş'âr haylıda müzeyyel boldı.” (Üzgör, 1990, 80-82.; Boltabayev, 2022, s. 81)

Buna açıklamada Nevâyî, kullandığı nazım şekillerini sıralarken tahmis, tesdis ve tesmin terimlerini söylememiştir. Şairin beğendiği gazellerini muhammes, müseddes ve müsemmen olarak yeniden yazmak istediği ve bunlara tahmis, tesdis ve tesmin demeyi gerekli görmediği düşünülebilir.

Mürettep dîvânların kendine has bir düzeni vardır. Mürettep dîvânlardaki şiirler, genellikle nazım şekilleri bakımından gruplandırılarak verilir. Fakat dîvânlarda bazı nazım şekillerinin olması gereken bölümlerden farklı yerlerde, yanlış başlıklar altında yer aldığı da görülür. Örneğin bazı mütekerrir murabbalar, gazel gibi yazılarak gazeller arasında yer almaktadır. (Çeltik, 2007, s. 193). Nevâyî'nin dîvânlarını tertip ederken ilgili şiirleri bulunmaları gereken yerlere koymayı unutmaması da ihtimal dahilindedir.

Dile getirilmesi gereken diğer bir husus Nevâyî'nin gazellerini musammat haline getirdiğinde kendi şiirlerine nazîre yazmış olduğudur. Nazîre, bir şâirin manzum eserine başka bir şâir tarafından aynı vezin ve kâfiye ile yazılan benzer manzûmedir. Ayrıca bir şâir kendi şiirine de nazîre yazabilir. Türk edebiyatında nazîreye benzeyen diğer şiir türlerinin en yaygını tahmislerdir. Tahmis, terbi', taştir, tesdis gibi nazım şekilleri, bir şairin umumiyetle gazelinin her bir beytini aynı vezin ve kafiyede anlamca onu bütünlemek üzere dörder, beşer, altışar... bendlik musammatlar haline dönüştürmek olduğundan nazîre sayılabilirler (Köksal, 2006, s. 456-458). Yani bir şairin bir gazelini tahmis, tesdis veya tesmin etmek aynı zamanda ona nazîre söylemek anlamına gelir. Nevâyî de dîvânlarında yer alan bu musammatlarla kendi gazellerine nazîre söylemiş olmaktadır.

Ali Şîr Nevâyî'nin Türkçe dîvânlarında yer alan muhammes, müseddes ve müsemmen olduğu sanılan şiirleri ile şâir tarafından mısralar ilâve edilmeden önceki gazel nazım şekli formunun dîvânlarındaki yerleri aşağıda gösterilmiştir.²

3. A. Kendi Gazellerine Tahmisler

Garâ'ibü's-Sıgar 679 (Kut, 2003, s. 494-496) / *Nevâdirü's-Şebâb 72* (Karaörs, 2016, s. 72-73)³

² Metinlerin alındığı yayınlar her şiirin baş tarafında karşılıklı olarak verilmiştir. Bentlerin son iki mısraları çalışmamızda vurgulamak istediğimiz gazel beyitleri olduğundan eğik yazılmışlardır. Metinler arasındaki farklar dipnotlarda ve metin üzerinde koyu renkle gösterilmiştir.

³ İki metin arasındaki farklar: 1. beyit: sırrımnı/zârımnı; 4. beyit: pinhân/ penhân; 8. beyit: yir/bir; 9. beyit: tiler sin/tile-sin.

(Fâ 'ilâtün Fâ 'ilâtün Fâ 'ilâtün Fâ 'ilün)

Âh kim terk-i mahabbet kıldı cânân 'âkıbet
 Boldum uşbu gussadın rüsvâ-yı devrân 'akıbet
 Kalmadı mahfî gamım il içre pinhân 'akıbet
 Yaşurun derdimni zâhir kıldı efgân 'akıbet
 Asragan **sırrımı** yaydı seyl-i müjgân 'akıbet

Tâ ki çikti ok u ya kasdımga ol müjgân u kaş
 Eyledi peykânları her sarı bagrımni hurâş
 Perde-i sabr u selâmet yapıban iy bagrı taş
 Yaşurup irdim bagır çâkini veh kim kıldı fâş
 Her taraf közdin taraşşuh eylegen kan 'âkıbet

Köp yügürdüm 'ışk yolında min-i güm-râh kim
 Bilge sin hâlimni lîkin bolmadıñ âgâh kim
 'Işk ara ölgüm durur bil imdi iy dil-h'âh kim
 Tîg-ı hecrîñdin nihân köksüm şikâfın âh kim
 İlge rûşen eyledi çâk-ı girîbân 'âkıbet

Tîr-i bârân-ı gamıñ yagdurgalı köñlümge sehm
 Yüz tümen dâg-ı nihân koymuş idi ol havf u sehm
 Halk anı fehm itmesün dip bar idi köñlümde vehm
 Vây kim köksüm şikâfıñ uluska boldı fehm
 'Işk otı bagrımga koygan dâg-ı **pinhân** 'âkıbet

Ol perî kim tilbelerge 'ışkıdın mânend idim
 Zülfi zencîride mecnûn dik esîr-i bend idim
 Cevriga kâni' bolup vaslıga hâcet-mend idim
 Şevkıdın dem urmayın bî -dâdıga hursend idim
 Veh ki boldum hecrîdin rüsvâ-yı devrân 'âkıbet

Ârızı kaşıda gül yüz vech ile bar dur kerîh
 Miñ cihetdin nutkı allında bolur bülbül sefîh
 Közi vü zülfiga irmes nergis ü sünbül şebîh
 Ger budur kâfir közi zünnâr zülfi iy fakîh
 Bolgu dik min deyr ara mest ü perîşân 'âkıbet

Cânnu mecnûn ol perî-ruhsâre yâdı eyledi
 Közni giryân 'ışk zulmu mey fesâdı eyledi
 Tenni 'üryân 'akl ü dâniş hayr-bâdi eyledi
 'Işk kâyide cünûnumnu münâdî eyledi
 Heç taşıdın münakkaş cism-i 'uryân 'âkıbet

Bâde iç kim devr işide i'tidâlî körmedük
 Nev-bahâr-ı hüsn ara sâhib-cemâlî körmedük
 Kim hazân-ı 'ömrîdin anda zevâlî körmedük
 Dehr bustânı ara ser-keş nihâlî körmedük
 Sâye yanlıg bolmagan **yir** birle yeksân 'âkıbet

Şehlig itkendin ni hâsıl fakr sırrın bilmeyin
 Hiç kim mülk-i bekâ sultânı bolgan mu ikin

Fânî-i mahz olmayın sultân Ebü'l-Gâzî bigin
İy Nevâyî devlet-i bâkî **tiler-sin** vaslıdın
Anı kesb itmek fenâ bolmay ni imkân 'âkıbet

Garâ'ibü's-Sıgar 680 (Kut, 2003, s. 496-497) / Nevâdirü's-Şebâb 354 (Karaörs, 2016, s. 353)⁴

(Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün)

'İşk otıdın cism-i zâr-ı nâ-tuvânım örteğin
Kaysı cism-i zâr kim rûh u revânım örteğin
Perde 'ârızdın alıp cân u cihânım örteğin
Veh ki otluk çihre açıp hânımânım örteğin
Âteşin la'liñdin aytıp nükte cânım örteğin

Sin çü tîg-ı kîn çikip sabrım sipâhl kozgalıp
Köñlüm alıp 'azm itip zâr u hazîn cismim kalıp
İmdi kim köñlüm alıp hicrân otı içre salıp
Dime ni kıldım ni kıldım nâ-tuvân köñlüñ alıp
Örteğin iy kâtil-i nâ-mihr-bânım örteğin

Fürkat içre yok ki cânım köydi yalguz şevkıdın
Kim köyer mahzûn köñül hem gice kündüz şevkıdın
Niçe ay gerdün didim kim rahm körgüz şevkıdın
Otda kıl dik tolganıp köygende ol yüz şevkıdın
Niçe kim tâb urdı cism-i nâ-tuvânım örteğin

Ot tutaşmış dehr ara her yan imes tur lâle-zâr
Dûd irür bustân içinde sünbül irmes müşk-bâr
Tag ara yâkûtdın ahkerler olmuş âşkâr
Kökte zâhir dur şafakdın şu 'le **kevkebdin şirâr**
Kim anı ay şu 'lehg âh u figânım örteğin

Atlanıp çikkanda kim 'âlemni kılgay-sin harâb
'Ârızın hurşîdidin saldıñ barı 'âlemga tâb
Tîg tartıp çün köñül sayd itkeli kıldın şitâb
Bismil itkeç **sayda** andak ki kılgaylar kebâb
Zahm itip köñlümni çünkim aktı kanım örteğin

Ol kuyaş tâ kim köründi dîde-i giryânıma
Kalmadı özlük hayâli hâtır-ı vîrânıma
Her tarafdın tüşti âfet berki hânımânıma
Urgalı iy 'ışk-ı zâlim berk-ı âfet cânıma
Her ni özlüktin ki bar irdi **nişânım** örteğin

Tâ biliniñ iy köñül 'azm-i visâli eyledin
Tâ ki agzı nüktesiniñ kıl u kâli eyledin
'İşk otda bizni bir ahker mişâli eyledin
İy Nevâyî tâ bil ü agzı hayâli eyledin

⁴ İki metin arasındaki farklar: 3. beyit: otda/ot üye; 4. beyit: kevkebdin şirâr/ encümdin şerer; 5. beyit: sayda/saydını, zahm/rahm; 6. beyit: nişânım/ gümânım

Bar u yok ya 'nî ki peydâ vü nihânım örtediñ

Nevâdirü 'ş-Şebâb 654 (Karaörs, 2016, s. 650-652) / Garâ'ibü's-Sıgar 41 (Kut, 2003, s. 55-56) 5

(Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün)

Âh kim vâlih-min ol serv-i hürâmândın cüdâ
Közlerim giryândur ol gül-berg-i hândândın cüdâ
Bî-nevâdur cân dağı ol hür-ı rızvândın cüdâ
Ni nevâ-sâz eylegey bülbül gülistândın cüdâ
İylemes tûtî tekellüm şekeristândın cüdâ

Veh niçe 'ışk otı cismimde sünekni örtegey
Könlekim ceybiga ot salgay itekni örtegey
Tilbelik âhım semâdın tâ semekni örtegey
Ol kuyuş hecride korkar-min felekni örtegey
Her şerârı kim bolur bu otluk efgândın cüdâ

Veh ki bağrım tökti közler yolıdın pergâle köp
Köz hem ol hecridin yagdurdı gül-gün jâle köp
Za'f itip-min kanlıg eşkim bes ki tökti lâle köp
Dime hicrânımda çıkmey-sin figân u nâle köp
Cism eyler mü figân bolgan nefes cândın cüdâ

Kılğalı mahrûm câm-ı vaslıdın cânân mini
Telh-kâm itmiş tiriglig bâdesidin cân mini
Her zamânî öltürür gam zehridin hicrân mini
Hecr ölümün sa'b imiş mundın soñ iy devrân mini
İylegil cândın cüdâ kılğunça cânândın cüdâ

Bagrıma iy hâr-ı hicrân her zAmân sançılmağıl
İy köñül yüz cevır yitse közge gayrın ılgıl
Miñ belâ yüzlense iy cân yârdın ayrılmağıl
Bolsa yüz miñ cânım öley hecr lîkin kılmağıl
Yârnu mindin cüdâ yâhûd mini yârdın cüdâ

Cânnı andak hüsnüñ otı şu'lesi kül kıldı kim
Cism anıñ dik lem'a-ı ruhsârıña yakıldı kim
Şerh-i hâlıga alarnıñ bu rakam yazıldı kim
Vasl ara pervâne örtendi hemânâ bildi kim
Kılgu diktür subh anı şem '-i şebistândın cüdâ

'Âşıkî kim bolgay ol bir şûh-ı gül-ruhsârsız
İyle bülbüldür ki kalmışdur gül ü gül-zârsız
Vây ol bî-dilga kim kalgay tirik dil-dârsız
Bir iyesiz it bolup irdi Nevâyî yârsız
Bolmasun yâ Rab ki hergiz bende sultândın cüdâ

⁵ İki metin arasındaki farklar: 2. beyit: hecride/hecrinde, şerârı/şirârî; 4. beyit: sa'b/ telh, 5. beyit: öley/ al ay.

Nevâdirü 'ş-Şebâb 655 (Karaörs, 2016, s. 652-654) / Nevâdirü 'ş-Şebâb 626 (Karaörs, 2016, s. 623)⁶

(Fâ 'ilâtün Fâ 'ilâtün Fâ 'ilâtün Fâ 'ilün)

Bolmagay irdi cemâliñ munça zîbâ kâşkî
Bolsa hem kılğay idiñ közlerdin ihfâ kâşkî
Kılmağay irdiñ ulus katlin temennâ kâşkî
Açmağay irdiñ cemâl-i 'âlem-ârâ kâşkî
Salmagay irdiñ barı 'âlemde gavgâ kâşkî

İmdi kim açtın cemâl u halk ile kıldın sitiz
Körgeç anı hayl-ı 'ışkıñ tartıban yüz tığ-i tiz
Kıldılar köñlümni hicrân hançeridin rîz rîz
Çün cemâliñ cilvesi 'âlemga saldı rüste-hîz
Kılmağay irdi közüm anı temâşâ kâşkî

Açkaç ol yüz şu 'lesin mahzûn köngül tapmay emân
Bar idi ol şu 'leni körmek hemân köymek hemân
Sehv idi sindin vefâ kılmak temennâ min yaman
Bolmagay irdi közüm otluk yüzün körgeñ zamân
'ışkıñ otı şu 'lesi köñlümde peydâ kâşkî

Çün siniñ 'ışkıñ maña boldım belâ-yı 'akl u dîn
Va 'de-i vasl iylediñ yüz lutf ile iy meh-cebîn
İmdi kim boldım giriftârıñ kılur-sin katl ü kîn
İylegeç **zülfüñ** belâsı zâr köñlümni hazîn
Kılmağay irdiñ min-i mahzûnga pervâ kâşkî

Köñlüm alganda didiñ sindin demî ayrılmayın
Cân nisârım eylese 'ışk ehli közge ılmayın
Dem-be-dem lutfuñ bolmas irdi bâver kılmayın
Tüşmegey irdi firîb-âmîz lutfuñ bilmeyin
Nâ-tüvân köñlümge vaslıñdın temennâ kâşkî

Köñlüm aldıñ çihre bürka 'dın nümûdâr eyleben
Sonra cevruñ ni idi cânımni efgâr eyleben
İy kuyaş evvel vefâ vü mihr izhâr eyleben
Lutf ile köñlümni vaslıñdın tama 'kâr eyleben
Kılmağay irdiñ yana zulm âşikâra kâşkî

İy kaşı ya 'ışkıñ okın köñlüm içre birkitip
Dir idiñ kılğum vefâ ser-vaktıña gâhî yitip
Tilberetkeç zulm kıldın va 'de yâdıñdın kitip
Bî-vefâlıg anlağaç 'ışkıñ köñlüm terk itip
Kılmağay irdiñ özin 'âlemde rüsvâ kâşkî

Vasl sevdâsıda min kim beste-i gam bolmuşam
İyle kim Mecnûn belâ haylıga hem-dem bolmuşam
Veh ki rüsvâlıkka 'âlemde müsellemler bolmuşam

⁶ İki metin arasındaki farklar: 4. Beyit: zülfüñ/ ışkıñ

İmdi kim dîvâne vü rüsvâ-yı 'âlem bolmuşam
Vasl için mümkün yok öltürgey bu sevda kâşkî

Dime könlüm kâş itse zülf-i 'anber-sâyıda
Yâ eger cân mahv bolsa la'l-i şekker-hâyıda
Yâ meger başım imes mü rahşı hâk-ı pâyıda
İy Nevâyî bî-vefâdur yâr bes ni fâyide
Niçe kim diseñ eger yâhûd meger yâ kâşkî

Bedâyi 'u 'l-Vasat 656 (Türkay, 2002, s. 472-473) / Fevâidü 'l-Kiber 648 (Kaya, 1996, s. 595)⁷

(Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün)

Niçe iy ay mindin ayru iylegey devrân sini
Bolmagay yıllarda körmek bir nefes imkân sini
Cân tiler könlüm öyige iylegey minhân sini
Kilgil iy ârâm-ı cânım kim tileydür cân sini
Çihre aç kim körmek ister dîde-i giryân sini

Bargalı ol şûh kim cânım sürâgın almadı
Cism anı istep ni sahrâ kim kademni salmadı
Yokturur bir dem ki bu vâdîde bagrım talmadı
Ey gazâl-i müşg-bû kil kim **koyun** dik kalmadı
Vâdîyi ahtarmagan istep bu ser-gerdân sini

Furkatıñdın ey perî könlüm hayâl-i za'fdın
Fârig irmestür zamânî kıl ü kâl-i za'fdın
Dime kim niyçün körünmeysin melâl-i za'fdın
Sin perî-pinhân üçün min hem kemâl-i za'fdın
Gâyib oldum il közidin körgeli pinhân sini

Çıktı ol ay hüsniga zînet birip zîver takıp
Katlı iterge cânını zâr iylep köñülde ot yakıp
Anı körgeç közni deryâ kıldı kan yaşım akıp
Kan ara ger garka-sin iy köz ni tañ kim bir bakıp
Zâr köñlümni çü **kan** ittiñ tutuptur kan sini

Kanı ol kim sâgar-ı vaslını birsen ilgime
Hezl itip gâhî gül ü geh nukl tirsen ilgime
Nâ-ümîd irmes niçe kim kirmes irsen ilgime
Gerçi mümkün yok velî bir katla kirsen ilgime
Barsa baş ildin çıkarmak özge ni imkân sini

Gerçi diy alman ki n'itkil n'itmegil iy mug-beçe
Hicr ile cânımga her dem yitmegil iy mug-beçe
Rahm itip her dem kaşımın kitmegil iy mug-beçe
Köz yüzüñdin almasam 'ayb itmegil iy mug-beçe
İyley alman dîdedin gâyib min-i hayrân sini

⁷ İki metin arasındaki farklar: 2. Beyit: koyun/kuyun 4. Beyit: kan/katlı

Ger min-i mecnûn-ı şeydâ pûye kılsam bahr u ber
 Yoksa şehîr ü kûy ara her dem yögürsem bî-haber
 Dimegil kim her işikke niyçün iylep-sin güzer
İy perî ger tilberrep bolmış Nevâyî der-be-der
Budurur maksûd arja kim istegey her yan sini

Fevâyidü 'l-Kiber 683 (Kaya, 1996, s. 636-637) / Garâ'ibü's-Sıgar 84 (Kut, 2003, s. 86-87)⁸

(Fâ 'ilâtün Fâ 'ilâtün Fâ 'ilâtün Fâ 'ilün)

Cilve kıldı dehr ara köp hüsni bî-hem-tâ yigit
 Gül kibi nâzük-bedenlig serv dik ra'nâ yigit
 Uş bu mecma'dın ki bolgay irdi miñ zîbâ yigit
Köñlüm aldı bir perî-peyker melek-sîmâ yigit
Kim benî âdemde andak bolmamış peydâ yigit

Serkeş eflak sigritip devrân dik ol hurşîd-veş
 İgnide zer-keş libası dağı andak kim kuyaş
 Hulkı hem hoş hüsni dil-keş özi hem bar cür'a-veş
*Atı ser-keş tonı zer-keş hüsni dil-keş **hulkı** hoş*
Körmedük bu nev' meh-veş çâbüük ü ra'nâ yigit

'İşk âşûb u belâsın tâ kılıp-min ihtiyâr
 Köz yüzün körgeñ zamân köñlüm ara kalmas karâr
 Köñlüm olsa vaslıga mâyl bolur köz eşk-bâr
'İşkida köz ü köñgülniñ bir biridin reşki bar
Allâh Allâh bolur irmiş munça hem zîbâ yigit

Ötti 'ömr ol hûblar şâhısın ayru mâh u sâl
 Min karı kulga visâli hod irür emr-i muhâl
 Dir sini zâr öltürür-min ger visâl itseñ hayâl
*Zârlıglar birle **ölmey** tapmagumdur hod visâl*
Ni üçün kim min karı kuldur-min ol mîrzâ yigit

Ol perî-veş kim kılur seyr-i Hıyâbân-ı Herat
 Közge istignâ-yı hüsnidin körünmes kâyinât
 Allıga yüz koysa min zâhid kılur kat'-ı hayât
Yolıda yüz miñ kühen-pîr olsa kılmas iltifât
Kimse körgeñ mü ikin bu nev' bî-pervâ yigit

Hem közüñdin köñlüme her lahza artıp yüz melâl
 Hem hatıñdın hâtırım içre perîşân yüz hayâl
 Kûyuñ içre derd ü renc ü mihnetim bî-i'tidâl
Yoluñ üzre hem gedâ-min hem karı hem hasta-hâl
Bir bakıp öt hâlîme hüsnüñ zekâtı i yigit

Niçe şeyh-i hânkâh evrâdıda feryâd itey
 Dir-min imdi baş alıp deyr-i fenâ sarı kitey

⁸ İki metin arasındaki farklar: 2. beyit: hulkı/nutkı; 4. beyit: ölmey/olmay; 7. beyit: akd-i İslâmı/ nakd-i imânımnı.

Kâfir-i 'ışk olgan il pâ-bûsıga dağı yitey
Deyr pîri mezhebin tutmay müslmânlar n'itey
Algan olsa **akd-i İslâmı** bir tersâ yigit

'İşk otın efsürde cânımdın savutsam yahşırak
Zühd ü takvî birle köñlümnü avutsam yahşırak
Kad igildi serv-kadlerni unutsam yahşırak
Baş akardı sebz-hatlar terki tutsam yahşırak
Kim hoş irmestür yigitler bezmide illâ yigit

Âh kim ötkerdi 'ömrüm hoşlugın çerh-ı denî
Savug âhım birle sargardı hayâtım gül-şeni
Gerçi mey içmek imes 'ömrin kiçürgen il feni
İy Nevâyî karıp özni salma kim iyler sini
Bir kadeh mey birle ol şûh-ı kadeh-peymâ yigit

Fevâyidü'l-Kiber 684 (Kaya, 1996, s. 638-639) / Bedâyi'u'l-Vasat 359 (Türkay, 2002, s. 272-273)⁹

(Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün)

Köğüzüp yüz köñlüme yüz miñ cefâ mu kılmadıñ
Cism öyidin hasta cânımnı celâ mu kılmadıñ
Hâtırımı 'ışk otıga mübtelâ mu kılmadıñ
'İşk otıdın kısmetim derd ü belâ mu kılmadıñ
Dûdı birle hânümanımnı kara mu kılmadıñ

Tâ ki kördüm yol azıp kûy içre sin dil-h'âhnı
Kaysı ot kim salmadıñ her dem min-i güm-râhnı
İtmediñ mi cânıma kâtil gam-ı cân-gâhnı
Köymekimge berk-ı âfet kılmadıñ mu âhnı
Ölmekimge eşkni seyl-i belâ mu kılmadıñ

Kılmadıñ mu pest cismim yirge iy serv-i bülend
Açıg açıg yıglarımgâ kılmadıñ mu nûş-hand
Tığ tartıp sürmediñ mü başıma her yan semend
Cevr tığdın tenimni kılmadıñ mu bend bend
Fürkatıñdin bend bendimni cüdâ mu kılmadıñ

Yüz tazallüm iyledim ol şûh-ı mevzûn kıldı zulm
Mihnet ü derdim kibi her dem diger-gûn kıldı zulm
'Arz-ı hâlim köñlüme kıldım beyân çun kıldı zulm
İy köñül hâlimni kıldıñ 'arz u efzûn kıldı zulm
Bilmediñ mü yâ bilip yahşı edâ mu kılmadıñ

Dehr ilidin cânga her dem yüz belâ irmes dime
Ol ki meh-veş bolsa bî-mihr ü vefâ irmes dime
Şivesi gerdûn kibi cevır ü cefâ irmes dime
Şekve kılmak sindin iy gerdûn revâ irmes dime
Bizni bî-kâm iylep il kâmın revâ mu kılmadıñ

⁹ İki metin arasındaki farklar: 3. beyit: cevır/zulm; Bedâyi'u'l-Vasat'ta yer alan gazelin 4. beyti tahmiste yoktur.

İy köñül tâ derd kûyide gedâlig tapmadın
 Bil ki ehl-i derd içinde pâdşâlig tapmadın
 Körmedin hergiz nevâ tâ bî-nevâlig tapmadın
Bahr-i 'ışk içre Nevâyî âşnâlig tapmadın
Tâ bu bir közni Aras ol birni Amu kılmadın

3. B. Kendi Gazellerine Tesdisler

Garâ 'ibü 's-Sıgar 681 (Kut, 2003, s. 498-499) / Nevâdirü 'ş-Şebâb 581 (Karaörs, 2016, s. 578)¹⁰

(Fâ 'ilâtün Fâ 'ilâtün Fâ 'ilâtün Fâ 'ilün)

Subh-dem mahmûrlugdın tartıban derd-i seri
 'Azm-i deyr ittim ki içkey-min sabûhî sâgarî
 Çıktı sâgar toldurup kâfir-veşî meh-peykerî
 Nakd-ı dîn alıp içimge saldı meydin âzerî
Veh ki dînîm kişverin târâc kıldı kâfirî
Küfr ilige hâmi vü dîn ehliga yagmâ-gerî

Dime kim niyçün hayâtıydın saña yok hâsilî
 'İşkdın allıñda her dem müşkil üzre müşkilî
 Çün bilür-sin niyçün eylep-sin özünñi gâfilî
 Beyle bolgay kimge yârî bolsa sin dik kâtilî
Çâbukî ra 'nâ-kadî nûşîn-lebî hârâ-dilî
Meh-veşî nesrîn- 'izârî gül-ruhî sîmîn-berî

Dostlar ger halk ara yok min kibi dîvâneî
 İylemeñ köp 'ayb kim yanımda dur mey-hâneî
 Anda şûhî kim tutar her dem tola peymâneî
 Kaysı şûhî bâde-nûşî közleri mestâneî
Cân birürde la 'lidin Îsî -sıfat cânâneî
Köñül alurda yüzidin Yûsuf-âyîn dil-berî

Ol kuyaş 'ışkıda kim köñlümde yok-tur tâkatî
 Şâm-ı zülfidin eger cânımğa yitse mihneti
 'Ârızı mihriga kılsam meyl irmes hayretî
 Kim irür her kimse kim nezzâre kılsa sâ 'atî
Zülfî közlerni kara kılmakka şâm-ı fûrkatî
Şâm-ı fûrkatî def'iga ruhsârı mihr-i enverî
 Meyl kılman bâğ ara ger bolsa gül ya sünbülî
 Yâ ki gül dik yüzde sünbül dik saçılğay kâkülî
 Ol ki andın her dem eyler min figân ü gulgulî
 Gül- 'izârî-dur velî savtı niçük kim bülbülî
Hem gülistân bezmi içre servi kâmetlğ gülî
Hem şebistân bezmi ihyâsıda şem '-i enverî

Rahm kılmas nâ-tuvân köñlüm anıñ zârı bolup

¹⁰ İki metin arasındaki farklar: 1. beyit: hâmi dîn/râmıdın; yagma-gerî/ yagmaşa kerî; 2. beyit: ra 'nâ-kadî nûşîn-lebî hârâ-dilî / nûşîn lebi ra 'nâ-kadî hârâ velî, sîmîn/semen; 3. beyit: cânâneî/ cânâ nidâ; 4. beyit: enverî/hâverî

Çihre açmas közlerimniñ eşki gül-nârı bolup
 İltifât itmes tenim hecr içre bîmârı bolup
 Vaslıdın merhem yitürmes bagrım efgârı bolup
 Allâh Allâh beyle âfetniñ giriftârı bolup
 N'iylegey bir min kibi zâr-ı za 'î f-i ebteri

Kûh-ı derdiñ za 'flıg ten birle çıktım müddeti
 Kim visâl ümmîdidin köñlümde irdi kuvveti
 İmdi rahm itkil ki yüzlenmiş 'acâyib hâletî
 Ni köñülde kuvvetî kalmış ni tende sıhhatî
 Ni karâr u sabr u ni tâb u tuvân ni tâkatî
 Ni köñül ni cân u ni rûh u revân ni peykerî

Ol zamân kim boldum ol ay mihriga mâyl bu nev'
 Bilmedim kim bolgusı dur cânıma kâtil bu nev'
 Kilgüsi-dür 'ışkıda allınga yüz müşkil bu nev'
 İylegüm-dür hecridin mey-hâneni menzil bu nev'
 Sâkiyâ dil-dârım ol yarlıg mini bî -dil bu nev'
 Rahm itip eylep maña tutkıl leb-â-leb sâgarî

Âşnâlıg terk itip çün yâr iter bîgânelig
 Min kıla alman selâmet kûyide ferzânelig
 Eyleyin deyr-i fenâ ehli bile hem-hânelig
 Kim melâmet câmıdın hâsıl itey mestânelig
 Tâ bolup bî-hod Nevâyî dik kılay dîvânelig
 Kim terahhum kılmasa kılgay temâşâ ol peri

Nevâdirü 'ş-Şebâb 656 (Karaörs, 2016, s. 654-656) / Garâ'ibü 's-Sıgar 332 (Kut, 2003, s. 257-258)¹¹

(Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün)

Dehr ara çün kaygusuz yok hîç 'işret iy refik
 'Ays subhın isteme bî-şâm-ı âfet iy refik
 Kim imes bir-birdin ayru nûr u zulmet iy refik
 Şu'le-i 'işret kanı bî-dûd-ı mihnet iy refik
 Kim ki vaslı içre yaksa şem '-i ülfet iy refik
 Köz tut ol şem ' otudın ok dâg-ı fürkat iy refik

Bî-vefâdur bu kâdimî deyr üze bu iski tâk
 Körseñ anda nûş-ı 'işret nîş-i gam zımnıda bâk
 Kim içerge vasl câmın zâhir itti iştiyâk
 Kim arı telh itmedi derd-i firâk âhur mezâk
 Vasl-ı sâfi mümkün irmes çün ki bî-derd-i firâk
 Zinhâr ol bâde sarı kılma ragbet iy refik

'Âfiyet ser-menzilidin özni mehcûr itmegil
 Hûblar kûyı sarı meyl olça makdûr itmegil
 Eylesen ol ay gamıdın özni rencûr itmegil

¹¹ İki metin arasındaki farklar: 2. beyit: derd/dürd; 4. ve 5. beyitler yer değiştirmiştir. Bu tesdiste Nevâyî mahlası 6.ve 9. bentler olmak üzere iki kez yer alır.

Vasl ümmîdi bile könlünj mesrûr itmegil
 Vasl yok kim 'ışk lafzın tilge mezkûr itmegil
 Her nefes körmey diseñ yüz nev 'şiddet iy refik

Ger selâmet kûyiniñ esbâbın ister-sin tüküz
 Hânkâh sahnı içinde zikr âhengini tüz
 Mescid eylerge 'îmâret deyr divârını büz
 'İşk kûyı tofragıga her zâman yitkürme yüz
 Şûh-ı câbükler gubâr-ı tevseniga salma köz
 Yüzde ister bolsañ er gerd-i mezellet iy refik

Bir kuyaş 'ışkıda gerdün eyleben mahrem sini
 Zerre yanlıg eylese ser-geşte-i 'âlem sini
 Kaçma ol otdın niçe kül kılsa her dem gam sini
 'Âfiyet fikrige salsa zühd ü takva hem sini
 Köyme bî-mihr otıga ger diseñ her dem sini
 Kılmağay kül şu '-le-i endûh-ı fûrkat iy refik

Târ-ı 'ışkıñı diseñ kim çarh devri üzmesün
 Haste könlünj cüz Nevâyî derd ü mihnet tüzmesün
 Cân öyide gayr-ı cânân 'ışkı olturguzmasun
 Çarh 'ömrünj kasrıga diseñ halel körgüzmesün
 Bakma gül dik yüz üze hoy şebnemim kim buzmasun
 'Akl ile sabrıñ binâsın seyl-i 'âfet iy refik

'Âfiyet bezmide gerçi câm-ı vaslıñ tolmasa
 Zühd bîdâdı başıñdın bir nefes öksülme
 Şeyh eylep yüz cefâ bir katla özrüñ kolmasa
 Beyle otlardın kirek berg-i ümîdiñ solmasa
 Ger salıp yüz miñ belâga min dik özni bolmasa
 'İşksiz bir dem saña hem sabr u tâkat iy refik

Aytman bir serv-i kadd-i mâh-ruhsâr istegil
 'Ayş-sâz-ı kâtil-i şûh-ı sitem-kâr istegil
 Taş bagırlık rahmsız hûn-rîz-i 'ayyâr istegil
 Lîk dir-min dehr ara yâr-ı vefâ-dâr istegil
 Tâ ki mümkündür kizip bir mihrîbân yâr istegil
 Bağrı taşlarını siverge kılma cür 'et iy refik

Az imes fikr söylemekke dehr-i bî-hâsıl gamı
 Hulle dik hil'at sözi yâ ravza dik menzil gamı
 Bâde iç diseñ ki yitkey devr-i müsta'cil gamı
 İsteben katlıñı nâ-geh 'ışkıñıñ müşkil gamı
 Ger Nevâyî dik başıñga tüşse bir kâtil gamı
 Anda dağı körge-sin ni bolsa kısmet iy refik

3. C. Kendi Gazeline Yaptığı Tesmin

Fevâîdül'l-Kiber 687 (Kaya, 1996, s. 644-646) / *Nevâdirü's-Şebâb* 385 (Karaörs, 2016, s. 384)¹²

(Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün)

Her taraf 'azm iylep ol şûh-ı sitem-kâr iy köñül
 Tîg-ı hecridin niçe bolgay-biz efgâr iy köñül
 Çün sefer iylep idi bir katla dil-dâr iy köñül
 Derd-i hecriga bolup irdük giriftâr iy köñül
 Biyle kim tâ'rif itip gurbetni bisyâr iy köñül
 Şehr ü kişverdin melâlet iylep ızhâr iy köñül
Arıladıñ yâ yok mu kim iyler sefer yâr iy köñül
Veh ki bolduk yana hecri ilgidin zâr iy köñül

Ehl-i 'ışk içre maña derd ü firâk olmuş nasîb
 Bu imes derdî ki anı def' ite algay tabîb
 Yârni gurbet sarı terğîb iter her dem rakîb
 Veh ki ol gül fürkatidin ölgüsü bu 'andelîb
 Çün sefer esbâbını âmâde iyleydür habîb
 Bir taraf gûyâ 'azîmet kılgu diktür 'an-karîb
Ol hod iyler 'azm min hem hastedür-min hem garîb
*Gâh gahî **bolga-sin mindin** haber-dâr iy köñül*

İy köñül sin sivdün ol aynı vü boldı ülfetim
 Kim temâşâsığa kündin künge aştı hayretim
 Ol barur imdi vü örter cânını dâg-ı hasretim
 Şu'le gerdûnga çiker her lahza sûz-ı fürkatim
 Ger disem hem-reh baray za'f içre köptür şiddetim
 Yok turarga tâkat u mühlikdür ansız mihnetim
Ni barurga kuvvetim bar ni turarga tâkatim
Bizni bu hâletka sin kıldıñ giriftâr iy köñül

Yâr çün iylep sefer peymân ü 'ahdin sındurur
 Miñ elem yüz zahmlıg cânımga her dem yitkürür
 Ger disem hem-reh baray tab'ıda şiddet bilgürür
 Barmasam hecri belâ okı tenimga yagdırur
 Her biri de bir su'ûbetdür ki cânını köydürür
 Barmagım yok mümkün ü tursam firâkı öltürür
Bara hod alman turup hem çun tirilgüm yok turur
Bes vedâ'in kıldım andın kalma zinhâr iy köñül

Her kayan barsa refik u hem-kadem kim bolga-sin
 Şâd-mân-ı 'ayş yâ rencûr-ı gam kim bolga-sin
 Nâ-ümîd olma giriftâr-ı elem kim bolga-sin
 Özni güm kılma 'azîz ü muhterem kim bolga-sin
 Bil ganîmet itlerindin niçe kem kim bolga-sin
 Sin bolurga mahrem-i râz-ı harem kim bolga-sin
Mahremî ger bolmasañ hoştur bu hem kim bolga-sin
*İtlerige **râz-dâr** u sâhib-esrâr iy köñül*

¹² İki metin arasındaki farklar: 2. beyit: bolga-sin mindin/ bolga-min sindin; 5. beyit: râz-dâr/ hem-nişin; 6. beyit: Nâ-gehânî ger bolup/ Ger boluban nâ-gehân

Ol müsâfir haylını it dik irişseñ h'âr u zâr
 Rencdin cânıñ nahîf ü taşdın cisminñ figâr
 Kaysı mevzi'ni ki menzil iylese ol şeh-süvâr
 Kiçe tañ atkunça kılsañ päs-bânlıg ihtiyâr
 Salsañ özni içkeri ger gâyb olsa perde-dâr
 Kavsa çıksañ kavmasa der-geh ara tutsañ karâr
Nâ-gehânî ger bolup tâli 'müsâ'id baht yâr
Tapsañ ol ay birle sözleşkünçe mikdâr iy köñül
 Heçr ü fûrkat enduhıdın tilbeler dik çikme ün
 Mestler dik söz edâsın kılma köp aytıp uzun
 İyle ol kim âh otıdın kılmasañ zâhir tütün
 İtmesañ ser-geştelik deşt üzre andak kim kuyun
 Bâr-gâh-ı 'ayşıda bir gûşe'i tutsañ orun
 Cennet-âyın bezmiga il cem' bolmastın burun
İltimâsım budurur kim barça ildin yaşurun
Kılga-sin miskîn Nevâyî derdin ızhâr iy köñül

Sonuç

Ali Şîr Nevâyî'nin Türkçe dîvânlarındaki musammatlar incelendiğinde bunlardan bazılarının kendi gazellerine yazdığı tahmis, tesdis ve tesminler olduğu anlaşılmıştır. Nevâyî'nin beğendiği gazellerini musammat tarzında yeniden yazarak kendi kendisine nazire yaptığını düşündüren bu şiirlerin, şairin oldukça fazla sayıda şiir bulunan dîvânlarından tespiti kolay değildir. Sadece bir musammatta görülen iki mahlas dışında, tüm şiirlerde tek mahlas bulunması sebebiyle araştırmacılar tarafından fark edilmediklerinden hazırlanan dîvân yayınlarda tahmis, tesdis ve tesmin olarak isimlendirilmek yerine hatalı olarak muhammes, müseddes ve müsemmen olarak isimlendirilmişlerdir. Dîvânlarda ayrıca şairin Mevlânâ Lutfî ve Hüseyin-i Baykara'nın gazellerine yazdığı yine hatalı isimlendirilmiş tahmis ve tesdisleri de mevcuttur. Ali Şîr Nevâyî'nin dört Türkçe dîvânının hazırlanacak olan yeni basımlarında bu şiirlerin nazım şekilleri düzeltilmeli konuya dikkat çekilmelidir.

Kaynakça

- Aksu, C. (2013). Ali Şîr Nevâyî'nin Türkçe Divanlarında Kullanılan Nazım Şekilleri. *VIII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi*, İstanbul, 27-40.
- Aksu, C. (2016). Ali Şîr Nevâyî'de Mevlânâ Lutfî Tesiri (Musammatlar). *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 54(54), 1-11.
- Boltabayev, S. (2022). *Ali Şîr Nevâyî Divanlarının Dibaceleri (Giriş-Metin-Aktarma- Dizin-Tıpkıbasım)*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Cengiz, H. E. (1986). Divan Şiirinde Musammatlar. *Türk Dili-Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)*, TDK Yayınları, sayı 415-416-417, 340-379.
- Çeltik, H. (2007). Tenkitli Divan Neşirlerinde Nazım Şekli Problemleri. *Turkish Studies/ Türkoloji Araştırmaları*, 2(3), 193.
- İpekten, H. (2001). *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karaağaç, G. (2020). *Mevlânâ Lutfî-Dîvân*. Ankara: TDK Yayınları.
- Karaörs, M. M. (2006). *Ali-Şîr Nevâyî Nevâdirü's-şebâb*. Ankara: TDK Yayınları.
- Kaya, Ö. (1996). *Alî Şîr Nevâyî, Fevayidü'l-Kiber*. Ankara: TDK Yayınları.

- Köksal, M. F. (2006). Nazîre. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 32, s. 456-458). İstanbul: TDV Yayınları.
- Kut, G. (2003). *Alî Şîr Nevâyî Garâ'ibü's-sigar İnceleme-Karşılaştırmalı Metin*. Ankara: TDK Yayınları.
- Saraç, M. A. Y. (2010). *Klasik Edebiyat Bilgisi: Biçim-Ölçü-Kafiye*. İstanbul: Gökkubbe Yayınları.
- Türkay, K. (2002). *Alî Şîr Nevâyî, Bedâyi' u'l-vasat Üçüncü Divan*. Ankara: TDK Yayınları.
- Üzgör, T. (1990). *Türkçe Dîvân Dîbâceleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yıldırım, T. (2021). *Hüseyn Baykara Dîvân*. Ankara: TDK Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/ Issue 7 (Nisan/ April 2022), s. 595-606.
Geliş Tarihi-Received: 06.02.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 01.03.2022
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1068834

Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenenler İçin Anlatı Metni Geliştirme Sürecinde Dikkat Edilmesi Gerekenler

Things to be Considered in the Process of Developing the Narrative Text for Those Learning Turkish as a Foreign Language

Tarık DEMİR*

Öz

Dil öğrenim süreçlerinde asli unsur öğrenen ve öğretendir. Hem öğrenen hem öğretenin ortak aracı ise materyallerdir. Öğreticiler için materyal sadece kullanım yönüyle değil üretim süreci bakımından da önemli bir eğitim-öğretim bileşenidir. Bu bileşenlerin başında ders kitapları ve yardımcı kaynak niteliğindeki hikâye kitapları gelir. Hayden White (1981, s.1) anlatıyı “bilineni anlatıma dönüştürme”, bir diğer ifadeyle “insan deneyimini anlam yapılarıyla bağdaşık biçimlere dönüştürme” olarak tanımlamıştır. Bu dönüştürme süreci özel bir alan olduğu için sanat dallarından biri olarak kabul edilmektedir. Yabancı dil öğretimi söz konusu olduğunda hikâye kitapları ve ders kitaplarındaki anlatı metinleri edebi yetkinlik ve yeterliklerin yanı sıra öğretilecek dilin ikinci/yabancı dil olarak öğretimine yönelik bir uzmanlık da gerektirmektedir.

Çalışma bu kapsamda yapılandırılmış olup yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde kullanılan anlatı metinlerinin geliştirilme süreci ve süreçte dikkat edilmesi gereken önemli noktalar üzerinde durulmuştur. Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi ve anlatı metni kuramsal çerçevede ele alındıktan sonra Diller İçin Avrupa Ortak Başvuru Metnine uygun hazırlanan Ankara Üniversitesi TÖMER Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretim Programındaki ilgili kazanımlardan oluşan seçki paylaşılmış ve yeni metin oluşturma sürecinde değişkenlerin önemi vurgulanmıştır. Çalışmadaki bilgiler alanyazından beslenerek oluşturulmakla birlikte uygulamadan gelen edinimleri de yansıtmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Anlatı, metin, Türkçe, yabancı dil, öğretim.

Abstract

The essential element in language learning processes is the learner and the teacher. The common tool of both the learner and the teacher is the materials. For teachers, the material is an important educational component not only in terms of use but also in terms of the production process. At the beginning of these components are textbooks and story books as supplementary resources. Hayden White (1981, p.1) also defined narrative as “transforming the known into narrative”, in other words, “transforming human experience into forms compatible with meaning structures”. Since this transformation process is a special field, it is considered as one of the branches of art. When it comes to foreign language teaching, narrative texts in storybooks and textbooks require expertise in teaching the language to be taught as a second/foreign language, as well as literary competence and competencies.

* Dr., Gazi Üniversitesi, Ankara/Türkiye, e-posta : tarikdemir@gazi.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4173-1948>.

The study was structured in this context and focused on the development process of narrative texts used in teaching Turkish as a foreign language and the important points to be considered in the process. After teaching Turkish as a foreign language and the narrative text were discussed in the theoretical framework, a selection consisting of the relevant acquisitions in the Ankara University TÖMER Turkish as a Foreign Language Teaching Program prepared in accordance with the Common European Application for Languages was shared and the importance of the variables in the process of creating a new text was emphasized. The information in the study is created by feeding from the literature, but also reflects the acquisitions from the practice.

Keywords: Narrative, text, Turkish, foreign language, teaching.

Giriş

Avrupa Dil Portfolyosunda vurgulanan kültürlerarası diyalog/etkileşim kapsamında yabancı dil öğretim ve öğreniminin önemi ortaya konmuştur. Birçok kültürü etkileyen ve birçok kültürden etkilenen Türkçe, konuşulduğu coğrafya ve bu coğrafyadaki komşuları ile olan ilişkileri sebebiyle çok kültürlülük ve kültürlerarası etkileşim noktasında stratejik bir konuma ve öneme sahiptir. Yurtdışında yaşayan 5,5 milyonu aşkın Türk'ün varlığı, Yunus Emre Enstitüsü, Türkiye Maarif Vakfı gibi kurumların yurt dışında her yıl on binlerce öğrenciye Türkçe öğretmesi, TİKA'nın kurulduğu günden bugüne birçok coğrafyada inşaattan alt yapıya, eğitimden sağlığa, gıdadan barınmaya kadar çok geniş bir yelpazede yardım faaliyetlerini yürütmesi, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığının Türkiye Bursları programı başta olmak üzere üstlendiği misyon ve yaklaşık 150 Türkçe Öğretim, Araştırma ve Uygulama Merkezinin kursları sayesinde bu konum ve önem daha da artmaktadır.

Ancak son yıllarda daha çok rağbet görmeye başlayan Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde ciddi tecrübelerle sahip kurumlar ve ürettikleri ana ders materyalleri olsa da yardımcı kaynaklarda bu zenginlik görülememektedir. Modern ölçütler ışığında, anlatı metinlerinin taşınması gereken niteliklerle hedef kitlenin özelliklerine göre uyarlanan veya özel olarak hazırlanan, ulusal değerlerimizi evrensel taşıyarak çok kültürlü, Türkçe konuşan dünya vatandaşlarının çoğalmasına katkı sağlayacak anlatı metinlerine ihtiyaç duyulmaktadır.

"Değeri gittikçe artan Türkçe, birçok ülkenin/kişinin öğrenmesi gereken bir dil hâline gelmiştir. Türkçenin son yıllarda tercih edilen bir dil hâline gelmesi, ana dilimizin yabancılara nasıl öğretileceği konusunu gündeme getirmiş ve bu yönde yapılan çalışmaların sayısı artmaya başlamıştır. Türkçeyi yabancılara öğretme konusunda yapılan çalışmalar, genellikle 'Dilimizi yabancılara nasıl daha etkili öğretebiliriz?' sorusuna yanıt arar. Bu soruyu yanıtlamak için çağdaş dil öğretim yöntemlerinin yanı sıra Türkçenin dil özelliklerini de çok iyi bilmek gerekir." (Benhür, 2002, s. 5). Dilin nasıl daha etkili öğretilbileceği sorusuna verilebilecek cevaplardan biri ek okuma kaynaklarından, anlatı metinlerinde yararlanmak olabilir. Bu metinlerin oluşturulması ise özel bir uzmanlık gerektirmektedir. Bu tespitin yanı sıra söylenmesi gereken şey ise yabancı dil olarak Türkçe öğretiminin Türkçe öğretimi şemsiyesi altında ayrı bir uzmanlık alanı olduğu gibi, bu alana özgü anlatı metinlerinin hazırlanması da özel bir uzmanlık alanıdır. Henüz yabancı dil olarak Türkçe öğretimi disiplininin oturtulacağı zemin tartışılırken alan uzmanı yetiştirmek ve bu uzmanlara ihtisas sahaları oluşturmanın gerekliliğinden bahsetmek erken atılmış bir adım gibi düşünülebilir olsa da geçen yaklaşık kırk yıllık sürede Türkçenin dünyadaki yayılımı ve iç dinamiklerindeki değişimi konunun önemini ve gerekliliğini desteklemektedir. Bu ihtiyaçtan hareketle hazırlanan çalışmada problem durumu olarak değerlendirilen yabancı dil olarak Türkçe öğretimi için hazırlanacak anlatı metinlerinin taşınması gereken genel nitelikler, bu süreçte dikkat edilmesi gereken noktalar ve hazırlayıcı yeterlilikleri çalışmanın odak noktasıdır.

Yöntem

Çalışma kapsamında alan ve konuyla ilgili çalışmalar tarandıktan sonra sosyal bilimlerde sıklıkla kullanılan nitel araştırma yaklaşımı ile doküman analizine dayalı betimsel tarama yöntemi kullanılmıştır. Tarama ve derlemelerden erişilen bilgiler Türkçenin yabancı dil olarak öğretimine yordandırırken sahadaki uygulamalar da dikkate alınmıştır.

Yabancı Dil Olarak Türkçe

Bugün dünya milletleri ekonomi, ticaret ve siyaset gibi alanlarda birbirine gittikçe yaklaşmakta; küreselleşen dünyada bütünü oluşturmaya çalışmaktadırlar. Bu durumun bir sonucu olarak da iletişim ihtiyacı artmaktadır. Özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra teknolojinin gelişmesiyle birlikte dünyada daha geniş, daha kapsamlı bir iletişim ağı oluşmuştur. Bu sayede yer kürenin çoğu noktasında insanlar birbirleriyle daha kolay iletişim kurmaya başlamış ve artan bu iletişime bağlı olarak ülkeler arasında bilim, siyaset, kültür, ekonomi gibi pek çok alandaki etkileşim ve bilgi akışı ihtiyacı, yabancı dil öğretimini gerekli kılmıştır. Dolayısıyla yabancı dil öğrenmek önemli bir ihtiyaç olmuştur. Başka ülkelerin dillerini öğrenme ihtiyacı artarken bunun doğal bir sonucu olarak ülkeler de kendi dillerini gerek kendi vatandaşlarına gerek yabancılarla doğru bir şekilde öğretmek için çeşitli çalışmalar yapmaya başlamıştır. Türkiye gibi kadim kültürlerle ev sahipliği yapmış, sanat ve kültür çalışmaları ile her zaman ilgi ve odak noktası olmuş, gelişmiş ve evrensel kültürlerle barışık ülkelerin dilini öğrenmek için daha fazla talep oluşmuştur. Türkiye'de ve yurt dışında bu ihtiyaca cevap veren kişi ve kurumlar, dil öğretimindeki bu talebi karşılarken çağdaş öğretim teknikleri, şekil ve içerik yönünden kusursuz, *Avrupa Dil Gelişim Dosyası*'na uygun ve doğal dil edinimini gerçekleştirecek materyallerle hizmet sunmalıdır. Ancak bu materyaller aynı zamanda öz kültürümüzden beslenmiş olmalı ve Türkiye'yi Türk kültürünü yansıtabilmelidir. "Her milletin kültürel kimliğini belirleyen, toplumsal hafızasının temelini oluşturan sözlü ve yazılı kültür ürünleri vardır. Bu ürünler milletlerin kültürel kodlarını meydana getirir" (Aslan, 2011, s. 84). Aslan'ın da ifade etmiş olduğu kültürel kodlar üretilen metinlere yansıtılmalı ancak bu yanlış bir yaklaşımla değil çok kültürlülüğe katkıda sunacak şekilde ideal oranda olmalıdır. Bu hassasiyetlere uygun biçimde hazırlanan ders kitabı gibi temel başvuru kaynaklarının yanı sıra yardımcı kaynaklara da ihtiyaç duyulmaktadır ki bunların başında bir tür anlatı metni olan hikâye kitapları gelir.

Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi için hazırlanan setlerin nitelikleri dahi tartışılırken destekleyici materyallerin beklenen düzeyde olmaması normal ancak kabul edilemez bir durumdur. Oysaki ders kitapları ve diğer materyaller en sık kullanılan materyallerdir, bu yüzden yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde kullanılan materyaller başlı başına bir bilimsel çalışma konusu olmalıdır.

Anlatı Nedir?

Anlatı Türk Dil Kurumu tarafından *Güncel Türkçe Sözlük*'te şu şekilde tanımlanmıştır:

"1. Ayrıntılarıyla anlatma. 2. ed. Roman, hikâye, masal vb. edebî türlerde bir olay dizisini anlatma biçimi, hikâyeleme, hikâye etme, tahkiye" (TDK, 2022). Buna göre anlatı yaygın adı ile hikâye etmedir. Çalışma kapsamında genelde metin özelde ise metin türlerinden biri olan hikâye üzerinde durulmuştur.

Günay (2001) anlatıyı "bir kişinin belli bir bakış açısı ile birbiriyle ilintili olaylar dizisini belli bir uzam ve zaman içine koyarak kurguladığı metin tipi" olarak tanımlar ve

bu tanımın anlatıcı, anlatı kişileri, olaylar dizisi, kurgulama, bakış açısı, uzam ve zaman kavramlarını beraberinde getirdiğini belirtir (s. 156).

Anlatı birçok bilimle ilişki içinde gelişmiştir. Yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde kullanılacak anlatı metinlerinde ise anlatının analizinin yapılması ve belli tekniklerle belirli standartlara dayandırılarak metnin analiz edilip düzenlenmesi gerekmektedir. Bu noktada Özçalışkan (1996, s. 1) anlatı analizinin dilbilim, psikoloji, edebiyat, antropoloji gibi pek çok disiplinin araştırma alanı olduğunu söylemesi dikkat edilmesi gereken önemli bir noktadır. Çünkü Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenler için hazırlanan tüm metinlerde olduğu gibi anlatı metinlerinde de söz konusu sahalardan beslenilmesi gerekmektedir.

Anlatının mantık, anlam, dil(anlatım) ve yapı bakımından birbiriyle uyumlu bir bütünlük arz eder yapıda olması gerekir. Bu açıdan dikkat edilmesi gereken en önemli unsurlardan biri de anlatıcı yani anlatımdır. Hikâyenin özellikle dil yetkinliğinin az olduğu alt seviyelerde kahraman bakış açısıyla anlatılması okurun anlama oranını olumlu yönde etkileyecektir. Kurt (2019) bu konunun önemini anlatıcı ile anlatılanlar arasındaki mesafe kurmaca metnin gerçeklik algısını da etkiler şeklinde özetler (s. 175).

Kurguya Dayalı Metinlerin Yabancılar İçin Dönüştürülmesi

Yabancı dil olarak Türkçe öğretiminin ayrı bir uzmanlık alanı olarak görülmesi ve ihtisaslaşma ihtiyacı yakın geçmişte hissedildiği için bu alandaki ders materyallerinin içerik zenginliği, dünya standartlarına uygunluğu, çeşitliliği tartışılmakta ve bu tartışmalardan da beslenerek gelişimini sürdürmektedir. Üzerine tartışılan ve gerekliliği kabul edilen bir konu da materyallerdeki anlatı türleridir. Bu türlerin seviyelere göre seçiminden yapılandırılmasına, içeriğinden yoğunluğuna kadar birçok nokta tartışma konusu edilmektedir. Çünkü metin uyumlu bir yapıdır ve bu uyumun metin üzerinde değişiklikler yapılsa dahi korunması gerekir. Yazıcı (2004), anlatı metinlerinde zaman ve görünüş ulamları ve niteleyici zaman belirteçlerinin; metindeki hız, sıklık ve sıralanımın uyumlu çalıştığını dolayısıyla metindeki zamansal düzenlemeleri belirlemek için yukarıda bahsi geçen dilsel değerlerin izlenmesi gerektiğini ifade eder (s. 50). Çünkü metin alıcısı için bir okuma sürecidir ve okuma Karatay'ın (2009) da belirttiği gibi harf, sözcük, grafik ve resim gibi görsellerin, duyu organları yoluyla algılanması, önceki bilgilerden hareketle tanınması, anlamlandırılması ve yorumlanmasına dayanan duyusal ve zihinsel etkinliklerin aynı anda işletilmesini gerektiren karmaşık bir süreçtir. Anlatıda bu karmaşık sürecin başarılı bir şekilde işletilmesi beklenir ki yabancı dil olarak Türkçe öğretimi söz konusu olduğunda süreç biraz daha karmaşılaşır (s. 59).

Önemli tartışmalardan biri de yabancı dil öğretiminde kullanılacak anlatıların/metinlerin otantik metinlerden seçilip seçilmemesidir. Metnin seçimini etkileyen birçok etmen vardır. Burada öğretim yaklaşımı, hedef kitle, yaş düzeyi gibi unsurlar temel belirleyici olmaktadır.

Öncelikle otantik metinler genellikle temel seviye üstü düzeyler için sıklıkla kullanılmaktadır ki bunun nedeni metin üzerinde yapılacak çalışmalar için dil engelinin büyük oranda aşılmış olmasıdır. Ancak metin değiştirme işlemine temelden ileri düzeye doğru gidildikçe azalan oranla ihtiyaç duyulmakla birlikte her düzeyde başvurulabilmektedir. En üst düzeylerde dahi metinlerin değiştirilmeksizin kullanımı mümkün görünmemektedir. Çünkü değiştirimi gerektiren unsur yapının ötesinde kültürel kodlarla ilgili farklılıkların yansımaları da taşıyabilmektedir.

Bu noktada belirtilmesi gereken önemli bir noktada özellikle temel düzey için hazırlanan metinlerde metnin ön planının anlatılması arka planın metin kesilerek verilmeye çalışılmaması önem arz eder.

Metin değiştirme nedir?

Metin değiştirme amaca uygun metin üretiminden daha fazla emek ve zaman isteyen karmaşık bir süreçtir. Çünkü kurgu oluşturma sürecinde ihtiyaç hissedilen noktada olay, zaman, şahıs ve mekânlar üzerinde yazar insiyatifte bulunabilmektedir ancak metin değiştiriminde orijinal metne bağlılık önemli bir kısıt getirmektedir. Ana dili okurları için hazırlanan metinlerin dönüştürülmesi söz konusu olduğunda metnin arka planının anlatılması, çizgiselliğin sık sık bozulması ve metinlerarasılığın yüksekliği de süreci karmaşıklaştıran önemli bileşenler arasında yer alır.

“Metin değiştirme (text modification) terimi, kaynak metin ile bu metin üzerinde yapılan bir dizi dilbilimsel değişiklik sonucunda ortaya çıkan hedef metin arasındaki ilişkiyi karşılamaktadır. Okuyucu hedef kitlenin anlamasını güçleştireceğine inanılan, kaynak metnin içeriğindeki özellikle sözcüksel, sözdizimsel ve anlamsal unsurlar, çeşitli dilbilimsel işlemler yoluyla daha kolay okunabilir, daha kolay anlaşılabilir metinlere dönüştürülmektedir. Bu değiştirme sürecinde, hedef metin, kaynak metne bazı sözcüksel ve/veya sözdizimsel eklemeler yapılarak, kaynak metinden belirtilen düzeylerde bazı dilsel yapılar çıkarılarak veya kaynak metindeki yapılar hedef metin okuyucusunun nitelik ve beklentilerine uygun olan eş veya yakın değerli dilsel yapılarla değiştirilerek oluşturulabilir”(Durmuş, 2013, s. 398).

Durmuş'un makalesinde paylaştığı bilgilerden hareketle metin üzerinde yapılabilecek işlemler şu şekilde tasnif edilebilir:

- | | |
|----------------|----------------|
| * özetleme | * birleştirme |
| * sadeleştirme | * yerine koyma |
| * kısaltma | * düzenleme |
| * bölme | * düşürme |
| * açıklama | * eksiltme. |
| * genişletim | |

Metin değiştirme, genişletim ve sadeleştirmenin üst başlığı olarak ele alınabilir. Çünkü iki değiştirme tekniği işlev ve süreç bakımından birbirinden ayrılır. Genişletim sürecinde anlaşılmayacağı öngörülen yapı ve ifadeler daha açık ifade edilirken sadeleştirmede bu ifadeler muadili olan kısa ve uzun yapı ve ifadeler kullanılabilir.

Yabancılara Türkçe öğretimi sürecinde yazınsal bir metni sadeleştirmenin, söz varlığı ve sözdizimine uygunluktan çok daha fazlası olduğu düşünülmektedir. Sadeleştirme sürecinde, özgün metinde var olan sözcüksel, dilbilgisel bağlaşıklık ve bağdaşıklık görünümüyle paralel çizgide ilerlemek, özgün metne olabildiğince en yakın sadeleştirmeyi gerçekleştirmek adına önemlidir (Bakan, 2012, s. 24).

Bu işlemleri mekanik olarak yapmak çok zor görünmeyebilir ancak metin birbiri ardı sıra dizilmiş tümcelerden müteşekkil bir yapı değildir. Aksine birbiriyle çeşitli bilgisel ve etkileşimsel ilişkiler içeren hiyerarşik biçimde düzenlenmiş önermelerden oluşmuş, durumsallık taşıyan tutarlı bir bütündür. İşte bu bütünün parçaları üzerinde yapılan mikro işlemler metnin büyük yapısında değişimlere sebep olabilmekte ve hassasiyet gösterilmediğinde bu yapı çökebilmektedir. Türkçe öğrenen yabancılara hitap edecek metinler geliştirilirken ve otantik metinler uyarlanırken bu yapı mikro düzeyde de

makro düzeyde de korunmalıdır. Tabii tüm bu işlemler yapılırken kelime ve yapı sınırlılıkları asla göz ardı edilmemelidir.

Metin değiştirmenin anlamı, üslubu ve metin estetiği etkilediği bilinmektedir. Bu durumun metin değiştirmesine karşı olumsuz bir düşünce, tutum gelişmesine sebep olmaktadır. Ancak Japonya'da 483 Japon üniversite öğrencisi üzerinde 13 farklı okuma parçası ile üç zorluk derecesinde hazırlanmış metinler aracılığı ile yapılan araştırma sonucuna göre basitleştirmenin anlama düzeyini olumlu etkilediği belirtilmektedir (Yano vd. 1994, s. 189)

Okuyucunun metni zihninde canlandırabilmesi için ad öbeklerini takip edebilecek şekilde anlamlandırma yeterliliğine sahip olması gerekir. Yabancı dil olarak Türkçe öğrenen bireyin metni anlamlandırabilmesi için küçük ölçekli yapıyı kurması gerekir. Bunun için de zihinde yer tutan ve takibi, canlandırılmışlığı sağlayan ad öbeklerini anlamlandırabiliyor olması gerekir. Bu yüzden yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde kullanılacak anlatısal metinlerin öğrencinin seviyesine uygun dil girdileri yani sözcük ve yapılar taşıyor olması gerekir. Bir diğer ifadeyle yabancı dil öğrencisi için sunulan anlatı metinleri yarı canlandırılmış olursa kullanımı zor ve sorunlu olabilir. Yani yabancı dil öğrencisi için sunulan anlatı metinlerinin yarı canlandırılmış olmamasına özen göstermek gerekir. Özellikle temel düzeyde ve orta düzeyin başında sunulan metinler bu açıdan hassasiyetle seçilmeli ve düzenlenmelidir.

Anlatı/metin estetik, bilgisel veya olgusal olabilir. Anlatı türleri içeriğin nasıl şekillendirilmesi gerektiğini gösteren temel ölçüleri de ortaya koyar. Anlatı akademik bir ürünse farklı, olaya dayalı bir kurguya farklı yapı ve ifadeler içerecektir. Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde seçilecek metinlerin türleri dil öğrencilerin ihtiyaçlarına göre belirlenmektedir. Çerçeve metindeki yeterlilik ifadelerinden hareketle seviyelere göre kullanılması gereken metinler tespit edilebilir. Bir diğer ifadeyle yabancı dil olarak Türkçe öğretimi için kullanılacak metinler ilgili seviyenin dil yeterlilikleri üzerine çıkmamaktadır ki bu da kullanılacak anlatı türleri için öngörülebilir bir sınır çizmektedir. Örneğin; A1 düzeyindeki "Basit düzeydeki metinlerin olay örgüsünü fark eder." kazanımı doğrudan olgusal metne; aynı düzeydeki "Basit düzeydeki metinlerle ilgili kim, ne, nerede, ne zaman sorularının yanıtına ulaşır." kazanımı doğrudan tür işaret etmemektedir. Ancak öğrencinin dil seviyesi itibarıyla bilgisel metinleri daha kolay anlayabileceği öngörülebilir. Yine A2 düzeyindeki "Metinlerin yapısını (konu akışı, olay örgüsü, tema vb.) fark eder." ve "Olayların zamansal sıralamasını (ilk önce, önce, sonra, daha sonra, sonradan vb.) yapar." kazanımları olgusal metinlere sevk ederken B1 düzeyinde betimleme vurgusu artmaktadır. Örneğin; "Deneyim, olay, düş, beklenti ve amaç içeren betimsel tümce ve metinlerin anlamını yakalar." kazanımı estetik ve olgusal bir metne sevk etmektedir. Bu da deneme türü gibi düşünce ağırlıklı yazılara öğreneni yakınlaştırmakta ve hazırlamaktadır.

Üst düzeylerde yani ileri Türkçe grupları için metinlerin seçimi ve düzenlenmesi daha kolay gibi görülebilir ancak burada da dilin, anlamın iki temel unsuru özenle kullanılmalı ve metin işlenmelidir. Çünkü özellikle hikâye türü metinlerde metnin ön planı kadar arka planını da çok iyi kavramak gerekir. Çizgiselliğin bozulduğu yerler okuyucunun/öğrencinin metinden koptuğu noktalardır. Çünkü bu noktalarda zamanda sıçramalar görülür. Dolayısıyla zaman anlatma işlevine sahip dil yapılarının anlamsal farklılıklarını, inceliklerini kavrayamamış bir öğrenci anlam ifade edicileri sözcük düzeyinde çözse dahi metni büyük çerçevede tam olarak anlamlandıramayabilir ki bu durumların yaşanmaması için üst düzeylerde de sadeleştirme, sözcük değiştirme, genişletme, açıklama gibi müdahalelerle metin işlenir.

D-AOBM'deki İlgili Kazanımlar

Diller için Avrupa Ortak Başvuru Metninde becerilere ve seviyelere göre ayrı ayrı tasnif edilmiş kazanımlar Ankara Üniversitesi TÖMER Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretim Programı'nda yeniden yapılandırılarak sunulmuştur. Anlatı becerisine ilişkin hiyerarşik ve sarmal biçimde gelişerek ilerleyen kazanımlar tespit edilmiştir. Bu tespitin amacı yabancı dil öğrencisinden beklenen davranışların ortaya konmasıdır. Çünkü sürecin sonundaki davranışı ifade eden bu kazanımlar metin yazarına, öğreticiye de süreçteki metinlerin nasıl geliştirilmesi gerektiğini, hangi amaca hizmet edeceğini ve ilgili seviyedeki olmazsa olmazları göstermektedir. Tespit edilen kazanımlar aşağıda listelenmiştir. Kazanımların başındaki kısaltmaların açılımı şu şekildedir:

DA: Dinleme Anlama

OA: Okuma Anlama

SA: Sözlü Anlatım

KK: Karşılıklı Konuşma

YA: Yazılı Anlatım

Tablo 1'de Diller İçin Avrupa Ortak Başvuru metninden yararlanılarak hazırlanan Ankara Üniversitesi TÖMER Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretim Programı (2015)'ndeki kazanımlar arasından metinlerle ilgili gönderimleri bulunanlar süzülmüştür.

Tablo 1:

DA. A1. 09	Basit düzeydeki metinlerin olay örgüsünü fark eder.
DA. A1. 10	Basit düzeydeki metinlerle ilgili kim, ne, nerede, ne zaman sorularının yanıtına ulaşır.
DA. A2. 12	Metinlerin yapısını (konu akışı, olay örgüsü, tema vb.) fark eder.
SA. A2.02	Geçmiş olayları (geçen hafta olanlar, yaptığı en son tatil vb.) ana çizgileriyle anlatır.
OA.A2.11	Olayların zamansal sıralamasını (ilk önce, önce, sonra, daha sonra, sonradan vb.) yapar.
OA.A2.16	Okuduğu metindeki olayın geçtiği yeri, zamanı, kişiyi/kişileri ve olayın akışını belirler.
YA.A2.02	Günlük yaşam kesitlerini (tanıdıkları, iş, okul, aile, hobi vb.) yalın tümcelerle aktarır.
YA.A2.05	Bir olayın veya etkinliğin nerede, ne zaman ve nasıl olduğunu yalın tümcelerle aktarır.
YA.A2.06	Olayların kronolojik sırasını gösteren "önce", "sonra", "daha sonra" gibi sözcükleri kullanır.
YA.A2.07	Geçmiş yaşantı ve anılarını anlatır.
DA. B1. 02	Farklı türlerdeki metinlerin (kısa öykü, haberler, anı vb.) olay örgüsünü tahmin eder.
OA.B1.01	Güncel ve bilinen konulardaki kısa gazete ve dergi metinlerinin ana çizgilerini yakalar.
OA.B1.05	Haberlere göz gezdirerek kimin, neyi, nerede yapmış olduğuna ilişkin bilgiyi çıkarır.
OA.B1.06	Bir metindeki neden-sonuç ilişkisini/ilişkilerini fark eder.
OA.B1.09	Bir öykünün konusunu, bölümlerini ve olaylarını saptar.
OA.B1.12	Deneyim, olay, düş, beklenti ve amaç içeren betimsel tümce ve metinlerin

	anlamını yakalar.
YA.B1.01	Olaylar ve deneyimlerine ilişkin (tatil, anı, bayram vb.) metinler yazar.
DA. B2. 13	Bir film veya tiyatro oyununun konusunu ve olay örgüsünü yakalar.
OA.B2.05	Bir metnin akışını ve anlam bütünlüğünü fark eder.
SA. B2.02	Başından geçen veya tanık olduğu olaylar ve deneyimleriyle ilgili duygu ve düşüncelerini ayrıntılarıyla aktarır.
SA. B2.07	Bir film veya tiyatro oyununun konusunu özetleyerek aktarır.
YA.B2.01	Deneyim ve beklentilerine ilişkin ayrıntılı metinler oluşturur.
YA.B2.03	Çeşitli kaynaklardan ve kitle iletişim araçlarından edindiği bilgileri özetler.
YA.B2.08	Kurmaca metinler (kısa öykü, diyalog vb.) yazar.
YA.B2.13	Varsayıma dayalı durum ya da olaylar hakkında düşüncelerini yazar.
DA. C1. 09	Anadil konuşurları arasındaki hararetli sohbetleri takip eder.
DA. C1. 10	Metinlerde geçen olayı, zamanı, mekânı, kişiyi/kişileri bağlamsal anlam içerisinde fark eder.
OA.C1.02	Bir öyküde veya tiyatro oyunundaki karakterlerin olaylar karşısındaki tutum ve davranışların sonuçlarını, konunun gelişimindeki rollerini çözümler.
OA.C1.08	Çağdaş yazınsal metinleri kolaylıkla anlamlandırır.
OA.C1.09	Uzun, karmaşık ve olgusal bir metni biçem yönünden yorumlar.
OA.C1.11	Çağdaş yazınsal metinleri yorumlar.
OA.C1.12	Bir yazınsal ürünün arka planında yer alan toplumsal, siyasal veya tarihî öğeleri fark eder.
OA.C1.13	Bir anlatıdaki örtük ifadeleri fark eder.
YA.C1.02	Bir olay/konu hakkında iyi yapılandırılmış bir kompozisyon veya rapor metni oluşturur.
YA.C1.04	İletilerinde deneyim, duygu ve olayların ayrıntılı betimlemelerini yapar.
YA.C1.05	Hitap edilen kişiye, metin türüne ve konuya bağlı olarak söz varlığı, biçem ve dil kuralları açısından nitelikli metinler yazar.

Metin Geliştirme Sürecinde Dikkat Edilmesi Gereken Noktalar

Yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde kullanılacak metinler geliştirilmeden önce sorulması gereken bazı temel sorular vardır. Bu temel sorular üreteceğiniz metnin içerik ve şekil özelliklerini, kullanılacak sözcük ve yapıların sınırını, cümlelerin uzunluğunu, sözcük tercihlerini belirlemede size yardımcı olacaktır. Bu temel sorulardan bazıları şunlardır:

Üretilen metnin hedef kitlesi ne?

Bu genel soru aşağıdaki soruların cevapları ile birlikte daha anlamlı olacaktır. Çünkü hedef kitle yaş, ülke/coğrafya, sosyokültürel düzey, Türkçeyi öğrenme motivasyonundaki etkin güç gibi açılardan değerlendirilmelidir. Bu noktada hedef kitlenin Türkiye’de veya Türkiye dışında Türkçe öğreniyor oluşu başka bir ifadeyle Türkçeyi ikinci veya yabancı dil olarak öğreniyor oluşunun da önemli bir etken olarak gözetilmesi gerektiği söylenebilir. Tüm bu özellikler dikkate alınarak kurulacak cümlelerin uzunluğu kısalığı, taşıdığı yargı miktarı, seçilecek kelime, başvurulacak somutlama yolu, kullanılacak değer gibi pek çok farklılaşma söz konusu olacaktır.

Hedef kitlenin yaş grubu ne? Çocuk mu yoksa yetişkin mi?

Çocuklar için üretilecek metinler ile yetişkinler için hazırlanacak metinler arasında çok önemli farklar olacaktır. Çünkü çocuğun zihin ve kavram dünyasındaki var olanlarla yetişkininkiler önemli ölçüde farklılık gösterir. Bu farklılık ana dilinde de bulunmaktadır.

Hedef dilde sunulacak girdiler seçilirken ana dildeki bu varyete dikkat edilmesi gerekmektedir. İlk soru olan yaş grubunu sadece çocuk ve yetişkin olarak ayırmak da yeterli değildir. Çocuğun dünyası, sahip olduğu özelliklerden dolayı, farklı bir dünyadır (Doğan, 2013). Çocukların zihinsel gelişmişlik düzeyleri yaşlarına göre anlamlı farklılıklar ifade eder. Somut işlem basamağındaki çocukla soyut işlem basamağındaki çocuğun zihin gelişim özelliklerine dikkat edilmesi gerektiğinden çocuk grupları için hazırlanacak metinlerin hedef kitlesi iki alt başlık altında incelenmelidir. Hatta hedef dili öğrencileri okul öncesi çağda ise okuma becerisinin yerini dinleme becerisi alabileceğinden üretilecek metinlerin yazıdan görsele kayacağını ve çok basit düzeydeki uygun kelime gruplarının kulak dil alışkanlığı ile kazandırılacağını ön görmek gerekir.

Okul öncesi için aslında metinden çok kavram öğretimine yönelik üretimler söz konusu olacaktır. Okul öncesi dönemde çocuk ana dilinde okuma ve yazma becerilerini henüz kazanmadığı için yabancı dil eğitiminin dinleme ve konuşma becerileri ile yürütülmesi gerekir (Kara, 2002, s. 307).

Yetişkin ifadesi yabancı dil öğretiminde ortak başvuru metnindeki kabulden hareketle 13-14 yaş üstü olarak kabul edilmektedir. Ancak burada da ergen bir genç ile yetişkin bir gencin ilgi alanları arasındaki farkı gözetmek metinlerin tercih edilme, okunma ve anlaşılma oranında etkin bir rol oynayacaktır. Tabii yetişkinleri de üçüncü bir alt grup olarak düşünmek gerekir. Yabancı dil öğrencileri yaşına değil dil gelişimine göre tasnif edildiğinden çocuk ve yetişkin olarak ikiye ayrılarak ders kitapları buna göre tasarlanırsa da örgün öğretim kapsamında seçmeli ders olarak okutulan Türkçe derslerinde bu faktörler önemli bir role sahip olmaktadır. Ayrıca üretilecek anlatı metni ders kitabı için değil bir hikâye kitabı için hazırlanıyor da olabilir. Özellikle yabancı dil olarak Türkçe öğrencisine hitaben hazırlanan bu tür hikâye kitaplarında yaş ve ilgi alanlarına uygun unsurlarla desteklenmiş kurguların okuma motivasyonun sağlanmasında ve sürdürülebilirliğinde etkin bir gücü olduğu göz ardı edilmemelidir.

Türkçeyi öğrenme/metinlere erişme amacı ne?

Metnin okuyucusu Türkçeyi genel amaçla öğreniyorsa içerik günlük hayattaki kavramlardan, mekân ve kişilerden müteşekkil bir yapı olabilecekken özel amaçlı bir alıcı kitle söz konusu olduğunda amaca özgü kavram, mekân ve kişilerin yoğunluğu artabilecektir. Türkiye’de yaşayacağı ve günlük ihtiyaçlarını Türkçeyle karşılayacağı için Türkçe öğrenen birisi ile Türkiye’de lisans veya lisansüstü çalışmalar yapacak bir öğrenciye okutulacak metin seviye ilerledikçe doğru orantılı biçimde alıcı kitlenin hedeflerine göre farklılığını da artırmalıdır. Başlangıçta aynı noktada olan her iki hedef kitle için aynı içerik sunulsa da özel amacı olan grubun karşılaştığı metinlerdeki kavramlar, mekân ve terimler daha özel bir seçim ve tasarımı gerektirebilir.

Belli bir ülkeye ya da coğrafyaya için mi hazırlanıyor yoksa genel için mi?

Üretilecek metinlerin hitap ettiği kitlenin ülkesi özellikle yurt dışında Türkçe öğretimi söz konusu olduğunda önem kazanmaktadır. Çünkü yurt dışında Türkçe öğretiminin yapıldığı kurs vb. yerlerdeki hedef kitle genellikle homojendir. Yani öğrencilerin genelde tamamı içinde bulunulan ülkenin mensubudur ve sosyokültürel bir farklılık söz konusu değildir. Bu durumun dil öğretim süreci açısından getiri ve götürüleri vardır ancak bu ayrı bir tartışma konusudur. Ancak metin belli bir ülkede işlenmek üzere

hazırlanıyor olması üretici açısından bazı avantajları vardır. Üretilen metinde kullanılacak metin bileşenleri hedef kültürün ve öğrencinin kaynak kültürü ile harmanlanabilir. Bu sayede hedef kitle ön öğrenmelerini rahatlıkla işe koşabileceğinden metnin anlaşılmasında ve metinde kendinden bir şey bulacağından metni okumak için motive sağlanmasında olumlu bir güce sahiptir. Hedef kitlenin coğrafi ve yerel değerleri ile birlikte verilecek hedef dil ve kültür çok kültürlü bireylerin gelişimine de katkı sağlayacaktır.

Üretilen metin hangi dil seviyesi için hazırlanacak?

Metinler hazırlanırken sorulması gereken ilk soru belki de budur. Çünkü metnin dolayısıyla hedef kitlenin dil seviyesi içerikte kullanılacak sözcük ve dil yapılarının sınırını çizmektedir. Yani inşa edilecek metnin özelliklerini belirleyen temel ölçüler bu soruyla cevaplanabilmektedir. Börekçi (2015, s. 368) her düzeyde dil birimi çözümlenirken dilin temel niteliği olan çift eklemlilik dikkate alınarak biçim/işlev bağlamında değerlendirilmesi hem yapının kavranmasına hem de anlama/anlatma becerisine katkı yapacağını ifade etmektedir. Bu tespit temel unsuru dil olduğu için yabancı/ikinci dil öğretimi için de geçerlilik arz etmektedir.

A1 düzeyinde öğretilmesi/öğrenilmesi beklenen kavramlar, yapılar ve yeterlilikler ile A2 arasındakiler arasında anlamlı farklılıklar bulunmaktadır ki bu fark seviye ilerledikçe daha da belirgin hâle gelmektedir. Basit cümleden bileşik cümleye geçiş en somut örneklerden biridir. Ortak başvuru metnindeki bu düzey tasnifi de bu farktan kaynaklanmaktadır. Metnin anlamlandırılmasında dil düzeyi hedef kitlenin yaş düzeyinden daha etkilidir. B2 düzeyinde Türkçe bilen on iki yaşındaki okuyucu A1 düzeyinde Türkçe bilen bir yetişkinden dil yaşı olarak daha büyüktür. Dolayısıyla metnin temel ölçütlerini oluşturan bileşenler bu soru ile tespit edilebilecektir.

Üretilen metin belli bir hedef davranışa/kazanım için mi hazırlanıyor yoksa genel mi?

Metin bir ders kitabında yer alacaksa kullanılacağı ünitenin temasından ve beklenen hedef davranıştan, yeterlilikten etkilenenektir. Hatta etkilenmekten öte sadece bu hedeflere hitaben hazırlanacak ve işletilecektir. Ancak ders kitaplarından bağımsız bir hikâye için hazırlanacaksa ünitelerdeki/modüllerdeki kelime hazinesini işlemek ilk kaygısı olmayacaktır. Bu bileşenler yeri geldikçe hikâye setlerinde de bilinçli biçimde kullanılacak ve işlenecektir ancak birincil kaygı öğreneni hedef dilin kapsamında tutmak ve dahası hedef dilde kurgusal bir metnin okunabilmesi sayesinde oluşacak haz ve başarı motivasyonunu sağlamak olacaktır.

Sonuç

Sınıf içi temel unsurlar sayılan öğreten ve öğrenen arasındaki en işlevsel araçlar ders kitapları ve yardımcı kaynaklardır. Hem ders kitaplarında hem de yardımcı kaynaklarda D-AOBM ve bu referans metni esas alarak hazırlanan ulusal programlarda anlatı metinleri önemli bir yer tutmaktadır. Türkçe öğrenmeye yönelik artan taleple bu talebe cevap verecek arzın materyal boyutunda nicelik kadar nitelik artışı da sağlanmaya çalışılmakta ve bu kapsamda anlatı metinlerinin önemi artmaktadır. Söz konusu metinlerin kullanım alanı ders kitaplarından yardımcı kaynaklara, zenginleştirilmiş içeriklerden, öğretim portallarına kadar farklı platformlarda kullanılmaktadır. Metinlerin kullanım alanı değişmekle birlikte değişmeyen yönleri; küresel standartlara uygun, ulusal ve yerel değerleri yansıtan özgün ve kullanışlı olması olarak ifade edilebilir. Alanın gerekliliklerini gözetenek alana özgü biçimde hazırlanacak metinler özgün olabileceği gibi özel seçkiler yapılarak klasiklerin yapılandırılması yoluyla da üretiler. Her iki

seçenekte de dikkat edilmesi gereken temel noktalar bulunmaktadır. Bunlar: hedef kitle özellikleri (yaş, amaç), kullanım alanı/bölge, düzey, kazanım olarak özetlenebilir. Burada tartışılması gereken hikâyelerin hangi yaklaşımla hazırlanacağıdır. Temel soru şu olmalıdır: hâlihazırda kullanılan ders kitaplarının tematik ve sarmal yaklaşımına uygun setler mi hazırlanmalı yoksa kurgusal metnin doğallığını bozmayacak hikâyeler mi üretilmesi gerektiğidir? Aslında bu tartışılmaktan çok üretimle çözülebilecek bir sorundur. Her iki yaklaşımla hazırlanmış ürünler alana kazandırılırsa süreç içinde gerekli ise tercihlerin gerekliliği ispatlanacaktır. Belki de tercihe gerek kalmayacak ve iki ayrı kanalda kesişimler sağlanarak daha büyük bir debi, devinim yakalanabilecektir. Çünkü eğitim-öğretim süreçlerinin bütün kuram ve ispatlarını saf dışı bırakabilen bireysel farklılıklar söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla gelişerek, öğrenerek ve büyüyerek ilerleyen Türkçenin ve yabancı dil olarak öğretim alanının şu an için tercihten çok teşvik ile çalışması gerektiği düşünülmektedir. Bunun için hem kamu hem de özel sektördeki yayın yapma hakkına sahip kurumların alan uzmanları ile işbirliği içerisinde üretimlerde bulunması gerektiği düşünülmektedir. Bu noktada kurumlar faaliyet alanlarını, faaliyette buldukları bölgeleri gözetmelidir.

Türkiye’de Türkçe öğreten kurumlarla yurt dışında Türkçe öğreten kurumların üreteceği veya uyarlayacağı metinlerin kaynak ve hedef kültürden, dilden beslenme oranları, motifler farklılık arz etmelidir. Somali’de Türkçe öğretim faaliyeti yürüten kurumlar tek bir millettten, kültürden ve dilden müteşekkil hedef kitleye sahipken Türkiye’de Türkçe öğretiminde sınıflar çok dilli, çok kültürlü hatta çoğul kültürlü olabilmektedir ki bu dahi metinlerde ne gibi farklılaşmalar olabileceğini, olması gerektiğini göstermeye yeterlidir. Buradan hareketle söz konusu kurumların öğreticilerini eğitirken ve seçerken metin üretimindeki yeterlikleri, donanımları da ayrıca konu edilmesi gerektiği söylenebilir. Yazarların bir diğer ifadeyle Türkçeyi ikinci/yabancı dil olarak öğretenlerin bu tür metinleri oluşturması gerektiğinde çalışmada yer verilen hedef kitle özellikleri (yaş, amaç), kullanım alanı/bölge, düzey, kazanım, tema gibi temel dinamikleri gözetmesi ve planlamaya dâhil etmesi gerekmektedir. Yazarlar/öğreticiler özgün metin üretimi ve metin uyarlamasının kendi içinde avantaj ve dezavantajlı tarafları olduğunu bilmeli ve bu noktada gerekliliklere göre yeterliklerini artırmalıdır.

Hedef davranışlara, kazanımlara uygun metin oluşturma gerekliliği özgün metin üretiminin, yaratıcılığın doğal bir kısıtlayıcısıdır ve anlatı metinlerinin üretimini zorlaştırır. İkinci/yabancı dil olarak Türkçe öğretimine yönelik hazırlanmayan metinlerin uyarlanmasında zorlukların yaratıcılıktan ziyade özgün kurguyu koruma, yerel ve evrensel değerlerin ve farklılıkların çatışması, hedef dil düzeyine uyarlamadaki güçlükler, yerel kültürün uluslararası öğrenciye sunulup sunulamayacağı derinlikte olması öne çıkan noktalardır. Kurumsal ve yazar odaklı bu önerilen temel çözümünün; bu alanda çalışacak uzman kişini yetiştirildiği bölümün veya ana bilim dalının oluşturularak giriş ve çıkış yeterliklerinin net biçimde belirlenip öğretici yetiştirme süreçlerinde kapsamlı bir nitelik artışı ile sağlanabileceği değerlendirilmektedir.

Kaynakça

- Aslan, F. (2011). İstanbul’da Bir Sene Birinci Ay Tandırbaşı Adlı Kitapta Yer Alan Masalın Performans Teoriye Göre İncelenmesi Üzerine Bir Deneme. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 44(44), 83-140.
- Bakan, H. (2012). *Yabancılarla Türkçe Öğretiminde Metindilbilimsel Ölçütler Çerçevesinde Bir Sadeleştirme Denemesi: Sait Faik Abasıyanık, “Meserret Otel”*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.

- Benhür, M. H. (2002). *Türkçenin Yabancılar İçin Öğretiminde Tartışılmayan Ana Kavramlar*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Börekçi, M. (2015). Söz Dizim Kuramları Bağlamında Türkçe Söz Dizimi. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10, 355-370.
- Doğan, Ç. (2013). *İlkokul 4. Sınıf Çocuklarının Resimsel Anlatımlarına Kurgusal Metinlerin Katkısının İncelenmesi*. Doktora Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi.
- Durmuş, M. (2013). Metin Değişiminin Dilbilimsel Süreçleri Üzerine. *The Journal Of Academic Social Science Studies*, 6(4), 391-408.
- Günay, D. (2001). *Metin Bilgisi*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Kara, Ş. (2002). Anadil Edinimi ve Erken Yaşta Yabancı Dil Öğretimi. *M. Ü. Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 16, 101-118.
- Karatay H. (2009). Okuma Stratejileri Bilişsel Farkındalık Ölçeği. *ABÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(19), 58-80.
- Kurt, M. (2019). "İçkanama"da Anlatının Dili, Anlatıcının Sesi. *Turkish Studies*, 14(1), 171-178.
- Özçalışkan, Ş. (1996). Vladimir Propp'un Biçimbilimsel Yaklaşımı Çerçevesinde Bir Keloğlan Masalının İncelenmesi. *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, 7, 59-75.
- TDK (2022). Güncel Türkçe Sözlük. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c52c4f0c99a17.38056854 [Erişim Tarihi: 30.01.2019].
- Yano, Y., Long, M. H., ve Ross, S. (1994). The Effects of Simplified and Elaborated Texts on Foreign Language Reading Comprehension. *Language learning*, 44(2), 189-219.
- Yazıcı, N. (2004). *Anlatı Metinlerde Ön ve Arka Planı Belirginleştiren Dilsel Görünümler: Türkçe Üzerine Gözlemler*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- White, H. (1981). "The Value of Narrativity in the Representation of Reality" On Narrative içinde, W.T.J. Mitchell (ed.), (1-24).U.S.A: Chicago U.P. https://www.jstor.org/stable/1343174?seq=1#metadata_info_tab_contents.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/ Issue 7 (Nisan/ April 2022), s. 607-609.
Geliş Tarihi-Received: 27.01.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 20.02.2022
Kitap Değerlendirmesi-Book Review
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1063844

Dr. Enes Yıldız, Tevşihu'l-Letâ'if, Sonçağ Yayınları, Ankara, 2022.

Dr. Enes Yıldız, Tevşihu'l-Letâ'if, Sonçağ Publishing, Ankara, 2022.
(ISBN: 978-625-8421-40-8)

Abdullah UÇAR*

Dr. Enes Yıldız tarafından yayıma hazırlanan *Tevşihu'l-Letâ'if*, 17. yüzyıl divan şairlerinden Şeyh Ahmed Nûşî tarafından kaleme alınan nasihatname türünde bir mesnevidir.

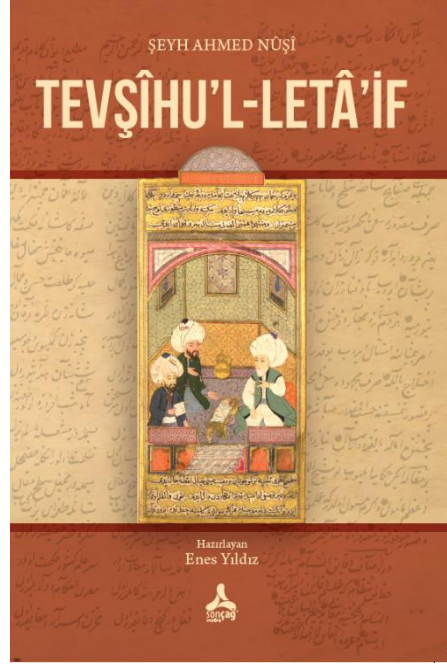
3183 beyitten oluşan *Tevşihu'l-Letâ'if* hakkında yapılan ilk akademik çalışma yine Dr. Enes Yıldız'a ait olup "*Nûşî'nin Tevşihu'l-Letâ'if Adlı Mesnevisinde Yer Alan Bismelenâme*" adını taşımaktadır (Yıldız, 2020). Yıldız, bu makale ile *Tevşihu'l-Letâ'if* içinde yer alan Bismelenâme'yi yayımlamış ve *Tevşihu'l-Letâ'if* in yayıma hazırlandığını belirtmiştir.

Yazar, *Tevşihu'l-Letâ'if*'e Medine Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde yaptığı araştırmalar esnasında tesadüf ettiğini kitabın ön sözünde belirtmektedir.

Zahriye kaydına göre İstanbul Üniversitesi nüshası H 1052 (M 1642) yılında istinsah edilmiştir fakat bu tarih eserin telif tarihi değildir. Eserde Sultan I. Ahmed methiyesi olması hasebiyle *Tevşihu'l-Letâ'if* in telif tarihinin M 1603-1617 yılları arasında olduğu tahmin edilmektedir.

Tevşihu'l-Letâ'if in, biri yazar tarafından, diğeri Dr. Hasan Doğan tarafından tespit edilen iki nüshası bulunmaktadır. Birinci nüsha, Medine Ârif Hikmet Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü'nde (81 varak); ikinci nüsha ise İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümünde (106 varak) yer almaktadır.

Dr. Enes Yıldız'ın, bahsi geçen nüshalar üzerinden hazırladığı çalışma ise *Tevşihu'l-Letâ'if* adıyla Sonçağ Yayıncılık tarafından 427 sayfa hâlinde yayımlanmıştır. Üç



* Öğr. Gör. Dr., Aksaray Üniversitesi, Aksaray/Türkiye, e-posta: ucarabdullah@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1391-8681>.

bölümden oluşan kitabın **birinci bölümünde** 17. yüzyıl divan şairlerinden Şeyh Ahmed Nûşî'nin hayatı, edebî kişiliği ve eserleri tanıtılmıştır. Şeyh Ahmed Nûşî'nin hayatı ve edebî kişiliği hakkındaki bilgi ve değerlendirmelerin çoğunluğu *Tevşîhu'l-Letâ'if* ten yola çıkılarak ortaya konulmuştur.

İkinci bölümde *Tevşîhu'l-Letâ'if*; biçim, içerik, dil ve üslup özellikleri bakımından incelenmiştir. “*Tevşîhu'l-Letâ'if*’in Şekil Özellikleri” başlığı altında; nazım şekli, mesnevinin adı, şairin mahlası, eserin yazılış tarihi, bölümler ve başlıklar, beyit sayısı, kafiye ve redif, vezin üzerinde durulmuş ve tanık beyitler verilerek mesnevinin şekil özellikleri ortaya konulmuştur. “*Tevşîhu'l-Letâ'if*’in Muhteva Özellikleri” başlığı altında ise *dîbâce*, giriş bölümü, asıl bölüm, *hâtîme* olmak üzere dört alt başlık bulunmakta; giriş bölümünde on beş, asıl bölümde ise on alt başlık yer almaktadır.

Klasik Türk edebiyatı mesnevi geleneğine uygun bir şekilde tertip edilen *Tevşîhu'l-Letâ'if*’in asıl bölümünde 10 konu işlenir: *Aşk-ı hakîkî, gurur, ilim ve cehalet, adalet, dünyanın faniliği, seher vakti uyanık olmak, ihlas, sabır, sebat ve Hz. Muhammed yolunda fedakârlık, Allah'a niyaz ve dua.*

Nasihat edilen her *makâle*den sonra ise *hikâye* adı verilen bölümlerde şu 20 hikâye anlatılır: 1- *Miraç gecesinde Hz. Cebrail’in durumu.* 2- *Bir güzelin, padişahın gazeline bir nazire yazması olayı.* 3- *Padişah kızının malına, mülküne ve güzelliğine güvenip gururlanması olayı.* 4- *Hz. Cebrail’in bir an gururlanması ve sonra tövbe etmesi.* 5- *Bir kocakarının cehaleti nedeniyle şeytana kanması.* 6- *Âlim bir zatın cahil bir şeyhe intisabı ve şeytanın vesveselerine ilmiyle karşı gelmesi.* 7- *Zâlim bir padişahın halkına zulmetmesi ve sonunda Azrail’in eliyle helak olması.* 8- *Zâlim Haccac’ın bir güzeli öldürmesi.* 9- *Yaşlı, çirkin ve kötü huylu bir kadına benzeyen fani dünyanın, kıyamet gününde cennete girmek ve müminlerle nikâhlanmak istemesi olayı.* 10- *Azrail’in Beyazıd’a Allah’a vuslatı haber vermesi ve ölüm anında Beyazıd’ın şeytanı mağlup etmesi.* 11- *İki putperestın birbirlerine âşık olması ve seher vakti uyanık olmaları sebebiyle cennete girmeleri.* 12- *Seher vaktini ibadetle geçiren bir gazinin savaşta düşman elinden kurtulması.* 13- *İhlaslı bir zatın samimi ve içten şekilde Hz. Muhammed’i öven bir beyit yazması ve bu şiir nedeniyle cennete girmesi.* 14- *Savaş bittikten sonra bir kâfirin Hz. Ali’nin yüzüne tükürmesi ve Hz. Ali’nin ihlası zedelememek için o kâfiri affetmesi.* 15- *Bir kahramanın savaş meydanındaki zaferleri ve mübarek bir zatın gaziye nasihatleri.* 16- *Hz. Ali ve bir Yahudi’nin zırh meselesi yüzünden mahkemelik olması.* 17- *Kâfirlerin Hz. Muhammed’i öldürmeye karar vermeleri ve Hz. Muhammed’in hicret için yola çıkarken yatağına Hz. Ali’yi yatırması.* 18- *Bir âşığın sevdiği yolundaki sebatı.* 19- *Gurur ve tekebbürle dalalete düşen bir zatın ölüm vaktinde gafletten uyanması ve Allah’a niyazı neticesinde kurtulması.* 20- *Hz. Azrail’in bir gün Hz. İbrahim’in yanına gelerek onun canını alması.*

Nûşî, nasihatlerini okuyucuya aktarırken konu ile ilgili hikâyeler de anlatmaktadır. Bu hikâyelerle nasihatlerin okuyucular tarafından daha kolay anlaşılması hedeflenmiş olmalıdır. Ayrıca Nûşî, hikâyelerden sonra birkaç beyitle kendi nefesine seslenir ve bölümde işlenen mevzu ile ilgili kendine nasihat eder ve dualarını sıralar. Muhteva özellikleri başlığında mesnevinin tertibine bağlı kalınarak eser, başlık başlık incelenir ve hikâyelerin özetine yer verilir. İkinci bölümün sonunda ise “*Tevşîhu'l-Letâ'if*’in Dil ve Üslup Özellikleri” yer almaktadır. Eserin şekil, muhteva, dil ve üslup incelemeleriyle ilgili bulgular tanık beyitlerle ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Kitabın **üçüncü bölümünde** *Tevşîhu'l-Letâ'if* in tenkitli metni verilmiştir. *Tevşîhu'l-Letâ'if* in tenkitli metni, yazarın ulaşabildiği iki nüshası üzerinden (Medine nüshası, İstanbul Üniversitesi nüshası) kurulmuştur.

Kaynakça

- Kaplan, Y. (2014). NÛŞÎ, Ahmed Nûşî Efendi. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/nusi-ahmed-nusi-efendi>, [Erişim tarihi: 26.01.2022].
- Şeyh Ahmed Nûşî (2022). *Tevşîhu'l-Letâ'if* (haz. Enes Yıldız). Ankara: Sonçağ Yayınları.
- Yıldız, E. (2020). Nûşî'nin Tevşîhu'l-Letâif Adlı Mesnevisinde Yer Alan Bismelenâme. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 6(3), 615-635.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

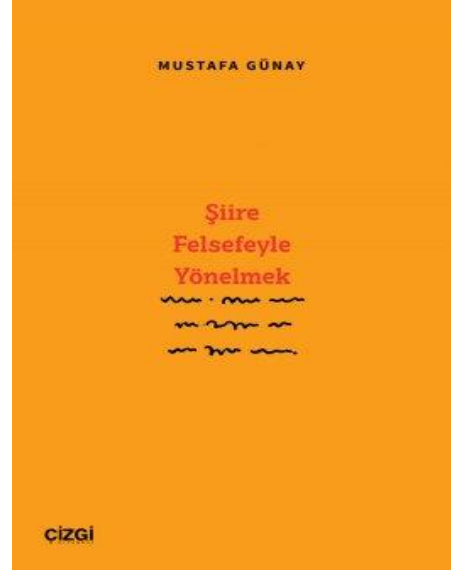
Sayı/Issue 7 (Nisan/April 2022), s. 610-614.
Geliş Tarihi-Received: 09.03.2022
Kabul Tarihi-Accepted: 11.03.2022
Kitap Değerlendirmesi-Book Review
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1084915

Mustafa Günay, Şiire Felsefeyle Yönelmek, Çizgi Kitabevi, Konya, 2022.

Mustafa Gunay, Tending to Poetry Through Philosophy, Çizgi Bookstore, Konya, 2022.

Orhan Aytuğ TOLU*

Yaşamı sorgulama disiplini olan felsefe ve insanın duygularını estetik biçimde ifade etme sanatı olan şiir, insanlık tarihinde köklü bir geçmişe sahiptir. Edebiyatın ve şiirin felsefeyle olan ilişkisi akademik dünyada ve sanat mecralarında çoğu zaman tartışma konusu olmuştur: Şiirde felsefe var mıdır, felsefede şiire yer var mıdır, “felsefi şiir” diye bir mefhum olabilir mi, şiir felsefi kavramlarla incelenebilir mi şeklindeki sorular bu tartışmanın temelini oluşturmaktadır. Bu tartışmaya katılıp meselenin hem düşünsel boyutunu ortaya koyma hem de fikirlerini şiir üzerinde uygulama çabasına girişen bir yazar da Mustafa Günay’dır. Yazarın 978-605-196-738-7 sayılı uluslararası yayıncılık numarasına sahip 423 sayfalık *Şiire Felsefeyle Yönelmek* adlı kitabı, 2022 Şubat’ında Çizgi Kitabevi tarafından yayımlanarak okuyuculara sunulmuştur. Bu kitapta şiir ile felsefe ilişkisi sorgulanarak Cumhuriyet Dönemi Türk şairlerinin şiirleri incelenmiştir. Bu yazıda bu kitabın tanıtımı yapılacaktır.



Kitap “Ön Söz” (s. 9-11), “Şiir ve Felsefe İlişkileri” (s. 13-63), “Şiiri Felsefeyle Düşünmek” (s. 65-150), “Cumhuriyet Dönemi Türk Şiiri: Poetik Okumalar” (s. 151-366), “Bir Şiir Adası: Ahmet Ada” (s. 367-417) başlıklarını taşıyan 5 bölüm ve ilave olarak “Dizin” den (s. 419-423) oluşmaktadır.

“Ön Söz” bölümünde şiirde felsefeye felsefede de şiire yer olduğu düşüncesini paylaşan yazar, kitabın bölümleri hakkında kısa açıklamalara yer vermektedir. Türk edebiyatında şiir geleneğinin felsefeye göre daha güçlü ve özgün olduğuna dikkat çekmektedir. Cumhuriyet döneminden seçtiği şairlerin birkaç şiirini felsefe bağlamında

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Kültür Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, e-posta: aytugtolu@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5915-2832>.

incelediğini belirten yazar; bu şairlerin şiir anlayışını birkaç şiir üzerinden değerlendirmede, sadece felsefeyle ilişkisi olduğunu düşündüğü bazı şiirleri seçtiğini vurgulamaktadır. Üzerine yazılacak daha birçok şiir olduğunu belirterek felsefe-şiir ilişkisi bağlamındaki değerlendirme yazılarına devam edeceği bilgisini okuyucuya örtülü biçimde iletmiştir. Değerlendirilen şiirlerin ortak noktasının “insan imgesi” olduğu ayrıca belirtilmiştir. Mustafa Günay kitaptaki yazıların çeşitli dergilerde, gazetelerde, bilimsel toplantılarda sunulduğunu fakat okuyucunun bu yazılara -bir bütün olarak- kolaylıkla ulaşması için bu kitabı kaleme aldığını açıklamaktadır. “Ön Söz” kitabın yayımlanma sürecinde çeşitli destekler sunan kişilere teşekkür edilerek nihayete erdirilmektedir.

“Şiir ve Felsefe İlişkileri” bölümü 7 başlıktan müteşekkildir. Mustafa Günay, “Şiirdeki Felsefe, Felsefedeki Şiir” başlığı altında insanın başkaldırdığı ve yaratıcılığını pratiğe döktüğü her eylemin kuvvetini şiirden aldığı değerlendirmesinde bulunur. Tıpkı Garip manifestosunda savunulduğu gibi Günay da şiirin edebiyatın ötesinde “bir şey” olduğunu ifade eder. Yazar, her şiirin felsefeden yararlanmak zorunda olmadığını belirtir fakat şiirin önemli bir kaynağının felsefe olduğu uyarısında bulunur. Filozofların da Antik Çağ’da düşüncelerini şiirle ifade ettiği hatırlatılmaktadır. Ömer Hayyam ve Nietzsche örnekleri üzerinden şiir ve felsefenin birbirinden kopmadığı dikkate sunulur. “Yaşam, Felsefe ve Şiir” başlıklı yazıda günümüzde medyanın okuma, düşünme ve öğrenme etkinliğini sekteye uğratarak bunların yerine “görme” ve “seyretme” eylemlerinin koyulduğu tespitinde bulunmaktadır. Oluşan bu ortamda dezenformasyonla çarpıtılan bilinçlerin doğru bir yaşamı bulma pusulasının felsefe ve şiir olduğu iddiası savunulmaktadır. Giderek yalnızlaşan modern bireyin varlığını kuşatan nihilist ablukanın dağıtılmasında felsefe ve şiirin önemine vurgu yapılmaktadır. “Felsefe ve Şiir İlişkisi Bağlamında Yücel Kayıran’ın Çalışmaları” başlığı altında felsefe ve şiir ilişkisi üzerine referans olabilen Yücel Kayıran’ın bu konudaki düşünceleri tartışılmaktadır. Kayıran’ın, şiirin felsefi olabilmesi için izm’lerden uzak durarak insanın varoluşuna dayanması gerektiği fikri üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda Kayıran’ın Türk şiirinde Marksizm’in insan felsefesi olmak yerine ideoloji aracına dönüştürüldüğü için şiirin epistemik bir temele büründürdüğü görüşü paylaşılmaktadır. “Hayyam Şiirlerinde Felsefi Boyut” yazısında Kant, Aydınlanma düşüncesini aklın cesurca kullanılmasına bağlamıştır. Hayyam’ın bu düşünceyi Kant’tan asırlar önce şiire taşıdığına yer verilmektedir. “Felsefe-Şiir İlişkisi ve Herakleitos: Şiirimizde İmgesi” başlıklı bildiride Herakleitos’un Türk şiirindeki izleri araştırılmaktadır. Herakleitos’un her şeyin akış ve değişim hâlinde olduğu “dere/nehir” eğretilmesinin Nazım Hikmet, İlhan Berk, Hilmi Yavuz, Yücel Kayıran gibi şairlerin bazı şiirlerinin bünyesinde bulunduğu örnek dizelerle gösterilmektedir. “Şiirde Adalet Düşüncesi ve İmgesi” başlıklı tebliğde adalet kavramının Brecht’in şiirinde “ekmek” metaforuyla, Elaurd’un şiirinde insan temelinde, Can Yücel’in şiirinde ahlaki söylemle, Nazım Hikmet’te özgürlük mefhumuyla ele alınarak işlendiği değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu bölümün son yazısı “Felsefede ve Şiirde Akdeniz İmgesi: Albert Camus ve Ahmet Erhan” başlığını taşımaktadır. Camus, Avrupa’yı saran nihilizm karanlığından çıkış yolunun Akdeniz’in iklimini şekillendiren güneşine ve kültürel aydınlığına yönelmekten geçtiğini belirtmektedir. Akdeniz’in kurtarıcı bir iklime ve kültürel hazineye sahip olduğu yönündeki bu düşünceyi Ahmet Erhan’ın şiire taşıdığı tespitinde bulunmaktadır. Camus gibi Erhan da ülkesinin içine düştüğü alaca karanlıktan çıkış yolunun Akdeniz’den geçtiğine inanmaktadır.

“Şiiri Felsefeyle Düşünmek” adlı bölüm 10 başlıktan oluşmaktadır. “12 Eylül ve Şiir: Şiirimizde 12 Eylül’ün İzleri” başlıklı yazıda edebî eserlerin üretildiği dönemin koşullarından ve zihniyetinden etkilendiği düşüncesinden hareketle edebiyat sosyolojisi

bağlamında 12 Eylül dönemi atmosferinin izleri dönem şairlerinin şiirlerinde aranmaktadır. Yazara göre 12 Eylül gerçeğiyle hesaplaşma yeterince yapılamamıştır.

Dönemin şiiri ve şiir diliyle ilgili Yücel Kayıran'ın eleştirilerine bu bölümde yer verilmiştir. Ahmet Oktay, Ahmet Telli, Gültekin Akın, Ataol Behramoğlu, Nevzat Çelik, Yücel Kayıran gibi şairlerin şiirlerindeki darbe döneminin izleri tespit edilerek bu şiirlerin felsefi boyutları irdelenmektedir.

“Âşık Veysel’in Şiirlerinde Bazı Felsefi Temalar” başlıklı bildiriye kendi kültürümüzü ve insanımızı tanımada halk şiirini felsefeyle düşünmek gerektiği savlanmaktadır. Veysel'in şiirlerinde evreni seyreden insanın -kimi zaman belirsizlik içinde- varoluş, yaşam ve ölüm gerçekliğinin sorgulandığı; Tanrı fikrinin “mimar” metaforuyla verildiği ve bu metaforun Platon'un felsefesinde yer alan kavramlarla benzerlik taşıdığı; hümanizmin izlerine rastlandığı; ruh ve beden düalizminin olmadığı yönündeki çeşitli tespitlere yer verilerek sadece modern şiirde değil halk şiirinde de felsefeye yer verildiği belirtilmektedir. “Şehir-Şiir İlişkisi Bağlamında Mersin” adlı bildiriye edebiyat ve sanatın şehre anlam kattığı ve şehrin kültürünü somutlaştırdığı bilgisiyyle karşılaşılmaktadır. Şiirde ve sanatta kentlerin yeniden kurulduğu ve bir ütopya ortaya koyulabileceği görüşünden hareketle Özdemir İnce, Abdülkadir Bulut, Ahmet Ada'nın şiirlerinde Mersin, Anamur ve Akdeniz'in mekânsal ve kültürel açıdan yansımaları bu şairlerin dizeleri üzerinden verilmektedir. “Çukurova'nın Şiirsel Gerçekliği”ne yönelen yazar, Mustafa Emre'nin *Düünden Bugüne Çukurova Şiirleri* eserinin değerlendirmesini yapmaktadır. Günay, ulusal sınırları aşarak Kavafis'in şiirlerindeki şehrin anlamını incelemektedir. Kavafis'in şiirinde şehrin insanın belleğinde bıraktığı izlerle/anılarla bir ömür hesaplaşmasına dönüştüğü değerlendirilmesinde bulunmaktadır. Edip Cansever'in insanın yaşadığı yere benzediği yönündeki dizeleriyle Kavafis'in şehir imgesi bir potada eritilerek incelenmektedir. “Ursula K. Le Guin'in Son Şiirleri Üstüne” yazısında şairin 2014-2018 yıllarında yazılmış şiirlerinden oluşan *Şimdilik Her Şey Yolunda-Son Şiirler* adlı eseri varoluş, ölüm, insan, doğa, yaşlılık kavramları etrafında tartışılmaktadır. “Yapay Zekâya Aykırı Şiirler Üstüne” başlıklı yazıda şair Zeki Gümüş'ün şiir kitabının değerlendirilmesi yapılmaktadır: Şair, dijital çağda teknolojinin denetimine girerek yalnızlaşan insan gerçeğini ironik bir yaklaşımla şiirine taşımıştır. Bu teknoloji eleştirisi poetik bir biçimde yürütülerek varoluşsal anlam ve değerler sorgulanıp “robotlaşan/robotlaştırılan” insana tepki gösterilmiştir. Orhan Veli'nin şiirlerinde görülen ironi, hiciv, tarihe tanıklık, sansür, baskı gibi unsurların mektuplarında da görüldüğünü belirten yazar; bu görüşlerini “Aşkın ve Hasretin Mürekkebiyle Yazılmış Mektuplar” başlığı altında değerlendirmiştir.

Kitabın en hacimli bölümü olan “Cumhuriyet Dönemi Türk Şiiri: Poetik Okumalar”da Cumhuriyet Dönemi Türk şiirinden seçilen 31 şairin şiirleri felsefi açıdan 41 başlık altında değerlendirilmektedir. Bu bölümde yer verilen başlıkların bir kısmına değinmek uygun olacaktır. Nazım Hikmet'in şiirlerine yansıyan tarih bilinci diyalektik-materyalist felsefenin etkisi altındadır, tarihte “yıkının da yaratanın da” insan olduğu vurgulanarak geleceğe karşı sorumluluk alan tavrın yansımaları irdelenmektedir. Nazım'ın şiirlerine yansıyan çeşitli ağaç metaforları incelenmektedir. Sabahattin Ali'nin şiirlerinde liriklik, stoacılık, hümanistlik, romantiklik kavramlarının yansımaları olduğu tespit edildikten sonra bu şiirlerdeki insan-doğa ilişkisinin işlendiğine yer verilmektedir. Sıradan insanların küçük tragediyalarını ve insanın kendiyi yüzleşmesini aynalar, lambalar ve çeşitli eşyalarla dile getiren, geçim sıkıntısının yanında tüketim kültürünün eleştirisini yapan, insan varoluşunun metafizik yönünü işleyen şiirler “Necatigil'in Şiir Burcu”ndan geçmektedir. Özdemir Asaf'ın şiirlerinde yaşam bilgeliğine kapı aralandığı,

bazı temaların sürekli işlendiği, yaşamın çeşitli ikilemlerinin barındırıldığı tespitlerinden hareketle Asaf'ın şiirlerinin "felsefeyle sınırdaş" olduğu sonucuna varılmaktadır.

Mustafa Günay'ın Mehmet Özcan'la birlikte yazdığı "Ece Ayhan'ın Şiirinde Epistemik ve Politik Boyutlar" başlık yazısı kitaptaki en katmanlı ve derinlikli yazılarından biridir. Şairde devlet, otorite, iktidar kavramlarına karşı sert bir duruş bulunduğu dikkate sunularak okulun siyasal bir kurum olarak değerlendirildiği gösterilmektedir. Ece Ayhan'da iktidar ve bilginin birbirinden ayrılmadığı ve bilginin bir egemenlik aracına dönüştüğü vurgulanmaktadır. Şiirin karalığı ve isyanı "zakkum" çiçekleriyle verilmektedir. Şairin şiirinde okuldan ayrılan "çocuk" imgesi sosyal iktidardan kopuş ve sokağa açılış olarak kabul edilerek Ece Ayhan'ın Walter Benjamin'in görüşleriyle örtüşen poetik tutumu açığa çıkarılmaktadır. Şair "çocuk imgesi"ni tarihin ve toplumun hükmedemediği bir sınır çizgisinin dışında bırakarak Lacan'ın görüşlerine yaklaşmaktadır. Çocuk imgesinden sonra toplumdan dışlanma ve ötekileşme bağlamında "kambur" imgesinin çağrıştırdıkları üzerinde durulmaktadır. Kitapta yoğun/derinlikli çözümlemenin yer aldığı yazılardan biri de Metin Altıok'un şiirlerinin tartışıldığı "Gölgesi Yıldız Dolu Yol Yorgunu Bir Şair" başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında şairin içsel coğrafyada gerçekleştirilen yolculuklarla -bir başkaldırı biçimi olarak "gitme" eylemiyle- insanın "kendi" olabilmenin hâllerini şiire taşıdığı, sorgulama ve yüzleşmelerinin "ayna" metaforuyla gerçekleştirildiği, şiirdeki öznenin "özneler arası özne" olarak karşımıza çıktığı, bu unsurların romantizm ve melankoliyle şekillendiği görüşleri irdelenmektedir. Altıok'un her kitabı "poetik bir kara kutu" olarak değerlendirilir çünkü şairin biyografisinden izler taşımaktadır. Yücel Kayıran'ın *Son Akşam Yemeği*'nde "inanma" meselesini varoluş kavramıyla ilişkilendirerek şiire taşıması ve bu meseleyi özgün şekilde ele alması, yazar tarafından anti-teolojik bir şiirin edebiyatımızda yeni bir yol açtığı şeklinde tespit edilmektedir. Kitabın bu bölümündeki son başlıkları günümüz şairlerinin yeni çıkan şiir kitaplarının eleştirisine ayrılmaktadır. Günümüz şairlerinden Nisa Leyla'nın *Dar Paçalı Dizeler*'i, Berrin Taş'ın *Geceyarısı Şiirleri*, Pınar Nurhan'ın *Modern Cinayetlerin Kokusu*, Özcan Öztürk'ün *Hüzünlü Kadınlar Sokağı* gibi şiir kitapları incelenmektedir. Yazarın incelediği Tülay Koçak'ın *Çağdaş Şairler Seçkisi-Şiir Diliyle Şairler* adlı kitabı dikkate değer bir konuyu oluşturmaktadır. Bu şiir kitabının eleştirisi "Şairleri ve Şiirlerini Dile Getiren Şiirler" başlığıyla kaleme alınmıştır. Koçak'ın 99 şair için yazdığı 99 şiir Mustafa Günay tarafından "şiirimizde bir ilk" olarak değerlendirilmektedir. Koçak'ın bu 99 şairi niye seçtiğinin gerekçesine de değinilmektedir. Edebiyatımızda bir ilk olarak değerlendirilen bu şiir kitabında bir şairin başka bir şairde bıraktığı izin dizelere dökülmesi söz konusudur. Mustafa Günay, tespit ettiği bir "problemi" de okuyucuyla paylaşır: Fahri Erdinç'in şiirlerinin başka şairlerinmiş gibi gösterilmesi. Bu problemin çözümü için de bir öneri sunmaktadır: Şairin toplu şiirlerinin yayımlanması.

Ahmet Ada'nın şiirlerinin eleştirisine ayrılan, 9 başlıktan oluşan "Bir Şiir Adası: Ahmet Ada" adlı bölüm kitabın son bölümüdür. Bu bölümde Ada'nın şiirlerinin felsefe, varlık, mekân ve zamanla ilişkisi; bu şiirlerde insanın kültür ve doğayla bağı; yerel ve beynelmilel güncelliğin şiire yansımaları; bazı hayvan adlarının şiirde oluşturduğu çağrışımlar; öznenin yaşadığı "düalizm" durumları çeşitli dizeler aracılığıyla ele alınmaktadır. Şairin felsefe-şiir ilişkisine bakışı ve "felsefi şiir" diye bir şeyin olup olmayacağına yönelik düşünceleri de tartışılmaktadır. Ada'nın şiir kitapları hakkında Mustafa Günay'ın kaleme aldığı yazılar da bu bölümdeki başlıklar arasında mevcuttur.

Çukurova Üniversitesi Felsefe Eğitimi Bölümü öğretim üyesi Doç. Dr. Mustafa Günay'ın tanıtmaya çalıştığımız *Şiire Felsefeyle Yönelmek* adlı kitabı, felsefe ve edebiyat alanındaki disiplinler arası çalışmalara numune teşkil etmesi açısından son derece

önemlidir. Yazar, çok tartışmalı bir konu olan felsefe-edebiyat ilişkisine şiir özelinde yönelerek önemli bir adım atmıştır. Kitapta Günay'ın son 20 yılı kapsayan -bazı yazılarda geçen tarihler esas alınarak- yazılarının ve bildirilerinin olduğu görülmektedir, bunların bir kısmı bu yazıda tanıtılmaya çalışılmıştır. Literatürün dijital ortama taşındığı günümüzde bazı yazılar hiç gün ışığına çıkmadan kalmaktadır. Yazarın "Ön Söz"de belirttiği gibi kaleme aldığı yazıların bir kitapta tematik şekilde birleştirilerek okura sunulması alanda çalışacak araştırmacılar için kaynak olma niteliğindedir. Felsefe bölümü akademisyeni olan bir yazarın okuyuculara ve araştırmacılara yeni çalışmalar konusunda önerilerde bulunması, bu tür çalışmaların derinleştirilmesi açısından önemlidir. Şiire bir felsefe akademisyeninin yaklaşımından bakılması zaman zaman şiirde felsefe olur mu sorusuna cevap niteliğindedir. Şiire bir felsefe kuramı çerçevesinde değil şiirin kendi yapısında barındırdığı öznenin varoluşsal olarak yaşadığı tinsel gerilim düzleminde bakılması felsefe-şiir ilişkisinin nasıl ele alınması gerektiği açısından önemli bir uygulama niteliğindedir. Zaman zaman edebiyat ve felsefe dergilerinin dosya konusu ve çeşitli makalelerin tartışma düzlemini oluşturan felsefe-şiir ilişkisi ve "felsefi şiir" tartışmasının uygulama düzeyinde çalışılması merak edilen sorulara bu kitapta yapıldığı gibi çözüm sunacaktır. Kitapta dikkate değer başka bir husus da yazıların gitgide derinleşen bir yapıya sahip olmasıdır. Yazıların dilindeki sadelik ve teknik kavramlarla doldurulmamış olması, kitabı üslup olarak denemenin sınırlarına yaklaştırmaktadır. Yazar, genç şairlerin kitaplarını değerlendirdiği yazılarla güncel şiiri de ıskalamamıştır. Bu eleştirilerle genç şairlere de yol gösterici düşünceler sunmaktadır. *Şiire Felsefeyle Yönelmek*; Türk dili ve edebiyatı, Türkçe ve felsefe alanlarında okumalar ve çalışmalar yapacak kişilerin ve edebiyat/şiir severlerin edinmesi gereken bir kitap olarak raflarda yerini almaktadır.

Kaynakça

Günay, M. (2022). *Şiire Felsefeyle Yönelmek*. İstanbul: Çizgi Kitabevi.