

Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi

Korkut Ata Journal of Studies in Turcology



Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür,
Tarih, Sanat ve Eğitim
Araştırmaları Dergisi

*The Journal of International
Language, Literature, Culture,
History, Art and Education Research*

Sayı 21 (Haziran 2025)

ISSN: 2687-5675



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Korkut Ata Journal of Studies in Turcology

Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and Education Research

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ/ INTERNATIONAL REFEREED JOURNAL

ISSN: 2687-5675

Sayı 21 / HAZİRAN 2025

Issue 21 / JUNE 2025

OSMANİYE

KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Korkut Ata Journal of Studies in Turcology

Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and Education Research

ISSN: 2687-5675

Kuruluş Tarihi: 2019

Sayı 21/HAZİRAN 2025 Issue 21/ JUNE 2025

Editör Kurulu / Editorial Board:

Editör:

Prof. Dr. Yunus KAPLAN

(Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Osmaniye/Türkiye)

Editör Yardımcısı:

Arş. Gör. Zahide EFE

(Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Osmaniye/Türkiye)

YAYIN KURULU / Editorial Board

Prof. Dr. Ketevan Lortkipanidze (Tiflis Üniversitesi, Tiflis/Gürcistan)

Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun/Türkiye)

Prof. Dr. Benedek PÉRI (Budapeşte Eötvös Lorand Üniversitesi, Budapeşte/Macaristan)

Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara/Türkiye)

Prof. Dr. Juliboy Eltazarov (Semerkant Devlet Üniversitesi, Semerkant/Özbekistan)

Prof. Dr. Oğuz KARAKARTAL (Lefke Avrupa Üniversitesi, Lefke/KKTC)

Prof. Dr. Ozan YILMAZ (Sakarya Üniversitesi, Sakarya/Türkiye)

Prof. Dr. Osman ÜNLÜ (Bandırma On Yedi Eylül Üniversitesi, Balıkesir/Türkiye)

Prof. Dr. Afag MEMMEDOVA (Bakü Devlet Üniversitesi, Bakü/Azerbaycan)

Prof. Dr. Yılmaz IRMAK (Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş/Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Nurdin USEEV (Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek/Kırgızistan)

Dr. Gerelmaa NAMSRAI (Moğolistan Devlet Üniversitesi/Moğolistan)

DANIŞMA KURULU / Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet İÇLİ (Batman Üniversitesi, Batman/Türkiye)

Prof. Dr. Selçuk ÇIKLA (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun/Türkiye)

Prof. Dr. Edith Gülçin Ambros (Viyana Üniversitesi, Viyana/Avusturya)

Prof. Dr. Yakup YILMAZ (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul/Türkiye)

Prof. Dr. Elçin İbrahim (Milli İlimler Akademisi, Bakü/Azerbaycan)

Prof. Dr. Firengiz KERİMLİ (Bakü Devlet Üniversitesi, Bakü/Azerbaycan)

Prof. Dr. Ramazan EKİNCİ (Celal Bayar Üniversitesi, Manisa/Türkiye)

Doç. Dr. Özkan UZ (Munzur Üniversitesi, Tunceli/Türkiye)

Dr. Maral TAGANOVA (Türkmenistan İlimler Akademisi, Aşgabat/ Türkmenistan)

Dr. Azzaya BADAM (Moğolistan Devlet Üniversitesi, Ulanbator/Moğolistan)

Dr. Nuri BRİNA (Prizren "Ukshin Hoti" Üniversitesi, Prizren/Kosova)

Alan Editörleri / Field Editors

Eski Türk Edebiyatı / Classical Turkish Literature

Prof. Dr. Bahir SELÇUK (Fırat Üniversitesi, Elazığ/Türkiye)

Yeni Türk Edebiyatı / New Turkish Literature

Doç. Dr. Abdulhakim TUĞLUK (*Iğdır Üniversitesi, Iğdır/Türkiye*)

Halk Edebiyatı / Folk Literature

Doç. Dr. Ayhan KARAKAŞ (*Çukurova Üniversitesi, Adana/Türkiye*)

Türk Dili / Turkish Language

Doç. Dr. Salih DEMİRBİLEK (*Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun/Türkiye*)

Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları / Contemporary Turkish Dialects and Literatures

Dr. Öğr. Üyesi Fatih KURTULMUŞ (*Ardahan Üniversitesi, Ardahan/Türkiye*)

Türk Dili ve Edebiyatı - Türkçe Eğitimi / Turkish Language and Literature - Turkish Education

Prof. Dr. Ömer Tuğrul KARA (*Çukurova Üniversitesi, Adana/Türkiye*)

Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor

Prof. Dr. Bülent KIRMIZI (*Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Osmaniye/Türkiye*)



21. SAYININ (HAZİRAN 2025) HAKEMLERİ / REFEREES of 21th ISSUES (JUNE, 2025)

Abanoz Küçük	Giresun Üniversitesi
Abdulkadir Korkmaz	Biruni Üniversitesi
Abdurrazzak Gültekin	Bingöl Üniversitesi
Adiye Şimşek	Avrasya Üniversitesi
Adnan Uzun	Bandırma Onyedli Eylül Üniversitesi
Ahmet Caner Çatal	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Ahmet Dağlı	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Ahmet Kurnaz	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Ahmet Özbay	Milli Eğitim Bakanlığı
Ahmet Şen	Kafkas Üniversitesi
Ahmet Şükrü Somuncu	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Ali Doğaner	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Ali Yalçın	Bağımsız Araştırmacı
Aslı Sezgin	İstanbul Üniversitesi
Aygül Düzenli	Çukurova Üniversitesi
Ayhan Karakaş	Çukurova Üniversitesi
Aysel Fedai	Mardin Artuklu Üniversitesi
Aysel Ferah Özcan	Sakarya Üniversitesi
Ayşe Atıcı Arayancan	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Büşra Sürğit	İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa
Derviş Dokgöz	Çukurova Üniversitesi
Elvan Saltaş Korkmaz	Bağımsız Araştırmacı
Emine Ayan	Çukurova Üniversitesi
Emine Gözde Özgürel	Ankara Üniversitesi
Erdal Baran	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Fatih Ege	Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
Fatih Numan Küçükballı	Selçuk Üniversitesi
Fatih Süsleyici	Diyanet İşleri Başkanlığı
Fatma İnce Sancaklı	İnönü Üniversitesi
Günay Tulum	Anadolu Üniversitesi
İbrahim Halil Tuğluk	Adıyaman Üniversitesi
İpek Kılıç	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İsa Kalaycı	Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi

Kerim Köksal Kaya	İstanbul Topkapı Üniversitesi
Kiyal Kamchybekova Abdiraim	Dicle Üniversitesi
M. Arif Erzen	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Merve Uysal	Uluslararası Final Üniversitesi
Muhammed Ali Budak	Bağımsız Araştırmacı
Müberra Bağcı	Ege Üniversitesi
Ramazan Ergöz	Bitlis Eren Üniversitesi
Sadi Gedik	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Süleyman Kaan Yalçın	Fırat Üniversitesi
Şule Gümüş	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Tuğba Akkoyun	Bayburt Üniversitesi
Tuğba Diri Apaydın	İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Vesile Albayrak Sak	Necmeddin Erbakan Üniversitesi
Yakup Poyraz	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Yasemin Uzun	Milli Eğitim Bakanlığı
Yılmaz Irmak	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Zeynep Koyuncu	Karamanoğlu Mehmed Bey Üniversitesi



YÖNETİM MERKEZİ ve POSTA ADRESİ/ Management Center and Post Address

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Karacaoğlan Yerleşkesi Osmaniye/Merkez

YAYIN TÜRÜ/ Type of Publication

Uluslararası Hakemli Süreli (yılda 4 sayı) Yayındır.

İLETİŞİM BİLGİLERİ/ Correspondence Address

E-Posta: korkutataturkiyat@gmail.com

Web: <https://korkutataturkiyat.com.tr>

Telefon: 0 328 827 10 00 / 3023

Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nin Tarandığı İndeksler

Modern Language Association (MLA)

Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS)

EuroPub Academic and Scientific Journals (EUROPUB)

Türk Eğitim İndeksi (TEİ)

Directory of Research Journals Indexing

Index Copernicus

Arastirmax (Scientific Publication Index)

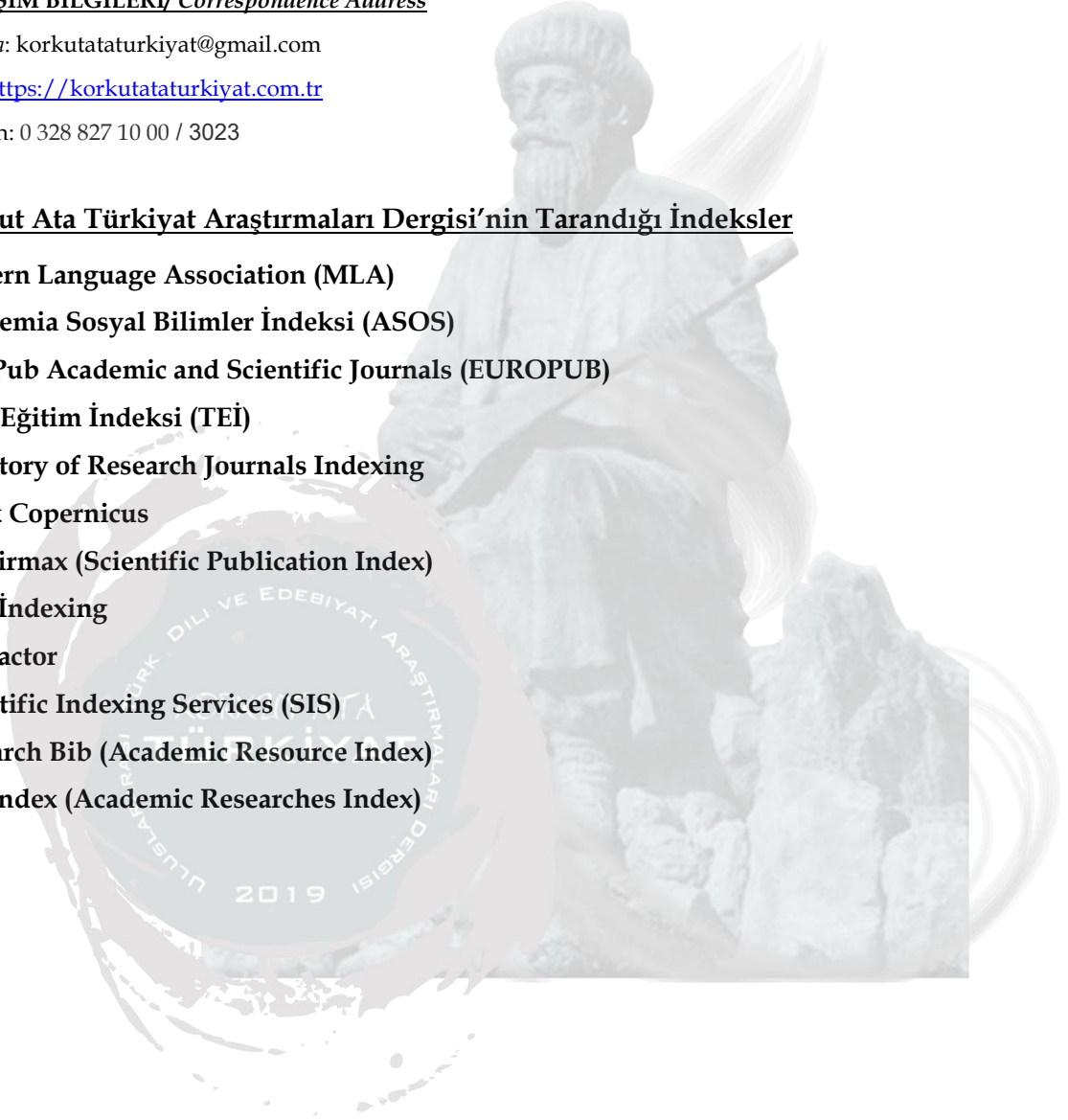
Root Indexing

CiteFactor

Scientific Indexing Services (SIS)

Research Bib (Academic Resource Index)

Acarindex (Academic Researches Index)



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Dede Korkut'un Bamsı Beyrek Destanı'ndaki Semboller ve Tasavvufi Yorumları
Symbols and Sufi Comments in Dede Korkut's Bamsı Beyrek Epic

Musa KAVAL

s. 1-25

Ardahan Manilerinde Sembolik Değer Taşıyan Hayvanlar: Kültürel Kodlar ve Mitolojik Anlamlar
Symbolic Animals in Ardahan Folk Verses: Cultural Codes and Mythological Meanings

Elvan SALTAŞ KORKMAZ

s. 26-41

Karacaoğlu'nın "Kaşların Kara Değil Mi" Türküsünün Sembolik Bağlamda Çözümlemesi
Analysis of Karacaoğlu's "Kaşların Kara Değil Mi" Folk Song in Symbolic Context

Fatih EGE

s. 42-51

Âşık Celal Yenitürk'ün (Celalî) Şiirlerinde Göç Teması
Migration Theme in the Poems of Âşık Celal Yenitürk (Celalî)

Ahmet ÖNTÜRK

s. 52-61

Ürdün'ün Madaba Şehrindeki Evlilik Âdetleri Üzerine Bir İnceleme: Bekir Şişman'ın Samsun
Örneğiyle Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme

*A Study on Marriage Customs in the City of Madaba, Jordan: A Comparative Evaluation with Bekir
Şişman's Samsun Example*

Renad AL-SHWABKEH

s. 62-79

Hiz. Dâvud Kıssasının Kusûrî'ye Ait Yeni Bir Anlatısı ve Bu Hikâyenin Mesnevî Bağlamında
Mukayeseli İncelemesi

*A New Narrative of the Story of the Prophet Dâvud By Kusûrî and Comparative Study of the Story in the
Context of Masnawî*

İlknur ÖZER

s. 80-100

Âdem Çelebi Dîvânı'nda Yer Adları

Place Names in Âdem Çelebi's Divan

Figen Özlem YASİNOĞLU

s. 101-115

Mu'cizâtü'n-Nebi Hikâyelerine Dair Çalışmalara Bir Zeyl: Hikâye-i Ebû'l-Mihcen
Addendum to the Studies on the Stories of Miracles of the Prophet: Hikâye-i Ebû'l-Mihcen

Halime ÇAVUŞOĞLU

s. 116-140

Bir Güney Amerikalının Gözünden Klasik Türk Edebiyatı: Jorge G. Blanco Villalta'nın Literatura Turca Contemporánea Başlıklı Makalesi

Classical Turkish Literature Through the Eyes of a South American: Jorge G. Blanco Villalta's Article Literatura Turca Contemporánea

Zeynep BUÇUKCU

s. 141-147

Peride Celal'in *Kurtlar*'ını Anahtarlı Roman Olarak Okumak

Reading Peride Celal's Kurtlar as a Roman à Clef

Batuhan ERDOĞAN

Seçil DUMANTEPE

s. 148-178

Kadim Temsillerden Lirik Söylemlere: *Söylen Şiirleri*'nde Mitolojik Hafızanın Taşınması

From Ancient Representations to Lyrical Discourses: The Transmission of Mythological Memory in Söylen Poems

Gönül YONAR ŞİŞMAN

s. 179-195

Kazak Türkçesinde Birleşik Fiillerdeki Ses Olayları Üzerine

On Phonological Processes in Compound Verbs in Kazakh Turkic

Gulmira OSPANOVA

s. 196-204

Harezm Türkçesinde Mutfak ile İlgili Söz Varlığının Tematik İncelemesi

A Thematic Analysis of the Culinary Vocabulary in Khwarezm Turkish

Hatice YAVUZ

Fatma ŞENYÜZ

s. 205-229

Avrupa'da Dördüncü Haçlı Seferi Hazırlıkları ve Papa III. Innocentius

Preparations for the Fourth Crusade in Europe and Pope Innocentius III

Harun KORUNUR

s. 230-240

Türkiye'de Kimsesiz ve Korunmaya Muhtaç Çocuklara Yönelik İlk Yasal Düzenlemenin Gelişim Süreci Üzerine Bir Değerlendirme

An Assessment of the Development Process of the First Legal Regulation for Orphans and Children in Need of Protection in Turkey

Banu BERBER BABALIK

s. 241-260

İmparator Mavrikius Dönemi Bizans-Avar İlişkileri (582-602)

Byzantine-Avarian Relations Under Emperor Mavrikius (582-602)

Burcu KARAKUŞ

s. 261-277

Toplumsal Bir Dönüşüm Hareketi Olarak Eğitim

Education As A Social Transformation Movement

Mehmet Fatih IŞIK

s. 278-284

Çocuk Edebiyatı Dersinin Yürütülmesine İlişkin Öğretim Elemanlarının Görüşleri

Perspectives of Instructors on the Teaching of Children's Literature Course

Özlem KANAT

s. 285-296

EPÖ Bağlamında Eğitim Bilimcilerin Görüşlerine Dayalı Olarak Öğretim Stratejisi, Yöntemi ve Tekniği Kavramlarının İncelenmesi

An Analysis of the Concepts of Teaching Strategy, Method and Technique Based on the Views of Educational Scientists in the Context of Curriculum and Instruction

Tuğçe KOÇ GÖKCEN

Nadir ÇELİKÖZ

s. 297-335

19. Yüzyılda Zeytinburnu Bölgesinde Osmanlı Sanayi Hareketinin Kentsel Mekâna Etkileri
The Effects of the Ottoman Industrial Movement on Urban Space in the Zeytinburnu Region in the 19th Century

Tuğçe DARENDELİ

Can Şakir BİNAN

s. 337-353





KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları
Dergisi
The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and Education Research

|| Sayı/Issue 21 (Haziran/June 2025), s. 1-25
|| Geliş Tarihi-Received: 29.04.2025
|| Kabul Tarihi-Accepted: 26.06.2025
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.5281/zenodo.15482547

Dede Korkut'un Bamsı Beyrek Destanı'ndaki Semboller ve Tasavvufî Yorumları

Symbols and Sufi Comments in Dede Korkut's Bamsı Beyrek Epic

Musa KAVAL*

Öz

Bamsı Beyrek Destanı çeşitli varyantlarıyla birlikte Türk toplumları arasında aktarıla gelen en yaygın halk anlatısıdır. Bamsı Beyrek Destanı'nda sembollerin yoğun kullanıldığı tespit edilmiştir. Türklerin İslâm öncesi döneme ait yaşamlarında yer edinmiş motifler ile tasavvufî sembolizm arasında benzerliklere rastlanmıştır. Bu benzerliklerin Dede Korkut tarafından manevî olgunlaşmanın nasıl gerçekleştirileceğinin anlatılması için kullanıldığı görülmüştür. Örneğin çocuk sahibi olamamanın toplum nazarındaki anlamı ve sonuçları (kader-dua-rıza) ile başlayan hikâyenin “oğul ile kardeşten ayrılmama” duası ile bitiyor olması tasavvufî serencâmın bir sonucudur. Bu süreçte aşkı tatma ve aşkın çilesini kıskançlık zindanında çekme tecrübesi edinen Bamsı Beyrek, kâmil bir insan olmanın örnekliğini gösterir. Bu yönüyle incelenen destan, doküman analizi yöntemine tabi tutulmuştur. Bu amaçla destan ile ilgili edebiyat, halk bilim, tarih, psikoloji gibi farklı alanlarda yapılmış çalışmalardan istifade edilerek genel perspektif yakalanmaya çalışılmıştır. Doküman analizi ile elde edilen sonuçlar yorumlanırken diğer bir teknik olan anlatı araştırmasından yararlanılarak destanda işlenen tasavvufî semboller, klasik tasavvuf kaynakları ışığında değerlendirmeye tutulmuştur. Ulaşılan sembollerin tasavvufî yorumu sonucunda destanda işlenen sembolizmin, diğer bir araştırma yöntemi olan gömülü teoriyi destekleyen tümevarımsal birtakım anlamlarla eşleştiği tespit edilmiştir. Bu yönüyle ilk defa çalışılan destan, Dede Korkut Kitabı'nda ihmal edilen tasavvufî nazariyenin gelişmesine katkı sunabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Dede Korkut, Bamsı Beyrek, destan, sembol.

Abstract

The Bamsı Beyrek Epic is the most widespread folk narration in Turkish societies with its various variants. It was determined that symbols were used intensively in the Bamsı Beyrek Epic. Similarities were found between themes that had a place in the lives of the Turks in the pre-Islamic period and sûfî symbolism. It was seen that these similarities were used by Dede Korkut to explain how spiritual maturation would be achieved. For example, the fact that the story, which begins with the meaning and consequences (fate-prayer-consent) of not being able to have children in the Turks, ends with the prayer “not to be separated from the son and the brother” is a result of the sûfî experiences. In this process, Bamsı Beyrek, who has the experience of tasting love and suffering the suffering of love in the prison of jealousy, shows the example of being a perfect person. The epic examined from this aspect was subjected to

* Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, e-posta: kavalmusa@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-8784-7762.

the document analysis method. The data collected in the light of other scientific disciplines along with sufism were analyzed after being classified and organized. For this purpose, an attempt was made to capture the general perspective by making use of studies on the epic in different fields such as literature, folklore, history and psychology. As a result of the Sufi interpretation of the symbols obtained, it was determined that the symbolism used in the epic matched some inductive meanings that supported another research method, the grounded theory. In this respect, the epic, which is being studied for the first time, can contribute to the development of mystical theory, which is neglected in the Book of Dede Korkut.

Keywords: Sufism, Dede Korkut, Bamsı Beyrek, epic, symbol.

Giriş

Bamsı Beyrek Destanı, Türk kültür ve edebiyatının ender sözlü anlatım örneklerinden biri olarak görülmektedir. Destanı aktaran Dede Korkut'un velî bir kişi olması nedeniyle eserde tasavvufî bir muhtevanın bulunması kaçınılmazdır. Kitabın mukaddimesinde kerâmet sahibi bir velî olarak tanıtılan (Ergin, 1971, s. 1) Dede Korkut'un velâyet makamında olduğu değerlendirilmektedir (Köprülü, 1980, s. 198; Ocak, 1992, s. 12-17).

Destanların içerdiği zengin tarihi birikimin semboller aracılığıyla anlatılması yaygın bir uygulamadır. Çünkü dinî ve mistik semboller, gökten düşen taşlar değil aksine insan yaşamının her alanına uzanan köklere dayanmaktadır (Tillich, 1966, s. 92). Tasavvufî geleneğin de tüm mistik inançlar gibi birkaç nedenden ötürü sembolik anlatımı kullandığı bilinir. İslâm'ın dinamik bir yorumu olan tasavvuf ilminin toplumun içinde bulunduğu şartlara ve durumlara göre hakaret ettiği bir gerçektir (Öngören, 2003, s. 13). İlâhî hakikatin kesret deryasındaki tecellilerinden vahdet sırlarını devşirmeyi meslek edinen sûfiler manaya öncelik vermişlerdir. Mana ise içinde şekillendiği toplum ve kültürle birlikte kendini bulmaktadır (Tillich, 2000, s. 81). Bu ortak anlatı zemininde Bamsı Beyrek Destanı birtakım insani ve manevî unsurları semboller eşliğinde evrensel bir hale dönüştürür. Çocuksuz bir babanın toplumsal ve dinî yönden çektiği utanç ve acı, iki kişi arasındaki aşk, beşik kurtmesi, savaş, at, yay, geyik gibi arkaik semboller eşliğinde İslâmî ve tasavvufî bazı semboller birlikteliği açısından zengindir (Alptekin, 2000, s. 38). Anadolu'ya yayılmış şekilde karşımıza çıkan Bamsı Beyrek Destanı'nın elli civarında varyantlı rivayetleri tespit edilmiştir (Sakaoglu, 1998, s. 169-176). Bu çeşitliliğe rağmen ortak kültürel, inanç ve kolektif bilincin tezahürü olan destan ortak duygu ve düşüncelerin anlatısını sunmaktadır. Bu özelliğinden ötürü Türk topluluklarının dışında Balkanlarda ve Moldova'da dahi okunan Bamsı Beyrek Destanı, *Dede Korkut Kitabı*'nın en yaygın destanıdır (Alptekin, 2000, s. 35). Bamsı Beyrek Destanı'nın muhtevası, dili ve üslubu bakımından millî nitelikler dışında evrensel boyutta zengin unsurlar taşıdığı ifade edilir (Eyüpboğlu, 2019, s. 213).

İslâmlaşma sürecinde Ahmed Yesevî'nin tasavvufî telâkkisinin Türkler üzerindeki etkisi bugün de devam etmektedir. Aynı muhtevayı çok daha sade, alp tipoloji ile harmanlayarak toplumun anlayacağı şekilde aktaran *Dede Korkut Kitabı* tasavvuf araştırmacıları tarafından Ahmed Yesevî kadar ilgiye matuf değildir. Bunun temel sebebi, halk anlatısı olan destanların, klasik tasavvuf metinleri gibi havasa ait literatür yerine avama hitap eden bir dil ve anlatımı benimsemeleridir. Ayrıca henüz kurumsallaşmamış olan tarikatlardan önce bir velî etrafında şekillenen bu anlatıların, konar-göçer halkın dilinden aktarılması söz konusudur. Havas ilmi olan tasavvufun anlatıldığı eserler ile halka destansı hikâyeler eşliğinde aktarılacak muhtevanın aynı olması beklenemez.

Oğuz'un bilicisi Dede Korkut, toplumsal gerçekliğin farkında olduğu için semboller eşliğinde anlattığı hikâyelerde manevî hikmetleri ilgili bağlamlara serpiştirmiştir. Bu gaye ile anlattığı hikâyeler Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde kullandığı tarzı anımsatmaktadır. Mevlânâ'dan çok daha önce yaşadığı değerlendirilen Dede Korkut'un mitolojik döneme dayanan destan ve mitleri İslâm sonrası dinî-tasavvufî semboller eşliğinde yeniden yorumladığı düşünülmektedir. Çünkü dinî sembollerin, normatif düzenlemeler ve toplumsal yaşamı şekillendiren tüm sosyal unsurlarda kendini göstermesi söz konusudur (Geertz, 1973, s. 89). Binlerce yıllık geçmişi olan dünya destanlarında karşımıza çıkan bu uygulamayı Mevlânâ, Ezop, Kelile ve Dimme hikâyelerini tasavvufî hakikatleri açıklamak için yeniden yorumlamıştır. *Dede Korkut Destanları*'nın da milattan önceye dayanan kahramanlık destanlarıyken İslâm sonrası Dede Korkut tarafından yeniden yorumlanarak bir ermişin kitabına dönüştüğü ifade edilmektedir (Gökyay, 1973, s. CCXXXIX).

Tarihi ve kültürel kökleri itibarıyla Dede Korkut Destanları'nın çok katmanlı yapısının bir kısmı Selçuklu ve Osmanlı döneminin olay ve olgularını içermektedir. Yazıya geçirilmesi ise ancak 14-15. yüzyılda olmuştur. Destanların üretilip yazıya geçirildiği süreç değerlendirildiğinde tasavvuf düşüncesinin Anadolu'da sistemleşmesini tamamlayıp tarikatların zuhur etmeye başladığı döneme denk geldiği anlaşılr (bk. Öngören, 2003, s. 17-20). Kim tarafından yazıya geçirildiği bilinmeyen destanlarda Anadolu'da önemli etkisi olan tasavvufî düşünceden uzak değerlendirilmesi düşünülemez. Dede Korkut'un gelecekte haber veren, kerâmet izhar eden bir velî olarak tanıtıldığı mukaddime kısmının ilk ifadeleri bu eğilimin sonucudur. Türk tarihi, dili ve edebiyatı üzerine araştırmaları olan Ercilasun mukaddimede belirtildiği gibi Dede Korkut'un 552-766 yılları arasında yaşadığını ifade etmektedir (Ercilasun, 1998, s. 28). Türklerin Anadolu'yu İslâmlaştırma sürecinde yaşananların bir örneği olan Bamsı Beyrek Destanı'nda Bayburt henüz fethedilmemiştir (Ergin, 1971, s. 70). Bu bağlamda değerlendirildiğinde destandaki tasavvufî muhtevanın sadeliği, temel dinî inanç unsurlarının öncelikle yer alması daha anlaşılır hal almaktadır. Zira tasavvufî öğretinin yoğun mistik tecrübelerden önce şeraitin doğru anlaşılması elzemdir. Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde de işlediği görülen bu yöntemin, İslamlaşma süreci devam eden Türk konar-göçerlerin tasavvufî algılarının gelişmesinde tedriciliğin bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle daha önce dile getirildiği üzere destanın zeminini oluşturan katmanın, yazıya geçirildiği sürece kadar Anadolu'da kendini gösteren tasavvuf düşüncesinden vareste tutulması düşünülemez. Bu bilgiler ışığında destan ve mitlerde karşımıza çıkan sembolizmin tasavvufta yoğun şekilde kullanıldığı örneklerden biri olduğunu düşündüğümüz *Bamsı Beyrek Destanı*'nın yeniden değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Bu yöndeki tezimizi kuvvetlendiren bir örnek olarak Dede Korkut Kitabı'ndaki Boğaç Han Destanı'nı ile ilgili yapılmış iki çalışma önümüzde durmaktadır. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nde yayımlanan "Dede Korkut'un Boğaç Han Destanı'nda Geçen Metaforların Dinî-Tasavvufî Tahlili" başlıklı makalede tasavvufî semboller bağlamında destan yeniden yorumlanmıştır (Kaval, 2024, s. 181-200). Aynı yazara ait "Dede Korkut'un Uruz Bey'in Esir Olduğu Destanındaki İmtihanların Dinî ve Tasavvufî Yorumu" başlıklı makale *Sûfiyye Dergisi*'nde yayımlanmıştır.

Ricâlu'llah'tan¹ olduğu zikredilen Dede Korkut'un, bozkır kültürünü sürdüren halka tasavvufî düşüncüyü aktarırken başta Konya'nın sahip olduğu merkezi konum

¹ Ricâlu'llah: Arapça kökenli bir kelime olup Allah adamları manasına gelmektedir. Gayb erenleri veya gayb erleri olarak da adlandırılırlar. Mâneviyat sahibi bu yüce kişiler Rabbâni bir ağırbaşlılık ve huşu ile

olmak üzere birçok başka nedenden ötürü Mevlânâ'dan farklı tarz ve üslubu benimsemesi kaçınılmazdır. Tasavvufî açıdan yetkin olanlar, insanları manevî yönden irşat edebilmeleri için birlikte yaşadıkları toplumu en az yöneticiler kadar tanımak zorundadır. Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde okuduğumuz siyasetli mürşitte bulunması gereken (2016, s. 225) özelliğe sahip olduğu anlaşılan Dede Korkut, içinde yaşadığı toplumda hikâyelerin tesirini de dikkate alarak nefis terbiyesi gibi temel tasavvufî gayeyi sembollerle anlattığı görülmüştür. Daha anlaşılır ve akılda kalıcı olan bu yöntem alp kültürünün etkin olduğu Oğuz çocuk ve gençleri için erenlik bilincinin erkenden gelişmesine katkı sağlamaktadır. İslâmlaşma süreci devam eden halkın öncelikli gereksinimlerini bilen ehil bir rehber olarak Dede Korkut tasavvufî düşüncenin öncelikli amacına hizmet ederken geçmişin sunduğu hazır sembollerin işlevselliğinden de istifade ederek dinamik bir anlatım ortaya koymuştur. Bütün Türk dünyasında her bir destanının onlarca varyantının günümüze kadar yaygın şekilde aktarılması, onun toplumsal gerçeklikle mânevî aksiyonerliği buluşturabilmesinin sonucudur. Bunu yapmasında Dede Korkut'a yardımcı olan unsurlardan biri de destanlarda kullandığı sembollerdir. Çünkü toplumların anlam merkezleri haline gelen semboller ortak değerleri çoğaltarak millî şuur ve duygunun birleşmesine yadsınamaz katkı sunmaktadır (Whitehead, 1961, s. 240). Tasavvufun soyut öğretilerinin zâhirî âlemde hazır bulunan ve bireysel, toplumsal, dinî, siyasal, evrensel kültürün ürettiği semboller vasıtasıyla somutlaştırılması ortak mana dünyasına ulaşmayı kolaylaştırmaktadır (Bk. Wach, 1958; Lewis, 1960).

Türkler arasında ideal kahramanlar olarak sunulan alp tipolojisinin, toplumsal cazibesinin farkında olan Dede Korkut, tüm destanlarında erenlik ahlâkî olmadan alpliğin kemale ermeyeceğini anlatmıştır. Onun, destanlarında incelikle işlediği bu gayesi büyük cihat olarak tavsif edilen nefisle mücâhede gerçeğinin tezâhürüdür. Maddî ve beden gücünün, ahlâkî olgunluktan mahrum bir anlam ifade etmediğinin anlatılmaya çalışıldığı destanlar, adeta birer menkıbe gibi fonksiyon icra etmiştir. Onun çocuk ve gençlere aktarmak istediği gayesine paralel olarak tasavvufun bir tanımı da güzel ahlâk sahibi olmaktır. Sûfiler, kıyamet günü müminin terazisinde güzel ahlâktan daha ağır bir şeyin olmadığı (Tirmizî, Birr, 62) şeklindeki nebevî uyarıya büyük önem vermiş, eserlerinde bu konuya özel başlık açmışlardır. Örneğin Sühreverdî (ö. 632/1234), tasavvufun güzel ahlâktan ibaret olduğunu tekrarladıktan sonra ahlâkî daha üstün olanın tasavvufî açıdan da üstün olduğunu ifade etmiştir (Sühreverdî, 2014, s. 302). İslâm, iman ve ibadet gibi kavramların nefis terbiyesi, kalp tasfiyesi sonucu tahakkuk ettirilen güzel ahlâk ile ancak kişiyi ihlâs ve takvaya ulaştıracağı, sûfilerin hal tercümeleri eşliğinde anlatılmıştır (Sühreverdî, 2014, s. 293-304).

Dede Korkut destanları Türk toplumunun kahraman ve iyi insan vasıflarını didaktik şekilde anlattığı gibi tasavvuf da insanın kemâlâta erişmesini amaçlamaktadır. Eliuz'un da ifade ettiği gibi bir kahraman modeli olarak Bamsı Beyrek, fiziksel güç ve yeterlilik yönünden olduğu kadar ruhsal açıdan da Türk sözlü kültürünün en güzel örneklerinden biridir (2019, s. 63-86). Tasavvuf'un temel gayesi ile aynı amaca matuf Dede Korkut destanlarının tasavvufî açıdan hak ettiği derecede ele alındığı söylenemez. Bu çalışma ile bu konudaki eksiklik giderilmeye çalışılacaktır.

kendilerini gösterirler. Rahmânî tecelliler altında yenik düşmüş olan takva ve ihsan sahibi bu zevât yüksek sesle konuşmazlar. Hakk'ın gayri, bu muhterem kişileri; ricâlu'llah ise Allah'tan gayrisini bilmez. Allah'ın fayda sağlayan kelime isimlerini kendilerinde topladıklarından şer'an istimdâd câiz, bu kelime ve isimlerle istiâze ise nas ile sabittir. Zira yardım ve koruma Allah'tandır (Cebecioğlu, 2004, s. 518).

Çok sayıda varyantı bulunan Bamsı Beyrek destanını tasavvufî bakış açısıyla ilk defa kapsamlı analiz ve yorumunun yapılacağı bu çalışmada *Dede Korkut Kitabı*'nın Dresden nüshasındaki anlatı merkeze alınmıştır. Muharrem Ergin'in kaleminden aktarılan eserdeki motifler hikâyenin akışına göre sıra ile değerlendirilecektir. Tasavvufî açıdan yorumlanmaya çalışılan semboller başta mistik sembolizmi en çok kullanan Mevlânâ (ö. 1207/1273) olmak üzere Muhâsibî (ö. 243/817), Kelâbâzî (ö. 398/1008), Hûcûrî (ö. 465/1072), Kûşeyrî (ö. 465/1072), Gazzâlî (ö. 505/1111), Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Sühreverdi (ö. 632/1234), İbnü'l Arabî (ö. 638/1240) gibi sûfîlerin eserlerine atıfla değerlendirilmeye tabi tutulacaktır. Bu yöntem ile sembolik anlatımın merkezinde şekillenen arkaik ve tasavvufî benzerliğin değerlendirme ve yorumunun eşgüdümlü yapılabilmesi amaçlanmaktadır. Böylece Bamsı Beyrek Destanı'ndaki sembollerin, tasavvufun Türk toplumundaki tesirinden vareste düşünülmesinin büyük bir eksiklik olacağı tezimizi kuvvetlendirmeye çalıştık. Destandaki işleniş sırasına göre ele alınan tarihi, kültürel sembollerin tasavvufî telâkki ile birlikte değerlendirilmesi tıpkı hikâyenin kendisi gibi disiplinler arası çeşitlilik sunmaktadır. Destanın anlatım serencamını takiben oluşan doğum öncesi, ergenlik ve olgunlaşma sembolleri alt başlıkları tasavvufî gelişim süreci ile benzerlik göstermesi bakımından önemlidir. Tasavvufî telakkideki hamdım, yandım, piştim evrelerinin bir açılımı olarak değerlendirilebilecek Bamsı Beyrek'in olgunlaşma süreci bu bakımdan da tezimizi desteklemektedir.

1. Yöntem

Çalışmanın hazırlanmasında nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılmıştır. İnceleme konusunun doğasının gerektirdiği bu yöntem destan kahramanlarının düşünce, duygu, tutum ve davranışlarının detaylı şekilde araştırılıp yorumlanmasına imkân sunmaktadır. Türklerin İslamlaşmasında başat öneme sahip tasavvufî telâkkinin, destan kahramanları, yaşanan olaylarla ilişkisini derinlemesine betimleme ve yorumlama fırsatı sunan doküman analizi yönteminin araştırma tezimizi kuvvetlendiği görülmüştür. Çalışma evreninde öncelikle destanda işlenen olaylar eylem araştırması tekniğine tabi tutulmuştur. Bu kapsamda Bamsı Beyrek Destanı *Kitâb-ı Dedem Korkud Alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzân* başlığıyla Dresden, *Hikâyet-i Oğuznâme*, *Kazan Beğ ve Gayrı* adıyla da *Dede Korkut Kitabı*'nın Vatikan nüshaları okunup incelenmiştir. Birincil kaynak olarak hemen aynı muhteva ile işlendiği görülen destanın, Dresden nüshasını çeviren Orhan Şaik Gökyay ve Muharrem Ergin'in tercümelerinden istifade edilmiştir (Ergin, 1971; Gökyay, 1973). Günümüz Türkçesine daha uygun olması nedeniyle çalışmada Ergin'in tercümesine daha fazla referansta bulunulmuştur. Destanlar ilgili yapılan tüm çalışmalarda başvuru olan bu eserlerin dışında *Dede Korkut Kitabı* ve Bamsı Beyrek Destanı'na dair yapılan araştırma ve belgelere ulaşılarak elde edilen dokümanlar sorgulama, karşılaştırma, analiz ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Elde edilen sonuçlar yorumlanırken diğer bir teknik olan anlatı araştırmasından yararlanılarak destanda işlenen tasavvufî geleneğin yadsınamaz tesiri ortaya konmaya çalışılmıştır (Mevlânâ, 1990; Cebecioğlu, 2004; Uludağ, 1991). Bu süreçte destanda işlenen olgu, tema ve sembollerin fenomenolojik bir çıktısı olarak tecrübe edilen sembollerin, tasavvuf ilminin doğasında bulunan Allah'a (c.c.) giden yolların, kulların adedince olduğu tezinizi desteklediği görülmüştür (İbnü'l-Arabî, 2010; İbnü'l-Arabî, 2015). Doküman analizi yönteminde başvuru olan bu teknikler eşliğinde sunulan araştırma sürecinde öncelikle veriler toplanmış, tasnif ve organize edildikten sonra analize tabi

tutulmuştur. Tasavvufî sembolizmin sağladığı manalardan yararlanılarak gömülü teoriden istifade edilmiştir. Sembolik anlatımın yoğun kullanıldığı tasavvufî gelenek içerisinde ilk defa ele alınan destan vesilesi ile verilmek istenen mesajın mistik mana derinliği ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır (Alptekin, 2000, s. 35-38). Bir farklı ilmi disiplin tarafından üretilmiş dokümanlardan elde edilen bulgular, tasavvuf ilminin kendi metodolojisi bağlamında yorumlanarak destanda işlenen sembollerin rast gele seçilmediği düşüncemiz izah edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen sembollerin tasavvufî yorumu sonucunda destanda işlenen sembolizmin, gömülü teoriyi destekleyen tümevarımsal birtakım anlamlarla eşleştigi tespit edilmiştir (Gazzâlî, 2002; Kelâbâzî, 2014; Kûşeyrî, 2003; Mevlânâ, 1990).

Bu süreçte Dede Korkut Destanları ile ilgili edebiyat, halk bilim, tarih, psikoloji gibi farklı alanlarda yapılmış çalışmalardan istifade edilerek genel perspektif yakalanmaya çalışılmıştır (Boratav, 2015, Ercilasun, 1998; Eliuz, 2015, Özçelik, 2018, Saydam, 1997). Daha önce tasavvufî açıdan yorumlanmamış destan ile ilgili bakış açımızın genişliği ve analiz derinliği adına Bamsı Beyrek Destanı ile ilgili ulaşılabilen tüm kaynaklar doküman analizi yöntemi ile incelenmiştir. İhtiyaç duyulduğunda farklı ilmi disiplinlerin konu edindiği bağlamaların anlaşılması için kavram ve teoriler de araştırılmıştır. Böylece destana ilişkin mevcut tüm literatür taranmış, güvenilir kaynaklardan elde edilen veriler toplanıp analiz edilmiştir. Tüm bu süreçler sonunda Dede Korkut Destanları'nın dinî ve tasavvufî yönü kabul edilmekle birlikte alan uzmanları tarafından derinlemesine tetkik edilmediği görülmüştür. Türk topluluklarında bilinen en yaygın halk anlatısı olan Bamsı Beyrek Destanı ile ilgili tasavvufî bir araştırmanın yapılmamış olması önemli eksiklik olarak görülmüştür. Çünkü tasavvufun, Türklerin İslâmlaşma sürecinin en başından beri etkin şekilde kendini gösteren bir yorum olduğu birçok araştırmacı tarafından kabul edilmektedir. Bu gerçeğin en kuvvetli bir diğer göstergesi de kitabının mukaddimesinde Dede Korkut'un bizatihi velî olarak takdim edilmiş olmasıdır (Köprülü, 1980). Bu eksikliğin giderilmesi amacıyla Bamsı Beyrek Destanı birkaç kez metin analizi tekniğiyle derinlemesine tekrar incelenmiş, her bir sembol ve motif üzerinde araştırmalar yapılmıştır. Türk kültür ve medeniyetinde izleri araştırılan bu motif ve semboller ile tasavvufî eserlerde kullanılan aynuları ve benzerleri mukayeseli şekilde değerlendirilmiştir. Tasavvufî gelenekte sıklıkla yer bulan semboller ile Bamsı Beyrek Destanı'nda kullanılanların benzerlikleri tespit edilmiştir. Türk kültüründe İslâm öncesi dönemde karşılaşılan bazı sembollerin İslâm sonrası tasavvufî kimi eserlerde de kullanılmış olduğu görülmüştür (Alptekin, 2000; Altun, 2004, Aytaş, 1999 Çoruhlu, 2015 Eliade, 1999). Başta Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde rastlanan bu semboller ile Bamsı Beyrek Destanı'nda karşılaşılan sembollerin benzerliği dikkat çekmektedir (1990). Tasavvufî eserlerin temel gaye edindiği manevî olgunlaşma süreçlerinin benzerinin Bamsı Beyrek için de kademeli şekilde tatbik edildiğine şahit olunan destan, Dede Korkut'un veliliği yanında adeta mürşitlik makamında bulunduğu işaret etmektedir (Attar, 2000; Hûcvîrî, 2018; Kûşeyrî, 2003; Kelâbâzî, 2014). Tasavvufî terbiyenin kendine has bir yöntem ve literatürü olması nedeniyle destanda işlenen manevî eğitim süreci açıklanmaya çalışılırken tasavvuf klasiklerinden ve çeşitli tasavvuf terimleri sözlüklerinden istifade edilmiştir (Cebecioğlu, 2004; Uludağ, 1991). Toplanan tüm bilgi, görüş ve değerlendirmeler sistematik, objektif bir şekilde analiz edilerek yorumlanmıştır. Bütün süreçlerin izlenerek ortaya çıkan makale çalışması tasavvuf alanına özgün katkı sunmakla birlikte başta edebiyat ve halk bilim olmak üzere diğer alanlara da farklı bir bakış açısı kazandırabilecek niteliktedir.

2. Bulgular

2.1. Doğum Öncesi Dönemi Semboller

Yöntem kısmında ifade edildiği üzere anlatı araştırması tekniğinden istifade edilmesinden dolayı başından itibaren destanın önemli kısımları özetlenerek semboller yorumlanmıştır. Bu yöntem ile hikâyenin anlaşılması ve tasavvufî açıdan yorumlanmasının önemi ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu amaca matuf olarak destanın girişi şu şekilde özetlenebilir: Oğuzların Han'ı Bayındır Han bütün Oğuz beylerini sohbetine toplar. Çocuğu olmayan Pay Püre Bey, Bayındır Han'ın hizmetinde ayakta duran genç Kara Budak, Uruz ve Bey Yigenek'i görünce ağlamaya başlar. Çocuğu olmadığı için derinden etkilenen Pay Püre Bey'in yüksek sesli ağlamasına empati gösteren Kazan Han dizi üzerine çöküp Pay Püre'nin gözünün içine bakarak ağlamasının nedenini sorar. Pay Püre oğuldan ve kardeşten nasibi olmadığı için Allah'ın (c.c.) gazabına uğradığını düşündüğünü söyler. Devamında diğer beyler gibi oğlunun olmasını ve Bayındır Han'ın karşısında emre hazır şekilde durmasıyla övünmeyi, beyliğinin geleceği için ona güvenmeyi ister. Onun bu arzusunu işiten Oğuz beyleri, ona bir oğul vermesi için Allah'a (c.c.) dua ederler. Bu duanın hemen ardından kız evlat talebi olan Pay Piçen Bey de dua talebinde bulunur. Onun için de edilen duadan sonra Pay Piçen Bey, eğer kızı dünyaya gelirse Pay Püre Bey'in oğluyla beşik kertmesi yapacağını söyler. Allah'ın (c.c.) izniyle dualar kabul olunur. Zaten o zamanın beylerinin dua ve bedduaları makbuldür (Ergin, 1971, s. 53-54). Türk inanç sistemi içerisinde değerlendirildiğinde Müslümanlaşma sürecindeki toplumun önünde bir velî olduğu aşikâr olan Dede Korkut'un (Köprülü, 1980, s. 198) duaların makbuliyetine dair gözlem ve öngöründe bulunması muhtemeldir. Zira İslâm tasavvufuna göre velâyet makamında olan kişilerin birtakım kerâmetler izhar etmeleri söz konusudur (Kûşeyrî, 2013, s. 433-465). Kaldı ki Dede Korkut'un, kitabının hemen başında Bayat Boyu'ndan ilhama matuf bir er olarak ortaya çıktığı, gaipen haber verdiği ve halkın sorunlarını çözen bir velî olduğu anlatılmaktadır (Ergin, 1971, s. 1).

Destanın giriş kısmından dile getirilen bu ifadeler, sonradan gelişecek olayların şifresi mahiyetindedir. Çünkü velîlerin kerâmetleri, peygamberlerin mucizesi gibidir (Bağdâdî, 1928, s. 170-185). Dinî ve tasavvufî bu bilginin bir delili olarak daha dünyaya gelmemiş olan Bamsı Beyrek'in, babasının arzu ettiği şekilde Han'ın hizmetinde feda olacağını yine *Dede Korkut Kitabı*'nın son destanında okuruz. Dış Oğuz'un İç Oğuz'a isyana kalkışmasında Kazan Han'dan yana olup, isyan yerine vefâ göstereceğini beyan eden Beyrek, isyancıların zorlamasına direndiği için Aruz tarafından öldürülür (Ergin, 1971, s. 234-238). Kendi içinde bir bütünlüğü bulunan *Dede Korkut Kitabı*'nın tasavvufî açıdan da bir sistemsellik arz ettiği görülür. Bamsı Beyrek'in babasının doğacak oğlunun diğer gençler gibi hanın hizmetinde bulunmasını arzu etmesi, duası makbul diğer beylerin de çocuk dünyaya gelmesi için duaları ve Beyrek'in akıbeti, amellerin niyetlere göre (Buhârî, Bedü'l-Vahy, 1) olduğu hâdis-i şerifinin bir tezâhürüdür. Oğlu olmadığı için Han'a karşı övüncü eksik kalan Pay Püre Bey, ileride dünyaya gelecek oğlunu hanın hizmetinde kurban vererek vaadine sadakat göstermiştir. Zira insanın sevdiği uğrana vereceği en değerli kurbanı şehâdettir (Schimmel, 2004, s. 136-138). Bu manada Bamsı Beyrek dünyaya gelmesine vesile olan babası ve duaları makbul beylerin niyazı ile hanı uğruna şehâdete ererek gayesini ifa etmiştir.

Pay Püre Bey'in, Bayındır Han'ın sohbetinde bütün beylerin gözü önünde ağlamış olması isteğindeki samimiyetin bir göstergesidir. Zira doğanın zor şartlarının hâkim olduğu kırsal coğrafyada yaşayan ve savaşçı bir karaktere sahip Türk toplumunda çocuk sahibi olmamak şikâyet edilesi bir durumdur (Altın, 2004, s. 102). Hatta çocuk sahibi

olamayan Pay Püre Bey'in, Allah'ın (c.c.) gazabına uğradığı için çocuğu olmadığı yönündeki ifadesi Gılgamış Destanı'nda da görülür. Çünkü Gılgamış Destanı'nda çocuk sahibi olmamanın sadece toplum nazarında değil tanrılar katında da düşüklüğün bir nişanı olduğuna inanılır (Bottero, 2013, s. 218). *Dede Korkut Kitabı*'nın ilk destanı olan Dirse Han'ın oğlu Boğaç Han hikâyesinde de oğul sahibi olmama olgusunu görürüz. İlk destan olması nedeniyle ayrıca önem arz eden bu destanda oğul sahibi olmanın zorlu bir imtihan olduğu anlatılmaktadır (Ergin, 1971, s. 8-27). Türklerin İslâmlaşma sürecinde oluştuğu düşünülen *Dede Korkut Destanları*'nın teşekkülünde milletlerin yaşadıklarının derin izlerini görmek mümkündür. Uzun yıllar içerisinde toplumun hemen her unsurunun işlendiği destanlar sözlü millî kültürün bir manzumesi şeklinde tecelli etmiştir (Eyüboğlu, 2019, s. 50). Çocuk sahibi olmamanın günümüzde dahi kırsal bölgede yaşayanlar için ne anlama geldiği tahmin edilebileceği için *Dede Korkut Kitabı* bu yönüyle efsane değil, toplumsal bir gerçekliği ele alan özgün bir eser olarak değerlendirilmelidir. Türk tarihi ve edebiyatı açısından başlı başına emsalsiz bir şöhrete sahip Dede Korkut'un çok yönlü öğütlerini içeren kitabı, kendisinden öncekileri anlatmakla kalmamış, sonradan olacakları da dile getirmiştir (Nevâyî, 1996, s. 385). Velî olduğuna dair ifadeleri tasavvufi açıdan değerlendirilmesinin yapıldığı yukarıdaki açıklamaların dışında çocuk sahibi olamayan ebeveynler için günümüzde dahi terapi işlevi görecek destanları dinî ve toplumsal açıdan kılavuzluk edebilecek muhtevaya sahiptir. Çocuk sahibi olmayan birçok ailenin yaşadığı sıkıntıları geçmişten günümüze dek ışıltı tutan bir velî olarak Dede Korkut, *Kur'ân-ı Kerîm*'de çocukların birer imtihan olduğu âyetlerini (Teğâbün, 64/15; Enfâl, 8/28), Türk toplumu özelinde hikâye ile adeta tefsir etmiştir.

Pay Püre Bey'in evlat sahibi olma arzusuyla gözyaşı dökerken beylerin hepsinin hazır bulunduğu toplulukta ona en çok empati gösteren Kazan Han'ın uğruna doğacak Oğlu Bamsı Beyrek'in ilerleyen zamanlarda şehâdete erecek olması vefânın bir örneğidir. Tasavvufta önemli bir kavram olarak vefâ; "Bana verdiğiniz sözde durunuz ki, ben de size verdiğim sözü yerine getireyim." (Bakara 2/240) âyetinde bildirildiği üzere bir şeyi yerine getirmek anlamına gelir (Uludağ, 1991, s. 515). Babasının vefâsını devam ettirecek olan Bamsı Beyrek, Bayındır Han'a isyan eden beylerin tehditlerini umursamaz, hatta onlara sadakat ve vefâsının bir zaruret olduğunu bildirir. Dünyaya gelme vesilesi olan empati duasının dışında kendisinden çok nimet ve itibar gördüğünü, bunların kıymetini bilmez ise yaşamın kendisine zindan olmasına söyler (Ergin, 1971, s. 235). Aruz tarafından haince pusuya düşürülen Bamsı Beyrek, yaralı olduğu halde adamlarına hızlıca Kazan Han'a onun sağ olması uğruna Beyrek'in öldüğünü haber vermelerini ister (Ergin, 1971, s. 234). Hanına karşı gösterdiği vefânın ardından Bamsı Beyrek, âhiretlik hakkını helal etmesini istediği hanına son söz olarak şöyle der; "Beyrek padişahlar padişahı Hakk'a vasıl oldu. Belli Bilsin." (Ergin, 1991, s. 237). Bamsı Beyrek'in sergilediği vefâ onun, imanına canı pahasına sahip çıkan bir kişi olduğunu gösterir. Zira Hz. Muhammed; vefâsızın dininin olmadığını bildirir (İbn Hanbel, III, 134).

Pay Püre Bey'in gözyaşı dökerek sahip olduğu evladı, ileride görüleceği üzere kendisi için başka zorlu imtihanların sebebi olacaktır. Bütün inançlarda yaşamın kaynağı olarak karşımıza çıkan su Pay Püre Bey'in gözünden göklere ulaşarak yaratılmanın müjdecisi olacaktır. Zira içtenliğin tezâhürü olan gözyaşının dökülmesi arzu edilen şeye kavuşmak daha kolaylaşmaktadır. Doğacak oğluna gökyüzü anlamına "bam" ve yakınlık, benzerlik anlamı katan -sı ekinden oluşan Bamsı (Özçelik, 2018, s. 273) adının konulmuş olması anlamlıdır. Zira Oğuz Beylerinin duasıyla dünyaya gelen Bamsı'nın, Gök Tengri

ve İslâm inancında ellerin semâya kaldırılarak edilen duadan sonra yaratılması adına dair anlamlı bir işaret sunmaktadır.

Mesnevî'de bir hikâyede dertli padişah gözyaşı döküp Allah'a (c.c.) sığınınca rahmet denizi de coşmaya başlar (Mevlânâ, 1990, s. 6/61). Mevlânâ'ya göre insana küçük çocuk gibi ağlayan göz gerektir ki ihtiyaçları karşılansın (Mevlânâ, 1990, s. 2/141). Hz. Muhammed'in örnek gösterildiği bir duayı anlattıktan sonra gelişim evresindeki talebelere gözyaşı dökmeleri tavsiye edilir (Mevlânâ, 1990, s. 1/2339). Pay Püre Bey'in derdinin sonucu fakat dermanın nedeni olan gözyaşı tasavvufî düşüncede yaratılışın kimi zaman bel suyundan evvel göz suyundan sadır olduğunun bir sembolü olmuştur.

Dede Korkut araştırmacısı Ergin'in ifadesi ile Dede Korkut'un destanlarda kullandığı dil Türk dilinin mukaddesleşmiş bir kitabı gibidir (Ergin, 1971, s. 10). Çünkü Beyrek'in gösterdiği vefâ, onun ardında eriştiği vuslat, tasavvuf telakkisi açısından hakikatte âlemi kebir olan kâmil insanın olgunlaşma serencâmını anlatan bir mukaddes hikâyedir. Destandan ziyade bir hikâye olduğu düşünülen Bamsı Beyrek, *Dede Korkut Kitabı*'nın en gerçekçi anlatısıdır (Boratav, 2015, s. 85). Tasavvuf felsefesi ve edebiyatı açısından sıklıkla işlenen benzer örneklerden hareketle Boratav'ın tespitinin oldukça yerinde olduğu söylenebilir.

2.2. Ergenlik Dönemi Sembolleri

Duası makbul Oğuz Han'ı ve Beylerinin tanrıya el açmalarından çok kısa bir süre sonra Pay Püre Bey'in oğlu, Pay Piçen Bey'in de kızları dünyaya gelir. Pay Püre Bey bezirgânları çağırır, oğlu büyüyünceye kadar güzel hediyeler almaları için onları Rum diyarına gönderir. Uzun yolculuktan sonra İstanbul'a varan bezirgânlar nadide bulunan bir deniz taşı boz aygır, bir ak kirişli sert yay ve altı kanatlı bir de gürz alırlar (Ergin, 1971, s. 55). Dönüş yolculuğunda Kara Derbent'in girişinde bezirgânlara, kâfirler tarafından saldırı yapılır. Beyrek de on beş yaşına varmış, avlanacak olgunluğa erişmiştir. Türk töresine göre Beyrek kahramanlık gösterecek bir mücadele ile ad kazanma çağına ermiştir. Doğumunun ardından nasıl ki bezirgânlar ona uygun hediyeler için uzun yolculuğa çıkmış ise Beyrek de kendini kanıtlamak için cesaret ve kahramanlık göstermek durumundadır (Çetinkaya, 2015, s. 46). Dış dünyaya açılan bezirgânlar ile Beyrek'in yolu gazada kesişir. Kötülüğün rengi olan kara bir dar geçitte beş yüz kâfir tarafından yapılan saldırı seyr-i sülûk yolculuğu açısından zâhirî düşmanlara karşı verilen mücâdelenin metâforudur. Mevlânâ, *Mesnevî*'sinde Allah (c.c.) ile yapılması istenen karlı ticareti bildiren âyete (Tevbe, 9/11) referansta bulunularak peygamberlerin ve velîlerin dünya pazarının bezirgânları olduklarını, onlar gibi kârlı alışveriş yapmanın ehemmiyeti hatırlatılır (Mevlânâ, 1990, s. 3/3110). Çünkü akıl ve gönül ehli olan bu bezirgânlar cevherin kıymetlisi ve güzelini ayırt edebildiği için bezirgânlara dikkat etmelidir (Mevlânâ, 1990, s. 3/2922). Cahen, Türklerin Orta Asya'dan itibaren tasavvufî bir İslâm anlayışına yönelmelerinde ticaret kervanları ve seyahat eden dervişlerin etkisine dikkat çeker. Ona göre Türklerin Müslümanlaşmasında, İslâm ordularının yapamadığını tacirler ve seyahat halinde olan dervişler icra etmiştir (Cahen, 1990, s. 233). İslâm tarihi açısından ticaret kervanlarının İslâm'ın dünyanın hemen her yerine irşadında mektep gibi hizmet ettiklerine dair fazlasıyla malumat bulunmaktadır. Dolayısıyla Dede Korkut destanda seçmiş olduğu bezirgân figürünün tarihi ve mânevî bir altyapısının olduğu vakadır.

Eşkiya kâfirleri yiğitçe tepeleyen Beyrek'e, bezirgânlar ticaretlerinden biriktirdikleri mallardan hediye vermek ister. Beyrek de o kadar mal içinden Pay Püre'nin

oğlu için satın alınan deniz tayı boz aygırı, ak kirişli yayı ve altı kanatlı gürzü seçer. Bezirgânlar, onların beyin oğlu için özel temin edildiği övrünü dile getirirler. Bamsı Beyrek vefâ sahibi olduğu kadar hâya sahibidir. O yüzden bezirgânlara ısrar ederek onları zor durumda bırakmaz. Kendisi için temin edilmiş bu hediyeleri minnetle almaktansa babasının yanında minnetsiz almak üzere onlardan ayrılır (Ergin, 1971, s. 57). Bamsı Beyrek'in bu tavrı tasavvufî yaşamın ilk ve temel vasfı olan zâhidânelikle paralellik göstermektedir.

Bamsı Beyrek adına bezirgânlar tarafından seçilen hediyelerin onun için ne derece münasip olduğunu gördüğümüz diyalog sonucunda Bamsı Beyrek ile bezirgânlar arasında gizli ortak bir bağın olduğunu anlıyoruz. Aynı soydan ve aynı yoldan yürüdükleri anlaşılan Beyrek ve bezirgânlar aynı duygu, düşünce ve sezgilere sahiptir. Onların bu ortak duygu bileşkesi tasavvuftaki kardeşlik kavramını çağrıştırmaktadır. Bezirgânlar, Bamsı Beyrek'in hiçbir şey almadan atına atlayıp yoluna gittiğini görünce şaşkınlıktan onun ardına baka kalıp "vallah güzel yiğit, faziletli yiğit" derler. Bamsı Beyrek'i tanımadıkları halde onun ahvaline dair çıkarımda bulunmaları, Bamsı'nın da onlar için kendini tehlikeye atması Hz. Muhammed'in, ruhların dünya yaşamından evvel tanıştıkları ve kaynaştıkları hâdis-i şerifini hatırlatmaktadır (Buhârî, Enbiya, 2). Aynı düşünceyi benimseyen Mevlânâ da insanların ilk yaratıştan itibaren ordular gibi ayrıştığını, kiminin nûr, kiminin de nâr ehli olarak ana iki düşman gruba ayrıldıktan sonra kendi içlerinde birçok alt gruba dâhil olduklarını dile getirir (Mevlânâ, 1990, s. 4/2386).

Bezirgânların, babasının yanında tanıdıkları Beyrek'e gösterdikleri hürmet vesilesiyle oğlunun büyük kahramanlık sergilediğini öğrenen Pay Püre Bey, diğer Oğuz Beyleri'nin de hazır bulunmasını istediği ad koyma törenini organize ettirir. Ad koymayı icra eden Dede Korkut "Allah (c.c.) Teâlâ sana bir oğul vermiş, tutuversin ak sancak kaldırıncı Müslümanlar arkası olsun. Adı Boz Aygırlı Bamsı Beyrek olsun. Adını ben verdim yaşını Allah (c.c.) versin." diyerek dua ile ad törenini bitirir (Ergin, 1971, s. 58).

Dede Korkut'un onun dünyaya gelişi, ad konulması ve diğer kahramanlıklarından söz etmesi dikkate değerdir. Bamsı Beyrek için "ak sancağı kaldırıncı" ifadesi onun Müslüman Türk dünyası için sembol efsanevi bir karakter olmasının nedenini açıklamaktadır. Çünkü Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin savaşlarda beyaz sancak taşıdıkları nakledilmektedir (Ali, 2003, s. 156). Türk topluluklarında da "ak sancak, ak âlem" telakkisi ile karşımıza çıkmaktadır (Çoruhlu, 2013, s. 235). Osmanlı Devleti'nde beyaz sancağın sıklıkla kullanılmış olması (Soysal, 2010, s. 224) "ak sancak" ifadesinin çok uzun bir tarihi ve dinî işlevi olduğunu göstermektedir. Günümüzde şehit evlerine asılan Türk Bayrağı gibi Kırgız ve Kazak toplumunda şehitlik alameti olarak beyaz bayrağın asılması (Ünver, 2007, s. 109) ileride hanını korumak ve fitnenin önüne geçmek için canını feda edecek Bamsı Beyrek için zikredilmiş olması dikkat çekicidir. "Ak sancak, ak âlem" telakkisi bağlamında düşünüldüğünde Bamsı Beyrek'in Oğuz ilinin salâhı için kendini kurban eden bir şahsiyet olduğu söylenebilir. Dolayısıyla ak sancak sahibi Bamsı Beyrek'in başına gelenlerin sembolik işaretleri velî olan Dede Korkut'un bir kerâmetinin izharıdır.

Bamsı Beyrek'in adının konulmasından sonra bütün beyler gibi Bamsı Beyrek de ava çıkar. Allah'ın (c.c.) takdiri bir geyik sürüsü avcılarının önüne gelir. Bunlardan birinin peşine düşen Bamsı Beyrek yeni bir maceraya doğru sürüklenmektedir. Erkek olduğunda

yol gösterici, kılavuzluk edici, dişi olduğunda da türeme ile ilgili efsanelerde karşımıza çıkan geyik Bamsı Beyrek'i beşik kurtmesi Banu Çiçek'e ulaştıracaktır. Geyiğin Türk kültürü içerisinde birçok efsanede ana kahramanlara yardım eden, kılavuzluk yapan bir sembol olarak kullanıldığı görülür (Mülayim, 2014, s. 178).

Tasavvuf tarihi açısından da başta Geyikli Baba ile mânevî yolcuğun ilişkilendirildiği birçok örnek karşımıza çıkmaktadır (Gülensoy, 1989, s. 22). Tasavvuf telâkkisinin Türkistan coğrafyasında yayılmasına büyük katkı sunmuş Hâkim Ata'nın mezarı başında toplanan geyiklerin zikir çektiklerine dair anlatılar söz konusudur (Aytaş, 1999, s. 163). Tasavvufî sembolizmi sık kullanan sûfî Mevlânâ da Dede Korkut ile hemen aynı denebilecek şekilde geyiği manevî olgunluk serencâmında bir vesile telakki eder. *Şöyle ki; "Sofî; av peşine düşen, ceylanın ayak izlerini görüp onları izleyen avcıya benzer. Bir müddet ceylanın ayak izleri işe yarar. Ondan sonra ise esasen ahudaki misk kokusu, yolu gösterir. Bu izlere, bu izlemeye şükreder de yol alırsa nihayet o adım atma, o yol alma yüzünden muradına ulaşır (Mevlânâ, 1990, s. 5/161).*

Bamsı Beyrek ad alarak erkek olma vasfını kemale erdirdikten sonra türeme miti olan geyiğin peşinden koşar. Tıpkı Mevlânâ'nın dediği gibi takibin sonucunda bir yere gelir ve bir şey görür. Aslında tasavvufî yorum açısından Bamsı Beyrek takdiri ilâhîye doğru çekilmektedir. Zira kader planında ilâhî kalem her şeyi yazmış ve hatta kalem kurumuştur. *Kur'ân-ı Kerîm'*de bildirilen, "Evvel O'dur, âhir O'dur, zâhir O'dur ve bâtın O'dur" (el-Hadîd, 57/3), "Rahimlerde size dilediği gibi şekil veren O'dur." (Âl-i İmrân, 3/36) vahdet sırrına referansla henüz dünyaya gelmeden babaları, beyler vesilesiyle birbirine yazılan Bamsı Beyrek ve Banu Çiçek misâl âleminden şehâdet âlemine uzanan ilâhî kurullara tabi kılınmaktadır. Yukarıda değinildiği üzere tasavvufî telâkki de ruhlar âleminde başlayan tanışlık görünür demek olan şehâdet âleminde tecelli etmektedir. Çünkü görünür olan her şey önceden Allah'ın (c.c.) ilminde, ruhlar ve misal âleminde bulunmaktadır. Konu ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in; "Ruhlar toplanmış cemaatler gibidir. Onlardan birbiriyle önceden tanışanlar kaynaşır, tanışmayanlar ayrılır." (Buhârî, Enbiya, 2; Müslim, Birr, 159) hâdis-i şerifi nakleden Mevlânâ şehâdet âleminde evvel insanların cinslerine göre saflaştıklarını, dünya yaşamında da bu gruplaşmaya göre idari tercihlerde bulunduklarını anlatır (1990, s. 2/275-294).

Geyiğin ardına düşen Bamsı Beyrek, Banu Çiçek'in kırmızı otağını görünce hayâ eder (Ergin, 1971, s. 59). Bamsı Beyrek cesur bir kahraman olduğu kadar vefâ ve hayâ gibi manevî yönden de üstün vasıflara sahiptir. Güzel ahlâk sahibi Bamsı Beyrek yakışıklı olmasına rağmen çoğu zaman peçe ile dolaşmaktadır (Sümer, 1972, s. 390). Dede Korkut destanlarında Bamsı Beyrek'in dışında peçe ile gezen üç kişinin daha adı zikredilmektedir. Bunlar Kan Turalı, Kara Çöğür, Kırk Kınuk'tur (Erginli, 1971, s. 141). Türk kültüründen erkeklerin peçe ile dolaştıklarının başka örneklerine rastlanmamaktadır. Şeyh ve dervişlerin nikap (peçe) ile yüzlerini kapattıklarını biliyoruz (Gökyay, 2006, s. 1137). Dolayısıyla Bamsı Beyrek'in dervişliğinden direkt olarak söz edilmemiş olsa da destanda kullanılan semboller onun tasavvufî bir kişilik sergilediği tezini kuvvetlendirmektedir. Velî bir kişilik sergileyen Dede Korkut'un destanlarında karşımıza çıkan peçenin o ana kadar yakışıklı alp tipolojisi çizen diğer hiçbir Türk destanında idealize edilmemiş olması dikkat çekicidir. Derviş ve şeyhlerin kullandığı peçe ile Dede Korkut'un Türk alp tipini erenlik ile ikmal etmeye çalıştığını düşünmekteyiz.

Peçe ile gezecek kadar hayâli Bamsı Beyrek, nasibine düşen geyik avını sessizce almaya çalışır. Onun bu teşebbüsünden haberdar olan Banu Çiçek, dadıları aracılığıyla Bamsı Beyrek ile iletişime geçer. Bamsı Beyrek, otağına vardığı kişinin Pay Piçen Kızı Banu Çiçek olduğunu öğrenince edeple yavaşça geri çekilir. Onun bu halini gören dadılar Banu Çiçek'e: "Vallah sultanım, bu yiğit yüzü örtülü güzel yiğittir, bey oğlu bey imiş dediler." Banu Çiçek der: "Hey hey dadılar, babam bana ben seni yüzü örtülü Beyrek'e vermişim derdi, olmaya ki bu ola! Bre çağırın haberleşeyim." (Ergin, 1971, s. 60). Bamsı Beyrek ne kadar sessiz ve çekingen olsa da nasibi olan Banu Çiçek ona karşı râkik ve tetiktedir. Çünkü babasının ahdi ile ruhlar âleminde kıyılan nikâhın şahitleri Oğuz Beyleridir. Nikâh akdini gerçekleştiren bir taraf olarak babası Pay Piçen Bey de kızına güveyini hatırlattığı anlaşılmaktadır. Örtünen Banu Çiçek, Bamsı Beyrek'in karşına çıkar, kendisini dadı olarak tanıttıktan sonra onun erliğini sınar. Ata binme, ok atmada kendisini geçip güreşte de galip gelirse hanımı Banu Çiçek'i de yeneceğini söyler.

Banu Çiçek'in Bamsı Beyrek'i sınıdığı bu üç hüner, bezirgânların Bamsı Beyrek için tedarik etikleri hediye ile örtüşmektedir. Bamsı Beyrek'e layık olan deniz tayı boz aygır, bir ak kirişli sert yay ve altı kanatlı bir de gürz onun hünerleri ile uyum arz etmektedir. Dolayısıyla Bamsı Beyrek layık olduğu hediyelerin karşılığını ikinci defa vermek durumundadır. Bezirgânları kurtararak edindiği sosyal statüsüne vesile olan hünerleri bu defa daha zor olan aşkını elde etmek için konuşturacaktır. Öyle de olur daha önce yenilmeyen Banu Çiçek at binme ve ok atmada Bamsı Beyrek karşısında mağlup olur. Son olarak güreşe tutarlarken göğsüne olan temastan ötürü utanan Bamsı Beyrek, Banu Çiçek'i bırakır, sarma taktığı ile onu arkası üzerine düşürür. Bu esnada Banu Çiçek kendini tanıttıca Bamsı Beyrek evvelki utangaçlığından sıyrılarak Banu Çiçek'i öper ve bir nişane olarak parmağındaki yüzüğünü ona takar (Ergin, 1971, s. 61).

Babalarının henüz doğmadan beşik kertmesi yapmasına rağmen küçük kız kardeşini kimseyle evlendirmek istemeyen Deli Karçar sorun teşkil etmektedir. Deli namından ötürü tahmin edilebileceği üzere Deli Karçar, kardeşini isteyenlere iyi gözle bakmamakta hatta onları öldürmektedir. Karçar figürü "deli"² vasfından ötürü tasavvufi sembolizm açısından nefis-i emmâreyi temsil etmektedir. Yedi kötü özelliği olan bu nefis her insanda mevcuttur ve terbiye edilmesi gerekmektedir (Eşrefoğlu, 1971, s. 255). Ağabey Deli Karçar'ın henüz evlenememiş olması, kendisinden küçük kız kardeşinin izdivacına izin vermemesi onda kıskançlık, ucûb, kibir ve gadâb gibi nefsi emmâre vasıflarının baskın olduğu göstermektedir (Bk. Gazzâlî, 1973, s. 241-298). Hatta ondaki bu kötü vasıflar Oğuzların velisi olan Dede Korkut'a saygısızlık yapmaya varacak dereceye ulaşmıştır. Çünkü kendisinin, Deli Karçar'ı ikna edebileceğine inanıldığı için Dede Korkut'tan, onu ikna etmesi istenmiştir. Bunu yapabilecek tek kişi olarak görevi üstlenen Dede Korkut, Deli Karçar'ın muhtemel kötülüğüne karşı tedbirli davranmıştır. Yedeğinde bir tane olmak üzere Bayındır Han'ın iki atı ile yola koyulur. Tasavvuf geleneğinde mârifet ve hikmete sahip olsa dahi kişinin akli ve zâhirî tedbirleri alması gerekmektedir. Hz. Muhammed'in tavsiye ettiği gibi önce devenin bağlanarak tedbir alınmasından sonra Allah'a (c.c.) tevekkül edilmesi beklenmektedir (Tirmizî, Sıfatü'l-kıyâme, 60). Dinin

² Dede Korkut Destanları'nda "deli" ön adı ile zikredilen bir diğer önemli karakter Deli Dumrul'dur. Deli Karçar ile benzer özellikleri sergileyen Deli Dumrul'un nefis-i emmâre yüzünden başından geçenlerin anlatıldığı destan Dede Korkut Hikâyelerinden en yaygın ve mitolojik kökleri itibarıyla da oldukça derindir. Deli Karçar ile Deli Dumrul'un benzer özelliklerinin anlaşılması için bak. (Kaval, 2025).

emrettiği tedbirleri aldıktan sonra kendisini uğurlayan beylere hitaben “dostlar sizi Hakk’a ısmarladım.” diyerek her işin asıl sahibi olan Allah’ı (c.c.) zikrederek ayrılır.

Kız kardeşi evlenmek üzere istenildiğinde öfkelenen ve savaş teçhizatıyla kara atına atlayan Deli Karçar, Dede Korkut’u kovalar. Diğer kötü vasıflarıyla birlikte kirliliğin ve karanlığın rengi kara nefis atının önderliğinde Dede Korkut’a yetişir ve ona kılıç kaldırır. Kerâmet sahibi bir velî olan Dede Korkut, Deli Karçar’ın elinin kurumasını diler. Hakk Teâlâ’nın emri ile Deli Karçar’ın eli havada asılı kalır. Bu durum karşısında Deli Karçar kıymetini anladığı Dede Korkut’tan himmet³ diler ve elini eski haline döndürdüğünde kız kardeşinin Bamsı Beyrek’e vereceğini söyler (Ergin, 1971, s. 66). Dünya mülkünün sahibi olan Pay Püre Bey, bin deve, bin aygır ve bin koçu temin ederken Dede Korkut da mânevîyat önderi olarak azgın nefis köpekleri ile nefsin bitmez tükenmek bilmeyen hilelerini temsil eden pirelerin tedarikini üstlenmiştir. Kendisine ulaştırılan deve, aygır ve koçları beğenen Deli Karçar kuyruksuz ve kulaksız köpekleri görünce kahkaha ile güler. Edepsizliğin ve izansızlığın temsili olan köpek huylu insanların başkaları için ne derece gülünç duruma düştüklerinin hatırlatıldığı sahnenin ardından Deli Karçar pireleri sorar. Dede Korkut küçük olsa da hakikatte kötü olan bu pireleri bir yerde topladığını söyleyerek Deli Karçar’ı pireli yere götürür. Nefs-i emmâre yönünden kuvvetli fakat akıl açısından zayıf olan Deli Karçar ağıla girince pireler kendisi sarar. Dede Korkut’tan yine medet⁴ ister. Yüzü gözü pirelerle dolan Deli Karçar’a suya atlamasını söyleyen Dede Korkut, onu kurtarır. Bu ders ile Deli Karçar’ın kendi nefsinin bütün çıplaklığı ile karşılaşması, gücüne ve kuvvetine rağmen küçük pirelerin ki hiç gereği yokken adeta gıcıklık olsun diye istediği, gazabına uğraması tasavvuf erbabının nüktedan eğitim örneklerini akla getirmektedir. Karşısında konuşmaya cesaret edilemeyen Deli Karçar, hakir gördüğü, muziplik olsun diye istediği pireler tarafından zelil kılınmıştır. Kaba kuvvetine güvenerek insanlara zulmeden Deli Karçar’a gerçek bahadırılığın Hz. Peygamber’in bildirmiş olduğu üzere öfkelerini yenebilenler (Buhari, Cihad, 42) olduğu hatırlatılmaktadır.

Deli Karçar engelini de aşan Bamsı Beyrek düğün hazırlıklarına başlar. Gelin odası için okunun düştüğü yere bir çadır kurar. Arkadaşları ile eğlenirken Banu Çiçek’in hediye ettiği kırmızı kaftanı arkadaşları yadırgarlar. Halbuki kırmızı, Türkler arasında aşkın ve evliliğin sembolüdür (Çoruhlu, 2015, s. 186). Günümüze kadar devam eden gelinlerin beline sarılan kırmızı kuşak yaşam suyu olan kan, hayat ve bereketin temsili olarak aktarıma devam etmektedir (Ögel, 1991, s. 278). Bamsı Beyrek ile evlilik hazırlığında olan Banu Çiçek’in verdiği kaftanın kırmızı olması kanın rengi olması açısından doğum ve neslin devamının da simgesidir (Oğuz, 1990, s. 321). Kırmızı kaftandan müteessir olan arkadaşlarından ötürü Bamsı Beyrek, kırmızı kaftanı kendinden sonra sırayla her bir arkadaşının giyeceğini ve kırk günün sonunda da onu bir dervişe vereceğini söyler (Ergin, 1971, s. 69). Dünyevi yaşam ve türemenin rengi olan kırmızı bu defa dervişin hırkasına dönüşmektedir. Adeta tasavvufî bir yolun ihvanı olan Bamsı Beyrek ve arkadaşları kırmızı kaftanı bir dervişe hediye etmeye karar verirler. Kırmızı kaftanın gerçek layığı dervişlerdir. Zira gerçek aşkın yani İlâhî aşkın erleri onlardır. Kırmızı tasavvufun gaye edindiği vuslat-ı İlâhiyi sembolize etmektedir (Gölpınarlı, 2017, s. 49).

³ Himmet: Bir kemâl halini veya diğer bir şeyi elde etmek için bütün ruhânî güçleriyle birlikte kalbin Hakk’a yönelmesidir. Ermiş kişilerin halis ve iyi niyet ile isabetli maksadı hasıl eden, dilediklerini yerine getiren mânevî gücü (Uludağ, 1991, s. 227).

⁴ Medet: Yardım anlamına gelen Arapça bir kelimedir. Allah’tan yardım istemeye istimdâd, velîlerin ruhundan istemeye medet denir (Cebecioğlu, 2004, s. 420).

Tasavvufun gaye edindiği vuslatın rengi olan kırmızı, ilham, keşf ve zuhûrun da açılmaya başladığı renktir (Gürer ve Ulupınar, 2023, s. 4). O nedenle tasavvufî gelenekte kırmızı posta oturanlar makamı yüksek zatlardır (Cebecioğlu, 2004, s. 67). Ölümü vuslat olarak telakki eden Mevlânâ'yı temsilen eden pir postu da kırmızı renktedir (Arpaguş, 2007, s. 34/332). Yine bazı şeyhlerin kırmızı sarık taktıkları bilinir (Cebecioğlu, 2004, 308). Nefs-i mülheme mertebesine karşılık gelen kırmızı, sâlikin mânevî tecellilere mazhar olmaya başladığını sembolize eder (Uludağ, 2006, s. 32/528). Allah'ın (c.c.) nazargâhı olan kalp letâifinin de rengi kırmızıdır (Cebecioğlu, 2004, s. 395). Hoca Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde geçen aşk-ı surh (Yesevî, 2016, s. 241) kızıl aşk anlamına gelmekle birlikte manevî olgunluğun güçlü oluşuna işaret eder (Cebecioğlu, 2004, s. 385). İlâhî aşkın muhatabı ve dillendiricisi Mevlânâ'nın ölümle ereceği vuslat, yeniden doğmanın tezâhürü can suyu olan kanın kırmızıyla temsil edilir (Bk. Top, 2001, s. 97). Bamsı Beyrek, dervişler kadar mânevî kemâlâta sahip olmasa da dervişlerin üstünlüğünü kabul etmiş, onları giydirmeye önem vermiş ve değerli şeylerini onlara hediye etmiştir. Bu tavrı ile Basmı Beyrek, Hz. Peygamber tarafından övülen züht hayatını yaşayan dervişlere hürmet, cömertlik ve sünnet olan hediyeleşme gibi dini hasletlere karşı duyarlı olduğu anlaşılmaktadır.

Bamsı Beyrek'in arkadaşlarının sayısı olarak karşımıza çıkan kırk rakamı *Dede Korkut Kitabı*'nda olduğu gibi tasavvuf literatüründe de birçok kavramsallaştırmada yerini alır. Örneğin kırk günlük çile arınma için elzemdir. Hz. Musa, Allah (c.c.) ile konuşmak için dağda kırk gün inzivada kalır. Hz. Peygamber'e risâlet görevi kırk yaşında verilmiştir (Schimmel, 2000, s. 208). Abdalların sayısının kırk olması ve evliyalarla buluşmaya kırklara karışmak tabirlerini biliyoruz (Schimmel, 2000, s. 268). Anadolu halk kültüründe karşılığı olan kırklar, tasavvufî literatürde zikredilen önemli kavramlardan olan Ricâlû'l-gayb'dan olan abdallar velâyet makamında bulunmaktadırlar. İbadet, riyâzet, mücâhede, sabır, verâ, takvâ, ihlâs gibi manevî inkişafalarının yanında Allah (c.c.) için emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l münker göreviyle birlikte herkese iyilik etmeyi İlâhî bir vazife bilen abdalların sayısının kırk civarında olduğu belirtilir (Gazzâlî, 1973, s. 3/77). İbnü'l Arabî de risâlet, nübüvvet devam eden velâyet kavramlarını açıkladıktan sonra manevî tasarruf sahibi Ricâlû'l-gayb'ın tasnifini yapmış, sayı ve görevlerini detaylı şekilde açıklamıştır (Bk. İbnü'l Arabî, 2015, s. 25-162). Öncelikle İbnü'l Arabî'ye göre velî, Hakk'ın kendilerindeki tecellilerinin kaynağı Hz. Peygamber'dir. Velîler mazhar oldukları Hz. Peygamber'in ahkâmını tıpkı Hz. Peygamber'in yaptığı gibi ümmete aktarır (Kılıç, 2015, s. 136-137). Kapanan peygamberlik ve risâlet kapısından sonra Ricâlû'l-gayb vasıtasıyla ilâhî sırlar insanlara açıklanabilmektedir. İbnü'l Arabî'nin, kesilen vahiyden sonra "Allah'tan (c.c.) anlama" kapısı olarak tarif ettiği Allah (c.c.) adamlarının mertebeleri vardır. Her mertebedeki Allah (c.c.) adamlarının bir kutbun etrafında dönen keşif felekleri vardır (İbnü'l Arabî, 2015, s. 178-179).

Dede Korkut'un destanlarında hemen her toplumsal bir eylem ortaya konulduğunda kırk kişiden oluşan topluluktan söz edildiği görülmektedir. Bazı mezheplere göre ancak kırk kişi tamam olunca cuma namazının kılınabilmesi, Hz. Ömer ile kırk kişi olan Müslümanların açık tebliğe başlamaları (İbn Sa'd, 1968, s. 270), herhangi bir kitlesel eyleme kalkışıldığında yeter sayının kırk olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Aynı şekilde Kürşad'ın kırk çerisi ile birlikte Çin sarayını basması (Kapusuzoğlu, 2017, s. 122-127), toplumsal etki gücünün asgari sayısının kırk olduğu fikrini kuvvetlendirmektedir. Tasavvuf literatüründe maddî ve manevî âlemindeki işlerin

icrasında görevleri olan Ricâlü'l-gayb'ın üstlendiği fonksiyonun hemen aynısının Anadolu'nun hemen her yerinde medfun bulunan velîlere atfedildiği görülmektedir. Dede Korkut'un velî olarak aynı işlevi destanlarda sergilemiş olmasını bu olguyu doğrulayan başat bir örnektir. Halkın ve yöneticilerin dünyevi işler için danıştığı, sözüne itibar ettikleri Dede Korkut manevî yaşamında tartışmasız rehberi konumundadır. *Dede Korkut Kitabı*'nda okunan bu özellikleri İbnü'l Arabî'nin tarif ettiği Allah (c.c.) adamları vasıfları ile örtüşmektedir. Mevlevîlik ve Bektâşilikte karşımıza çıkan "dede" şeyhleri tarif etmek için kullanılmıştır (Gölpınarlı, 1983, s. 12- 132). Özetle Anadolu halkının kültür ve inanç bilincindeki erenler, kırklar, abdallar, dedeler, babalar gibi nosyonlar neredeyse tasavvuf geleneğinde önemli yere sahip Ricâlü'l-gayb ve Ricâlü'llah kavramlarına karşılık gelmektedir.

2.3. Olgunlaşma Dönemi Sembolleri

Bamsı Beyrek, Banu Çiçek ile evlilik hazırlığını sürdürürken Bayburt Hisar Kalesi'nin beyinin casusları elde ettikleri istihbarata dayanarak topladıkları yedi yüz askerle birlikte gece baskın verirler. Banu Çiçek'in kendisine verilmesini isteyen kalenin beyinin saldırısında uykuda olan Bamsı Beyrek ve adamları esir alınır, yardımcısı beyi uğruna canını feda eder (Ergin, 1971, s. 70). Bezirgânlara saldıran beş yüz eşkıya kâfiri tek başına alt edebilen Bamsı Beyrek ve kırk yiğit arkadaşı uykuda oldukları için hiçbir şey yapamadan esir edilmişlerdir. Güçlü ve cesur olan Bamsı Beyrek hem de vuslat gecesinde tedbirsizlik etmiştir. Vefâ ve hayâ gibi güzel hasletlere sahip olsa da Bamsı Beyrek gençtir fakat henüz olgunlaşmamıştır. Gündüzünü eğlence, yeme içme ve sohbet ile geçiren Bamsı Beyrek gaflet yurdu olan dünyaya aldanmıştır. *Dede Korkut Kitabı*'daki bir başka destan da Oğuz erlerinin başına gelen müşküllerin uykudan ötürü geldiği tekrarlanmıştır (Ergin, 1971, s. 149).

Tasavvuf literatüründe uykuda olma, uyanık olmama, dalgınlık gibi bedensel yönünün dışında nefsin arzularına uyma manasına gelen gaflet hâli (Uludağ, 1991, s. 185) Bamsı Beyrek'i bu hale düşürmüştür. Gaflet perdesine bürünen Bamsı Beyre nefis terbiyesi için gerekli olan riyâzet uygulamalarından biri olan az uyumayı ihmal etmiştir. Uyku ağır basınca kâfi derece uyumayan Bamsı Beyrek düşmana karşı gerekli mücadeleyi riyâzet ile destekleyememiştir. Halbuki gecenin tümüyle uykuyla geçirilmesinden ziyade bir kısmında ibadet etmek uyuma açısından daha elverişli (Müzzemmil, 73/6) olduğu uyarısını dikkate almamıştır. Tasavvufun önem verdiği çok uyuma kapısının kapatılıp uyanıklık kapısının açılması temel eğitim esaslarındandır (Cebecioğlu, 2004, s. 449). Hz. Peygamber'in sünnetinden süzülen tasavvufi yaşam da az uyumak manevî olgunluğun üç temel esasından biridir. Çünkü Allah (c.c.), Müslümanlar için örnek olması gereken Hz. Peygamber'e gecenin belirli kısımlarında uyanması ve Zat'ına ibadet etmesini emretmiştir (Müddessir, 74/1-3).

Kûşeyrî, uykuyu gaflet ve âdet uykusu olarak ikiye ayırarak dinî duyarlılığı fazla olanların yukarıdaki ayette buyrulduğu üzere uyanıklığı tercih ettiğini ifade etmiştir (Kûşeyrî, 2003, s. 411). Asiler için daha az günah işlemeye vesile olduğu için de uykunun hayırlı olduğunu söyleyen Kûşeyrî, uykunun kişinin ahvaline göre değişiklik göstereceğini söylemiştir (Kûşeyrî, 2003, s. 453-454). Fakat nefis tezkiyesi yolunda uykusuzluğun riyâzetin önemli bir parçası olduğunu vurgulamıştır (Kûşeyrî, 2003, s. 181-195). Hûcvîrî de uyku konusunda Kûşeyrî'nin düşünceleri paralelinde fikirler ortaya koymaktadır. Yukarıda değinilen Müzzemmil Sûresi'nin ilgili âyetini delil göstererek

Hûcvîrî, gecenin bir kısmının ibadet ile geçirilmesi, zorlama yerine uyku ancak bastırınca kifâyet derecesinde uyumalıdır (Hûcvîrî, 2018, s. 410-419). Gazzâlî de yemekten sonra uykuyu riyâzetin ikincil önemli unsuru olarak telakki etmiştir (1973, s. 3/629). Uyku azlığı kalbin saflaşmasına vesile olurken aşırı uyku kalbi kararıp ölmesine neden olmaktadır (Gazzâlî, 1973, s. 3/144). Gafil kalpler nefsânî zaafırlar nedeniyle şeytanın elinde oyuncak haline gelmektedir (Gazzâlî, 2020, s. 3/51-62). Şeytan ve nefsin hilelerinden korunabilmesi için kişi az uyuyarak kalp tasfiyesi ile kasvet-i kalpten kendisini korumalıdır (Gazzâlî, 2020, s. 3/124). Kalbin arındırılıp parlatılmasında bu denli öneme haiz olan uykunun manevî tekâmül sürecinde olumlu katkı sunması için Muhâsibî uykuyu, ölüm ile yaşam arasında bir rabîta olarak telakki eder. Bu düşüncesine delil olarak Kur'ân-ı Kerîm'deki şu âyeti sunar; "Allah (c.c.), öleceklerin ölümleri anında, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında ruhlarını alır. Ölmelerine hükmettiği kimselerinkini tutar, diğerlerini bir süreye kadar salıverir. Doğrusu bunda düşünen kimseler için dersler vardır." (ez-Zümer, 39/42). Bu âyet ışığında ölümle yaşam arasında bir boyut olan uyku öncesi ve sonrası yapılması gerekenlerin adâbı ile ilgili dikkat edilmesi gerekenleri tafsilatlı şekilde anlatır (Muhâsibî, 1985, s. 503-514).

Bey'in oğlu olması nedeniyle dünyevi nimetler açısından imkân sahibi Bamsı Beyrek'in mânevî açıdan olgunlaşması için birtakım eksikleri olduğunu görebilmesi adına başına gelen tutsaklık hali hakikatte onun için kendi iç muhasebe yapmasının fırsatı olmuştur. Riyâzetin ne olduğunu bilmeyen Bamsı Beyrek esir edildiği süre zarfında zorunlu riyâzete tabi tutulmuştur. Onun yaşadığı benzer bir durumu *Mesnevî* de ele alan Mevlânâ dünya nimetlerinden istifade etme ile uyku arasındaki ilişkiyi temsiller üzerinden anlatır (Mevlânâ, 1990, s. 4/425-559).

Dede Korkut'un, beşik kertiği Banu Çiçek'i ağabeyi Deli Karçar'dan isterken aldığı tedbirleri ve akıllıca hamlelerinden ders alınmamıştır. Dede Korkut gibi velî birinin hem dünyaya geliş hem de dünya evine girişi konularında aldığı inisiyatif bilene ve kırmızı kaftanın da gerçek sahibinin dervişler olması gerektiğinin farkında olan Bamsı Beyrek kendi nefsinin farkında değildir. Velî ya da dervişler gibi kendi nefsinin farkında olabilmesinin temel şartlarından olan az uyumanın (İbn Sînâ, 2005, s. 185-186) ehemmiyetine gafil kalarak hakikatte kendine zarar vermiştir.

Gelin-güveye olamadan tutsak alınıp götürülen Bamsı Beyrek'in babası Pay Püre Bey ağlayarak feryat figan eder. Bamsı Beyrek'in on altı yıl süren tutsaklığından ötürü babası Pay Püre Bey'in gözü hasretten ötürü kör olur. On beş yaşında şanlı şekilde adını hak eden Bamsı Beyrek'in asıl sınavı on altı yıl süren esirlik dönemidir. Hz. Yusuf'un on küsur yıl süren zindan yaşamının sebebi de yine bir kadındır. Kadın tasavvuf telakkisine göre nefsin temsildir (Kaval, 2022, s. 89-128). Hz. Yusuf zindanda kaldığı süre içerisinde kendini ve Rabbini gerçek manada bulduğu gibi Bamsı Beyrek de uzun süren esirlik yaşamında dünyevi ve nefsânî arzularının farkına varmış olmalıdır. Bir bey oğlu olarak her türlü dünyevi imkândan mahrum olmanın ötesinde sevdiği Banu Çiçek'ten mahrum kalma eski tecrübesizliklerini muhasebe etme imkânı verecektir. İleride ele alınacak bu nefis ile mücâhede tecrübesinden evvel Pay Püre Bey'in halinden söz etmek yerinde olacaktır. Hz. Yusuf'un babası Hz. Yakup'un da gözlerinin oğlunun hasretinden kör olması gibi Pay Püre Bey'in de gözü kör olur. Fakat daha önce değinildiği üzere yaşamın kaynağı olan gözyaşı, Hz. Yakup'un görmesine vesile olacağı gibi Pay Püre Bey'in akıttığı gözyaşı Bamsı Beyrek'in kurtuluşuna, kendisinin de tekrar görme yetisine kavuşmasına vesile olacaktır. Oğlunun yaşadığı müjdesini alan Pay Püre, *Kur'ân-ı Kerîm*'de anlatılan Hz. Yusuf kıssasını akla getiren şu ifadeleri sarf eder; "Oğlum olduğunu şundan bileyim,

serçe parmağını kanatsın, kanını mendile silsin, gözüme süreyim, açılacak olursa oğlum Beyrek'tir dedi. Zira ağlamaktan gözleri görmez olmuştu. Mendili gözüne sürünce Allah Teâlâ'nın kudreti ile gözü açıldı" (Ergin, 1971, s. 91). Kerâmet olarak tarif edebileceğimiz bu anlatım Dede Korkut destanlarının menkıbevî bir niteliği de barındırdığı düşüncemizi desteklemektedir.

Deli Karçar'ın sözlerini duyan Yalancı oğlu Yartacuk hemen bir plan kurar. Babasından gelen yalancılık hünerini konuşturur, Bamsı Beyrek'in kendisine hediye ettiği eski bir gömleği kana bular. Böylece Bamsı Beyrek'in öldüğünü delillendirerek Banu Çiçek'e sahip olmayı planlar. Hilekâr Yalancı oğlu Yaltacuk emeline ulaştığını düşünerek küçük düğünü yapıp, büyük düğün hazırlıklarına başlar. Fakat Pay Püre Bey, onun getirdiği habere de gömleğe de itibar etmez zira canından parça olan evladının hali ona a'yândır. Onun bu sezgisi Hz. Yakup'un oğlunun kokusunu çok uzaklardan duyduğunun bildirildiği âyeti (Yusûf, 12/94) hatırlatır. Zira Bamsı Beyrek'in öldüğünün alâmeti olarak gösterilen kanlı gömlek, Hz. Yusuf'un kurt tarafından öldürüldüğünün delili olarak kullanılmıştır (Bk. Yusûf, 12/18). Hz. Yakup ve Hz. Yusuf arasında geçen kıssa bağlamında Türk toplumunda kana atfedilen kutsiyet hatırlatılmış, hikâye kerâmet vesilesi ile olağanüstü bir vasıf kazanmıştır (Yorulmaz, 2022, s. 33).

Oğlu'nun ölmediği kendisine a'yân olan Pay Püre Bey, bezirgânları çağırarak oğlunun akıbetinin araştırılmasını ister. Rehber ve kılavuz olarak tekrar sahne alan bezirgânlar, beylerine vefâlarını göstererek gece gündüz demeden Bamsı Beyrek'i ararlar. Dede Korkut'un "gece demeden gündüz demeden yürüdüler" ifadesi ilâhî vuslat yolcuğunda hiç durmadan seyretme mücâdelesini olan son nefese kadar devam edecek büyük cihâdı çağrıştırmaktadır. Bezirgânlar ilâhî emir olan büyük cihâdı icra ederken Bamsı Beyrek'in tutsak edildiği Parasar'ın Bayburt Kalesi'nde kâfirler eğlenmektedirler. Eğlencelerine Bamsı Beyrek'in kopuz çalmasını da alet ederek keyifleniyorlardı (Ergin, 1971, s. 71-73). Onların bu hali Bamsı Beyrek'in düğünündeki hali gibi hakikatte gafletti, Bamsı Beyrek ise Hakk'ın yazgısına teslim olarak onların keyiflerine kopuzu ile hizmet ediyordu. Kendi düğününde kopuz çalamamış olan Bamsı Beyrek, takdir-i İlâhînin bir tecellisi olarak kâfirin bayramında düşman için müzik yapmak zorunda bırakılmıştır. Beyin oğlu iken düştüğü bu hal onun mânevî olgunlaşma yolunda epey mesafe aldığını göstermektedir.

Bezirgânlardan olanları öğrenen Bamsı Beyrek üzülür fakat isyan etmez çünkü kat ettiği mânevî mesafeden ötürü temkinin⁵ ilk mertebesi olan Hakk şahidine erişmiştir (Hücvîrî, 2018, s. 430). Arkadaşına verdiği hediye gömleğin aleyhinde kullanılması suretiyle sevdiğinin elinden alınması gibi kötü durumun üstesinden gelebilmesine düşmanının kızı yardımcı olacaktır. Ki bunda Bamsı Beyrek'in özel hiçbir gayret ve teşebbüsü dahi yok iken bu imkân onun ayağına getirilmiştir. Arkadaş bildiği birinden gördüğü ihanete karşılık düşman bildiği bir başkasından gördüğü yardım hayır ve şerr'in zâhîrî suretinin arkasındaki sırâ işaretidir. Kalplerde gizli olan sırrın izharı yine muhabbet ile gerçekleşir. Zira Evnük Kalesi'nin sahibi kâfir beyin kızı, yakışıklı ve edepli Bamsı Beyrek'e âşıktır. Kız, üzgün gördüğü Bamsı Beyrek'e ahvalini sorar ve durumdan haberdar olur. Ona âşık olduğu için tutsak edildiği zindandan kurtulmasına yardım eder (Ergin, 1971, s. 71). Bamsı Beyrek'in esir edilmesine sebep olan kadın/nefis bu defa onun

⁵ Temkin: Tasavvufî terbiyeye giren sâlikin kat ettiği bulunduğu mânevî makamın hakkını vererek halini korumasıdır. Bulunduğu makamın hakkının verildiği bu ahvalde sâlik istikâmette derinleşmek ve sabit kadem olmak durumundadır (Cebecioğlu, 2004, s. 649).

zindandan çıkmasına vesile olacaktır. Tıpkı Hz. Yusuf'un zindana atılmasına sebep olan kadın onun zindandan kemâlât ile çıkmasına ve Allah (c.c.) yolunda kullara hizmet edebilmesi için yüksek dünyevi makama erişmesine vesile olduğu gibi. Kendi nefesine güvenmediğini zikreden Hz. Yusuf, yaşadığı tecrübe sonunda aslında insanı Yaratan'ın, onun nefsinin ne fısıldadığını bilmektedir (Kâf, 50/16) âyetinin apaçık bir işareti olmuştur. Bamsı Beyrek geçirdiği arınma sürecinden sonra "nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülükleri ilham edene yemin ederim ki, nefsinin kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülülere gömen de ziyan etmiştir." (Şems, 91/7-10) âyetini yaşamında müşahade etmiştir ki, bu da Hakk şahidi mertebesine eriştiği şeklinde yorumlanabilir.

Zindandan kurtulan Bamsı Beyrek öncelikle Allah'a (c.c.) şükreder. Tasavvufî önemli bir makam olan şükür, asıl yaratıcısının ve değerinin bilinmesi nedeniyle nimetin artmasına vesile olmaktadır (Kûşeyri, 2003, s. 313). Öyle de olur zira kaçmak için at arayan Bamsı Beyrek yıllar öncesi kendisine hediye olarak çok uzaklardan getirilen deniz tayı boz aygır, karşısına çıkıverir. Kendisini görünce tanıyan ve şaha kalkan atıyla Bamsı Beyrek konuşur. Çünkü Türkler için bırakın değerli bir varlık ve sembol olan atı, her şeyin ruhu olduğuna inanıldığı için onlarla konuşmak pekâlâ mümkündür (Uraz, 1994, s. 232). Zira Bamsı Beyrek'in ifadesinde yeri bulduğu üzere binicisi ile aynileşen at fiziksel birlikteliğin ötesinde benliğin ve dürtülerin ahengini ifade eder (Saydam, 1997, s. 135). *Dede Korkut Kitabı*'nda birçok yerde karşımıza çıkan bu uygulama tasavvuf felsefesinin benimsediği her varlığın ruhu ve kendine has bir lisanı olduğu düşüncesi ile örtüşmektedir. Türkler için güç, hız, çeviklik gibi bedensel özellikleri yanında sadakat, doğruluk, iyilik ve dostluk gibi vasıfların da sembolü olan at motifinin (Eliade, 1999, s. 509) Bamsı Beyrek Destanı'nda yer bulması elzemdir. Türk Halk Kültürü'nün en önemli figürlerinden Bamsı Beyrek, Türk kültüründe atın mahiyetini, yaşadığı mânevî yolculuk ışığında güzel özetler; "At demem sana kardeş derim kardeşimden daha iyi. Başıma iş geldi arkadaş derim arkadaşımın daha iyi." (Ergin, 1971, s. 77).

Atına binen Bamsı Beyrek dünyaya gelmeden evvel babası Pay Püre Bey'in niyetine mukabil fıtratına konulmuş vefâ duygusunun gereği olarak kalenin kapısına gelerek tutsak tutulan arkadaşlarını unutmadığını, onlara zarar verilmesi halinde büyük bedel ödeteceğini söyler. Özgürlüğüne kavuşan Bamsı Beyrek ayrıca kâfirin kendisine ettiği zulümlerden kendisini en çok etkileyenleri de haykırmadan gitmez. Kendisine yedirilen domuz etine tahammül edemediği ve domuz etini yemeye direndiği için de ağzına sövülmesinden duyduğu rahatsızlığını dile getirir. On altı yıl bu işkenceye tabi tutulan Bamsı Beyrek'in dinen haram olan domuzu tutsak olduğu halde yemekten imtina etmesi onun inanç yönünden ne derece kuvvetli olduğunun bir nişanıdır. Zira Allah (c.c.), icbar edildiğinde hayatta kalabilmek amacıyla haramları tüketmenin günah olmadığını bildirmektedir (Bakara, 2/173). İslâm Hukuku'nun genel kabulü olan zorunlu durumlarda haramların mubahlığı ilkesi yerine (Çayıroğlu, 2018, s. 621-624) Bamsı Beyrek tarafından azimet yolu olan takvanın tercih edildiği anlaşılmaktadır. Tasavvufî açıdan değerlendirildiğinde Bamsı Beyrek'in zaruri olmasına rağmen domuz etinden imtina etmiş olması nefsin en temel dürtüsü olan "yeme şehveti"ni terbiye ettiği düşünülebilir (Bk. Gazzâlî, 1973, s. 123). Velî olan Dede Korkut'un uyku ve yemek konusunda tasavvufî telakkiye uygun şekilde hikâyeyi bezemiş olması tesadüf olarak değerlendirmekten uzaktır. Zira yukarıda da değinildiği üzere riyâzet konusunda sûfilerin ortak görüşü söz konusudur.

Nefsi beslemek düşmanı kuvvetlendirmek şeklinde telakki edilmesinden ötürü büyük bir hata olarak kabul edilir (Attar, 2002, s. 394). On iki yıllık nefis riyâzeti sonucu ancak galip gelebildiğini söyleyen Attâr (ö. 618/1221), nefsin cenaze namazını ancak kılabilmiştir (Attar, 2006, s. 177). Mevlânâ'nın put üreticisi, hatta ilahlık iddiasında bulunan Firavun'a benzettiği nefis (Mevlânâ, 1990, s. 1/775) kâfir olarak gösterilmiştir. Bu manada Bamsı Beyrek'i tutsak edip ona zulmeden aslında kendi nefsidir. Gaflet uykusunun sebep olduğu esaretini yaşamaktadır. Yeme, içme sayesinde ejderhalaşacak olan nefsin aç bırakılması gerekir (Veled, 1976, s. 11). Nefsin kâfirliğini unutturan açlık, kişiyi yüce akıl tarafına götürür (Mevlânâ, 1990, s. 2/1123). Nefsin terbiye etmesi sonunda düşmanından dahi istifade eden Bamsı Beyrek'in, kalenin kapısından ayrılırken "Tanrı bana yol verdi, gider oldum bre kâfir." (Ergin, 1971, s. 177) demiş olması nefis tezkiyesi bağlamında şu âyeti akla getirir; "Ben kendi nefsimi temize çıkarmam. Zira nefis, Rabbî'min merhâmeti olmadıkça, kötülüğü emreder. Doğrusu Rabbim bağışlayandır, merhamet edendir." (Yûsuf, 12/53). Bu ifadesi ile Bamsı Beyrek, kendinden kaynaklı değil, ancak Yüce Allah'ın (c.c.) yardımı ile nefsimi galip geldiğini dile getirmektedir.

Allah'ın (c.c.) kendisine açtığı yolda ilerleyen Bamsı Beyrek, Oğuz iline giderken yolda rastladığı ozandan kopuzunu alır ve onun kılığına bürünür. Zindanda çalmayı öğrendiği anlaşılan kopuzuyla Bamsı Beyrek yiğit biri olma vasıflarına gönül ehli bir ozan marifetini de eklemiştir. Evine varan Bamsı Beyrek hem kopuzunu çalar hem de kız kardeşleri ile konuşur (Ergin, 1971, s. 79-81). Karnını doyurduktan sonra kendilerini tanımayan kızların verdikleri eski bir kaftanı sırtına alarak Bamsı Beyrek düğün yerine gider. Hikâyede tekrar kullanılan kaftanı giyince büyük kız kardeşi Bamsı Beyrek'i tanıyacak gibi olur. Fakat Bamsı Beyrek kendini açık etmez ama diğerlerinin de kendisini tanımalarına neden olacağı için kaftanı çıkarır ve bulduğu eski bir çuvalı giyer (Ergin, 1971, s. 82-83). Beylerin kıyafeti olan kaftanı çıkaran Bamsı Beyrek'in dervişler gibi kumaşa, elbiseye değer vermeyen zühdü tercih etmesi, geçirdiği mânevî tekâmülün sonucudur. Zira kaba ve basit yün kıyafet giymek tasavvuf erbâbının âdetindendir (Yılmaz, 2021, s. 28-33). Ayrıca sosyal benliği yükseltmek ve toplumsal kabulü elde etmek üzere geçmişte kahramanlık göstererek şöhret sahibi olan Bamsı Beyrek'in kendini gizli tutması içsel tatmin ve özbenlik açısından yetkinleştiğini ifade etmektedir. Hz. Yusuf'un zindan yaşamından önce ve sonrasında sergilediği tavra benzeyen bir hale bürünen Bamsı Beyrek, Allah'a (c.c.) güvenerek iş yapmayı öğrendiği için sorunu tek başına çözmek için düğün yerine gider.

Bamsı Beyrek düğün yerinde vardığında beyler ok atmaktaydılar. Onlara katılan Bamsı Beyrek ok atmak ister. Nişan aldığı okla Yaltacuk'un yüzüğünü düşürür. Yanlarındaki beyler gülüşürken uzaktan olanları izleyen Kazan Han, deli ozanı çağırır. Kopuzu ile kendisine güzel sözler düzen Bamsı Beyrek'i seven Kazan Han, ne dilerse kendisine vereceğini söyler. Deli ozan züht makamını tecrübe etmiş biri olarak Bamsı Beyrek teklif edilen devleti reddeder. Onun bu diğerkâmlığını gören Kazan Han; "Deli ozan devletini tepti, beyler bugünkü beyliğim bunun olsun, bırakın nereye giderse gitsin, neylerse eylesin." der (Ergin, 1971, s. 84-87). Han'ın emriyle Bamsı Beyrek gün boyunca kendisine hiç ilişilmeden istediğini yapabilecek ruhsata erişir. Buna rağmen hala kendini açık etmeyen Bamsı Beyrek, geçmişteki şöhret ve gücüne güvenmek, başkalarının sunduğu imkânlar yerine Allah'a (c.c.) dayanmaktadır. Hz. Yusuf da vezir olduğu halde kendisini kuyuya atan kardeşlerinden kimliğini gizlemiş, gücünü onların aleyhine kullanmamış, kendi başına planını uygulamıştır (Yûsuf, 12/70-100). Sabrı da öğrendiği

anlaşılan Bamsı Beyrek, tasavvufî en mühim kavramlardan birini de temsil etmektedir. Sehl Tüsterî'den nakleden Kelâbâzî, sabrın, kişinin kendine güvenerek değil de Allah Teâlâ'dan bir çıkış kapısı açmasını beklemek olduğunu söyler (Kelâbâzî, 2014, s. 144). Kûşeyrî, Hz. Peygamber'den rivayet edilen sabrın, felaketin ilk sarsıntı anında gösterilen tepki (Buharî, Cenâiz, 32) olduğunu hatırlattıktan sonra sabrın çeşitlerini anlatır. Daha sonra Kûşeyrî, Yahya b. Muâz'dan nakledilen şu sözü aktarır; "Âşıkların sabrı, zâhitlerin sabrından daha çetindir. Ah ah, acaba âşıklar nasıl sabrediyorlar!" (2003, s. 266-271). Bamsı Beyrek tecrübe etmek zorunda kaldığı riyâzet ve zühdün sonucunda sabırda olgunlaşmıştır. Onun manen tecrübe ettiği bu tekâmülün temelinde mücâhede ve riyâzet yatmaktadır. Hûcvîrî, "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele" (el-Bakara, 2/155) âyetini işaret ederek riyâzetin sabra olan gelişimsel sürecini anlatır (2018, s. 386-388). Yahya b. Muâz'ın ifade ettiği âşıkların ağır sabrının, Bamsı Beyrek'te nasıl tekâmül ettiğini Hûcvîrî'nin anlatısında bulmak mümkündür. Aksi halde Bamsı Beyrek gibi Alplığı ile nam salmış birinin yıllardır göremediği sevdiğini üstelik kendisine hainlik eden biriyle evlenirken bulmasına rağmen sergileyebileceği sakinliğin izahı güçtür.

Bamsı Beyrek düğün yemeğinden yedikten sonra kadınların otağına gider, eşiğe oturur. Han'ın izni olduğu için gelin Banu Çiçek'in oynamasını ister. Mecbur kalan Banu Çiçek kırmızı kaftanını giyer ve oynamaya başlar. Banu Çiçek her ne kadar ozanın deli olduğunu söyleseler de utanma duygusundan ötürü ellerini yeline gizler. Ellerini açması için Bamsı Beyrek, Bey kızı olmasına rağmen Banu Çiçek'in elinin kusurlu olduğu söyler. Bamsı Beyrek'in sözlerine kızan Banu Çiçek gümüş gibi ak bileğini açınca eli görünür, parmağında Beyrek'in hediyesi olan yüzük parıldar (Ergin, 1999, s. 88-89). Yüzük hakkında karşılıklı detaylar üzerinde kopuş eşliğinde konuştuktan sonra deli ozanın Bamsı Beyrek olduğu anlaşılır. Hemen babasına-anasına müjdeli haber ulaştırılır. Pay Püre deli ozanın gerçekten oğlu ise serçe parmağını kesip kanını akıtıldığı bir mendil ister. Ağlamaktan kör olan gözlerinin sürülen mendil ile açılacağını söyler. Dediği yapılmış hepsi birden Allah'a (c.c.) şükreder (Ergin, 1971, s. 92). Hz. Yusuf'un kanlı gömleğini anımsatan bir başka benzer sembol olarak mendil kullanılması söz konusudur.

Yaltacuk'un cezasını veren Bamsı Beyrek'e Kazan Han, on altı yıl sonraya kalan düğünü yapmasını teklif eder. Fakat Bamsı Beyrek, arkadaşları hala esirken kendisini düşünemeyeceğini bildirir. Onun bu ifadesinde tasavvuf literatüründe "el-îsar" olarak tarif edilen; kendi isteğini bırakarak aynı yola baş koyduğu kardeşini severek, onun isteğini kendi nefsine tercih etme olgusunu görürüz (Yılmaz, 2016, s. 175-176). Onun arkadaşlarına karşı olan bu muhabbetini gören Kazan Han, bütün Oğuz'a, Bamsı Beyrek'in arkadaşlarını kurtarmak üzere mukabele eder. Kudretli Oğuz beyleri derhal Bayburt Kale'sine yol alır. Savaşa başlamadan önce arı sudan abdest alıp, ak alınlarını yere koyarlar. Hakk Teâlâ'ya iki rekât namaz kıldıktan sonra güzel Muhammed'e salâvât getirirler. Her işin başında Allah'ın (c.c.) yardımıyla birlikte Hz. Muhammed'in anılması tasavvuf geleneğinin temel esasını oluşturmaktadır. Zira Yüce Yaratıcı halk edeceği her şeyi evvela yarattığı Hz. Peygamber'in nurundan sonra şehâdet âleminde mevcut kılacaktır (Kılıç, 2009, s. 298-308). Zira ilk Yaratılan Hz. Muhammed'in ruhudur (İbn Arabî, ts., s. 119). Bütün âlemlere rahmet olarak gönderildiği için (Enbiyâ, 21/107) Müslümanların dualarının makbul olması için isteklerini Allah'a (c.c.) arz ederken Hz. Muhammed'e salâvât getirmeleri gerekmektedir (Tirmizî, Salât, 352) Bu edebe

uyulduğundan Oğuzlar galip gelir. Bamsı Beyrek sözüne vefâ, arkadaşlarına muhabbetin gereğini yerinde getirdiği için Allah'a (c.c.) şükreder (Ergin, 1971, s. 94).

Destanın sonunda söz verdiği gibi kalenin melikinin kızını da alıp otağına geri dönen Bamsı Beyrek kendisi ile birlikte otuz dokuz yiğit arkadaşının düğünü yapar. Kırk gün kırk gece toy ile herkes muradına erer. Dede Korkut her toplu törende olduğu gibi burada da Oğuznâme söyler, dua eder (Ergin, 1971, s. 95).

Sonuç

Basmı Beyrek Destanı, Türk toplulukları içerisinde en bilinen anlatıdır. Uzun yıllara dayanan geçmişinin yanında destanda her toplumun kendi inanç ve değerler manzumesinden beslenen temel motiflerin değişmeyen farklı versiyonlarına rastlanmaktadır. Bu özelliğinden ötürü Bamsı Beyrek destanı, Türk destanları içerisinde işlenen tema ve sembol yoğunluğu itibarıyla da en zenginidir. İslâm'ı benimseyen Türk toplumunda tasavvuf telâkkisinden azade bir Müslümanlıktan söz edilemeyeceğinden ötürü Bamsı Beyrek destanında da tasavvufî sembollere yer verilmiş olması kaçınılmazdır. Bamsı Beyrek'in dünyaya gelmesinden önce başlayan millî motiflerin tasavvufî düşünce ile birlikte yeniden yorumlandığını görürüz. Hikâyenin başında ana temalardan biri olarak yer bulan çocuk sahibi olamama olgusuna karşılık duası makbul kişilerin vesile edildiği görülür. Hikâyenin hemen başında karşımıza çıkan bu örnekten sonra insanın yaratılışı, insanlar arasında şekil yönünden olduğu gibi mânevî açıdan da farklılıkların ilâhî plandaki yerine dair işaretlere yer verildiği görülür. Kahramanlık ve şecaatin ancak vefâ, sabır ve hayâ gibi güzel ahlâklar ile ancak kemâle erdirileceğinin serencâmı olan destanda mecâzî ve ilâhî aşkın numuneleri müşahade edilmektedir. Kırmızı renk sembolizmi ile temsil edilen bu aşkın farklı yansımalarının tam yerinde işe koşulması söz konusudur. Bezirgân ve geyiklerin de manevî seyir yolcuğunu imgelemekte özenle seçilmiş semboller olarak yerlerini aldığı görülür. Bu yönüyle destan, tasavvufî sembolizmin yoğun olarak kullanıldığı Mevlâna'nın *Mesnevî'si* ile önemli benzerlikler barındırmaktadır. Destanda karşımıza çıkan benzer metaforlar mistik ortak anlam dünyasının yanında sosyo-kültürel ve tarihi çevre açısından da ipuçları barındırmaktadır. Ortak sembol dili ve unsurları ile destanın *Mesnevî* ile benzerliği *Dede Korkut Kitabı'nın* yazıya geçirildiği değerlendirilen 14-15. yüzyıl tezini kuvvetlendirmektedir. Halkın dilinde yeniden yorumlandığı düşünülen destanın zaman süreci içerisinde Anadolu'da en çok okunan tasavvufî eser olan *Mesnevî*'den istifade edilerek aktarılıp yazıya geçirilmiş olması muhtemeldir.

Velî bir zat olarak Dede Korkut'un henüz doğmadan Bamsı Beyrek için ettiği sözleri, onun yaşamının sonuna kadar izleri görülen kerâmetinin bir başka tezahürüdür. Bamsı Beyrek'in dünyaya gelmeden önceki bazı manevî işaretler, doğum sonrası, adını kazanma töreni, Oğuz'a hizmeti, hanına vefâsı ve son olarak şehâdetine dair Dede Korkut'un hikmetli sözleri gerçeğin beyanı olmuştur. Dede Korkut'un dışında dervişlerin de yer bulduğu hikâyede kırmızı kaftanın gerçek sahipleri onlardır. Bamsı Beyrek ise kaftan yerine zahidâne yaşamın temsili olana çul giyinerek vuslat ve ihaneti, aşk ve sabrı ile çözüme kavuşturur. Uykü gafletinden ötürü esir düşen Bamsı Beyrek, riyâzet, zühd, sabır gibi manen olgunlaşarak Hz. Yusuf gibi zindanda kemâle erer.

Kötülüklerin de yer bulduğu destanda tasavvufî telâkkide önemli yeri olan nefis remzi üzerinden gerçek düşmanın uzakta olmadığı, ona karşı nasıl mücadele edilmesi gerektiği öğretilir. Didaktik misyonunu asırlardır icra etmiş olan Bamsı Beyrek Destanı

aslında nefis terbiyesinin nasıl yapılması gerektiğini sade bir dille anlatan tasavvufi bir menkıbedir. Zira tasavvuf, İslâmî ilimler içerisinde ister fizik ister fizikötesi bütün düşüncelerin yer aldığı en dinamik yorum alanıdır. Türk ve İslâm Edebiyatı'ndaki eserleri ile bu yönünü uluslararası çapta ortaya koymuş tasavvufi telâkkinin, Bamsı Beyrek gibi Türk toplumlarına mal olmuş üstün bir karakterin doğumundan ölümüne kadar yaşamının dönüm noktalarında karşımıza çıkması beklendik bir olgudur. Aşkında-savaşında, vefâsında-cefasında, arkadaşında-hasmında, atasında-atında vb. hemen her eylem ve insan ilişkisi sembollerıyla bezenmiş Bamsı Beyrek Destanı, Türk'ün mistik ve tasavvufi eğiliminin millî bir seciye olarak devamlılığını gösteren bir numunesi olarak öne çıkmaktadır.

Edebiyat ve Halk Bilimi başta olmak üzere birçok ilmi disiplinin araştırma konusu edilen Bamsı Beyrek Destanı'nın ilk aktarıcısı Dede Korkut'un kerâmet sahibi velî bir şahsiyet olması destansı hikâyenin tasavvufi kökenine işaret etmektedir. Destanların öğreticilik özelliği bağlamında değerlendirildiğinde Dede Korkut'un hikâyeleştirme yönteminin sunduğu faydalar eşliğinde Oğuzlara millî ve mânevî değerleri aşıladığı görülür. Özenle seçildiği anlaşılan sembollerin yer verildiği destanıyla Dede Korkut, tasavvufi birtakım kavram ve uygulamaları basit fakat akılda kalıcı şekilde sunmuştur. Velîlerin en temel özelliklerinden olan halkı irşat vazifesini, millî değerler eşliğinde sunan Dede Korkut bu nedenden ötürü ilk Alperen olarak tarif edilmiştir. Türklerin İslamlaşma sürecinin yansıması olarak görülen öncü destanlardan biri Bamsı Beyrek, tasavvufun temel nosyonlarından olan aşk sembolizmi eşliğinde sunduğu kemâle erme yolculuğuyla Anadolu tasavvuf geleneğinin ilk örneklerindendir.

Mananın esas kabul edildiği tasavvuf geleneği içerisinde zorunlu bir dil olarak benimsenen sembolizmin yoğun kullanıldığı müşahade edilen Bamsı Beyrek Destanı'ndaki sembollerin şimdiye kadar bu yönü ile incelenmemiş olması tasavvuf alanının dışında Türk tarih ve kültürü açısından da eksiklik olarak değerlendirilmektedir. Tasavvuf ilminin doğasının zorunlu kıldığı bu yöntem ile yeniden ele alından Bamsı Beyrek Destanı'ndaki her bir sembol farklı disiplinlerin okumalarına katkı sunabilecektir.

Kaynakça

- el-Alî, Sâlih Ahmed. (2003). *el-Mensûcatü ve'l-elbisetü'l-'Arabîyye fi'l-'uhûdi'l-İslâmîyyeti'l-Ülâ*. Beyrut: Şirketü'l-Matbûâtı li't-Tevzî' ve'n-Neşr.
- Alptekin, A. B. (2000). Bamsı Beyrek hikâyesinin motif yapısı. *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri*, Ankara: A.K.M. Yayınları.
- Altun, I. (2004). *Kandıra Türkmenlerinde doğum, evlenme ve ölüm*. Kocaeli: Yayıncı Yayıncılık.
- Arpaguş, S. (2007). Post. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (C. 34, s. 332), İstanbul: TDV Yayınları.
- Attar, F. (2002). *Tezkiretü'l-evliyâ I-II*. S. Uludağ (Çev.). İstanbul: Mavi Yay.
- Attar, F. (2006). *Pendnâme*. A. M. Şahin (Çev.). İstanbul: Yağmur Yay.
- Aytaş, G. (1999). Türk kültür ve edebiyatında geyik motifi ve haza destan-ı geyik. *Hacı Bektaş Velî Dergisi*, 6(12), 161-170.
- el-Bağdâdî, A. (1928). *Usulü'd-din*. İstanbul: Matbaatu'd-Devlet.
- Boratav, P. N. (2015). *Halk hikâyeleri ve halk hikâyeciliği*. Ankara: Bilge Su Yayıncılık.

- Bottero, J. (2013). *Gilgamiş destanı*. O. Suda (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cahen, C. (1990). *İslâmîyet*. E. N. Erendor (Çev.). Ankara: Bilgi Yay.
- Cebecioğlu, E. (2004). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Ankara: Anka Yayınları.
- Çayıroğlu, Y. (2018). Helâl ve haramlarla ilgili kaide ve ilkeler. *Çukurova Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi*, 18(1), 597-633.
- Çetinkaya, G. (2015). *Dede Korkut hikâyeleri'nde semboller*. [Doktora Tezi]. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Çoruhlu, Y. (2015). *Türk mitolojisinin ana hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm ilkel esrime teknikleri*. İ. Berkan (Çev.). Ankara: İmge Kitapevi.
- Eliuz, Ü. (2019). Dede Korkut hikâyelerindeki şahıs kadrosunun karakter yapıları bakımından incelenmesi. *Bilig*, (18), 63-86.
- Ercilasun, A. B. (1998). Deli dumrul ile kazakların korkut atası arasında bir mukayese. *Millî Folklor*, (38), 13-19.
- Ergin, M. (1971). *Dede korkut kitabı*. İstanbul: M.E.B.
- Ergin, M. (2017). *Dede korkut kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Eşrefoğlu R. (1971). *Müzekki'n-nufûs*. İstanbul: Arslan Yay.
- Eyüboğlu, D. C. (2019). *Korkut*. İstanbul: Cinius Yayınları.
- Gazzâlî, M. (1973). *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. A. Serdaroğlu (Çev.). İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Gazzâlî, M. (2002). *İhya-u ulumiddin*. A. Duran (Çev.). İstanbul: Hikmet Neşriyat.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of cultures: Selected essays*. New York: Basic Books.
- Gökyay, O. Ş. (1973). *Dedem Korkudun kitabı*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı.
- Gökyay, O. Ş. (2006). *Dedem Korkudun kitabı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Gölpınarlı, A. (2017). *Mevlevî âdab ve erkânı*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Gölpınarlı, A. (1983). *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınevleri
- Gülensoy, T. (1989). *Orhun'dan Anadolu'ya türk damgaları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Gürer, B., Ulupınar, Hamide (2023). Tasavvufî sembolizm açısından Mevlevî semâ âyini. *İlahîyat Tetkikleri Dergisi*, 59(1), 110-119.
- Hücvîrî, A. O. (2018). *Keşfu'l-mahcûb*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbnü'l-Arabî M. (2015). *Fütûhât-ı Mekkiyye/Allah adamları ve kutuplar*. E. Demirli (Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî M. (2015a). *Fütûhât-ı Mekkiyye/peygamberler ve velîler*. E. Demirli (Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık
- İbnü'l-Arabî M. (1885). el-Amr el-Muhkam el-merbût fimâ yalzam ahl tariq Allah ta'âlâ min al-shurût. *al-Tuhfa al-Bahiyya wa-al-Turfa al-Shahiyya*, Beytut: el-Matbaatü'l-Cevâ'ib.
- İbnü'l-Arabî M. (2010). *el-Futûhât el-Makkiyya*. 1-13, Abd'aziz Sultan el-Mansub (thk.).

Vizâratü's-Sekâfe.

- İbnü'l-Arabî M. (t.s.) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut: Dârü's Sâdr.
- İbn Sa'd, A. M. (1968). *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dârü's-Sâdr.
- İbn Sînâ, (2005). *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhât*. İstanbul: Litera Yayınları.
- Kapusuzoğlu, G. (2017). Tarihi bir kişilik olarak Kürşad ve 639 yılı. *Gazi Türkiyat* (21), 121-136.
- Kaval, M. (2022). *Mevlâna'nın Mesnevî'sinde insan, kadın ve nefis*. Ankara: Akademisyen Yayınevi.
- Kaval, M. (2024). Dede Korkut'un Boğaç Han destanı'nda geçen metaforların tasavvufî tahlili. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (112), 181-200.
- Kaval, M. (2024). Dede Korkut'un Uruz Bey'in esir olduğu destanındaki imtihanların dinî ve tasavvufî yorumu. *Sûfîyye* (17), 315-342.
- Kaval, M. (2025). Dede Korkut kitabı'ndaki Dumrul'un delilikten velîliğe tekâmül yolculuğu. *Diyanet İlmî Dergi* 61(1), 235-274.
- Kelâbâzî. (2014). *Ta'arruf-doğuş devrinde tasavvuf*. S. Uludağ (Haz.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kılıç, M. E. (2009). *Şeyh-i ekber İbnü'l Arabî düşüncesine giriş*. İstanbul: Sûfî Kitap.
- Kılıç, M. E. (2015). *İbnü'l Arabî*. İstanbul: İSAM Yayınları
- Köprülü, M. F. (1980). *Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kûşeyrî, A. (2003). *Kûşeyrî risalesi*. S. Uludağ (Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Lewis, H.D. (1960). Imagination and experience. *Metaphor and Symbol*, L.C. Knights (Ed.), London: Butterworths.
- Mevlânâ, C. (1990). *Mesnevî*. V. Ç. İzbudak (Çev.), A. Gölpınarlı (Göz. Geç.). İstanbul: M. E. B.
- Muhâsibî, H. (1985). *er-Ri'âye li-hukûkullâh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mülayim, S. (1994). Kuzey'de geyik kültü ve hayvan üslubunun doğuşu. *Sanat Tarihi Dergisi*. 7(7), 163-184.
- Nevâyî, A. (1996). *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâiyimi'l-fütüvve*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ocak, A. Y. (1992). *Menâkıbnâmeler*. Ankara: TTK Yayınları.
- Oğuz, B. (1980). *Türkiye halkının kültür kökenleri-2*. İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Ögel, B. (1991). *Türk kültür tarihine giriş VII*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Öngören, R. (2003). *Osmanlılar'da tasavvuf, Anadolu'da sûfîler, devlet ve ulemâ*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Özçelik, S. (2018). Dede Korkut Oğuznâmelerinde geçen ban, banu, bambam, bamsı beyrek üzerine. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 66(2), 265-280.
- Sakaoğlu, S. (1998). Kam Püre'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyı'nın Anadolu ağızlarındaki değişmiş şekilleri. *Dede Korkut Kitabı içinde* (s. 169- 176). Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.

- Saydam, M. B. (1997). *Deli Dumrul'un bilinci*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Schimmel, A. (2004). *Tanrı'nın yeryüzündeki işaretleri*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Schimmel, A. (2000). *Sayıların gizemi*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Soysal, M. E. (2010). Tarihsel süreçte bayrak ve sancaklarımız. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (42), 209-239.
- Sultan V. (1976). *İbtidanâme*. A. Gölpınarlı (Çev.). Konya: Konya Turizm Derneği.
- Sühreverdî, Ş. Ö. (2014). *Avârifü'l-Maârif*. D. Selvi (Çev.). İstanbul: Semerkand.
- Sümer, F. (1972). *Oğuzlar/(Türkmenler) tarihleri-boy teşkilatı-destanları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Tillich P. (1996). The significance of the history of religions for the systematic theologian. *The Future of Religions*, H. Tillich (ed.). New York: Harper & Row.
- Tillich, P. (2000). *Din felsefesi*. Z. Özcan, (Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Top, H. (2001). *Mevlevî usûl ve âdâbı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Uludağ, S. (1991). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Uraz, M. (1994). *Türk mitolojisi*. İstanbul: Düşünen Adam Yayınları.
- Ünver, G. & Güngör, H. (2007). *Başlangıçlarından günümüze Türklerin dinî tarihi*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Wach, J. (1958). *The Comparative study of religions*. New York: Columbia University Press.
- Yesevî, A. (2016). *Dîvân-ı Hikmet*. Ankara: Ahmed Yesevî Üniversitesi.
- Yorulmaz, R. N. (2022). *Dede Korkut hikâyelerinin tasavvufî açıdan değerlendirilmesi*. [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and Education Research

Sayı/ Issue 21 (Haziran/ June 2025), s. 26-41
Geliş Tarihi-Received: 09.05.2025
Kabul Tarihi-Accepted: 29.06.2025
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.5281/zenodo.15723006

Ardahan Manilerinde Sembolik Değer Taşıyan Hayvanlar: Kültürel Kodlar ve Mitolojik Anlamlar

Symbolic Animals in Ardahan Folk Verses: Cultural Codes and Mythological Meanings

Elvan SALTAŞ KORKMAZ*

Öz

Hayvan sembolizmi, insan ile doğa arasındaki derin ilişkinin kültürel ve estetik bir yansımasıdır. Türk halk kültüründe hayvan motifleri, mitolojik ve toplumsal bağlamda önemli semboller olarak işlev görür. Bu çalışma, Ardahan manilerinde yer alan hayvan figürlerini inceleyerek bu motiflerin halk edebiyatındaki anlam dünyasını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Manilerde at, kurt, koyun, koç, keçi, balık, yılan, leylek, keklik, bülbül, kartal ve kedi gibi çeşitli hayvanlar sembolik anlamlar taşımaktadır. At, kahramanlık ve sadakati; kurt, cesaret ve bağımsızlığı; koyun, bereket ve refahı; koç, güç ve kurbanlığı; keçi, özgürlük ve dayanıklılığı; balık, yaşam döngüsü ve bereketi; yılan, dönüşüm ve düşmanlığı; leylek, göç ve değişimi; kara leylek, talihsizliği; keklik, zarafet ve özlemi; bülbül, sevgi ve sadakati; kartal, kahramanlık ve ilahi bağlantıyı; kedi ise mistik korkular ile doğaüstü inanışları simgeler. Ardahan'ın coğrafi yapısı ve kültürel dokusu, hayvancılığa dayalı yaşam tarzının etkisiyle bu sembollerin manilerde sıkça yer almasına olanak sağlamıştır. Bu bağlamda hayvanlar, halk inanışlarında yalnızca fiziksel varlıklar değil, aynı zamanda toplumsal belleği taşıyan güçlü kültürel kodlar olarak değerlendirilmiştir.

Bu çalışma, Ardahan manilerinde hayvan sembolizmini inceleyerek halk kültürünün estetik ve felsefi boyutlarını ortaya koymakta; ayrıca Türk halk edebiyatındaki hayvan motiflerini disiplinlerarası bir yaklaşımla ele alarak mitoloji, antropoloji ve folklor çalışmaları için yeni perspektifler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ardahan, mani, hayvan sembolizmi, sembolik anlatım, kültürel kod.

Abstract

Animal symbolism reflects the cultural and aesthetic embodiment of the profound relationship between humans and nature. In Turkish folk culture, animal motifs function as significant symbols within mythological and social contexts. This study examines the animal figures present in Ardahan's folk quatrains (manis) and analyzes the meanings these motifs acquire within folk literature. Animals such as the horse, wolf, sheep, ram, goat, fish, snake, stork, partridge, nightingale, eagle, and cat bear symbolic meanings in these quatrains. The horse symbolizes heroism and loyalty; the wolf, courage and independence; the sheep, abundance and prosperity; the ram, strength and sacrificial value; the goat, freedom and resilience; the fish, the cycle of life and fertility; the snake, transformation and hostility; the stork, migration and change; the black stork, misfortune; the partridge, grace and longing; the

* Dr., Bağımsız Araştırmacı, e-posta: saltaselvan@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9894-8518.

nightingale, love and fidelity; the eagle, heroism and divine connection; and the cat symbolizes mystical fears and supernatural beliefs. The geographical structure and cultural fabric of Ardahan, shaped by a livestock-based lifestyle, have contributed to the frequent appearance of these symbols in folk quatrains. In this context, animals are not merely physical beings in folk belief but are also regarded as powerful cultural codes that transmit collective memory.

By analyzing the symbolic use of animals in Ardahan's quatrains, this study aims to reveal the aesthetic and philosophical dimensions of folk culture. It also offers new perspectives for mythology, anthropology, and folklore studies by approaching animal motifs in Turkish folk literature through an interdisciplinary lens.

Keywords: Ardahan, mani, animal symbolism, symbolic expression, cultural code.

Giriş

Geçmişte avcılık ve hayvancılıkla geçimini sağlayan topluluklar, doğada var olan her unsurun bir ruh taşıdığına inanmışlardır. Hayatlarını kolaylaştırmak için korkularına yön vererek çevrelerinde bulunan bu ruhları kendi lehlerine kullanmak istemişlerdir. Doğanın zor şartları altında bile yaşamlarını devam ettiren hayvanları yakından izleyen onların davranışlarını, doğaya uyumlarını ve karakterlerini gözlemleyen insanoğlu zamanla hayvanlara anlamlar yüklemiştir. Hayvanlara yüklenen sembolik anlamlar zamanla masal, hikâye, mani, türkü gibi sözlü kültür ürünleri içinde yerini almıştır. Geçmişten günümüzde kadar Türk tarihinde hayvanlar ve onların taşıdığı anlamlar zaman ve mekân fark etmeksizin önemini korumuştur. Türkler çevrelerinde bulunan dağ, taş, nehir gibi yerlere hayvan isimleri vermişler. Birçok Türk devletinin bayraklarında ve armalarında hayvan resimleri yer almıştır. Sözlü ve yazılı eserlerde kahramanlar “kurt belli”, “şahin bakışlı”, “aslan gibi” tasvir edilirken; kahramanların sevgilisi ise “suna boylu”, “dudu dilli”, “keklik sekişli” bir güzel şeklinde betimlenmektedir (Yaşar, 2018, s. 143). Bu tür betimlemeler, hayvan sembollerinin yalnızca estetik bir süsleme değil, aynı zamanda toplumsal değerlerin ve idealize edilen insan niteliklerinin aktarımında işlevsel bir araç olduğunu göstermektedir.

Göçebe yaşam tarzını benimseyen Türkler doğa ile iç içe bir hayat sürmüşlerdir. Hayvancılık ile geçinen halk hayatlarını hayvanların yaşam alanlarına göre şekillendirmiş ve yaşamışlardır. Geçmişte insan hayatının böylesine bir parçası olan hayvanlara değerler yüklenmiş ve kutsal sayılarak, etraflarında birçok inanış ve uygulama oluşturulmuştur. Totemleştirilen hayvanlar, geçmişten günümüze kadar aktararak birçok anlamla donatılmıştır.

Totemizm, toplumların doğa ve canlılarla olan ilişkilerini anlamlandırdığı bir inanç sistemi olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda, belirli hayvanlar, nesneler veya doğal unsurlar, kutsal bir anlam yüklenerek kolektif kimliğin bir parçası haline gelir. Örneğin, su ile ilişkilendirilen balık, gökyüzü ile ilişkilendirilen kuş, ev ile ilişkilendirilen yılan ve köpek, avcılık ile ilişkilendirilen at, bu bağlamda kutsal ruh taşıyan varlıklar olarak değerlendirilir. Bu semboller, insan ve doğa arasındaki etkileşimi ve toplumsal ruhun yansımaları ifade etmektedir (Alsaç, 2017, s. 365). Bu bağlamda, totemik düşüncenin sadece inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda kültürel kimliğin ve hafızanın inşasında da işlevsel olduğu söylenebilir.

Hayvanların taşıdıkları sembolik anlamlar, rastgele bir biçimde ortaya çıkmamış, aksine insanlar tarafından bilinçli bir şekilde seçilerek bu anlamlarla ilişkilendirilmiştir. Hayvanlara yüklenen bu semboller, insan düşüncesine farklı bakış açıları sunma işlevi görmektedir. Zamanla bu semboller ve düşünceler gelişerek şekillenmiş ve kültürel kodlara dönüşmüştür. Örneğin, aslan, kuvvet ve kudretin bir sembolü haline gelirken; kartal, gökleri temsil eden bir simge olarak kabul görmüştür. Kurt ise, cesareti ve gücü ile

saygı duyulan, özgürlüğü temsil eden bir figür olarak destanlarda rehberlik eden bir rol üstlenmiştir. Bu bağlamda, ata kültü ile bağlantılı bir sembol olarak öne çıkmıştır. Beyaz geyik, göklerin ruhunu yerde yaşatan bir canlı olarak görülmüş; yılan bereket ve sağlık ile ilişkilendirilmiş; kaplumbağa ise bilgelik ve uzun ömürlülüğün sembolü olarak kabul edilmiştir.

Roux (2015)'a göre hayvan, eski Türkler tarafından en sık kullanılan simgedir. Orhon Yazıtları'nda bir prens "Kağan olan babamın ordusu kurtlar gibiydi, düşmanları ise koyunlar gibiydi", Suci Yazıtı'nda ise oğula "Aslan" diye hitap edilir. Kutadgu Bilig, erdemleri belli hayvanlarla özdeşleştirmiştir. Örneğin; horoz cesur, tilkiyi kurnaz, kargayı dikkatli olarak tarif eder. Kurt gücü, ayı cesareti, saksağan temizliği temsil ederken zayıflık ve korkaklığı ise koyun temsil eder (Akt. Şişçi, 2008, s. 48). Bu örnekler, hayvan sembolizminin yalnızca estetik değil, aynı zamanda didaktik bir işlev de üstlendiğini göstermektedir. Toplumsal değerlerin ve ideal insan tipinin hayvanlar aracılığıyla tanımlanması, sözlü ve yazılı kültürde sembollerin taşıyıcı rolünü pekiştirmektedir.

Bütün bu sembolik anlamlar Ardahan halkının günlük hayatında yer edinmiş ve sözlü kültür ürünlerinden manilere konu olmuştur. Sevgili ile âşık, anne ve evlat, gelin kaynana gibi kişiler arasında yaşanan her türlü duygu dile dökülmüş ve sembolik anlamlarıyla hayvanlara yer vermiştir. Bu çalışmanın amacı Ardahan'ın sözlü edebiyat ürünlerinden manilerde bulunan hayvan motiflerini belirleyerek bir kaynak oluşturmaktır. Manilerde yer alana hayvanlar ele alınarak Türk kültüründeki öneminden bahsedildikten sonra manideki sembolik değeri üzerine durulmuştur.

1. At

Konargöçer hayat tarzını benimseyen Türklerin evcilleştirdiği ve önem verdikleri hayvanlardan biridir. Savaşçı bir toplum olan Türklerde kahramanın en yakını atıdır. Yüzyıllardır Türk yaşam tarzının bir parçası olan atların sözlü kültür ürünlerinde yer alması çok doğaldır. Ele alınan manilerde at kahramanın yoldaşı, dostu ve bineğidir.

Orta Asya kültüründe atların uğurlu hayvan olduğu inanışı bulunmaktadır. Atın bulunduğu eve kötü ruhların giremeyeceği, atın hastalıklara iyi geldiği, eve bereket getirdiği inanışları yaygındır (Gezgin, 2007, s. 36). Bu tür inançlar, atın yalnızca bir ulaşım aracı değil, aynı zamanda koruyucu ve iyileştirici bir unsur olarak da konumlandırıldığını göstermektedir. Bu bağlamda, at kültü bireysel yaşamın yanı sıra toplumsal huzurun da bir temsilidir.

Türk destanlarında ve halk edebiyatında kullanılan at motifleri incelendiğinde renklerin önemi ortaya çıkmaktadır. Diğer hayvanlarda olduğu gibi atla ilgili inanışlarda açık renkli olanların daha çok tercih edildiği görülür.

En çok kır ata yer verilmiştir. Anadolu'da atlara özgü kır renginin demir kır gibi daha pek çok tonuna rastlamak mümkündür. Destanlarda meşhur atlar daima renkleriyle anılmış ve Türk büyüklerine atının rengine göre ad verilmiştir (Ögel, 2014, s. 400, 451). Bu durum, renklerin yalnızca görsel bir özellik değil, sembolik anlam yüklenen kültürel işaretler olarak da değerlendirildiğini göstermektedir. Renk aracılığıyla atın kimliği güçlendirilmiş, böylece anlatının estetik yönü derinleştirilmiştir.

"At, mitolojide ve folklorda çok yaygın bir arketiptir. Hayvan olduğu için insan ruhunu değil, alt-insanı, içimizdeki hayvanı, yani bilinç dışı ruhu simgeler. Bu nedenle folklorda at, ermiş hatta söz yetisine sahiptir. Taşıyıcı hayvanlar olan atlar, anne arketipi ile sıkı bir ilişki içindedir." (Jung, 2003, s. 201). At, kahramanın can yoldaşıdır; sembolik anlamda kahramanın kendi doğasına ve benliğine dönüşüdür. Kahramanın sezgilerini temsil eden at, zorluklar karşısında sahibine rehberlik eder.

Halk edebiyatı ürünlerinde binek hayvanı olarak beliren at, aynı zamanda duruşu, görünümü, hızlılığı vb. özellikleri yönüyle de teşbih unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında da atı kullanan süvari de yine teşbih ögesi olarak halk anlatılarında ve halk şiirinde yerini almıştır. Ardahan manilerinde doldurma dizeleri içerisinde boz atın tercih edildiği, bu at ile yolculuğa çıkarak dağlar aşıldığından bahsedilmektedir. Burada asıl konu sevgilinin güzelliği olsa da kahramandan ve atın renginden bahsederek kültürel değerlere yer vermiştir.

“Bindin atın ağını
Gezdim Kars’ın dağını
Öldürseler gam değil
Gördüm yârin yüzünü” (Korkmaz, 2015, s. 221)

Atın renginin ön planda tutulduğu bir başka manide ise; boz at sevgiliye giden binek olarak karşımıza çıkmaktadır. Kahramanı sevgiliye götürmesi istenir.

“Boz at seni nallarım,
Nazlı yâre yollarım
Eğer yâre gidersen
Seni ipek çullarım” (Korkmaz, 2015, s. 223)

“Bir at bindim başı yok
Bir çay geçtim taşı yok
Burda bir garip ölmüş
Yanında gardaşı yok” (Saltaş, 2014, s. 36)

Geçiş dönemlerinin sonuncusu olan ölüm eşiğindeki kişi son yolculuğuna gittiği tabutu ata benzetmiştir. Her anlamda sahibinin yoldaşı olan at son yolculuğuna uğurlanırken bile yanındaymış gibi düşünülür.

2. Kurt

“Anadolu’da kurt ile ilgili pek çok inanış mevcuttur. Birçok yerde kurda ateş edilmesi uğursuzluk sayılır. Ayrıca bu hayvanın ağzı, gözü, bıyığı, derisi, dişi, yüreği ve kafatası gibi birçok parçası halk hekimliğinde şifa olarak kullanılmaktadır” (Yalgın, 1930, s. 200). Türklerde hayatın her alanına etki etmiş olan kurt sembolü, manilerde bu anlamda yeteri kadar yer bulamamıştır.

Kurt, manilerde genellikle korkulan ve uzak durulması gereken bir canlı olarak tasvir edilir. Türk insanı, “kendini kurttan sakın” ifadesiyle kurdu, doğal ortamda yaşayan vahşi bir hayvan olarak tanımlamaktadır.

“Kars ve Ardahan’da erkek çocuklarının büyüyünce cesur olmaları için burun kanatları iğne ile delinip buradan kurt kılı geçirilir. Bölgede, kurdun koruyucu gücünden yararlanmak ve bebeği kötü ruhlardan korumak amacıyla beşiğine kurttırnağı veya kurt dişi asılmaktadır. Kars’ta ise kurdun dişi, yeni doğan bebeğin boynuna takıldığında bebeğe nazar değmeyeceğine inanılır.” (Kara, 2023, s. 113). İnanışlarda olduğu gibi manilerde de kahramanların kurt gibi cesur ve korkusuz olması istenir. Kurt motifinin bulunduğu aşağıdaki manide, gecenin karanlığında gezen korkusuz kahramanların kurda benzetildiği görülür:

“Ağ sayam var süt kimi
Dürerem kağız kimi
Ay buluda girende

Oğlan gezer kurt kimi" (Korkmaz, 2015, s. 212).

Türk mitolojisinde kurt hem koruyucu hem de yol gösterici bir sembol olarak önemli bir yere sahiptir. "Bozkurt" efsanesi, Türklerin kökenini anlatan önemli mitlerden biridir. Bu bağlamda, manide geçen "oğlan gezer kurt kimi" ifadesi, karanlıkta cesaretle dolaşan kahramanları, Bozkurt'un güçlü ve korkusuz doğasıyla özdeşleştirir. Ayrıca, gece ve karanlık gibi unsurlar, Türk mitolojisinde kaosun ve bilinmeyenin temsili olarak görülürken, kurt bu bilinmeyenin içinde yol bulan bir rehberdir. Bu mani, kahramanlık ve cesaretin kurt sembolüyle estetik bir bağ kurduğunu göstermektedir.

3. Kartal

Türk mitolojisinde kartal, güç, kudret ve ilahi bağlantıyı simgeleyen en önemli figürlerden biridir. Muharrem Ergin, Dede Korkut Kitabı'nda kartalı, kayalarda yuva tutan ve Tanrı'ya yakın uçan bir kuş olarak tanımlamaktadır: "Kap kayalar başında yuva tutan/Kadir ulu Tanrı'ya yakın uçan..." (Ergin, 1994, s. 114). Kartalın bu yüksek konumu, onun yalnızca fiziksel bir avcı değil, aynı zamanda gökyüzüne yükselen bir ruhani varlık olduğunu da gösterir.

Türk kültüründe avcı kuşları, özellikle kartal, kahramanlığın ve yiğitliğin sembolü olarak kabul edilir. Destan ve halk edebiyatında kahramanlar, güçlü ve kudretli özellikleri nedeniyle sıklıkla kartala benzetilir. Aşağıda ele alınan manide, kahramanın kardeşi kartal metaforuyla ifade edilmiştir. Kartalın güçlü kanatları, kardeşin kollarına benzetilerek onun fiziksel kuvveti ve koruyucu rolü vurgulanmıştır:

"Kayada kara kartal
Kanadı beni tartar
Ele bir gardaşım var
Gördükçe beni tartar." (Korkmaz, 2015, s. 2008)

Çoruhlu'nun değerlendirmesine göre, Türk mitolojisinde kartal; güneşi, gücü ve kudreti simgelemektedir. Göktürk ve Uygur dönemlerinde, kartal hükümdarların ve beylerin timsali olmuş, koruyucu ruhu ve adaleti temsil etmiştir (Çoruhlu, 2011; akt. Mirzaoğlu Sivacı, 2005, s. 44).

Kartal, olumsuz unsurlara karşı iyiliğin ve adaletin savunucusu olarak da görülmektedir.

Hayvan sembolizmi açısından incelendiğinde, kartal yalnızca fiziksel güç değil, aynı zamanda ruhani ve ahlaki otoritenin göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Maniye bu açıdan bakıldığında, kahramanın kardeşi kartala benzetilerek onun üstün bir figür olarak tasvir edildiği anlaşılmaktadır. Gökyüzünün hâkimi olarak kabul edilen kartalın, mitolojik ve kültürel açıdan liderlik ve koruyuculuk kavramlarıyla bağdaştırılması kaçınılmazdır.

Kartal, yalnızca fiziksel bir güç ve kudret simgesi değil, aynı zamanda türeyiş mitolojilerinde de önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle Yakutlar ve Teleütler, soylarının kartaldan geldiğine inanmışlardır. Bu inanış, kartalın koruyucu bir ruh ve kutsal bir varlık olarak görülmesini sağlamıştır.

Göktürk ve Uygur dönemlerinde, kartal hükümdarların sembolü olarak kabul edilmiştir. Türk sanatında da sıklıkla kullanılan çift başlı kartal, dünyevi ve ruhani gücü temsil eden önemli bir figürdür. Şamanizm'de kartal, şamanların dünyalar arası yolculuğunda rehberlik eden bir varlık olarak görülmüş ve ruhani güçlerin taşıyıcısı olarak kabul edilmiştir (Şahin, 2021, s. 105). Bu bağlamda, kartal motifi hem siyasi

meşruiyetin hem de metafiziksel gücün simgesi olarak konumlanmış; böylece toplumsal tahayyülün farklı katmanlarında kendine yer edinmiştir.

Sonuç olarak, mani geleneğinde kartalın güçlü bir metafor olarak kullanılması, Türk kültüründe bu kuşun tarih boyunca sahip olduğu derin sembolik değerleri yansıtmaktadır. Kartal, yalnızca bir hayvan değil, aynı zamanda kahramanlık, adalet ve ilahi gücün simgesi olarak Türk mitolojisinin merkezinde yer almaktadır.

4. Koyun

Türk mitolojisinde hayvan sembolizmi, varlık ve yokluk gibi temel kavramların yanı sıra metafiziksel düzeyde bilinç ve bilinçaltı arasındaki ayrımı da temsil eder. Zümrüdüanka Kuşu masalında siyah koyunun yeraltı âlemini, beyaz koyunun ise yeryüzü âlemini temsil etmesi, bu sembolizme dair güçlü bir örnek sunar. Beyaz koyun, bilincin ve aydınlığın göstergesi olarak kabul edilirken siyah koyun, bilinçaltının karanlık ve derin yönlerini temsil eder. Kahramanın bireyleşme sürecini tamamladığında beyaz koyuna binerek bilincin daha yüksek bir düzeyine ulaşması, Türk mitolojisindeki sembolizm geleneğinin bir yansımasıdır (Işık, 2009, s. 509). Bu semboller aracılığıyla mitolojik anlatılar yalnızca bireysel dönüşüm süreçlerini değil, aynı zamanda kolektif bilinç düzeyinde yürütülen kültürel kodlamaları da açığa çıkarır.

Koyun, tarih boyunca, zaman ve mekân değişikliklerinden bağımsız olarak, farklı kültürel ve dini sistemler içinde önemli bir sembol olarak varlığını sürdürmüştür. Eski Türk inançlarında Gök Tanrı'ya sunulan bir kurban olan koyun, İslamiyet'in kabulünden sonra da kurban ritüellerinde en çok tercih edilen hayvan olmaya devam etmiştir. Bu süreklilik, koyunun sadece dini bir figür olarak değil, aynı zamanda toplumsal refahın ve bereketin bir sembolü olarak algılanmasını sağlamıştır (Çoruhlu, 2002, s. 150). Aynı zamanda İslam kültüründe koyunun barış ve huzurun yanı sıra sükûnetle ilişkilendirilmesi, toplumda barışçıl bir yaşamın temsili olarak da kullanıldığını göstermektedir.

Türk mitolojisinde koyunun doğurganlıkla ilişkilendirilmesi ise onun bereket sembolü olarak oynadığı rolü daha da güçlendirmektedir. Hamile kalmak isteyen kadınların koyun fışkısına oturtulması, koyun postuna sarılmaları ya da koyunun yününden ve kuyruk yağından yapılan karışımların kullanılmasının amacı, doğanın üretkenlik gücünü kadın bedenine aktarmaktır. Bu ritüeller, eski Türk inanç sisteminde yer alan ve doğanın özelliklerini insanlara aktarma amacı taşıyan temas büyüsü ile doğrudan ilişkilidir (Çapan, 2022, s. 27). Kars gibi yörelerde bu uygulamaların hâlâ devam etmesi, koyunun kültürel anlam derinliğini koruduğunu göstermektedir.

Koyunun Anadolu halk inanışlarında bereket ve refahın temsili olarak görülmesi, eski Türk kültüründen gelen bir sürekliliği ifade eder. Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi'nde koyuna dair ritüellerin bolluk ve bereketle ilişkilendirilmesi, koyun ve koyun ürünlerinin günlük yaşamda oynadığı önemli rolü yansıtır. Koyunun sadece ekonomik bir varlık değil, aynı zamanda toplumsal ve manevi refahın bir sembolü olması, halk inanışlarında ona atfedilen anlamları daha da zenginleştirmiştir. Bu çerçevede koyun, doğurganlığın yanı sıra yaşam döngüsünün ve sürekliliğin de bir sembolü olarak kabul edilmiştir.

Koyun, geçmişten günümüze kadar gelen süreçte, zaman ve mekân değişiklik gösterdiği gibi hâkim olan din değişse de kurban olarak sunulmaya devam etmiştir. Eski Türk inançlarında Gök Tanrı'ya sunulan kurbanen, günümüz İslam inancında da kurban olarak en çok kullanılan hayvandır. İslamiyet'in kabulünden sonra barış, huzur ve sükûnetin sembolü olarak görülen koyun, bolluk ve bereketin de işareti sayılmaktadır.

(Çoruhlu, 2002, s. 150). Bu özelliklerinden dolayı hamile kalmak isteyen kadınlar için yapılan birçok inanış ve uygulamada yer almaktadır.

Koyun, Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi'nde eski Türk inançlarının kalıntılarının varlığını belki de en çok gösteren hayvandır. Koyun ile ilgili inanışların çoğunluğu, çocuk sahibi olmak isteyen ancak olamayan kadınların yaptığı inanış ve uygulamalardır. Bolluğun ve bereketin temsili olan koyun ve koyun ürünleri, kısırlığın tedavisinde kullanılır. Hamile kalmak için ebelere giden kadınlar koyun fışkısına oturtulur, koyun postuna sarılır, koyun yünü ile yapılan karışımlara oturtulur veya rahme koyunun kuyruk yağı, yünü ve yumurtadan yapılan karışım sürülür. Bu şekilde kadınların hamile kalacağına inanılır (Çapan, 2022, s. 27). Kars'ta kadınların rahmine koyulan koyun yünü ve yumurta sarısı karışımı üç gün üst üste yapılmaktadır (Kara, 2023, s. 11). Eski Türk inanç siteminde bulunan temas büyüsü ile koyunun doğurganlık ve çoğalma özelliklerinin kadına geçmesi beklenir.

Aşağıda verilen manide koyunlu ve koyunsuz evler arasındaki fark ele alınarak koyun ve zenginliğin, doğurganlığın arasındaki bağa vurgu yapılmış. Koyun varlığın koyunsuzluk yokluğun sembolüdür. Her alanda fakirliğin yaşandığı koyunsuz evlerde çocuksuzluğun olduğu da vurgulanmıştır.

“Koyunlu evler gördüm
Kurulu yaya benzer
Koyunsuz evler gördüm
Kurumuş çaya benzer” (Saltaş, 2014, s. 34)

Koyun her alanda değerlendirilen bir hayvandır. Ardahan'da etinden sütünden derisinden yararlanılan koyunun postu halk hekimliği alanında da kullanılmaktadır. Ayrıca koyunun yavaş gelişileyle yârin yavaş gelmesi benzetilmiştir.

“Koyunu koyun gelsin,
Postunu soyun gelsin,
Sizin yar sizin olsun
Yârımı koyun gelsin” (Saltaş, 2014, s. 34)

Ardahan'da koyun bereketin ve zenginliği sembolüdür. Koyunun bulunduğu eve fakirliğin gelmeyeceğine inanılır ve evlenecek kızların sandıklarına ilk olarak koyun yününden örme ürünler koyulur. Düğün günü gelinin önüne koç getirilirse erkek çocuk koyun getirilirse kız çocuk istendiği gösterilir. Özellikle koç katımı zamanında Kars'ta ve Çıldır'da giden koyun sürüsü ikiye bölünerek arasından geçilmez. Aksı durumda koyunların kısır kalacağına inanılır. Koyunların doğurma zamanlarında evden komşuya tuz ve ateş verilmesi uğursuzluk getirdiği gibi koyun sürüsünün önünden boş kova ile geçilmez, sütlerinin kesileceğine inanılır (Saltaş Korkmaz, 2025 s. 117).

“Koyunum arap gibi
Sütü var şarap gibi
Koyun olmayan evin
Hallerin harap gibi” (Korkmaz, 2015, s. 247).

Ardahan manilerinde sembol olarak ele alınan koyun birçok alanda kullanılmıştır. Bazı manilerde anne-çocuk bazılarında âşık ve sevgili olarak karşımıza çıkmaktadır. Manilerde sevgiliye olan hasretin, çekilen ayrılık acısının, üzüntünün ve derdin simgesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mor koyun melemesin
Mor menekşe yemesin,
Sevdiğine varamayan

Ben evlendim demesin (Saltaş, 2014, s. 32)

5. Koç

Damızlık erkek koyun anlamına gelen “koç” sözlü kültür ürünlerinde sağlıklı, güçlü erkeği simgelemekte ayrıca kurbanlık hayvanların başında gelmektedir. Erkek sevgili koça benzetilir ve manilerde sevgili olarak sembolik anlam taşır. Aynı zamanda kurbanlık olarak kara koç seçilir ve bir zaman özel olarak beslenir, evlilik âdetlerinde gelinin evine kurbanlık hediye olarak götürülecek koç özenle süslenir sevgilinin yoluna koç kurban edilir (Yılmaz, 2011, s. 234).

“Tandır yahdım terledim,
Çıhdım seyrân eyledim
Dediler yârin geler
Koçu kurban eyledim” (Saltaş, 2014, s. 34)

Ardahan’da koç hem damızlık hem kurbanlık olarak görüldüğü için manilerde sevgiliye, mutlu habere, düğünlerde gelinin önüne, askere giden ve gelen gençlere, hacdan gelen hacılara ve yeni doğan bebeklere kurban edilir.

“Ağ koyun galayınan
Ot yığdır kalayinen
Koçlar seni bulanda
Gış geler belayinen”

Hayatın her alanında yer alan hayvanlar halk takviminde de yerini almıştır. Koç ayı diye adlandırılan 21 Mart- 20 Nisan arası genellikle Ardahan’da hava şartlarının zor olduğu dönemdir. Hatta “Mart kapıdan baktırır, kama kürek yaktırır” denilmektedir. Yukarıda ele alınan manide koç ayının geldiğinde belanın geleceği söylenmektedir.

6. Keçi

Türk mitolojisinde kartal, güneşi, gücü ve kudreti simgeleyen önemli bir figürdür. Göktürk ve Uygur dönemlerinde hükümdarların ve beylerin timsali olarak kabul edilen kartal, aynı zamanda koruyucu ruhu ve adaleti temsil etmiştir. Bu sembol hem siyasi otoritenin hem de metafiziksel gücün bir göstergesi olarak kültürel hafızada yer edinmiştir (akt. Mirzaoğlu Sivacı, 2005, s. 44). Dağ keçisinin bu özel statüsü, onun yalnızca hayvan dünyasının bir üyesi değil, aynı zamanda kültürel hafızanın bir taşıyıcısı olduğuna işaret eder. Ayrıca, mitolojik hikâyelerde dağ keçisi başka anlamlarla da yüceltilmiştir. Örneğin, Kırgız kültüründe keçilerin koruyucusu olarak bilinen “Çıçan Ata” figürü öne çıkar. Altay Türklerinin tufan mitosunda ise, demir boynuzlu ve gök yeleli bir keçinin insanlara tufanı haber vereceğine inanılır. Bu gibi anlatılar, dağ keçisinin kutsallığının köklü bir geçmişe sahip olduğunu ve farklı Türk topluluklarında farklı biçimlerde yankı bulduğunu gösterir (Taş & Kaval, 2020, s. 682). Bu çeşitlilik, dağ keçisinin yalnızca bir mitolojik unsur değil, aynı zamanda toplulukların doğa karşısındaki varoluşsal konumlarını ifade eden güçlü bir kültürel simge olduğunu da ortaya koymaktadır.

Keçi yapısı gereği dağlık alanlara yetiştirilir ve hep en yükseğe çıkmak isterler. Dağlar Türk mitolojisinde Tanrıya en yakın yerler olarak ele alınır. Keçinin de tanrı ile bir bağlantısının olduğu inancı, dağlarda gezmesinden kaynaklanmaktadır. Keçi kutsal hayvan olarak ele alındığı gibi inatçı yanından dolayı da ele alınır.

Keçi, Türk mitolojisinde ve halk kültüründe önemli bir yere sahiptir. Dağ keçisi, özellikle özgürlük, dayanıklılık ve kutsallık gibi kavramlarla ilişkilendirilir. Mitolojik anlatılarda keçi, doğanın bir parçası olarak hem fiziksel hem de ruhsal bir rehber olarak

görülmüştür. Örneğin, Altay Türklerinin tufan mitosunda keçi, tufan haberini getiren kutsal bir figürdür.

“Çeşmeye keçi geldi
El ettim saçı geldi
Keçi yüreğin yana
Zannettim elçi geldi” (Korkmaz, 2015, s. 226)

Manide geçen “keçi” figürü, burada bir elçi ya da haberci rolü üstlenmiş gibi görünüyor. Bu, Türk mitolojisindeki keçinin haberci rolüyle örtüşüyor. Ayrıca, “keçi yüreğin yana” ifadesi, keçinin duygusal bir bağ veya bir beklentiyle ilişkilendirildiğini düşündürülebilir. Bu, halk kültüründe keçinin sadece fiziksel bir varlık değil, aynı zamanda duygusal ve manevi bir anlam taşıdığını gösterir.

Türk sözlü kültüründe hayvanlar, genellikle insan duygularını, olayları veya doğaüstü güçleri temsil eder. Keçi, bu bağlamda hem doğanın bir parçası hem de insan yaşamına dokunan bir figür olarak sembolize edilmiştir. Manilerde hayvanlar, genellikle bir olayın ya da duygunun taşıyıcısı olarak kullanılır. Bu mani de keçiye bir haberci ve duygusal bir bağın sembolü olarak kullanarak bu geleneği sürdürmektedir.

7. Balık

Ardahan manilerinde sembol olarak karşımıza çıkan bir diğer hayvan balıktır. Manilerde ve türkülerde balık, avlanan hayvanlardandır ve sevgiliyi temsil eder. Suda balık, denizde balık, akıntıda ve gölde balık şeklinde manilerde yer alan balık sevgiliden ayrı düşen kahramanı simgeler. Ardahan’da sıklıkla görülen alabalıkta manilerde yerini almıştır.

Doğu Anadolu bölgesi halk hekimliğinde sıklıkla kullanılan ve genellikle kısırlık tedavilerinde karşımıza çıkan alabalık manilerde de yerini almıştır.

Türk mitolojisi ve sözlü kültür ürünlerinde hayvanlar, insan yaşamını ve doğayı anlamlandırmada önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda balık, bereket, yeniden doğuş, yaratılış ve yaşamın devamlılığı gibi kavramlarla ilişkilendirilmiştir. Altay Yaratılış Destanı’nda balık, dünyayı taşıyan bir unsur olarak tasvir edilirken, Türk kozmolojisinde huzur ve bereketin sembolü olarak öne çıkar (Çetiner & İliden, 2024, s. 5). Ayrıca, balık figürü, derin sulardan çıkıp yaratılış sürecine katkıda bulunan bir varlık olarak mitolojik anlatılarda yer alır.

“Suda balık yan gider,
Açma yarem kan gider
Doktor buna neylesin
Ecel geldi can gider” (Korkmaz, 2015, s. 255)

İlk manide, “Suda balık yan gider” ifadesi, balığın doğal hareketi üzerinden insan yaşamının akışkanlığına ve kaçınılmaz sonlara gönderme yapar. “Ecel geldi can gider” dizesi, balığın yaşam döngüsüyle ilişkilendirilerek ölümün kaçınılmazlığına vurgu yapar. Türk mitolojisinde balık, yaşamın döngüsünü ve ölümden sonraki yeniden doğuşu temsil eder. Bu bağlamda mani, balığın sembolik değerini insan yaşamının kırılğanlığı ve doğanın döngüsellığı üzerinden işler.

“Denizde alabalık,
Yüreğim sana yanık
Biz nasıl görüşelim
Burası kalabalık” (Korkmaz, 2015, s. 230)

Bu manide ise, “Denizde alabalık, yüreğim sana yanık” dizesi, balığın suyla olan bağlantısı üzerinden duygusal bir yoğunluk yaratır. Balık, burada aşkın ve özlemin bir metaforu olarak kullanılmıştır. Türk sözlü kültüründe balık, derin duyguların ve içsel yolculukların bir sembolü olarak karşımıza çıkar. “Burası kalabalık” ifadesi, bireyin içsel dünyası ile dışsal gerçeklik arasındaki çatışmayı yansıtır. Bu mani, balığın sembolik değerini bireysel duygular ve toplumsal bağlam üzerinden yorumlar.

Sonuç olarak, bu manilerde balık, Türk mitolojisi ve sözlü kültür ürünlerinde olduğu gibi, yaşamın döngüsellığı, duygusal yoğunluk ve bireysel deneyimlerin bir sembolü olarak karşımıza çıkar. Balığın mitolojik ve kültürel bağlamdaki anlamı, bu manilerdeki sembolik kullanımıyla örtüşmektedir.

8. Bülbül

Manilerde sembolik olarak ele alınan bülbül çoğunlukla seven erkeği simgeler. Bülbül genel olarak ele alınacak olursa özlem ve acı çeken aşıktır. Öten bülbül seven kahramanın derdine dert katar, onun ötüşiyle acı çeker. Yârini yâd ele aldırın aşık, hoyrata gülünü aldırıldığı için çığırışan bülbüle benzetilir (Yılmaz, 2011, s. 231).

Manilerde bülbül, Türk halk edebiyatında ve sözlü kültür ürünlerinde yaygın olarak kullanılan güçlü bir semboldür. Türk mitolojisi ve kültürel bağlamda, bülbül genellikle sevgi, sadakat ve hasreti temsil eder. Şarkılarda, ağıtlarda ve manilerde bülbülün sesi, aşıkların feryadını ve gurbetin acısını dile getirir.

“Yâd elinde
Öt bülbül yât elinde
Bir diyar viran olsun
Kalmasın yâd elinde” (Korkmaz, 2015, s. 257)

“Armut dalda dal yerde
Bülbül gezer her yerde
Gurbet bizi ayırmış
Her birimiz bir yerde” (Saltaş, 2014, s. 34)

İlk mani “yad elinde” ifadesiyle ayrılık ve özlemi işlerken, bülbülün ötüşi bu duygu durumuna eşlik eder. Bülbül, burada hem bir gözlemci hem de duyguların bir taşıyıcısı olarak yer alır.

İkinci mani ise bülbülün her yerde gezinmesini, gurbetin ayırdığı bireylerin yalnızlığına ve dağılımlılığına atıf yaparak, bülbülü bir şekilde birleştirici bir unsur olarak sunar.

Türk mitolojisinde de kuşlar, genellikle ruhsal mesaj taşıyan varlıklar ya da insanlarla tanrılar arasındaki bağlantıyı sağlayan araçlar olarak görülür. Bu bağlamda, bülbülün edebi ürünlerdeki yeri, insan ruhunun derinliklerindeki duygu ve düşünceleri dışa vurma aracı olarak oldukça anlamlıdır.

9. Keklik

Türk halk edebiyatında doğal güzelliği, özgürlüğü ve aşkın zarafetini temsil eden bir unsur olarak karşımıza çıkar. Kekliğin hareketleri, halkın estetik ve duygusal algısını yansıtır. Aynı zamanda keklik, doğa ile insan arasında kurulan bağın bir yansıması olarak da ele alınabilir.

Türk mitolojisinde kuşlar genellikle ruhani birer sembol olarak kabul edilir. Keklik ise özgürlüğün, masumiyetin ve zarifliğin temsilcisidir. Keklik sesinin melodik yapısı,

insan ruhunun derinliklerindeki duygusal dalgalanmayı yansıtır. Mitolojik bağlamda keklik, doğanın ruhani yönüyle insana rehberlik eden bir figürdür.

Ardahan manilerinde karşımıza çıkan bir diğer hayvan da kekliktir. Diğer hayvanlarda olduğu gibi çoğunlukla ilk iki dizede kullanılmaktadır. Ardahan manilerinde keklik sevgiliden ayrı düşmüş aşığı, çocuğundan uzakta olan anneyi temsil eder. Keklik acı çeken, özlem duyan, gurbette olan ve hasret çeken kişilerim simgesidir.

Bu mani, halk edebiyatında sıklıkla görülen doğa unsurları ve sembollerle duygusal bir derinlik sunmaktadır. Keklik, Türk halk edebiyatında zariflik ve güzellik sembolü olarak öne çıkar. Burada kekliğin hareketleri, sevginin büyüklüğünü ve gücünü metaforik şekilde ifade eder:

“Kekliğim seker gelür,
Tüyünü döker gelür
Bir can ki canı sevse
Dağları söker gelir” (Korkmaz, 2015, s. 245)

Kekliğin seker gelmesi: Zarafet ve ahenkle ilerleyen bir sevgiyi ifade eder. Sevgi, bu mani bağlamında doğal bir güzellik ve uyumla tasvir edilmiştir.

Tüyünü döker gelmesi: Sevgi uğruna yapılan fedakârlıklar ve özveriyi temsil eder. Keklik, sevgi için değişime ve zorluklara katlanır. Bir can ki canı sevse dağları söker gelir: Aşkın gücüyle imkânsızlıkların aşılabileceğini anlatır. Sevgi, insanın gücünü ve kararlılığını artıran bir duygu olarak betimlenir. Bu mani, halkın sevgiye ve bağlılığa bakışını ortaya koyarken doğa ile insan arasında kurulan bağın zarif bir örneğini sunuyor. Ayrıca, Türk mitolojisinde ve halk kültüründe keklik, özgürlüğün ve aşkın sembolü olarak da anlam taşır.

Manilerde keklik, sevgi ve bağlılık gibi temalarla ilişkilendirilir. Yukarıdaki mani örneğinde keklik, sevgiyi ve aşkı ifade ederken onun hareketleri sevginin dinamizmini ve tutkusunu gözler önüne seriyor. Ayrıca “dağları söker gelir” gibi ifadeler, sevginin gücünü ve aşılması zor engeller karşısındaki kararlılığı anlatır.

“Keklik taştan el eyler
Eşine gel eyler
İki gönül bir olsa
Taşı deler yol eyler” (Korkmaz, 2015, s. 245)

10. Yılan

Türk inanç sisteminde yeraltı dünyası ve su ile bağlantılı olan “ölümsüzlüğü, düşmanı, şekil değiştirme yeteneğinin ve yeniden doğuşu,” simgelemektedir (Seyidoğlu, 1998, s. 86).

Ardahan’da sözlü kültür ürünlerinin vazgeçilmez simgelerinden olan yılan genellikle düşmanı, kötülük yapanı, sevgilileri ya da aile bireylerini ayıran, arabozan kişileri simgelemektedir. Ardahan masallarında yılan genellikle çeşme başında, su kenarında kahramanın karşısına çıkar. Sözlü kültür ürünlerinden manilerde de yılan su ile ilişkilendirilmiştir.

“Yılan girdi kamuşa
Bir su verin yanmuşa
Sular çare olur mu?
Yarinen ayrılmuşa” (Korkmaz, 2015, s. 258)

Bu mani, yılan sembolizmini daha çok metaforik bir biçimde kullanıyor. Yılan, bir yol gösterici ya da durumu simgeleyen bir varlık gibi karşımıza çıkıyor. Kamışın içerisine girmesi, gizli ve derin bir yolculuğu temsil ediyor olabilir. Burada yılanın yeraltı dünyasıyla olan bağlantısına ve aynı zamanda dönüşüm/durum değişimi fikrine gönderme yapılabilir. Ayrıca “yanmış” kişi, ayrılık acısıyla yanarken, bu dertlere suyun çare olmayışı, fiziksel dünyadaki çarelerin duygusal dünyayı iyileştiremeyeceği anlamını taşıyor olabilir.

“Kaynanalar yılandır
Her sözü yalandır
At boynuna çatıyı
Mahle mahle dolandır” (Saltaş, 2014, s. 35)

Bu mani, halk arasında mizahi bir eleştiri barındırırken, yılan sembolizmini negatif bir figür olarak kullanıyor. Kaynananın “yılan” olarak nitelendirilmesi, yılanın genelde sinsi, tehlikeli ya da dikkat çekici özellikleriyle eşleştirilmiş. Ancak bu, aynı zamanda sözlü kültürün eleştirel mizahını da yansıtıyor. Yılanın bu bağlamda olumsuzluk simgesi olması, halk inanışlarında ve sembolizmlelerinde görülen çok katmanlı anlamlara işaret ediyor.

Türk mitolojisinde ise yılan genellikle sadece olumsuz değil, aynı zamanda koruyucu ve bilge bir figür olarak da görülür. Bu tür manilerde halk kültüründeki algıların, sembolizmin çeşitli katmanlarına yansıdığını görebiliriz

11. Kedi

Ardahan’da kedi ile ilgili inanışların çoğunluğunda kedi uğursuz sayılmaktadır. Olağanüstü varlıkların kedi kılığına girebildiklerine inanıldığı için genellikle kedilerden korkulur. Bölgede cin, cazı ve al kızı gibi varlıkların kişiye zarar vermek istedikleri zaman kedi kılığına girerek insanların yanına gittiklerine inanılır. Lohusa kadına ve bebeğe zarar vermek isteyen al kızı/ al karısı lohusanın olduğu odaya kedi kılığında girebilir. Genellikle al basan kadınlar al kızını kedi şeklinde tarif etmektedir. Ayrıca Kars’ta lohusayı ve bebeği kedi baskınından korumak içinde odaya kedi alınmaz (Kara, 2023, s. 78). Bölgede var olan cazı inanışında cazıların kedi kılığına girebildikleri bu kılıkta insanlara zarar verdikleri inanışı bulunmaktadır. Hatta kedi kılığında bedenlerine aldıkları herhangi bir yaranın ya da darbenin normale döndüklerinde bedenlerinde aynen durduğu söylenmektedir. Al kızı ve cazılar gibi cinlerinde kedi kılığına girdiğine inanılır ve gece kedilere ses vermemek gerektiğine cin olabileceği inanılır (Havuz, 2018, s. 182).

Hayvan sembolizmi, insanlık tarihi boyunca kültürel, mitolojik ve sözlü ürünlerde anlam yüklü bir yer edinmiştir. Türk mitolojisi ve halk inanışlarında hayvanlar, doğrudan ya da dolaylı olarak insanların yaşam ve ölümle olan ilişkisini, doğaüstü güçlere dair algılarını ve toplumsal yapıyı yansıtan birer figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda kediler, Türk sözlü kültüründe farklı bakış açılarıyla ele alınmış ve çeşitli sembolik anlamlar yüklenmiştir. Kediler, Türk halk inanışlarında genellikle olumsuz bir bağlamda değerlendirilmiş ve ölümle ilişkilendirilmiştir. Özellikle ölümlerin kediler tarafından yenilmesi durumunda hortlama korkusunun ortaya çıktığı inanışı, kedilere dair mistik ve tehditkâr bir algının varlığını göstermektedir. Kedilere yönelik bu algılar, halk arasında yaygın olarak paylaşılan manilerde de dile getirilmiştir:

“Yük üstünde kediler
Miyav miyav dediler
Andıra kalmış kediler
Kaynanamı yediler” (Korkmaz, 2015, s. 259)

Bu mani, kedilerin sembolizmi açısından oldukça ilginç bir örnek. Türk mitolojisinde kediler genellikle gizemli ve ruhani varlıklar olarak görülür. Mani, kedilerin “yük üstünde” bulunmasıyla onların bir tür koruyucu veya gözlemci rolü üstlendiğini ima edebilir. “Miyav miyav dediler” kısmı, kedilerin iletişim kurma biçimini ve belki de bir uyarı veya haberci rolünü temsil edebilir.

Türk mitolojisinde kediler bazen ölümlerle ilişkilendirilir ve bu mani, kedilerin ölümleri yeme inanışıyla bağlantılı olabilir. Son olarak, “Kaynanamı yediler” kısmı, kedilerin ölümle yaşam arasındaki geçişi temsil eden bir metafor olabilir. Bu, kedilerin ölümle ilgili sembollerle ilişkilendirilmesine dair eski inanışlara bir gönderme olabilir.

12. Leylek

Kış aylarında sıcak bölgelere göç eden leylek, sözlü ve yazılı kültürel ürünlerde göçebe bir karakter olarak öne çıkmaktadır. Leyleklerin gelişi, yaz mevsiminin habercisi olarak kabul edilir. Havada süzülmesi, yuvalarına dönüşleri ve farklı ortamlarda görülmeleri çeşitli anlamlar yüklenerek yorumlanmıştır. Beyaz tüylü bir kuş olan leyleğin bacakları ve gagası kırmızı, kanatlarının uç kısımları ise siyah renktedir. Buna karşılık, karaleylek, renk sembolizmi çerçevesinde ele alındığında, olumsuz çağrışımlara sahip bir figür olarak değerlendirilmektedir (Yılmaz, 2011, s. 235).

“Ekin ekim evlek evlek
Dadandı kara leylek
Gederdim yar yanına
Koymadı kannı felek” (Korkmaz, 2015, s. 231)

Bu mani, kara leylek figürü üzerinden olumsuz sembolizm taşıyan kültürel ve psikolojik anlamlar içermektedir. Kara leyleğin “dadandığı” vurgusu, uğursuzluk veya talihsizlikle ilişkilendirilebilir. Anadolu kültüründe kara renk genellikle keder ve sıkıntıyla bağdaştırıldığı için bu sembol, bireysel ve toplumsal anlam dünyasında güçlü bir yere sahiptir.

Manide ayrıca bireysel özlem ve kaderin engelleyici rolü ön plana çıkmaktadır. “Gederdim yar yanına, koymadı kannı felek” dizeleri, kişinin arzuladığı birlikteliğe ulaşamamasını ve bunun kader tarafından engellendiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda kara leylek, yalnızca doğayla değil, insan hayatındaki zorluklar ve kaçınılmaz kaderle de ilişkilendirilen bir figürdür.

Halk edebiyatında sıkça rastlanan hayvan sembolleri, toplumun doğayla kurduğu anlam ilişkilerini yansıtarak kültürel ve psikolojik yorumlara kapı aralamaktadır.

Sonuç

Hayvan sembolizmi, insan ve doğa arasındaki derin bağın kültürel ve estetik bir yansımasıdır. Ardahan manilerinde at, kurt, koyun, koç, keçi, balık, yılan, leylek, keklik, bülbül, kartal ve kedi olmak üzere toplamda 12 farklı hayvan motifinin yer aldığı görülmektedir. Her biri, kendi içinde hem fiziksel hem de sembolik anlamlar taşımakta, Türk halk edebiyatı ve mitolojisinin zengin kültürel dokusuna katkıda bulunmaktadır.

Ardahan’ın coğrafi yapısı, hayvancılık temelli yaşam tarzı ve halkın hayvanlara duyduğu sevgi, manilerde hayvan motiflerinin sıklıkla kullanılmasını sağlamıştır. Hayvanlar, insanların duygusal, sosyal ve kültürel deneyimlerini ifade etmede güçlü bir araç olarak işlev görmüş, bireysel duygulardan toplumsal kimliklere kadar geniş bir yelpazede anlam taşımıştır.

At, kahramanlık ve sadakat sembolü olarak karşımıza çıkarken, renkleriyle birlikte kahramanın özelliklerini tamamlayan bir figürdür. Kurt, cesaret ve koruyuculuk simgesi olarak manilerde yer bulmuş, Türk mitolojisinde özgürlüğün ve yol göstericiliğin temsili olmuştur. Koyun, bereket, refah ve doğurganlık gibi kavramlarla ilişkilendirilirken; Koç, sağlıklı ve güçlü erkek figürünün yanı sıra kurbanlık olarak sembolik bir rol üstlenmiştir. Keçi, özgürlük, kutsallık ve dayanıklılığı temsil ederken, halk inanışlarında haberci rolüyle de dikkat çekmiştir. Balık, yaşam döngüsü, bereket ve duygusal yoğunluk sembolü olarak manilere işlenmiştir. Yılan hem dönüşümü hem de düşmanlığı ifade ederken, mistik ve çok katmanlı anlamlarla yer almıştır. Leylek, göç, kader ve değişim kavramlarını işlerken kara leylek, talihsizlik ve olumsuzlukları temsil etmiştir. Keklik, sevgi ve zarafet temalarıyla ilişkilendirilmiş, özlemin ve fedakarlığın metaforu olmuştur. Bülbül, sevgi ve sadakati ifade ederken, ayrılık ve hasretin sesi olarak manilerde yer almıştır. Kartal, kahramanlık ve ilahi bağlantının bir simgesi olarak, Türk mitolojisinin merkezi figürlerinden biri olmuştur. Son olarak, Kedi, mistik korkular ve doğaüstü inanışlarla ilişkilendirilmiş, halk arasında tehditkâr bir figür olarak yer edinmiştir.

Sonuç olarak, Ardahan manilerinde yer alan hayvan sembolleri, Türk halkının tarihsel hafızasından bireysel duygularına kadar geniş bir anlam dünyasını temsil etmektedir. Bu motifler, sadece kültürel mirası değil, aynı zamanda insanın doğayı anlama ve ona anlam katma çabasını yansıtmaktadır. Hayvan motifleri, halk edebiyatının estetik ve felsefi boyutunu zenginleştirerek, kültürel sürekliliğin güçlü bir taşıyıcısı olmuştur.

Bu çalışma, kültürel hafızayı koruma ve gelecek nesillere aktarma açısından büyük bir öneme sahiptir. Hayvan sembolleri, toplumların kolektif belleğinde doğayla kurulan ilişkinin ve insanlık tarihindeki derin bağların birer ifadesidir. Bu bağlamda, Ardahan manilerinde yer alan hayvan motiflerinin incelenmesi, yalnızca yöresel kültürün estetik ve sembolik değerlerini açığa çıkarmakla kalmaz, aynı zamanda Türk halk kültürünün zengin mirasının korunması ve anlaşılması yolunda önemli bir adım teşkil eder. Bu çalışma, hayvanların sembolik anlamlarını derinlemesine analiz ederek kültürel mirasın yeniden yorumlanmasına katkıda bulunmaktadır.

Türk halk edebiyatı ve mitolojisi bağlamında değerlendirildiğinde, bu araştırma, hayvan motiflerinin tarihsel ve kültürel önemine dair yeni perspektifler sunmaktadır.

Çalışma, at, kurt, koyun gibi yaygın sembollerin yanı sıra kedi, keklik, yılan ve leylek gibi daha az incelenmiş hayvanları da ele alarak, Türk edebiyatına ve mitolojisine dair kapsamlı bir bakış açısı geliştirmektedir. Bu tür sembolik analizler hem edebiyat hem de mitoloji araştırmalarına farklı boyutlar kazandırmaktadır. Hayvan sembollerine dair yapılan bu derinlemesine analiz, sembolizm çalışmalarına ve folklor araştırmalarına önemli bir katkı sunmaktadır. Türk sözlü kültür ürünlerinde hayvan motiflerinin çok katmanlı anlamlarla işleniş biçimini ele almak, sembolizm ve mitoloji üzerine çalışan araştırmacılar için kıymetli bir referans oluşturmaktadır. Söz konusu hayvan figürleri, yalnızca bireysel duyguları değil, aynı zamanda toplumsal değerleri ve inançları yansıtarak disiplinlerarası bir inceleme alanı yaratmaktadır.

Çalışma, yerel halk kültürüne dikkat çekerek, Ardahan gibi genellikle akademik literatürde sınırlı yer bulan bir bölgenin sözlü kültür zenginliklerini gün yüzüne çıkarmaktadır. Bu durum, bölgesel folklor araştırmalarını destekleyerek, diğer yörelerdeki benzer çalışmalara ilham kaynağı olabilir. Özellikle hayvan motiflerinin yerel inanışlar ve günlük yaşamla ilişkisi bağlamında yapılan tespitler, kültürel çeşitlilik açısından oldukça değerli bilgiler sunmaktadır.

Bu tür bir araştırma, disiplinlerarası yaklaşımları teşvik ederek, edebiyat, antropoloji, kültürel çalışmalar ve tarih gibi alanlarda yeni işbirliklerine kapı aralamaktadır. Hayvan sembollerine dair geliştirilen metodolojik çerçeve, yalnızca Türk kültürü için değil, diğer toplumların hayvan sembolizmi üzerine yapılacak karşılaştırmalı çalışmaları için de temel oluşturabilir.

Aynı zamanda, bu çalışma, sözlü kültür ürünlerinin dijitalleştirilmesi ve korunmasına yönelik çabalara destek sunabilir. Belirli bir coğrafyaya özgü hayvan motiflerinin belgelenmesi ve analiz edilmesi, kültürel mirasın küresel platformlarda paylaşılmasını kolaylaştırarak dijital kültürel arşivlere katkı sağlayabilir.

Sonuç olarak, Ardahan manilerinde hayvan sembolizminin incelenmesi, akademik dünyada gerek teorik gerekse metodolojik açıdan önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Bu çalışma, Türk halk edebiyatına yeni perspektifler kazandırarak, kolektif hafızanın ve kültürel mirasın akademik düzeyde yeniden yorumlanmasına öncülük etmektedir.

Kaynakça

- Alsanç, F. (2017). *Anadolu masallarında yapı, izlek ve masal kahramanlarının tip tahlili*. [Yüksek Lisans Tezi]. Elazığ: Fırat Üniversitesi.
- Altınkaynak, E. (2013). Yeraltı diyarının kartalı. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (66), 135-163.
- Armutak, A. (2013). Doğu ve Batı mitolojilerinde hayvan motifi II: Sürüngenler, balıklar, kanatlılar ve mitolojik hayvanlar. *İstanbul Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi*, 30(2), 143-157.
- Baysal Yurdakul, N. (2023). Türk halk hekimliğinde hayvan sembolizmi. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 23(1), 187-200.
- Ceryan, B. (2024). Bartın manileri üzerine bir inceleme. *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 11(1), 122-138.
- Çapan, E. (2022). *Ardahan ili Göle ilçesi geçiş dönemleri*. [Yüksek Lisans Tezi]. Ardahan: Ardahan Üniversitesi.
- Çetiner, M., & İliden, S. (2024). Türk mitolojisinde balık. *Arteoloji Dergisi*, 3(2), 1-23.
- Çolak, F. (2002). Bir Anadolu-Türk efsanesinin Oğuz Kağan ve Göç Destanlarıyla ilişkisi. *Türklük Bilim Araştırmaları*, 11, 189-199.
- Çoruhlu, Y. (2002). *Türk mitolojisinin ana hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ergin, M. (1994). *Dede Korkut Kitabı 1: Giriş-metin-faksimile*. Ankara: TDK Yayınları.
- Gümüş, Ş. (2021). Kırgız Türklerinin sözlü edebiyat ürünlerinde hayvan simgeciliği. *Türk: Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, (26), 108-127.
- Gümüş, Ş. (2023). Sivas manileri üzerine bir inceleme. In *Sivas folkloru üzerine yazılar* (pp. 15-59). İstanbul: Kriter Yayınları.
- Havuz, H. (2018). *Artvin ilçe merkez ve köylerinde derlenen memoratların söz varlığı*. [Yüksek Lisans Tezi]. Artvin: Artvin Çoruh Üniversitesi.
- Kabel, A. A. M. H. (2025). Türk ve Mısır mitolojilerinde hayvanlar. *Folklor Akademi Dergisi*, 8(1), 247-257.
- Kara, Ö. (2023). *Kars yöresi halk inanışları*. [Yüksek Lisans Tezi]. Iğdır: Iğdır Üniversitesi.

- Kayalı, Y. (2016). Hint ve Türk mitolojisinde balık motifi. *Akademik Bakış Dergisi*, (58), 252–265.
- Korkmaz, R. (2015). *Çıldır folklor ve etnografyası*, Ankara: Karadeniz Dergi Yayınları.
- Mirzaoglu Sıvacı, F. G. (2005). Türkülerde mitolojik unsurlar. *Türk Bilgi*, 10, 34–53.
- Önkol, A. (2023). Posta pullarında Türk mitolojisinin izleri. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, (60), 196–215.
- Saltaş Korkmaz, E. (2025). Hayvanlarla ilgili inanışlar: Kuzeydoğu Anadolu bölgesi (Kars–Ardahan–Artvin). *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 20, 114–127.
- Seyidoğlu, B. (1998). Kültürel bir sembol: Yılan. In M. Özarslan & Ö. Çobanoğlu (Eds.), *Dursun Yıldırım Armağanı* (ss. 86–92). Ankara: TDV Yayınları.
- Şahin, S. (2021). Gök Tanrı İnancı ve Şamanizm’de kullanılan kartal figürünün kimliği üzerine bazı düşünceler. *Oğuzhan Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(2), 99–113.
- Şişçi, F. (2018). Türk mitolojisinde güvercin motifi ve çağdaş Türk resminde temsil. *İdil: Sanat ve Dil Dergisi*, 7(41), 47–53.
- Taş, S. & Kaval, Y. (2020). Tunceli’de kültürel bir sembol: Dağ keçisi. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 13(20), 680–688.
- Yalgın, A. R. (1930). Anadolu’da bozkurt. *Halk Bilgisi Haberleri*, 1(12), 200.
- Yaşar, A. U. (2018). *Maniler üzerine tematik bir inceleme*. [Yüksek Lisans Tezi]. Elazığ: Fırat Üniversitesi.
- Yılmaz, A. M. (2011). Sembolik ve gerçek anlamlarıyla türkü metinlerine yansıyan hayvanlar. *Folklor/Edebiyat*, 17(66), 229–250.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları
Dergisi
The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and Education Research

Sayı/ Issue 21 (Haziran/ June 2025), s. 42-51
Geliş Tarihi-Received: 15.04.2025
Kabul Tarihi-Accepted: 30.06.2025
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.5281/zenodo.15753531

Karacaoğlu'nın "Kaşların Kara Değil Mi" Türküsünün Sembolik Bağlamda Çözümlemesi

Analysis of Karacaoğlu's "Kaşların Kara Değil Mi" Folk Song in Symbolic Context

Fatih EGE*

Öz

Topluma ait değerlerin, inanışların, gelenek ve göreneklerinin de aktarıldığı türküler, bir olay çerçevesinde oluştuğu söylenebilir. Halka ait kültürel birikimler ezgiler dâhilinde dizelere aktarılır. Türküler söyleyen kişinin bireysel duygu durumu ile ortaya çıkabileceği gibi içinde yaşadığı toplumda gözlemlediği etkisi derin olaylar neticesinde de ortaya çıkabilmektedir. Bu bağlamda âşıklık geleneği hem bireysel hem anonim üretimlerin sanatsal dokunuşlar ile iletilerini geleceğe aktarma işlevi görmektedir. Kültürel birikimin okuyucuya sunulması sonucunda ele alınan her dize, toplumun sevinci, hüznü ve heyecanı olarak işlenmiştir.

Kolektif birikim sürecinde toplumun içsel serüveninin dışavurumu olarak karşımıza çıkan türkü, mitik döneme ait izler ve sembolleri de bünyesinde barındırır. Kolektif bilinçdışı birikimi ile var olan insanoglu, atalarının mirasını yaşatır. Geçmişten geleceğe uzanan bir türün özünde halka ait unsurları barındırması da doğaldır.

Atalar kültü mirasını yaşatarak âşıklık geleneği ürünlerinden beslenen, şiirlerinde halk kültürüne ait öğeleri sıklıkla kullanan, duygularını şiirlerine yansıtarak irticalen söylemlerini sazı ile bağdaştıran âşık ise Karacaoğlu'dur. Âşığın şiirlerinde işlediği konuların yanı sıra doğayı ele alışı da mistik bir anlatım tarzı görülmektedir. Çalışmada ozanın "Kaşların Kara Değil Mi" türküsünde yer alan semboller ve imgeler incelenecek olup kolektif birikimin ilk yapı taşı olan arketip kavramı, "kara" sembolü doğrultusunda çözümlemeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Âşık Edebiyatı, türkü, Karacaoğlu, arketip, sembolizm.

Abstract

It can be said that folk songs, which convey the values, beliefs, traditions and customs of the society, were formed within the framework of an event. The cultural heritage of the people is transferred to the verses within the melodies. While folk songs may emerge with the individual emotional state of the person singing them, they may also emerge as a result of profound events and the effects they observe in the society they live in. In this context, the

* Dr. Öğr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Halkbilim (Folklor) Anabilim Dalı, e-posta: fege@nku.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1986-6165.

tradition of minstrelsy serves to convey the messages of both individual and anonymous productions with artistic touches to the future. As a result of presenting the cultural heritage to the reader, each verse is processed as the joy, sorrow and excitement of the society.

The folk song, which appears as an expression of the inner adventure of society in the process of collective accumulation, also contains traces and symbols of the mythic period. Human beings, who exist with the accumulation of the collective unconscious, keep the legacy of their ancestors alive. It is natural that a genre that extends from the past to the future also contains elements of the people at its core.

Karacaoğlan is the âşık who feeds on the products of the âşık tradition by keeping the heritage of the ancestors alive, frequently uses elements of folk culture in his poems, reflects his feelings in his poems and associates his improvised discourses with his saz. In addition to the subjects the âşık deals with in his poems, a mystical style of expression is also seen in his handling of nature. In this study, the symbols and images in the bard's folk song "Kaşların Kara Değil Mi" will be examined and the concept of archetype, which is the first building block of collective accumulation, will be tried to be resolved in line with the symbol "kara".

Keywords: Minstrel Literature, folk song, Karacaoğlan, archetype, symbolism.

Giriş

Türkü, insanlığın bilinçaltında yatan duyguların, doğaya yansıtılması ile oluşur. Türk olma bilinci ile yaşatılan anonim halk edebiyatı türü olarak karşımıza çıkan türkü, geçmişten günümüze gelenek ve göreneklerin aktarıcısı konumundadır. "*Türk insanı, "Türküz, türkü çıkarırız" demiş, türkülerde kendini aramış ve onda kendini bulmuştur*" (Yakıcı, 2013, s. 21). Benlik arayışında gözlemlediği hüznler, figanlar, tasalar, sevinç veyahut buna benzeyen tüm duygu durumlarını kabullenmeye çalışmıştır. Çalışmamızda analiz edilecek olan âşık Karacaoğlan örneğinde ise aşkın ve sevginin saz ile bağdaştırılması gözlemlenecektir. "*Anonim halk edebiyatı türü olarak süregelen türkü; yiğitliğin, mertliğin, cefanın bütünlüğü neticesinde halka sunulan bir armağan, halkın sesi niteliğindedir. Ele alınan bu duygular neticesinde "Türkü" terimi, konusu, ezgisi ve şekil özelliği ne olursa olsun, ezgi ile yaratılan pek çok anonim manzumeyi içine alabilecek bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.*" (Oğuz, 2017, s. 246). Mitik dönemden bu yana aktarıla gelen semboller böylelikle içine doğduğu toplumun duygu durumlarını, düşün yapısını okuyabilmemizi sağlamıştır. Türküler üretildiği toplumun duygularını dizeler aracılığı ile aktarırken aynı zamanda onu oluşturan toplumsal birikimin sanatsal yönünü de dizelere kattığı ahenk üzerinden yansıtmaktadır. Bu durumda ahengi oluşturan ezgiler türkünün bütünleyicisi konumundadır. "*Türkülerin özünü musiki teşkil eder. Musikisiz güfte düşünülemez. Bununla birlikte bestelenmemiş türkülere de rastlanılmaktadır.*" (Güleç, 2017, s. 86). Anlaşılabileceği üzere türküler sözcüklerin ve söyleniş biçimlerinin ritmik olduğu kadar dengeli birleşimleri neticesinde oluşmaktadır.

Türküler konularına ya da hitap ettikleri alanlarına göre sınıflandırılabilir ayrıca türkülerdeki ezgiler, türkünün tamamlayıcısı konumundadır. Atalarımızın yaşam biçiminden ortaya çıkarak, geçmiş kültür mirasını günümüze taşıyan türküler, hayatın bütün anlarında karşımıza çıkar. Bir ayna niteliğinde karşımıza çıkan tür, toplumun hislerini okuyucuya aktaran bir araçtır. Her millet ve her âşık kendi yaşadığı yöreye ayna tutarak o bölgenin hissiyatını dizelere döker. "*Türküler, hiçbir zaman ilk çıkışlarındaki gibi varlıklarını koruyamazlar.*" (Artun, 2016, s. 110). Durağan kalmayarak yenilenen, gelişen bir tür olarak geçmiş miraslardan beslenirler. Anonim tür şemasında yer alan diğer türlerle var olan türkü, kimi zaman masallara, halk hikâyelerine, fıkralara ve efsanelere atıfta bulunur. Halk hikâyelerinde görülen imkânsız aşk kavramı, mücadele, yiğitlik vb. terimler sıklıkla türkülerde yer alır. Aynı zamanda türküler toplumu oluşturan tüm değerleri bünyesinde barındırmaktadır. "*Tarihsel derinliği, gelenekleri ve toplumsal olayları, halk mimarisini, halk hekimliğini, hayvan ve bitki bilgisini, dinî bilgileri, hâsılı, hayata dair hemen*

her şeyi "Türkü"lerde görmek mümkündür. Bu anlamda "Türkü, Türk milletinin hafızası gibidir." (Eroğlu, 2017, s. 80). Halk edebiyatı içerisinde yer alan türküler söyleyenler anonim veya topluma mal olmuş bilinen isimler olabilir. Çalışmada incelenecek olan Karacaoğlu ise bilinen bir ozan olarak âşıklık geleneğine mensuptur. Karacaoğlu'nın şiirlerindeki ustalık onu edebiyat tarihimiz açısından dikkatle incelenmesi gereken bir konuma yerleştirmiştir. Nitekim kendisinden sonra gelenleri etkilemiş ve bir ekol oluşmasını sağlamıştır. "Çukurova'da Karacaoğlu şiirlerini türkü olarak söylemeye "Karacaoğlu türküsünü çıkarmak" adını verirler" (Artun, 2016, s. 111). Karacaoğlu türküsü, dilden dile aktarılan bir sözlü miras niteliğindedir.

Âşıklık geleneği, anonim türler gibi halkın raportörü konumunda karşımıza çıkar. Geçmiş kaynaklardan, tarihten, mitten ve daha birçok türden beslenerek ürünlerini açığa çıkarır. "Yeryüzünde ikamet edilmiş her yerde, bütün çağlarda ve her koşulda, insana ait mitler türemiştir ve bu mitler insan vücudunun ve aklının eylemleriyle ortaya çıkan ne varsa hepsinin esin kaynağıdır." (Campbell, 2017, s. 13). Âşıklar, geleneğin yaşatılmasında karşılıklı atışmalar sonucu, irticalen aktarımlar oluşturur. Herhangi bir metne bağlı kalmadan toplumun yaşam biçimine ayna tutarak, doğaçlama sözleri bağdaştırır. Ortaya çıkan atışma, âşıkların sazları ile bütünleşir. Mensup olduğu bölgeye ait şiirler okuyan âşıklar, 13. yüzyıl sonrası kimliklerinden sıklıkla söz ederek sazları ile gezgin bir göçebe kimliği üstlenir. "Anadolu âşıklık geleneğinde saz çalarak şiirler okuyan, halk hikâyeleri anlatan gezgin şairlere âşık adı verilmiştir." (Artun, 2018, s. 1).

Milli bütünlüğün sözcüsü olarak karşımıza çıkan âşıklar günümüzde de yaşatılmalı ve eserleri topluma aktarılmalıdır. Geleneğin en önemli unsuru, şiirlerin ezgiler ile bütünleyici bir rol oynamasıdır. Toplumun yaşadığı olayların dizelere yansması, âşıkların saza döktüğü duygular ile eş değerdir. Usta-çırak ilişkisi ile süregelen gelenek sonucunda tarihi ve kültürel birikimin şekillenmesi gözlemlenir. Ustanın çırağa aktardığı tecrübeler, çırağın da ustadan aldığı atalar birikimi geleneğin oluşmasına öncüdür. Sazını eline alan âşık diyar diyar gezerek, duygularını o yöredeki dinleyicilere aktarmaktadır. Oluşumun gözlemlendiği ortamlar sıklıkla meydanlar veya kahvehaneler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı âşıklarda, İslamiyet öncesi halk inanışlarından Şamanizm'e de gönderme yapıldığı görülür. Yukarıda verdiğimiz bilgiler ışığında halk edebiyatı, milli bir kültürün birleştiricisi konumundadır diyebiliriz.

Âşıklık geleneği geçmişten beslenerek kendine özgü bir terminoloji oluşturmuştur. "Yozgat ve yöresinde âşıklık geleneklerinden; saz çalma, mahlas alma, bade içme, usta- çırak ilişkisi, doğmaca söyleme ve atışma, hikâye tasnif etme/anlatma ile ilgili örnekler olduğu görülmektedir." (Durbilmez, 2016, s. 40). Durbilmez'in verdiği örnekten yola çıkarak geleneğin yöresel farklılıklar barındırdığı gibi Anadolu'da ve Türk kültürünün etkin olduğu farklı coğrafyalarda ortak şekilde icra edildiği söylenebilir.

Her yörenin özgün bir türkü çıkarma ortamı olduğu gözlemlenir. Çukurova bölgesine mensup türkü yakıcısı olan Karacaoğlu, duygu yoğunluğunu sazla özdeşleştirerek sözlü geleneğin öncülerinden olmuştur. Göçebe bir yaşam tarzını benimseyen ozan, doğada gördüğü tüm güzellikleri şiirlerine konu etmiş, gönül sevdalılarını da doğadan seçmiştir. İlgi duyduğu insanlar ise şiirlerinde doğanın güzelliklerini, isimlerine yansıtan kişilikler olarak karşımıza çıkar. Özgün tarzı ile ezgilerini saza aktarışı, irticalen söylemleri sonucu kendisinden sonra gelen ekollere de örnek olmuştur. Kaleme aldığı eserlerinde sıklıkla arzularını, yaşama dair hislerini okuyucuya sunan yazar "kara" motifini de kendisi ile bütünleştirir. İsminde de yer alan siyah rengi, aydınlığın aksine umutsuzluğun simgesi olarak ele alınır. Beyaz, aydınlığın ve sıklıkla masumiyetin temsili iken siyah rengi bu renge tezattır. "Keder, talihsizlik ve ölüm çağrışımlarıyla öte âlemi de temsil eder." (Wilkinson, 2019, s. 282). Şiir analizi sürecinde ele

aldığı terimlerde, sıklıkla kullandığı sembolik ifadeler ozanın, yaşam mücadelesinin zorluğunu, varoluşsal sıkıntılarını karşımıza çıkarır. Ömründe karşısına çıkan sıkıntılar, zorluklar erginlenme sürecinin bir parçası gözükse de; âşık bu durumları kabullenme konusunda sıkıntılar yaşamıştır. Âşığın bu zorluklara karşı gösterdiği duruş ve üslup, şiirlerinde gözlemlenir. “Karacaoğlan’ın şiirlerinde öfke evresi olarak değerlendirilebilecek aşamalar ve ölümün getirdiği varoluşsal sancılara karşı duyulan ruhsal kırılmalarla da karşılaşmak mümkündür.” (Doğan & Abalı, 2023, s. 369). Saz şairimiz, hayata karşı duyduğu acıları, bilinç dışında yatan arzularını, toplumun sıkıntılarını, doğanın güzelliğini okuyucuya gerek bir kelime ile gerek tüm dizelerinde hissettirmiş ve aktarmıştır.

Çalışmada ele alacağımız türkü “Kaşların Kara Değil Mi” açar ibare olarak “kara” sembolünü bizlere sunar. Âşığın adında da yer alan bu rengi, türküsünde de kullanması yaşamına dair izler taşır. Sıklıkla vurgulanan, şiirlerde sembolik olarak karşımıza çıkan terimler okuyucuyu insanoğlunun bilinç dışına götürürken aynı zamanda yazar hakkında da yorum yapmamıza olanak sağlar. Kara teriminin bu denli kullanılması, ozanın yaşadığı zorluğa, hayatta karşısına çıkan engellere karşı direnişine, ontolojik olarak mücadelesine veyahut kendi benliği ile ilgili karamsarlığına da yorumlanabilir. Gezgin kimliği ve sazi ile diyardan diyara dolaşan şair hakkında çeşitli rivayetler mevcut olmakla birlikte hayatına dair kesin bir bilgi söz konusu değildir. Halkın yaşamını ele alan, doğayı betimleyerek şiirlerine konu edinen yazarın sıklıkla kullandığı imge ve sembollerin haricinde değindiği bir diğer konu ise doğanın aksine doğada yer alan güzellerdir. “Hatta şiirlerinde geçen çok sayıda kadın adından yola çıkarak Karacaoğlan’ın “her gördüğü güzele âşık olan biri” olduğu söylenmiştir” (Oğuz, 2017, s. 293). Âşıklık geleneğinin, âşık şiirinin bir mirası olarak karşımıza çıkan geçmiş yaşam izleri gerek türkülerde gerek de Karacaoğlan şiirlerinde gözlemlenir. Geçmiş mirasın geleceğe taşınmasında, çalışmamızda analiz edilecek olan türkü “Kaşların Kara Değil Mi” de günümüzde değerini korur. Karacaoğlan mirasını yaşatarak günümüze taşıyan, şairin eserlerini güncel dokunuşlar ile işleyen Türk pop-rock grubu “Badem” yukarıda örnek verdiğimiz zamanaşımına uğramayan değer bir göstergesi olarak örneklenabilir. Badem grubu, Karacaoğlan türküsünü günümüze uyarlamış ve “Bana Kara Diyen Dilber” adlandırması ile seslendirmiştir. “Badem grubu da birçok Karacaoğlan şiirini besteleyip bilhassa 2000’li yıllarda Türkiye’de oldukça popüler olan rock tarzı ile folk müziği birleştirerek Karacaoğlan’ın ikincil sözlü kültür dönemindeki tesirine albümleriyle dâhil olmuşlardır.” (Özkan, 2021, s. 320). Geçmişin mirası, geleceğe aktarılırken türkülerin yeni döneme uyarlanması ile olmuştur.

Kuramsal Çerçeve

Çalışmamızda incelenecek olan türkü, psikoanalitik kuram doğrultusunda ele alınacak olup bu kuram, bireyi merkeze alarak bilinçaltı ve bilinç dışı kavramları çerçevesinde kültürel birikimi imlemektedir. Kolektif mirasın yapı taşını oluşturan anonim türler veya mitik anlatıların haricinde psikoanalitik kuram da birey merkezli araştırmalar sunar. Bireyin, atalardan kalan kalıntıları esas alarak yaşadığı döneme ait duygu ve düşüncelerini irdeler. “Halkbilimi çalışmalarında Psikolojik Kuram’ın en yaygın uygulayıcıları Sigmund Freud ve takipçileridir. Sigmund Freud, bilinçaltı düşünceleri araştırırken mitlere ve peri masallarına, tabulara, şakalara ve batıl inançlara büyük ağırlık vermiştir.” (Çobanoğlu, 2021, s. 168). Freud, bireyin bilinçaltında yatan arzularının rüyalarda ve dil sürçmelerinde karşımıza çıktığına değinir. Birey, en çok arzuladığı fakat eyleme geçiremediği olguları bastırarak kendisini mahzene sürükler. Bilinç; bu duruma rüya ve dil sürçmeleri ile karşı koyar. Freud’a göre her bireyin sakladığı bir zayıf nokta, bastırdığı bir arzu bulunmaktadır. Tüm bu bastırılan arzular, gün yüzüne çıkmayı bekler.

Karacaoğlan şiirleri Freud kapsamında ele alındığında, güzellere karşı olan ilgisinin “kara” sembolü ile bağdaştırıldığı gözlemlenir. Âşığın şiirleri incelendiğinde,

türkü çıkırdığı güzellerin atışmalarına, şairin kendisinin kara oluşu ile karşılık verdiklerine vurgu yapılabilir. Freud, bireyi bilinçaltı ve ben merkezli ele alırken öğrencisi olan Jung, atalar kültürüne değinerek tüm bu duygu durumlarının geçmişten gelen kalıntılar olduğuna değinir. Her birey, geçmişten günümüze bastırılmış his ve arzuları ile bir bütündür. *"Jung bu bastırılmış eğilimlerin bireysel bilinçdışına ait olduğunu ve sanıldığı gibi kaybolup gitmediğini, hatta bir bahçenin unutulmuş bir köşesinde birden bitiveren, umursanmamış yabancı otlara benzediklerini söylemektedir."* (Fordham, 2019, s. 62). Jung ve Freud ayrı noktalara değinmiş olsalar dahi birbirlerinin düşüncelerine ek söylemler oluşturmuştur. Jung'un Freud'dan farklı olarak bir diğer ayrım noktası ise tarihin ilk yapı taşlarına gönderme yapan arketip kavramıdır. Arketipler, mitik dönemlere atıf yaparak toplumun mirasını yaşatma eğilimindedir.

Her hikâyenin bir arketipi mevcuttur. *"Jung'a göre bilinç bireyde her zaman vardır, persona ise gizlenen bastırılan anılardan oluşur, son olarak kolektif bilinç atalarımızdan gelen semboller ve arketiplerdir."* (Tanrıtanır, 2019, s. 28). Bireyin yolculuğunda takındığı maskeler persona olarak aktarılırken, hikâyenin kahramanı ve gücü kahraman arketipinde gözlemlenir. İnsanoğlu yaşamının her anında, geçmişten geleceğe arketip izlerini benliğinde yaşatır. Kahramanın benliği, takındığı personası, özünde veyahut dış çevrede yer alan kötücül duyguları gölge arketipi, şeklinde psişesini oluşturur. Erginlenme sürecinde karşılaştığı zorlukları aşmasının ardından kahramana sunulan nihai ödül ise birleşim ve yuva sembolü olan anima-animus arketiplerinin yansıması üzerinden sıklıkla karşımıza çıkar. Jung tüm bu teorileri toplumun yapı taşı olarak görür. *"Jung'un arketipler kuramı aslında kolektif bilinçdışın beslendiği tipik bir insan deneyimini gösteren yinelemeli imgeler ya da düşünme kalıplarıdır."* (Ege, 2016, s. 27).

Geçmişten günümüze aktarılan milli bir şuur olarak nitelendirilecek türküler, destanlar ve efsaneler de arketipler bağlamında değerlendirilebilmektedir. Âşıklık geleneğinin türkü yakıcısı olarak ele alınan Karacaoğlu'nın türkülerinde de toplumun izleri görülür. "Kaşların Kara Değil Mi" türküsü Jung öncülüğünde esas alınan arketipler neticesinde incelenecektir. Arketipler doğrultusunda âşığın bilinçaltında yatan açar ibareler çözümlenecektir.

"Kaşların Kara Değil Mi" Türküsünün Sembolik Değerleri:

Kaşların Kara Değil Mi

*Bana kara diyen dilber;
Gözlerin kara değil mi!
Yüzünü sevdiren gelin,
Kaşların kara değil mi!*

*Boyun uzun, belin ince,
Yanakların olmuş gonca,
Salıverirsin kolunca,
Beliğin kara değil mi!*

*Utandırım akar terim,
Güzellikte yok benzerin,
En sevgili makbul yerin,
Saçların kara değil mi!*

*Beni kara diye yerme,
Mevlâ'm yaratmış hor görme,
Ala göze siyah sürme,*

Çekilir kara değil mi!

*Karac'oğlan der maşallah,
Bir görürüm inşallah,
Kara donludur Beytullah,
Örtüsü kara değil mi! (Koca, 2017, s. 27).*

Karacaoğlan'ın kaleme aldığı "Kaşların Kara Değil Mi" türküsü, varoluş mücadelesinde sıklıkla tezatlığı ile adından söz ettiren iki farklı güç olarak suret ve mana ilişkisine dair duyguları gözler önüne serer. Âşığın yaşama dair umutlarının haricinde arzularının bir diğer noktası ise dere kenarlarında, ağaç dibinde, su kenarına gördüğü güzellere aittir. Onun doğaçlama yeteneği, gördüğü her güzele şiir yazmasına, sazını kullanmasına oldukça büyük kolaylık sağlamıştır. Lakin Karacaoğlan'ın makalemizde merkez aldığımız türküsü, arzularını ters yöne çevirir.

İnsanoğlu yaşamı boyunca kendini gerçekleştirme eylemi doğrultusunda hareket eder. Hayat yolculuğuna çıkarak, aşması gereken engelleri benimser ve gölgeler ile savaşıarak erginlenme sürecine adım atar. Kolektif bir sürecin inşasında, birey içsel ve dışsal olarak çeşitli gölge unsurları ile mücadele ederek nihai ödüle kavuşur. Yaşamda var olan gölge, bastırılan arzuların hayata karşı dışavurumunu oluşturur. "*Kişinin pek saygıdeğer olmayan nitelikleri, daima gölge figürlerinde temsil edilir. Dolayısıyla gölgenin varlığı, çok güçlü bir ahlak problemine işaret eder.*" (Meier, 2022, s. 54). Gölgenin kontrol edilememesi veyahut gölge ile özdeşleşememe, benimseyememe gibi durumlarda ortaya çıkan ahlak problemleri, düzenin bozulmasına yol açar. İnsanlığın ontolojik serüveninde yer alan kötücül unsurlar, kültürel birikimin aktarıcısı âşıklar tarafından dizelerde açık veya kapalı kültürel kodlar dâhilinde okuyucuya sunulur.

*Bana kara diyen dilber
Kaşların kara değil mi?
Yüzümü güldüren gelin
Gözlerin kara değil mi? (Koca, 2017, s. 27).*

Ele alınan ilk kıtada âşık, sevgiliye seslenerek kendisini niçin yargıladığını sorgular. "Kara" kavramı ile sevgilinin bünyesinde yer alan dışlama ve aşağılama hislerine de değindiğini söylemek mümkündür. Sevgili, Karacaoğlan'ı dış görünüşünden dolayı yargılamıştır. Bu bağlamda dilberin, benliğinde kötücül unsurları barındırarak insanlığın suretine aldanan bir yapıda olduğu gözlemlenir. Milli bir birikimin inşasında ve birey olma sürecinde insanoğlu iyiliğin karşıt gücü olan kötülük ile de mücadele halindedir. "*Kahramanın yolculuğunun doğasında ruhumuzu uyandıran belli düzeyde bir tehlike vardır. Ego umarsız bir biçimde güvenlik ister. Ruh ise yaşamak ister.*" (Pearson, 2016, s. 65). Ruhun derinliklerinde yer alan arzuları gün yüzüne çıkaran ve bu arzuları ego dâhilinde dengeleyemeyen bireyler, çevresine zarar vererek karanlık yönünü etkin kılar. Böylelikle Karacaoğlan da sevdiği kişinin kendisini neden hor gördüğünü, benzer özelliklere onun da sahip olduğunu dizelerine aktarır.

Âşığın kaleme aldığı dizeler, reddedilişin hayata yansımalarını oluşturur. Sevgilinin kendisini âşıktan üstün görmesi zayıflığın asıl göstergesi olarak karşımıza çıkar. Kolektif bilinçdışının unsurlarından olan gölge arketipi nezdinde başkalarını aşağılama, kibrin en büyük göstergesidir. Saygınlık ve başkaları tarafından beğenilme arzusu, bireyin özünü yitirmesine ve varlığından kopuş sürecine zemin hazırlar. Kendini beğenme özelliği ile yaşam sınırlarını çizen bir bireyin, karanlığa eğilimi üst düzeydedir. Kültürel kodların çözülmesinde bu tarz eğilime sahip olan bireyler, hakikati görmezden gelerek yalnızca kendileri için yaşar. "*Böyle bir insan, nesnellığe sırt çevirir çünkü yaşamla ilişkisini yitirir, kafasını kurcalayan bir tek sorun vardır, o da başkaları üzerinde nasıl bir izlenim*

bırakacağı ve başkalarının kendisi hakkında neler düşüneceğidir." (Adler, 2020, s. 223). Milli bir sürecin oluşumunda yer edinmenin aksine, kişisel benliğin, arzuların beslenmesinde rol oynayan insanoğlu yaşamın gerçeklerinden uzaklaşır. Âşıklık geleneğinde söz sahibi olan ozanların sıklıkla yakındığı bir diğer konu ise zamandır. Karacaoğlu, şiirlerinde zaman kavramını okuyucuya açıkça sunmasa dahi dizelerini sembolik şifreler dahilinde oluşturmuştur. Âşığın yaşamını sürdürdüğü zaman dilimi, insanlığın gölgeleri ile mücadelesinin yoğun olduğu bir dönemi yansıtmaktadır. İnsanları aşağılama, kibir ve üstünlük göstergeleri bireyin bilinçaltında yatan karanlık tarafın dışavurumudur. Şiirde yer alan sevgili, âşığı dış görünüşü ile yargılayarak kendisini üstün görmektedir. Üstünlük göstergesi ile var olan bireyin toplumda yer edinme çabası söz konusudur. *"Çoğu insanın gerçek benliğiyle, toplumun onayını sağlamak için dış dünyaya karşı takındığı kimlik birbirinden farklıdır."* (Geçtan, 2023, s. 78). Âşığın, şiirini ele aldığı zaman dilimi ise doğada yer alan güzellerin başkalarını kınadığı bir dönem olarak da incelenebilmektedir.

*Boyun uzun, belin ince,
Yanakların olmuş gonca,
Saltıverirsin kolunca,
Beliğin kara değil mi!* (Koca, 2017, s. 27).

Karacaoğlu, sevgilinin güzelliğini dizelerine aktarırken tabiatın unsurlarından da faydalanmıştır. Doğada yer alan her unsur şiirlerinde açar ibare olarak kullanabilen ozan, sevgiliyi gonca ile özdeşleştirmiştir. *"Açmış çiçekler görkemnin zirvesindeki doğayı simgeler. Edilgen ve dişi olan her şeyi yansıtır; güzellik, gençlik ve ilkbahar kadar ruhsal mükemmellik ve huzurla da özdeşleştirilir."* (Wilkinson, 2019, s. 82). Açan bir çiçek herkesin ilgi odağı olma özelliğine sahiptir. Karacaoğlu ise, açılmamış bir goncaya gönül vermiştir. Açılmamış gonca gizli kalanın, herkesin ulaşamadığının ve el değmemiş olanın sembolüdür. Sevgilinin mistik havası, al yanakları âşığın gönlünü kaptırmasına olanak sağlamıştır. Âşığın tüm uğraşlarına karşın sevgilinin üstünlük göstergesi ise ozanın bu al yanaklardan mahrumiyetine sebep olmuştur.

*Beni kara diye yerme,
Mevlâ'm yaratmış hor görme,
Ala göze siyah sürme,
Çekilir kara değil mi!* (Koca, 2017, s. 27).

Kolektif bir birikimin oluşumunda kendi benliğini arayan ve toplumda yer edinme çabası içerisinde olan insanoğlu, yaşam yolculuğunda türlü engellerin gölgesi ile çatışır. Yaşamda var olan gölge, insanlığın çevreden gelen kötücül tarafları olabileceği gibi kişisel benlik merkezinde de ortaya çıkabilir. Başkasını aşağılama, kendini üstün görme, eleştiri gibi tüm olumsuz davranışlar içsel veya dışsal olarak gölgenin üstünlüğünü ortaya koyar. Gölge her ne kadar baskın olsa dahi üstünlüğün aksine tezat bir güç olarak karşımıza çıkar. Böbürlenerek, toplumda yer edinmeye ve saygı görmeye çalışan bir birey, aşağılık kompleksinin göstergelerini bünyesinde barındırır. Aşağılık kompleksi ve bireyin yetersizliği metinde doğrudan verilmeyerek metaforik bir bağlamda okuyucuya sezdirilmiştir. Sevgilinin günlük hayatta gerçekleştirdiği eylemleri ve fiziksel özelliklerinde yer alan "kara" rengi ile okuyucuya koyu bir rengin yalnızca kötücül etmenleri simgelemediğini aktarmaktadır. Bireyin sahip olduğu kötücül etmenler, hayat boyu mücadele edilmesi gereken bir güçtür. Mücadele edilmeyen güçler, bilincin uyanışına engeldir. *"Gölge, insandaki psikolojik yapılanmanın daima inkâr edilen, bastırılan ve gözlerden sakınılan yönünü temsil eder."* (Meier, 2022, s. 54). Hayat, kahramanın zorluklarla karşılaştığı, erginlenme serüvenini yaşadığı ve nihai ödülü kazandığı bir yolculuk olarak sıralanabilir. Yapılan bu yolculuk daima yenilenir ve kişi yaşamı boyunca yeni serüvenlere adım atar. Cahilliğin izinde ilerleyen, gölgenin peşinden giden ve erginlenme

sürecini tamamlayamamış bireyler, toplumda geri kalan kesimi sembolize etmektedir. Âşık edebiyatında yer alan âşıklar da erginlenme sürecini tamamlayamayan bireyleri çeşitli semboller üzerinden okuyucuya sunmuşlardır.

Jung, kolektif bir birikimin ilk yapı taşı olarak belirlediği arketipleri ele alırken her bireyin bünyesinde yer alan kötücül unsurların var olduğunu savunmuştur. Bireyin yaşamı, dışadönük ve içedönük eylemlerin inşasında etmen olmakla birlikte, gölgesi ile savaşılamayan bir toplumun nihai ödüle de ulaşamadığı görülmektedir. Nihai ödül, Karacaoğlan merkezinde değerlendirildiğinde anima-animus olarak karşımıza çıkmaktadır. Anima-animus, kahramanın sonsuz yolculuğunda karşısına çıkan engelleri atlatabilmesi dahilinde karşılaşacağı nihai ödüllerin temel örneğidir. Kültürel bir birikimde anima-animus soy devamını sağlayan bir güç olarak karşımıza çıkar. Karacaoğlan da sevgilisinden kendisini aşağılamamasını arzularak, yargıladığı tüm unsurların kendisinde de var olduğunu bilinmesini istemiştir. Sevgili, dış görünüşe aldanarak âşığın manasına, doğanın gerçek hakikatine odaklanmayı tercih etmemiştir. Sevgili, özünü kabul etmeyerek toplumda yer alan tek tipleşmeye sürüklenmiş, yaşamın hakikatini kavramayı reddetmiştir. Reddedilen gerçekler, yaşamın kötücül unsurlarının zaferine zemin hazırlamıştır. Jung’a göre ele geçirilen ve baskın olan gölgeler, bireyin gerçeği görmesine engel olmaktadır. “Gölge, egonun karanlık yüzüdür; potansiyel kötülüğümüz genelde burada saklanmaktadır.” (Ukray, 2015, s. 126). Sevgilinin bünyesinde barındırdığı kötülüklerin gün yüzüne çıkması da âşığının kendisine vurulması ile açığa çıkmaya başlamıştır.

*Karac’oğlan der maşallah,
Bir görürüm inşallah,
Kara donludur Beytullah
Örtüsü kara değil mi! (Koca, 2017, s. 27).*

Karacaoğlan, sevgilinin kendisini aşağılamasına karşılık yaşamın kendisine sunduğu armağanların da “kara” rengine sahip olduğunu belirlemektedir. İslami bir gönderme olarak metinde verilen “Beytullah” Kâbe kelimesinin karşılığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Sevgilinin hor gördüğü bir rengin, yaratana yakarış mekânının sembolü olduğunu vurgulayarak, Kâbe’nin karasına herkesin yüz sürmek istediğine metaforik bir aktarım ile dikkat çekmiştir. Kara, sembolik bağlamda kötücül unsurların, gölgenin, gizemin saklı olduğu bir mahzen niteliğinde görülse de Karacaoğlan, karayı yüce bir renk olarak tasvir ederek, sevgiliye gönderme yapmıştır. Bu bağlamda kara rengi yalnızca kötücül bir unsurun simgesi olmamakla beraber bireyin analiz süreci dâhilinde farklı anlamları da bünyesinde barındırabilmektedir.

Sonuç

Edebi metinlerde yazar, içinde bulunduğu çevre ve bu çevrenin tesiri altında şekillenen duygularını eserlerine yansıtır. Eserler, salt birey merkezli olmamakla birlikte bireyin içinde bulunduğu ruhsal durumu da okuyucuya sunar. Yazar, halkın yaşantısına ayna tutarak okuyucu ile ortak bir payda yaratmayı amaçlar. Yaratılan bu paydada okuyucunun görevi yazarın kelimelerin içine gizlediği metaforik sembollerini bulmaktır. Verilen semboller yazara dair ipuçlarını okuyucuya sunar. Halk edebiyatı metinlerinde kelimelere gizlenen kodlar, atalardan kalan mirasın simgesi olarak karşımıza çıkabileceği gibi kolektif birikim sürecine de gönderme yapar.

Karacaoğlan, şiirlerinde odak noktası olan gölge arketipi ise; masallar, halk hikâyeleri ve şiir gibi metinlerde karşımıza çıkmaktadır. Gölge arketipi; denge ve kontrol mekanizmasıdır. Arketipin temel sembolü yin-yang olarak betimlenmektedir. Yin-yang sembolüne göre beyaz, ışığın ve saflığın simgesini oluştururken; karanlık taraf ruhun ışık

almasını engelleyen kötücül kısımdır. Yalan, hırsızlık, ikiyüzlülük, ihanet vb. duygusal durum ve eylemler gölgenin ana hatlarını oluşturmaktadır. Gölge, kişinin benliğini oluşturur. Var olan benlikte yer alan kötücül unsurlar yok edilemez lakin kontrol edilebilir. Kahraman dış gölgeler ile mücadele ettiği kadar aynı zamanda içsel gölgeleri ile de mücadele etmektedir. Özbenliğin gelişimi adına iyi ve kötücül unsurların dengede tutulması esastır. Kendini gerçekleştirme seviyesine erişen birey gölgeleri ile mücadelesini kazanmış bir birey olarak karşımıza çıkmaktadır. Egonun kimlik arayışında da gölge ile kahramanın çatışması gözlemlenmektedir.

Çalışmamızda incelenen "Kaşların Kara Değil Mi" türküsünde yer alan gölge unsuru ise sevgilinin kendini beğenmişlik/üstünlük kompleksidir. Sevgili, âşığı fiziksel özelliklerinden dolayı aşağılayarak kendisini üstün görmektedir. Üstünlük göstergesi dünyada var olan çatışmaların başlangıcını oluşturur. Bireyin insanlığa karşı göstermiş olduğu kibir; kendi gölgesi ile yüzleşememesine, nihai ödüle ulaşamamasına zemin hazırlayan bir kötücül etmendir. Bireyin gölgeleri ile yüzleşememesi, benliğinde yer alan kötücül unsurları reddederek üstünlük kompleksine dair eylemlerin sürekliliğini sağlaması, toplumdan kopuşuna yol açar.

Varoluş serüveninde kahramanın benliğinde çeşitli tipleri barındırdığına değinen Jung, gölgenin de bireyin temel mekanizması olduğunu savunmaktadır. Gölgenin savaşı bireyin bu kötücül etmeni kabul etmesine dek sürmektedir. Âşıklık geleneği içerisinde yer alan ozanlar, sıklıkla dönemin eksikliklerini mistik bir anlatım ile dizelerine aktarmıştır. Dizelere aktarılan kusurlar, okuyucunun dönem hakkında analiz yapabilmesine de katkı sağlamıştır. İncelenen türküde yer alan kötücül etmenler sevgilinin, doğanın unsurlarını reddi ile başlamıştır. Reddedilen tüm unsurlar, doğanın temel yapı taşı olarak karşımıza çıkar. Jung'a göre var olan sembolik yapı taşları toplumun ilk tiplerini oluşturduğu gibi insanlığın ilk izlerine dair ipuçlarını bulmamıza da katkı sağlar. Kültürel bir mirasın üreticisi konumunda yer alan âşıklar, ürettikleri eserler ile topluma ayna tutar. Eksik yönleri okuyucunun kodları çözümlemesine bırakarak dönemin anlayışına dair bilgi edinmemize de olanak tanır. Kendi toplumunun içinden yetişerek tüm gelenek/görenek ve anlatılarını öğrenen âşıklar elde ettikleri bu değerler bütününe sadece hafızalarına işlemek ile kalmaz, aynı zamanda yorumlayarak topluma farklı bakış açıları sunarlar. Bu bağlamda âşıklar toplumlarını uyaran sosyal sorumluluk bilinci taşıyan sanatçılardır. Geçmişte daha belirgin olan ve sosyal medyanın günümüzdeki işlevini gören âşıklık geleneği, kolektif bilinçdışının yansımalarını bahsettiğimiz üretimler aracılığı ile yansıtmaya devam etmektedir.

Çalışmamızda incelediğimiz türkü merkezinde âşık; doğanın güzelliklerine değinirken, aynı zamanda doğal bir tabiatın üyesi olan sevgilinin eksiklerini okuyucuya sunar. Gölgesi ile mücadelesinde başarısız olarak âşığı yeren sevgili, toplumda yer edinme savaşında gölgelerin tesiri altında kalmıştır. Kolektif bir birikimin inşasında yin-yang dengesini ihlal ederek, toplumun kötücül tarafında yer alan sevgili, âşığın özünü görmeyi reddederek fiziksel özelliklerine göre yargılamayı tercih etmiştir. Tercih edilen bu tutum gölgenin zaferini sağlayarak, hakikatin reddedilişini sağlamıştır. Hakikatin reddedilmesi ile kahramanın sonsuz yolculuğuna dair döngünün devamı gözlenmektedir. Hayat, döngülerin toplamı olmakla birlikte kahraman sonsuz bir döngü içerisinde. Kendini gerçekleştirme ve milli bir şuurun varlığında engellerin karşısında gösterilen direnç dâhilinde nihai ödüle ulaşma gözlemlenmektedir. Halk edebiyatının oluşumunda âşıklar da sonsuz bir döngü içerisinde. Her dönem atalarına değinerek bir önceki döneme ait miraslardan beslenmektedir. Kültürel birikim, üreticiler ve aktarıcılar birleşimi ile gelecek nesillere aktarılan bir miras niteliğinde karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

- Adler, A. (2020). *İnsanı tanıma sanatı*. K. Şipal (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Artun, E. (2016). *Türk halk edebiyatına giriş*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Artun, E. (2018). *Âşıklık geleneği ve âşık edebiyatı*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Campbell, J. (2017). *Kahramanın sonsuz yolculuğu*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2021). *Halkbilimi kuramları ve araştırma yöntemleri tarihine giriş*. Ankara: Akçağ Yayın.
- Doğan, O. & Abalı, İ. (2023). Karacaoğlan şiirlerinde ölüm psikolojisinin yansımaları. *Edebî Eleştiri Dergisi*, 7(2), 363-383.
- Durbilmez, B. (2016). *Âşık edebiyatı ve Taşpınarlı halk şairleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ege, F. (2021). *Masallarda bilincin dönüşümü ve dönüştürülmesi*. Ankara: Kültür Ajans Yayınları.
- Eroğlu, T. (2017). Türkü nedir?. *Kesit Akademi Dergisi*, 3(7), 78- 91.
- Fordham, F. (2019). *Jung psikolojisinin ana hatları*. A. Yalçiner (Çev.). İstanbul: Say Yayıncılık.
- Geçtan, E. (2023). *İnsan olmak*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Güleç, İ. (2017). *Anonim halk edebiyatı*. İstanbul: Kitabevi.
- Koca, O. (2017). *Halk şiirinden seçmeler*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Meier, C. A. (2022). *Jung: Arketipler, rüyalar ve din*. S. Zaimoğlu (Çev.). Lejand Yayıncılık.
- Oğuz, M. Ö. (Ed.). (2017). *Türk halk edebiyatı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özkan, Ü. (2021). İkincil sözlü kültür döneminde Karacaoğlan etkisi ve badem grubu örneği. *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(23), 311- 322.
- Pearson, C. S. (2016). *İçimizdeki kahraman*. S. Ayanbaşı (Çev.). İstanbul: Akaşa Yayınları.
- Tanrıtanır, B. (2019). *Paul Auster ve arketip eleştirisi*. İstanbul: Hiperyayın.
- Ukray, M. (2015). *Jung psikolojisi*. Ankara: Yason Yayınları.
- Wilkinson, K. (2021). *Semboller ve işaretler*. S. Toksoy (Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Yakıcı, A. (2013). *Halk şiirinde türkü*. Ankara: Akçağ Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları
Dergisi

The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and Education Research

Sayı/ Issue 21 (Haziran/ June 2025), s. 52-61
Geliş Tarihi-Received: 15.04.2025
Kabul Tarihi-Accepted: 30.06.2025
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.5281/zenodo.15723852

Âşık Celal Yenitürk'ün (Celalî) Şiirlerinde Göç Teması

Migration Theme in the Poems of Âşık Celal Yenitürk (Celalî)

Ahmet ÖNTÜRK*

Öz

Göç olgusu, Türk halk kültürü açısından büyük önem arz eden âşık edebiyatında da sıkça işlenen konulardan olmuştur. Âşık şiirinde göç olgusu gurbet temasıyla birlikte anlatılmaktadır. Birçok âşığın şiirinde göç olgusu önemli bir yer edinmiştir. Bu âşıklardan biri de Âşık Celalî'dir. Günümüz âşık edebiyatının önemli temsilcilerinden biri olan Âşık Celalî, 1952 yılında Van'ın Kasımoğlu Köyü'nde dünyaya gelmiştir. Celalî, küçüklüğünde geçirmiş olduğu bir göz hastalığı neticesinde görme yetisini kaybetmiştir. Küçük yaşlardan itibaren âşıklık kültürüne ilgi duyan Celalî, radyodan dinlediği türkülerini ezberleyerek âşık edebiyatını tanıma fırsatı bulmuştur. Ayrıca Van'ın âşıklık geleneğinin icra edildiği kahvehanelere gitmiş ve bu kahvehanelere gelen bazı âşıklardan etkilenmiştir.

Celalî, şiirlerini Türk halk kültürüne uygun olarak hece ölçüsüyle ve sade bir üslupla yazmıştır. Celalî'nin şiirlerinde aşk, tasavvuf, ilim, vatan, bayrak, tabiat ile ilgili konuların işlendiği görülmektedir. Bu unsurların yanı sıra Celalî'nin şiirlerinde göç ve gurbet temalı şiirler de vardır. Göç eden âşıklarda bir sıra özlemi ve gurbetten şikâyet görülür. Birçok âşığın şiirlerine yansıyan göç olgusu Celalî'nin şiirlerinde gurbet, köyden kente göç, dış göç, Türkmenlerin yayla göçleri vb. şekillerde işlenmektedir. Bu çalışmada göç unsurunun Âşık Celalî'nin şiirlerine yansımaları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Celalî, göç, âşıklık, gurbet, âşık şiiri.

Abstract

The phenomenon of migration has been one of the subjects frequently covered in minstrel literature, which is of great importance for Turkish folk culture. In minstrel poetry, the phenomenon of migration is described together with the theme of expatriation. The phenomenon of migration has taken an important place in the poetry of many minstrels. One of these minstrels is Âşık Celalî. Âşık Celalî, one of the important representatives of today's minstrel literature, was born in 1952 in Kasımoğlu Village of Van. Celalî lost his sight as a result of an eye disease he had when he was young. Celalî, who was interested in minstrel culture from an early age, had the opportunity to get to know minstrel literature by memorizing the folk songs he listened to on the radio. He also visited coffeehouses where Van's minstrelsy tradition was practiced and was influenced by some minstrels who came to these coffeehouses.

Celalî wrote his poems in syllabic meter and in a simple style in accordance with Turkish folk culture. Celalî's poems deal with love, mysticism, science, homeland, flag and nature. In addition to these elements, Celalî's poems also include poems on the themes of migration and

* Dr., Bağımsız araştırmacı, Türk Dili ve Edebiyatı/Türk Halk Bilimi, e-posta: ahmetonturk5585@gmail.com, ORCID: 0009-0001-3249-9876.

expatriation. A longing for home and a complaint about expatriation are seen in the emigrated minstrels. The phenomenon of migration, which is reflected in the poems of many minstrels, is treated in Celali's poems in the forms of expatriation, migration from village to city, foreign migration, highland migration of Turkmens, etc. In this study, the reflections of the element of migration on Âşık Celali's poems are analyzed.

Keywords: Celali, migration, minstrelsy, expatriation, minstrel poetry.

Giriş

İnsanların sosyal, ekonomik vb. sebeplerden dolayı bir yerden başka bir yere gitmelerine göç denmektedir. Göç etmek uluslararası bir sınırı geçmek şeklinde olabileceği gibi yaşanan ülke sınırları içerisindeki yer değişikliği şeklinde de olabilir. Ayrıca göçler zorunlu veya gönüllü olarak da sınıflandırılabilir. Esasen göç etmek birey veya aile için çok zor verilen bir karardır. Göç eden insanlar veya toplumlar, bilinmeyenlerle dolu bir geleceğe yol alırlar. Bu yönüyle göç gönüllü veya zorunlu olarak gerçekleşse de göçe maruz kalanlar için yaşadığı yeri bırakıp başka yerlere gitmek çeşitli zor durumları beraberinde getirebilmektedir (Adıgüzel, 2018, s. 3). İnsan doğduğu, büyüdüğü, kültürünü benimsediği ve aidiyet hissettiği yerle duygusal bir bağ kurar. Bu vesile ile içerisinde yaşadığı toplum ona huzurlu ve rahat bir hissiyat sunar. Göç etmek ise insanın hem büyümüş olduğu mekândan hem de yetişmiş olduğu toplumdan ayrı kalmasından dolayı kurulmuş olan bu bağ zedeleyen bir unsurdur (Ekici & Tuncel, 2015, s. 9-10). Göç etme kendiliğinden oluşan bir durum değildir. Bu kararın alınmasında bireyin yaşamakta olduğu yerin artık yaşanacak koşullara sahip olmaması durumu vardır. Dolayısıyla göç edenler bulunmuş oldukları koşullardan daha iyi koşullara sahip olma amacıyla göç etmektedirler (Bilgi, 2006, s. 1). Göç unsuru insanlar için sadece bir yer değiştirme olmayıp onların kültürlerini, edebiyatlarını vd. birçok unsuru da etkilemektedir. Bu açıdan göç olgusunun Türk halk kültürü dikkate alındığında önemli bir yeri olduğu görülmektedir.

Türk kültüründe "göç" kelimesi çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Halk arasında en sade kullanımıyla göç, bir yerden başka bir yere taşınmaktır. Geleneksel Türk kültürü, üretim ve tüketime bağlı göçer, yarı göçer ve yaylacı yapıya göre şekillenmiştir. Bundan dolayı Türk kültürünün önemli unsurları arasında göç ve göçmenlik unsurları vardır. Türk halk edebiyatında göç ve göçmenlik gibi unsurlar Türklerin destan dönemlerinden itibaren tarihsel bir olgu şeklinde günümüze kadar devam etmiş ve Türk kültüründe önemli bir yer edinmiştir (Arı & Türkan, 2018, s. 265-266). Bu bakımdan Uygurların *Göç Destanı*'nı güzel bir örnek teşkil eder. Destanda Yülün Tigin'in siyasi bir evlilik yapması ve Çinlilerin bu durumu kullanarak Uygurları göçe zorladığı görülür. Kırgızların *Baktı-Bolat Destanı*, Hakasların *Ak Çibek Arıç Destanı*, Tuvaların *Möge Şagaan Toolay Destanı*, Altayların *Erke-Koo Destanı* (Arvas, 2012, s. 216-219) gibi bazı destanlarda göç olgusu çeşitli şekillerde işlenmektedir.

Göç olgusu, destanların yanı sıra *Orhon Yazıtları*'na da yansımıştır. *Kül Tigin Yazıtı*'nda "Kutsal Ötüken dağları halkı, (yerini yurdunu bırakıp) gittin. Doğuya gidenler(iniz) gittiniz, batıya gidenler(iniz) gittiniz" (Tekin, 2003, s. 45) sözleriyle göç olgusu ifade edilmiştir. Ayrıca *Dedem Korkudun Kitabı*'nın "Basat Depe Gözü Öldürdüğü Boyu Beyan Eder" kısmında göç olgusuna değinilmektedir:

"Hanum hey.

Meğer hanum bir gün Oğuz oturur iken üstüne yağı geldi, dün içinde ürkdü, göçdü. Kaçıp gider iken Aruz Koca'nun oğlancuğu düşmüş bir aslan bulup götürmüş beslemiş... Oğuz bir gün yaylaya göçdü. Aruzun bir çobanı varıdı. Adına Konur Koca

Sarı Çoban derler idi. Oğuz'un önünce bundan evvel kimse göçmez idi" (Gökyay, 2006, s. 145).

Ögel (2000, s. 5), Türklerin yeni yurtlar aramak ve yurt edinmek maksadıyla göç ettiklerini, Türk boylarının çok geniş bir coğrafyaya yayıldıklarını ifade eder. Ebûlgazi Bahadır Han'ın *Şecere-i Terâkime* adlı kitabında Oğuz Türkmenlerinin göçleri şöyle anlatılır:

"Oğuz ili, köçib, çeküb, yürümedük yol bar mu?
Üyün (evin) tutup, olturmaduk yurt bar mu?" (Ögel, 2000, s. 5).

Göç olgusu Türk halk kültürünün önemli unsurlarından biri olarak dikkat çekmektedir. Yazıtların ve destanların yanı sıra göç unsurunun işlendiği bir diğer alan Âşık edebiyatıdır. Âşık edebiyatında göç unsuru gurbet teması ve göçmenlik unsurlarıyla işlenmiştir. Halk hikâyelerinde âşıkların genellikle göç ettiği ve gurbette olduğu görülür. *Âşık Garip Hikâyesi*'ndeki Âşık Garip'in genç yaşta göç etmesi şiirlerine yansımaktadır. Âşık, gurbete kendi arzusuyla çıktığını ve bu durumun kendisi için iyi olmadığını ifade eder. Genç yaşta vatandan ayrı kalmanın ve kimsesizliğin ona üzüntü verdiğini de belirtmektedir:

...
Arzulayıp çıktım gurbet illere,
Ağlarım, sızlarım kimsem yoktur,
Yazık oldu düştüm dilden dillere,
Ağlarım, sızlarım kimsem yoktur.
...
Genç yaşımda terk eyledim vatanı,
Seyr eyleyüp gezerim cümle cihanı,
Şimdilik bu yerde kıldım mekânı,
Ağlarım, sızlarım kimsem yoktur (Türkmen, 2017, s. 187).

Halk hikâyelerinin yanı sıra âşıkların şiirlerinde de göç ve gurbet temaları yoğun bir şekilde işlenmektedir. Göç konusunun pek çok âşığın şiirine yansıdığı görülür. Bu isimlerden bir tanesi de Karacaoğlan'dır. Karacaoğlan'a göre dünya yalandır ve insan bu yalancı dünyadan ahiret hayatına göçecektir (Arı & Türkan, 2018, s. 267).

Yürü bire yalan dünya,
Sana konan göçer bir gün.
İnsan bir ekin misali,
Seni eken biçer bir gün (Başgöz, 1997, s. 133).

Türk kültüründe göçebelik kavramı ve göçer hayatı önem arz eder. Her göçün sonrasında bir gurbet ve özlenen bir sıla olmaktadır. Dolayısıyla âşık şiirinde göç, gurbet, sılaya özlem, geri gitme arzusu gibi temalar çokça işlenmiştir. Bu durumun yanı sıra yayla göçleri ve yayla kültürü de Türkmen göçlerinin önemli bir parçası olarak öne çıkmaktadır (Arı & Türkan, 2018, s. 267). Âşık edebiyatındaki pek çok şair gibi Âşık Celalî'nin şiirlerinde de göç olgusunun sıklıkla işlendiği görülür.

Bu çalışmada Celal Yenitürk'ün (Celalî) 2015 yılında yayımlanan *Gönül Gözü Sözün Özü* kitabı kullanılmış ve örnek şiirler bu kitaptan seçilmiştir.

1. Âşık Celal Yenitürk'ün (Celalî) Şiirlerinde Göç

Âşık Celalî, Osmanlı Devleti'nin son dönemleri ile Cumhuriyetin ilk yıllarında (1900-1933) İran'dan Türkiye'nin Van iline göç eden Küresünni/Küresinli Türkmenlerindendir. Arvas, Âşık Celalî'nin, 1952 yılında Van'ın Kasımoğlu Köyü'nde

doğduğunu ve küçükken geçirmiş olduğu bir göz hastalığı neticesinde görme yetisini kaybettiğini ifade eder (Arvas, 2005, s. 66). Âşık, küçüklüğünde kendisine okunan âşık kitaplarından âşık edebiyatını tanımıştır. Bunun yanı sıra Celâli, ağabeyinin açtığı “Muhabbet Çay Evi” isimli kahvede kendi çabası ile öğrendiği bağlama ile seslendirdiği türkülerle ile tanınmaya başlar. Celâli, âşıklar kahvesinde Erzurum’dan Âşık Reyhani, Âşık Mevlüt İhsâni, Âşık Mehmet Gülhani, Âşık Nuri Merâmî, Âşık İhsan Yağizer ve Kars yöresinden başka âşıkların geldiğini yine onlarla burada tanıştığını ifade eder. Saz çalmaya da bu yıllarda başlamıştır. Celâli, usta-çırak ilişkisi yetişmediğini ve birçok âşıktan etkilendiğini belirtir. Küçük yaşlardan itibaren âşık kültürüne ilgi duyan âşık, radyodan dinlediği birçok şiiri ezberinde tutmuştur. Şiir yazma yeteneğinin ise Allah tarafından kendisine bahşedildiğini dile getirir (Yığiter, 2023, s. 15-17).

Celal Yenitürk, şiirlerinde mahlas olarak “Celâlî” ismini seçmiştir. Günümüze kadar beş yüz civarında şiiri vardır. Şiirlerinde Türk halk edebiyatı gelenek ve göreneklerine bağlı olarak hece ve kafiye kullanmıştır. Genel olarak on birli hece ölçüsüyle koşma, sekizli hece ölçüsüyle semai tarzı şiirleri çoğunluktadır. Bu hece ölçülerinin dışında Âşık Celâlî on beşli, yedili hece ölçüsü ile de şiirler yazmıştır (Yenitürk, 2015, s. 32). Celâlî’nin şiirlerindeki genel olarak aşk, sevgi, din, tasavvuf, ilim, irfan, vatan, bayrak, doğa ve tabiat sevgisi ile alakalı konuların işlendiği görülür. Âşık Celâlî’nin şiirlerindeki göç ile alakalı unsurlara bakıldığında Türklerin Asya kıtasından Avrupa’ya yayılmaları, Türkiye’den yurt dışına gidenlerin göçleri, iç göçler, köyden kente göç, Türkmenlerin yayla göçleri vd. konularının işlendiği görülür.

1.1. Türk Göçleri

Türkler tarihin çeşitli dönemlerinde farklı coğrafyalara göç etmişlerdir. Türklerin göç etmelerinde fetih yoluyla yeni yurtlar elde etme isteği, iklim değişikliği ile kuraklaşan yerlerden daha verimli yerlere gitme, savaşlar, cihan hâkimiyeti ülküsü gibi sebepler öne çıkar. Türk göçleri milattan önce Hun Türkleri ile başlamış ve günümüze kadar çeşitli Türk boylarının göçleri ile devam etmiştir (Akçora, 1996, s. 241-243). Türklerin göçleri onların kültürlerini etkilemiş, sözlü ve yazılı edebiyatlarında çeşitli açılardan değerlendirilmiştir. Âşık edebiyatında şairler genel olarak bu konuya değinmişlerdir. Türklük kavramı tarihsel derinlik, kültürel unsurlar bağlamında işlenir. Asya’dan başlayan Türk tarihinin kökenleri binlerce yıl öncesine dayanmaktadır. Tarih boyunca Türk milleti pek çok devlet ve medeniyet kurmuş, göçler vesilesi ile dönüşümler yaşanmıştır. Türk göçleri, Âşık Celâlî’nin şiirlerinde de görülür. “Türklük” şiirinde Türklerin Asya’dan Avrupa’ya kadar olan göçleri örtülü bir şekilde verilmektedir.

...
Türklük hiç bulanmaz berrak bir pınar,
İsteyene kevser şerbeti sunar,
Beş bin yıldır yeşil kurumaz çınar,
O çınar ağacı Türklüktür Türklük.

...
Oğuzlarda Göktürklerde er idik,
Selçukludan Osmanlıya yürüdük,
Tüm cihanı adaletle bürüdük,
Adalet inancı Türklüktür Türklük (s. 300).

Türk tarihi göçlerle şekillenen bir geçmişe sahiptir. Türkler Orta Asya’dan dünyanın çeşitli yerlerine göç etmişlerdir. İslam öncesi ve sonrasında Türk boyları Avrupa’ya kadar ulaşmıştır. Bu göçlerde yeni yurt arama ve fetihler ön plana çıkmaktadır. Bu durum Âşık Celâlî’nin “Türklük” şiirinde de görülmektedir.

1.2. İç Göç

İç göçler bir ülke içerisinde bir yerden başka bir yere yapılan göç hareketliliğidir. Genel olarak kırsal kesimlerden gelişmekte olan şehir merkezlerine doğru nüfus hareketliliği iç göç bağlamında değerlendirilir (Bartram vd., 2017, s. 191). İç göç olgusu doğal düzeni gereğince gelişmekte olan ülkelerde, ülke içerisindeki kırsal alanlardan daha gelişmiş merkezlere doğru bir seyir izler. İç göç olgusu Türk edebiyatında birçok türde işlenen bir konudur. Bu konu Türk halk edebiyatında da birçok âşık tarafından işlenmiştir. Âşık Celalî'nin şiirlerindeki iç göç olgusuna bakıldığında öncelikle köyden kente bir göç görülmektedir. Daha sonra Van ilinden diğer illere göç etmek şiirlerine yansımıştır.

1.2.1. Köyden Kente Göç

Köyden kente olan göçler toplumsal yapıyı olduğu kadar halk edebiyatını da etkilemiştir. Bu bağlamda Âşık edebiyatı göç konusunun dile getirildiği önemli bir sözlü kültür alanı olarak öne çıkmaktadır. Âşık şiirlerinde göçün temel duygusal sonucu hasret ve hüzdür. Âşık, sürekli olarak geride bıraktığı yere dönme arzusundadır. Bu bağlamda hatıralar ve özlem ön plana çıkar. Âşık Celalî, "Yürüdüm" (1971) isimli şiirinde köyden kente yaptıkları göçü ele almaktadır. Âşığın, bu şiirinde göç olayının üzerinde bıraktığı duygusal izler ifade edilmektedir.

...

On dokuzda köyden taşındım Van'a,
Görmediğim gayet zor geldi bana,
Aşk hançeri hafif dokundu cana,
Deryayı ummana daldım yürüdüm.

...

Van ilinde hicran aşkım başladı,
Kimisi gül attı kimisi taşıdı,
Bir kız sevdim o da beni haşladı,
Dert ile gam ile doldum yürüdüm (s. 42).

Köyden kente göç eden âşıklarda genel olarak bir özlem duygusu oluşmaktadır. Âşık şiirinde gurbette olan şairlerin ellerinde sazları, dillerinde sözleriyle bu durumdan yakındıklarını belirtir. Kültürel hafızada yaşanan yerin uzağına gitmek yani gurbette olmak olumsuz çağrışım yapan bir durumdur. Pek çok âşık gibi Celalî de bu durumdan şikâyet etmektedir.

1.2.2. Van'dan Diğer İllere Göç

Âşık şiiri, göçün bireyde ve toplumda bıraktığı izleri en doğal ve samimi şekilde yansıtan bir işlevdedir. Köyden kente göçün yoğun olarak yaşandığı dönemlerde bu konu âşıkların başlıca anlatılarından biri olmuştur. Âşık Celalî, 1971 senesinde Ankara'da göz tedavisi olmuştur. Hastanede yatarken yanına gelen doktorlar, uçan turnaları göstererek birçok âşığın turnalar ile alakalı şiirler yazdığını kendisinin de böyle bir şiir yazmasını isterler (Yenitürk, 2015, s. 371). Böylelikle Celalî, "Turnalar" isimli şiirini kaleme alır.

Başkent Ankara'da hasta yatarım,
Üstümüze kanat gerin turnalar,
Dost ahaba mektup yazarım,
Mektubumla Van'a erin turnalar.

...

Celali gurbette kedere dalmış,

Turnalar sizlere arzuhâl kılmış,
Anam babam Kasımoğlu'n'da ölmüş,
Onlara Fatıha verin turnalar (s. 372).

Göç olgusunun yansıdığı bir diğer şiir "Van'ımız"dır. Âşık Celalî 2011 yılında Van'da meydana gelen depremi konu edinmektedir. Depremde birçok işyeri, okul, hastane hasar görür. Vanlı bir halk ozanı olarak bu durum karşısında duygularını dile getirir (Yenitürk, 2015, s. 390). Depremde birçok kişi Van'dan diğer illere göç etmiştir. Âşık Celalî depremin Allah'ın takdiri olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda birlik ve beraberlik ile sağlam yapılar inşa edilerek depremin hasarlarının önlenebileceği ifade edilir.

...
Deprem öncesinde Van'a göçenler,
Şimdi Van'ı bırakıp da kaçanlar,
Kaçanlara kardeş kucak açanlar,
Kardeşliğe dua kılan Van'ımız.
...
Allah'ın takdiri böyle nedelim,
Sağlam yapı yapıp şükür edelim,
Birlik beraberlik fikri güdelim,
Birlik kıymetini bilen Van'ımız (s. 391).

Âşık Celalî 2012 Van'dan göç etmiştir. Bu durumun kendisini çok üzdüğü görülmektedir. Van'dan göç etmesi üzerine "Hoşça Kal" isimli şiirini kaleme almıştır (Yenitürk, 2015, s. 392). Van'dan ayrılmanın kaderde olduğunu, ama her zaman Van'ı düşündüğü ve ziyaret etmek istediğini dile getirir.

Nasipte varmış Van senden gitmek,
Gidiyorum özüm sen de hoşça kal.
Hep isterim seni ziyaret etmek,
Halkım, şehit, gazim sen de hoşça kal (s. 392).

Âşığın Van'dan diğer illere ilk göç olayının göz hastalığı dolayısıyla tedavi amacıyla Ankara'ya gitmesi olduğu görülür. Bu durumu "Turnalar" isimli şiiriyle dile getirmektedir. Diğer göç olayı ise Van'da meydana gelen depremin etki ettiği görülmektedir. Bu şiirlerden âşığın hastalığının tedavi edilmesi ve deprem gibi zorunlu sebeplerden dolayı göçün yaşandığı ortaya çıkmaktadır.

1.3. Dış Göç

Dış göçler genel olarak bir ülkeden başka bir ülkeye yapılan göçlerdir. Dış göçler bireysel isteğe bağlı olabileceği gibi toplumsal durumlardan da kaynaklanabilir (Koçak & Terzi, 2012, s. 172). Bu göçler yaşanan ülkenin gelişmişlik seviyesi, ekonomik düzeyi vb. birçok unsura bağlı olarak gerçekleşir. Dış göçlerin oluşmasına etki eden en önemli unsur daha iyi koşullarda yaşama isteğidir (Akıncı vd., 2015, s. 62-63). Türkiye'den de çeşitli sebeplerle Avrupa ülkelerine bireysel göçler olmaktadır. Göç eden insanların birçoğunda Türkiye özlemi, sıra duygusu oluşmaktadır. Türkiye'den diğer ülkelere gidenler, gitmiş oldukları yerlerde yurda özlem duygusu taşımaktadırlar. Ülkeden ayrı kalanlar, vatana hasret duyarlar. Bu durum Âşık Celalî'nin "Kardeşlerim" şiirinde işlenmektedir.

Şirin Türkiye'den ayrı kalanlar,
Vatanına hasret öz kardeşlerim.
Gurbet ilde gam efkâra dalanlar,
Dertli dertli dinler saz kardeşlerim.

...
 Burcu burcu kokar vatan toprağı,
 Zümrüt gibi yeşil ağaç, yaprağı,
 Ay yıldızlı şeref, şanlı bayrağı,
 Bayrağını seven siz kardeşlerim.

...
 Özlensiniz yurdun soğuk suyunu,
 Şehir, ilçe, köy, kent, temiz huyunu,
 Düğün, bayram her seçimde oyunu,
 Hep sılaya bakar göz kardeşlerim.

...
 Sıla derdi, derdinize dert ekler,
 Üstünüze mesuliyeti yükler,
 Ana, baba, eş, dost yolunuz bekler,
 Dileriz kavuşun tez kardeşlerim (s. 318).

Âşık Celalî'nin şiirinde öne çıkan unsurlardan bir tanesi de dış göç kavramıdır. Bu unsur genel olarak âşık hikâyelerinde işlenmektedir. Bu hikâyelerde âşıklar ellerinde sazları ile çeşitli coğrafyalara ve ülkelere gitmektedirler. Bunun yanı sıra günümüzde yurtdışına giden kişilerin göçleri vardır. Bu göçler, günümüz âşıklarının şiirine konu olmaktadır. Bu bakımdan Âşık Celalî'nin "Kardeşlerim" şiiri yurt dışına gidenlerin duygularını yansıtır.

1.4. Gurbet

Gurbet, bir kişinin doğup yaşamış olduğu yerden uzak bir yer (TDK, 2005, s. 800) olarak tanımlanır. Gariplik, yabancılık, yabancı bir yerde bulunma, başka bir memlekette olmak da gurbettir (Pala, 2010, s. 170). Halk şiirinde genel olarak gurbet teması iki farklı şekilde işlenmiştir. Bunlardan ilki kişinin doğup büyüdüğü yerden ayrılması, başka şehirlere göç etmesidir. İkinci olarak da halk şairlerinin sevdiğinden ayrı kalması, başka şehirlerde olmasalar da gurbet şeklinde yorumlanmıştır (Kökus, 2015, s. 67-68). Âşık Celalî de şiirlerinde gurbet temasına değinmiş ve ayrılığın, gurbette hasreti doğurduğunu, bu durumun bitmesini istediğini dile getirmiştir. Dünyada ve ahirette sevdiği ile birlikte olma isteği de şiire yansımıştır.

...
 Senden ayrımı gurbette,
 Gel beni koyma hasrette,
 Hem dünya hem ahirette,
 Birbirimiz seçek huban (s. 97).

Gurbet konusu halk kültürünün ve âşık edebiyatının en önemli unsurlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Âşık hikâyelerinde âşıkların gurbete gittiği, sevdiği yerlerden ve yakınlarından ayrı kaldığı görülmektedir. Âşıklar için en zor durum sevdiklerinden ayrı kalmalarıdır. Bu durumun Celalî'nin şiirine yansıdığı görülür. Bu bağlamda âşıklar için gurbet, fiziksel ayrılığın yanı sıra sevdiklerinde ayrı kalmanın hüznüyle de birleşmektedir.

1.5. Türkmenlerin Yayla Göçü

Yaz aylarında yaylalara, kış aylarında ise uygun olan kışlık yerlere göç etmek hem Orta Asya hem de Orta Asya'nın dışında yaşayan Türklerin geleneksel yaşam şekillerinden biridir. Türk boyları mevsimsel şartlara göre hayvanlarının daha rahat yaşayabilecekleri yaylalara göç etmişlerdir. Bu yaşam tarzı Anadolu'daki pek çok

Türkmen boyunda görülmüştür (Köse & Törel, 2017, s. 987). İlkbahar geldiğinde genel olarak Türkmen aşiretleri eskiden devlerle günümüzde ise traktör vb. araçlarla yaylalara göç ederler. Sonbahara kadar bu konargöçer aşiretler kendilerine ait olan ya da kiraladıkları yaylaklarda kalmaktadırlar (Doğaner, 2015, s. 144). Türkmenlerin bahar aylarında yayla göçleri pek çok âşık gibi Celalî'nin şiirlerinde işlenen konulardan biridir. "Baharda" şiirinde Türkmenlerin yayla göçlerine değinmektedir. Yayla göçleri Türkmenlerde önemli bir yere sahiptir. Baharın gelişi ile beraber doğa canlanmakta ve yaylalara göçler olmaktadır. Âşık Celalî yaylalarda pınarların "ab-ı hayat" gibi çağıladığını, bu su ile bahçelerin, bağların yeşillendiğini söyler. Türkmenler ise baharın canlanması ile birlikte yaylalara göç eder.

...
Ab-ı hayat gibi pınarlar çağlar,
Suyla yeşillenir bahçeler bağlar,
Türkmen göçü çekti şen yayla, dağlar,
Güzeller yaylaya varır baharda (s. 353).

Türkmenlerin yayla göçleri Türk halk kültürünün önemli unsurlarındandır. Türkmenler doğal yaşamlarının bir gereği olarak yaz ve kış aylarında, hayvancılığa dayalı hayatlarına uygun olan yeni yerlere göç ederler. Bu göçler eski dönemlerde Türkmen boylarında yoğun bir şekilde yaşanmakta ve günümüzde de az da olsa devam etmektedir. Âşığın "Baharda" isimli şiiri de eski Türkmen göçlerinin kültürel boyutta bir yansımasıdır.

1.6. Dünyadan Göç Etmek

Türk şiirinde göç teması sadece bir yerden başka bir yere gitme anlamında kullanılmamaktadır. Göç etme birçok şiirde dünyadan ayrılma, vefat etme manasına gelir. Âşık Celalî göçmek konusunu "Zor Olur" şiirinde vefat anlamında kullanmıştır. Âşık, kıymetsiz durumlar için değerli olanlardan vazgeçilmemesi gerektiğini, bunun habersiz bir şekilde kişinin kendi boynuna urgan takması olduğunu ve hesap vermenin zor olacağını dile getirmektedir. Öte yandan kimsenin kanaat etmediği ve dünyadan göçmek ile işin bitmeyeceği, göçmenin kolay ama hesap vermenin zor olacağı da şiirde anlatılmaktadır.

...
Tek bir pire için yakma yorganı,
Bihaber boynuna takma urganı,
Bülbülün yerine seçme karganı,
Seçmek kolay hesap vermek zor olur.

...
Celali der kimse kanaat etmez,
Dipsiz ambar boş kiler rızık yetmez,
Bu dünyadan göçmek ile iş bitmez,
Göçmek kolay hesap vermek zor olur (s. 191).

Türk halk kültüründe ölüm geçiş dönemlerinin son kısmıdır. Ölüm ritüellerinde ölen kişinin diğer dünyada rahat etmesi için bazı uygulamalar olmaktadır. İslam kültüründe hatim bağışlama, mevlit okutma vb. uygulamalar vardır. Bu uygulamalar ile ölü yakınları vefat eden kimsenin hayrını isterler. Âşık Celalî'nin "Zor Olur" şiirinde kişinin dünyadan göç etmeden kendisinin bazı şeylere dikkat etmesi gerektiği aksi takdirde hesap vermenin kolay olmayacağı anlatılmaktadır.

Sonuç

Âşık Celalî'nin şiirlerindeki göç olgusuna bakıldığında göç kavramının çeşitli şekillerde işlendiği görülmektedir. Âşığın şiirlerinde Türklerin Orta Asya'dan başlayıp Avrupa'ya yayılmalarına değinilir. Celalî'nin şiirlerine yansıyan bir diğer durum iç göç olgusudur. İç göçte ilk olarak köyden kente olan göçler ele alınmakta, daha sonra zorunlu sebeplerden dolayı Van'dan diğer illere yapılan göçler işlenmektedir. Şiirlerdeki göç olgusu âşık edebiyatında olduğu gibi gurbet temasıyla birlikte anılmaktadır. Gurbet, bütün âşıklarda olduğu gibi Celalî'de de bir sıra özlemi oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra göç konusunu öte dünyaya göçmek anlamında kullanıldığı da görülür. Ayrıca Türkmenlerin yayla göçleri geleneksel bağlamda anlatılır. Göç etmenin, âşığın şiirlerinde vefat etmek bağlamında da kullanılmaktadır.

Âşıklık geleneğinde göç, temel konulardan biri olarak dikkat çekmektedir. Âşık edebiyatında göç kavramı genellikle gurbet teması, yayla göçleri, vefat, diğer illere göç vb. bağlamlarda işlenmektedir. Bu bakımdan Celalî'nin şiirlerindeki göç olgusunun Âşıklık geleneğiyle ortaklık arz ettiği görülmektedir.

Kaynakça

- Adıgüzel, Y. (2018). *Göç sosyolojisi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Akçora, E. (1996). Türk tarihinde göçler ve önemli sonuçları. *Bilig*, 2, 241-246.
- Akıncı, B., Nergiz, A. & Gedik, E. (2015). Uyum süreci üzerine bir değerlendirme: Göç ve toplumsal kabul. *Göç Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 58-83.
- Arı, B., Türkan, H. K. (2018). Karacaoğlan'da Göç. *Türk Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 6 (12), 263-282.
- Arvas, A. (2005). *Van âşıklık geleneği inceleme-metin*. [Yüksek Lisans Tezi]. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Arvas, A. (2012). Türk destanlarına yansıyan "göç olgusu"na genel bir bakış. *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*, Balkanlar Özel Sayısı-I, 215-226.
- Bartram, D., Poros, M. V. & Monforte, P. (2017). *Göç meselesinde temel kavramlar*. (Çev. İtir Ağabeyoğlu Tuncay). Ankara: Hece Yayınları.
- Başgöz, İ. (1977). *Karacaoğlan*. İstanbul: Cem Yayınevi Eğitim Dizisi.
- Bilgi, L. (2006). *Türk romanında savaş sonrası Anadolu'ya göçler*. [Doktora Tezi]. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Doğaner, A. (2015). Çukurovalı âşıkların dilinde konargöçerlik. *Çukurova Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 142-164.
- Ekici, S, Tuncel G. (2015). Göç ve insan. *Birey ve Toplum*, 5 (9), 9-22.
- Gökyay, O. Ş. (2006). *Dedem Korkudun kitabı*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Koçak, Y. & Terzi, E. (2012). Türkiye'de göç olgusu, göç edenlerin kentlere olan etkileri ve çözüm önerileri. *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 3 (3), 163-184.
- Kökus, C. (2015). Âşık Nurşah'ın şiirlerinde gurbet. *International Journal Of Eurasia Social Sciences*, 6 (20), 66-78.
- Köse, O. & Törel, T. (2017). *Kürtünde Çepni Türkmenleri ve geleneksel yayla göçleri 897-918, (geçmişten günümüze göç II)*. Samsun: Canik Belediyesi Yayınları.

- Ögel, B. (2000). *Türk kültür tarihine giriş, Türklerde köy ve şehir hayatı (Göktürklerden Osmanlılara)*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Pala, İ. (2010). *Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- TDK. (2005). *Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tekin, T. (2003). *Orhon yazıtları, Kül Tigin, Bilge Kağan, Tonyukuk*. İstanbul: Yıldız Dil ve Edebiyat.
- Türkmen, F. (2017). *Âşık garip hikâyesi, inceleme-metin*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yenitürk, C. (2015). *Gönül gözü sözün özü*. Ankara: Berikan Yayın Evi.
- Yiğiter, N. F. (2023). *Âşık Celal Yenitürk'ün hayatı, sanatı ve yayımlanmamış şiirleri*. [Yüksek Lisans Tezi]. Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları
Dergisi

The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and Education Research

Sayı/ Issue 21 (Haziran/ June 2025), s. 62-79
Geliş Tarihi-Received: 15.04.2025
Kabul Tarihi-Accepted: 30.06.2025
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.5281/zenodo.15757988

**Ürdün'ün Madaba Şehrindeki Evlilik Âdetleri Üzerine
Bir İnceleme: Bekir Şişman'ın Samsun Örneğiyle
Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme**

*A Study on Marriage Customs in the City of Madaba, Jordan: A Comparative
Evaluation with Bekir Şişman's Samsun Example*

Renad AL-SHWABKEH*

Öz

Bu çalışma, Ürdün'ün Madaba şehrinde yaşatılan evlilikle ilgili halk inanışları ve geleneksel ritüelleri ele almakta, elde edilen verileri Bekir Şişman'ın Türk Kültüründe Evlilik (Geleneğin Son Yüzyılı-Samsun Örneği) adlı eseri temelinde Samsun yöresiyle karşılaştırmalı olarak değerlendirmektedir. Araştırmada evlilik süreci üç ana aşamada incelenmiştir: evlilik öncesi, düğün esnası ve düğün sonrası. Her aşama; tanışma ve eş seçimi, dünür gitme, mehir ve çeyiz, kına gecesi, damat hamamı, gelin alma (zaffa), düğün takısı (nukût), düğün yemeği, doğurganlıkla ilgili temenniler ve gelin ile damada yönelik bağlama ritüelleri gibi alt başlıklarda ele alınmıştır. Nitel yöntemle yürütülen araştırmada, Madaba'da geçmişe tanıklık eden bireylerle görüşmeler gerçekleştirilmiş, Samsun verileri yalnızca Şişman'ın çalışmasıyla sınırlandırılmıştır.

Karşılaştırmalı folklor yöntemiyle yapılan analizler, her iki toplumda da evlilik sürecinin halk inanışları, dini simgeler ve ritüel ritüellerle şekillendiğini ortaya koymuştur. Bereket, doğurganlık, çeyiz, mehir ve takı gibi unsurlar ortak öğeler olarak ön plana çıkmakta; ancak bunların uygulanışı, yerel inançlar ve kültürel yorumlara göre farklılık göstermektedir. Evlilik, bireysel bir karardan öte, toplumsal kimliğin ve kültürel devamlılığın bir yansımasıdır.

Anahtar Kelimeler: Madaba, Samsun, evlilik aşamaları, evlilik gelenekleri, halk inanışları.

Abstract

This study examines the folk beliefs and traditional rituals related to marriage practiced in the city of Madaba, Jordan, and evaluates the collected data in comparison with the Samsun region based on Bekir Şişman's work Marriage in Turkish Culture (The Last Century of Tradition - The Samsun Example). The research analyzes the marriage process in three main stages: pre-wedding, during the wedding, and post-wedding. Each stage is addressed under subheadings such as acquaintance and partner selection, matchmaking, bride price and dowry, henna night, groom's bath, bridal procession (zaffa), wedding jewelry (nukût), wedding feast, fertility-related wishes, and binding rituals directed at the bride and groom. Conducted using qualitative methods, the study includes interviews with individuals in

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Samsun/Türkiye, e-posta: renadshawabkeh98@gmail.com, ORCID: 0009-0007-5214-8954.

Madaba who have witnessed past traditions, while the Samsun data is solely based on Şişman's research.

Analyses carried out through the comparative folklore method reveal that the marriage process in both societies is shaped by folk beliefs, religious symbols, and ritual practices. Elements such as fertility, dowry, bride price, and jewelry emerge as shared components, though their application varies depending on local beliefs and cultural interpretations. Marriage is portrayed not merely as an individual decision but as a reflection of social identity and cultural continuity.

Keywords: Madaba, Samsun, marriage stages, marriage traditions, folk beliefs.

Giriş

Geçiş ritüelleri, doğum, evlilik ve ölüm gibi insan hayatındaki büyük dönüşümleri toplumun sembolik ve değerler sistemiyle uyumlu biçimde çerçeveleyen sosyal pratiklerdir. Bu bağlamda evlilik, yalnızca iki birey arasındaki bir ilişki olarak değil, aynı zamanda iki aile arasındaki toplumsal bir ittifak, topluluğun devamlılığının bir ifadesi, güç dengelerinin bir göstergesi ve kültürel mirasın kuşaktan kuşağa aktarılmasının bir güvencesi olarak kabul edilir. Evlilik ritüellerinin incelenmesi, toplumun kimlik, soy bağı ve aileler arası ilişkilere dair bakış açısını ortaya koyarken, dini mirasla halk geleneklerinin ne denli iç içe geçtiğini de gözler önüne serer.

Evlilik, insanî münasebetlerin en temel ve en deruni olanlarından biri olarak telakki edilmekte; cemiyetin dinî, kültürel ve içtimâî kabulleri çerçevesinde tesis edilen, karşılıklı mes'uliyet ve sadakat esasına dayanan mühim bir müessesedir. Bu kurum, tarih boyunca farklı toplumlarda hem ferdî hem de toplumsal anlamlar yüklenerek yaşatılmıştır (Barber, 1974, s. 49).

Türk dünyasında evlenme biçimleri, coğrafi ve kültürel çeşitlilikten ötürü farklılık arz etmektedir. Özellikle büyük şehirlerde, modernleşmenin ve bireysel tercihlerin tesiriyle çiftlerin doğrudan tanışarak evlenmeleri yaygınlık kazanmışken; geleneksel yapının daha baskın olduğu taşra bölgelerinde hâlen görücü usulü evlilikler rağbet görmektedir (Örnek, 2014, s. 185). Aile müessesesinin temel fonksiyonlarını sağlıklı biçimde yerine getirebilmesi ise, aile içi iletişimin açıklığı ve doğrudanlığı ile doğrudan irtibatlıdır. İletişimdeki aksaklıklar, diğer işlevlerin de sekteye uğramasına yol açabilir (Epstein & Bishop, 1983; akt. Bulut, 1990, s. 4).

Evlilik sürecinin ilk resmi adımlarından biri olan dünür gitme, geleneksel toplum yapısında büyük önem arz eder. Bu ziyaret, çoğu zaman "Allah'ın emri, Peygamber'in kavliyle..." şeklindeki sözlerle başlatılır. Bu ifade hem dini meşruiyeti hem de toplumsal onayı simgeler (Yolcu, 2014, s. 169). Bazı bölgelerde, dünürcüler niyetlerini "tuza geldik, tuzunuz yoksa kıza geldik" gibi deyimlerle nüktedan bir üslupla dile getirir. Ancak "kız evi naz evidir" anlayışı gereğince, bu ilk ziyaret genellikle olumlu bir sonuçla neticelenmez; erkek tarafı birkaç kez tekrar davet edilerek niyetinin ciddiyeti sınanır (Sezer, 2006, s. 53).

Bu çalışmanın önemi, toplumsal ve kültürel yapıları birbirinden farklı olan iki toplumda, Ürdün'ün Madaba şehri ile Türkiye'nin Samsun şehrinde, evlilik ritüellerinin benzerlik ve farklılıklarını ortaya koymaya yönelik bir çaba olmasından kaynaklanmaktadır. Bazı ritüeller, halk inanışlarının evrensel boyutuna işaret edecek şekilde dikkat çekici benzerlikler gösterirken; her bölgeye özgü incelikli farklar, halk kültürünün yerel bağlamlara verdiği tepkilerle nasıl şekillendiğini ve dönüşüme uğradığını ortaya koymaktadır. Ayrıca, Madaba'da evlilikle ilgili yapılan özgün saha çalışmalarının azlığı göz önüne alındığında, bu çalışma bölgeye dair önemli bir boşluğu

da doldurmayı hedeflemektedir. Buna karşılık, Anadolu'da evlilik geleneklerine dair daha çok sayıda bilimsel çalışma mevcuttur.

Düğün merasiminden sonraki birkaç gün zarfında kadınlar, yeni gelini ziyaret maksadıyla evine gelirler. Bu ziyaretlerde gelin, ziynetli gelinliğini kuşanarak misafirlerin huzurunda yerini alır. Gelen misafirler, genellikle ev eşyası mahiyetinde hediyeler takdim ederler. Halk arasında bu gelenek “gelin görme” olarak isimlendirilir. Hediyeli gelin görme âdeti, Türk toplulukları arasında yaygın bir uygulama olup, bu teamül Balkanlar'da, Ortadoğu'da ve Kafkasya'da yaşayan Türk zümreleri nezdinde hâlâ yaşatılmaktadır (İnan, 1976, s. 167).

Madaba ile Samsun arasındaki evlilik ritüellerinde görülen benzerlik ve farklılıkları, daha geniş tarihsel çerçeveye ilişkilendirmek gerekir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde, Şam eyaletine bağlı olan Ürdün toprakları yaklaşık dört yüzyıl boyunca Osmanlı yönetimi altında kalmıştır. Bu uzun süreç, imparatorluk sınırları içindeki halklar arasında çeşitli kültürel etkileşimleri mümkün kılmıştır. Her ne kadar günümüzde Ürdün ve Türkiye bağımsız ulus-devletler olarak kendi kültürel yollarını izlemiş olsalar da bu ortak tarihsel geçmişin izleri özellikle evlilik ritüelleri gibi geleneksel ritüellerde hâlâ hissedilmektedir. Her iki toplum, zamanla kendi yerel değerlerini ön plana çıkarsa da bu etkileşim geçmişinin bıraktığı izler tamamen silinmemiştir.

Nişan, evlilik sürecinde resmiyet kazanan önemli bir aşamadır. *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde “küçük düğün” olarak tanımlanan nişan, halk arasında evliliğe dair verilen ilk sözleşme niteliğindedir (Öğüt Eker, 1998, s. 21; Kartal, 2023, s. 46). Her iki ilde de nişan sırasında veya çeyiz hazırlığında, evliliğin bereketli geçmesi için sandığa buğday veya şeker konulması adeti görülmektedir. Buğday, bolluk ve üretkenliği; şeker ise huzur ve tatlı bir yaşamı simgelemektedir (Altun, 2004, s. 261; Kartal, 2023, s. 53; K.K.9).

Her geçiş safhası, bireyin hayatında köklü bir değişimi temsil eder ve bu dönemlerin her birine has birtakım ritüel ve merasimler bulunmaktadır. Bu geleneksel uygulamalar, ferdin yeni hayat safhasına intibakını kolaylaştırmak, ruhen hazırlığını temin etmek ve muhtemel musibetlerden korunmasını sağlamak gayesiyle icra olunmaktadır (Özcan, 2016, s. 1).

Bu çalışma, temel olarak şu soruya yanıt aramaktadır: Kültürel ve coğrafi olarak farklı iki toplumda, halk inanışları ve gelenekler ışığında evlilik ritüelleri nasıl şekillenmekte ve yeniden anlamlandırılmaktadır? Bu soruya yanıt bulmak amacıyla nitel bir yaklaşım benimsenmiş; halkbilimi karşılaştırmalı yöntemi esas alınmıştır. Madaba'daki veriler, yerel halkla yapılan sözlü görüşmeler ve bölgeye dair mevcut alan çalışmaları yoluyla elde edilmiştir. Samsun'a ilişkin veriler ise Bekir Şişman tarafından kaleme alınan *Türk Kültüründe Evlilik (Gelenegin Son Yüzyılı-Samsun Örneği)* adlı eserde yer alan bilimsel analiz temel alınarak değerlendirilmiştir.

Çalışma kapsamında, evliliğin üç temel aşaması ele alınmaktadır: Birinci aşama, tanışma ve eş seçimi, dünür gitme ve nişan, başlık, çeyiz ve kına gecesi gibi evlilik öncesi ritüellerdir. İkinci aşama, damat hamamı, düğün alayı, takı merasimi gibi düğün sırasında gerçekleşen ritüellerdir. Üçüncü ve son aşama ise düğün sonrası ritüelleri kapsamakta; misafir ağırlama, bereket ve doğurganlıkla ilgili inanışlar ile gelinin ve damadın bağlanmasına yönelik pratikleri içermektedir.

Bu yapılandırma, çalışmanın amacı; Madaba ve Samsun'daki evlilik geleneklerini karşılaştırmalı biçimde inceleyerek her iki toplumun bu ritüellere yüklediği sembolik ve toplumsal anlamları ortaya koymaktır. Ayrıca, halk mirasının toplumsal değişimlere rağmen nasıl işlevini sürdürdüğünü ve kültürel belleğin bir parçası olarak nasıl korunup yeniden üretildiğini göstermektir. Takip eden bölümlerde, bu ritüel ve

ritüeller kronolojik bir düzende sunulacak; her bir bağlamda onları şekillendiren kültürel ve düşünsel yapı ayrıntılı biçimde değerlendirilecektir.

Literatür Taraması

Türk halk kültüründe evlilik ritüelleri üzerine yapılan akademik çalışmalar, özellikle Anadolu'nun çeşitli bölgelerindeki geleneksel ritüellerin belgelenmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Bu alandaki temel kaynaklardan biri, Bekir Şişman'ın Türk Kültüründe Evlilik (Samsun Örneği) adlı çalışmasıdır. Yazar, Samsun yöresinde düğün öncesinden başlayarak evlilik sürecinin her aşamasında uygulanan halk inanışlarını, ritüelleri ve toplumsal pratikleri kapsamlı şekilde incelemektedir. Bu eser, Samsun özelinde halk kültürüne dayalı evlilik adetlerini anlamak açısından başvuru niteliğindedir ve bu çalışmanın Türk tarafındaki temel verilerini sağlamaktadır.

Ürdün bağlamında ise özellikle Bedevi aşiret yapısının evlilik ritüelleri üzerindeki etkisine odaklanan sosyo-antropolojik çalışmalar dikkat çekmektedir. Abadi (1989) ve Serhan (2014), evliliği yalnızca bireyler arası bir birliktelik değil, aynı zamanda topluluklar arası sosyal ve kültürel bağ kurma aracı olarak değerlendirmiştir. Ahmed Oweidi Al-Abbadi'nin *المناسبات عند العشائر الأردنية* (Ürdün Aşiretlerinde Gelenekler) adlı eseri, Madaba ve çevresinde yaşayan toplulukların geçiş dönemi ritüellerine dair ayrıntılı bilgiler sunmakta; Ürdün'deki evlilik inanışlarının kültürel sürekliliğini ve toplumsal işlevini anlamada temel kaynaklardan biri olarak öne çıkmaktadır.

Her ne kadar Amman ile Türkiye'nin Samsun ili arasında geçiş dönemi âdetlerine ilişkin yazılmış bir yüksek lisans tezi mevcut olsa da Madaba ile Samsun özelinde evlilik sürecine dair halk inanışlarını karşılaştırmalı biçimde ele alan bir çalışmaya literatürde sık rastlanmamaktadır. Bu yönüyle çalışma, farklı coğrafi, toplumsal ve kültürel bağlamlara sahip iki yerleşim birimindeki evlilik âdetlerini karşılaştırarak, özellikle Türk ve Arap toplumları arasında gözlemlenen benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymaya yönelik bir çaba niteliği taşımaktadır. Böylece, halk inanışlarının yerel şekillenişini kültürlerarası bir perspektiften ele alarak konuya katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışma, Eylül 2024'te gerçekleştirilen saha araştırması kapsamında 11 kişiyle yapılan sözlü görüşmelerden elde edilen veriler ile ilgili literatür ışığında değerlendirilmiştir. Halk inanışları, kuramsal yaklaşımlar doğrultusunda ele alınarak kültürel benzeşimler ve farklılıklar ortaya konmuştur. Elde edilen veriler, halk kültürünün yalnızca geçmişin bir yansıması değil, aynı zamanda günümüz toplumsal ilişkilerini ve kimlik algılarını şekillendiren dinamik bir yapı olduğunu göstermektedir.

Yöntem

Bu araştırma, nitel araştırma yöntemine dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Karşılaştırmalı halkbilimsel bir yaklaşımla yürütülen çalışmada, Madaba (Ürdün) ve Samsun (Türkiye) şehirleri örneklem olarak seçilmiştir. Bu iki şehir, farklı sosyo-kültürel yapıları ve tarihsel arka planları ile geçiş dönemi ritüellerinin çeşitli yansımalarını ortaya koyma potansiyeline sahiptir.

Veri toplama sürecinde sözlü tarih yöntemi esas alınarak, her iki şehirde yaşayan farklı yaş gruplarından bireylerle yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır. Görüşmelerde evlilikle ilgili inanış, ritüel ve ritüeller derlenmiş; anlatıcıların bireysel deneyimleri ve toplumsal hafızada yer eden anlatılar kayıt altına alınmıştır. Elde edilen veriler, içerik analizi yöntemiyle çözümlenmiş; inanışlar tematik başlıklar altında sınıflandırılmıştır.

Ayrıca, literatür taraması kapsamında hem Türkiye hem de Ürdün halk kültürüne dair yayımlanmış akademik çalışmalar ve halkbilimi derlemeleri incelenmiştir. Türkiye örneğinde, çalışmanın ana kaynağını oluşturan *Bekir Şişman'ın Türk Kültüründe Evlilik: Geleniğin Son Yüzyılı-Samsun Örneği* (2017) adlı eseri başta olmak üzere, İ. Altun'un Kandıra Türkmenlerindeki geçiş dönemlerini konu alan araştırması (2004), T. Sezer'in *Geleneksel Türk Düşünleri* (2006) ve S. V. Örnek'in *Türk Halk Bilimi* (2014) adlı çalışmaları gibi halk kültürüne ilişkin temel kaynaklardan faydalanılmıştır. Ürdün tarafında ise, M. Abadi'nin *Ürdün Halk Gelenekleri* (1989) adlı eseri ile S. Obeidat'ın *Ürdün Toplumunun Gelenek ve Görenekləri Üzerine Araştırması* (1995), Madaba bölgesine dair temel başvuru kaynakları olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca geçiş dönemlerinin yapısal özelliklerine ışık tutmak üzere Yılmaz Irmak'ın Bingöl örneğini ele alan makalesi (2016) de karşılaştırmalı analiz sürecinde dikkate alınmıştır. Böylece, saha verileri ile yazılı kaynaklar arasında bütüncül ve kuramsal bir analiz zemini oluşturulmuştur.

Araştırma sürecinde, etik ilkelere bağlı kalınarak katılımcıların kişisel bilgileri gizli tutulmuş ve görüşmeler gönüllülük esasına göre yürütülmüştür. Karşılaştırmalı analiz yaklaşımı sayesinde Madaba ve Samsun'daki benzerlikler ile farklılıklar açık bir biçimde değerlendirilmiştir.

1. Evlilik Öncesi

1.1. Tanışma ve Eş Seçimi

Evlilik, bireyler arasında kurulan özel bir birlikteliğin ötesinde, aile yapısını ve kimi zaman toplumsal yapının bütününe etkileyen sosyal, kültürel ve ekonomik yönleriyle çok boyutlu bir kurum olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle evliliğe atılan ilk adım olan eş seçimi hem Madaba hem de Samsun yöresinde oldukça titiz, çok katmanlı ve geleneksel değerlere bağlı bir süreci ifade eder. Bu süreç, bireysel tercihlerden çok, kuşaklar boyunca aktarılmış toplumsal normların ve ahlaki kodların etkisiyle şekillenir.

Madaba'da, kadın ve erkekler arasındaki tanışma süreci geleneksel sosyal sınırlar çerçevesinde gelişir. Geçmişte, su başları, açık alanlar ve tarlalar, gençlerin birbirlerini görebildikleri ve sosyal etkileşimde bulundukları doğal buluşma noktaları olarak işlev görmüştür. Bu mekânlarda, karşılıklı ilgi geliştiğinde evlilik süreci gündeme gelir (K.K.6; K.K.7; K.K.9). Bu durum, bireylerin kendi iradeleriyle eşlerini tanıma şansı buldukları sınırlı alanları işaret eder. Ancak, bu tür tanışmalarda bile, soyluluk ve köken birliği gibi geleneksel Arap değerleri dikkate alınır. Bu da bireysel beğeni ile toplumsal normların iç içe geçtiğini gösterir. Birbirini tanıyan taraflar söz konusu olduğunda, evlilik daha kolay bir biçimde gerçekleşir. Buna karşın, görücü usulü evliliklerde, taraflar birbirini önceden tanımaz. Erkek adına aile büyükleri -özellikle kadınlar- uygun bir gelin adayı arar. Değerlendirmede, kızın güzelliği, ahlaki duruşu, eğitimi ve ev işlerine yatkınlığı gibi özellikler öne çıkar (K.K.7; K.K.9). Bu geleneksel süreç, evliliğin yalnızca bireyler arası bir ilişki değil, aynı zamanda aileler arası bir uyum arayışı olduğunu da ortaya koyar. Öte yandan, günümüzde bu tanışma biçimlerine alternatif sosyal alanlar da oluşmuştur. Katılımcıların ifadelerine göre, üniversiteler, iş yerleri gibi ortamlarda kadın ve erkekler daha doğal bir şekilde karşılaşabilmekte; bazı durumlarda sosyal medya ve internet aracılığıyla da iletişim kurarak tanışabilmektedirler. Ancak buna rağmen, evlilik sürecinde aile onayı ve geleneksel değerler çoğu zaman belirleyici rol oynamaya devam etmektedir (K.K.3; K.K.11).

Madaba'da ebeveynlerin eş seçimine yönelik müdahalesi oldukça belirgindir (K.K.2, K.K.5, K.K.8). Özellikle kayınpalade adayının gelinle birebir temas kurarak fiziksel ve zihinsel uygunluğunu sınaması dikkat çeker (K.K.3, K.K.6). Kayınpaladenin,

gelin adayının saçını çekerek doğal olup olmadığını anlamaya çalışması, kulak işitme testine benzer biçimde alçak sesle konuşarak duyma yeteneğini kontrol etmesi, kekemelik olup olmadığını anlamak için onunla sohbet etmesi ve diş sağlamlığını test etmek amacıyla ceviz kırdırması gibi yöntemler, sıklıkla başvurulmuş geleneksel testlerdir (K.K.1, K.K.3, K.K.7, K.K.10). Bu ritüeller, yalnızca gelinin fiziksel uygunluğunun değil, aynı zamanda aileye ve toplum düzenine uyum sağlama kapasitesinin de değerlendirildiğini gösterir (K.K.3, K.K.6, K.K.8).

Evlilikte bireysel tercihlerden çok, ailelerin ve topluluğun onayı belirleyici olduğu için nişan, iki ailenin karşılıklı onayıyla tamamlanır (K.K.2, K.K.5). Özellikle damat başka bir aşiretten geliyorsa, nişan süreci aşiret liderlerinin onayı olmadan tamamlanmaz (K.K.4, K.K.6, K.K.11). Aşiret büyüklerinin bu sürece müdahil olması, evlilik kurumunun toplumsal düzenin yeniden üretildiği temel bir mekanizma olarak işlediğini gösterir (K.K.4, K.K.6). Aşiret lideri, yalnızca gelinin değil, aşiretinin de itibarını koruma kaygısıyla, eş seçiminde önemli bir rol oynar (K.K.4, K.K.11). Aşiret lideri, eş adayını seçerken, adayın geçmişini, ailesinin geçmişini ve o kişiye uygun olup olmadığını göz önünde bulundurur; bu, toplumsal yapının sürdürülebilirliği için kritik bir adımdır (K.K.4, K.K.6, K.K.11). Aşiret liderinin kararları, genellikle bireysel tercihlerden öte, geniş toplumun onayını ve aşiret yapısının devamlılığını gözetir (K.K.4, K.K.11).

Madaba’da damatta aranan özellikler de oldukça belirgindir (K.K.1, K.K.5, K.K.7). Damat adayında, güçlü bir karakter, aileye ve topluma bağlılık, güvenilirlik ve dürüstlük gibi ahlaki değerler ön plandadır (K.K.2, K.K.7, K.K.9). Aşiret ve aile büyükleri, damadın geçmişini ve ailesinin durumunu gözlemleyerek, kişinin toplumda saygı görüp görmediğine bakar (K.K.5, K.K.7, K.K.10). Ayrıca maddi durumu ve iş gücü gibi faktörler de önemli olup, genç adamın gelecekteki ailesine sağlayacağı ekonomik güvence, evliliğin temellerinden biridir (K.K.3, K.K.5, K.K.10). Damat, aynı zamanda evliliğin sorumluluğunu taşıyabilecek, geleceğe yönelik sağlam bir plan yapabilen ve aile değerlerine saygılı olmalıdır (K.K.1, K.K.9, K.K.11).

Samsun yöresinde ise geçmişten günümüze taşınan evlilik gelenekleri içinde eş seçimi hem bireysel arzular hem de toplumsal ölçütler arasında kurulan bir denge ile şekillenir. Adayların soy geçmişi, aile itibarı, maddi durumu, eğitim düzeyi, mesleği, dindarlığı ve fiziksel görünümü gibi birçok faktör belirleyici rol oynar (Şişman, 2017, s. 29). Evlilik biçimleri halk arasında farklı yöntemlerle tanımlanır: görücü usulü, görme usulü, görüşme usulü ve kız kaçırma. Görücü usulü, en geleneksel yöntem olup ailelerin doğrudan inisiyatifiyle gerçekleşir. Bu yöntemde, önce erkek tarafının annesi kızı görmeye gider; uygun bulması halinde durumu oğluna bildirir. Ardından kızın fotoğrafı erkeğe, erkeğin fotoğrafı da kıza gösterilir. Her iki tarafın da olumlu görüş bildirmesi durumunda, erkek ailesiyle birlikte kızı istemeye gider (İrmak, 2016, s. 123). Görme usulünde ise aileler gençleri bir araya getirerek görüşmelerini sağlar ve onların rızasını alır. Görüşme usulü, gençlerin birbirini tanıyıp beğendiği, fakat evliliğin gerçekleşmesi için aile büyüklerinden onay alındığı yöntemdir. Kız kaçırma ise genellikle ailenin onayı olmadan gerçekleşen ve toplumda hoş karşılanmayan bir durumdur (Şişman, 2017, s. 30).

Samsun’da da kız adaylarda aranan özellikler benzerlik gösterir: iffetli, uysal, gereksiz tartışmalardan uzak, çalışkan, becerikli, dedikodu yapmayan ve aile büyüklerine saygılı olmaları beklenir. Erkek adaylarda ise sorumluluk sahibi, çalışkan, evine bağlı, ahlaklı, merhametli, içki ve kumar gibi kötü alışkanlıklardan uzak, gelir sahibi bireyler öne çıkar (Şişman, 2017, s. 30).

Her iki bölgede de evlilik öncesi eş seçiminde aranan nitelikler dikkat çekici bir

benzerlik gösterir. Özellikle ahlaki değerler, aile itibarı ve sorumluluk bilinci her iki toplumda da temel kıstaslar arasında yer alır. Bununla birlikte bazı farklar da göze çarpar. Madaba'daki eş seçim süreci, aşiret yapısının ve geleneksel liderlerin etkisiyle daha kapalı ve kolektif bir karaktere sahiptir. Aşiret liderlerinin kararları, yalnızca bireysel tercihlerden değil, toplumsal yapının devamlılığını ve aşiretlerin itibarını korumaya yönelik atılan adımlardır. Samsun'da ise farklı evlilik biçimleriyle gençlere daha fazla söz hakkı tanındığı görülür. Eskiden her iki kültürde de nihai karar, sadece gençlerin değil, geniş ailenin ve toplumun ortak onayı ile şekillenirdi. Ancak günümüzde, özellikle genç kuşaklar arasında bu yapı gevşemiş; çoğu durumda anne-babanın rızası yeterli görülmeğe başlanmıştır.

1.2. Dünür Gitme ve Nişan

Madaba ve Samsun yörelerinde evliliğin ilk resmî adımı olan dünür gitme, yalnızca bireylerin değil, ailelerin ve hatta toplumsal yapıların katıldığı bir sosyal müzakere süreci olarak şekillenir. Her iki bölgede de evlilik, bireysel bir tercih olmaktan öte, aileler arası ilişkileri ve toplumsal itibarı doğrudan etkileyen bir kurumdur. Bu bağlamda, evlilik teklifinin yapılma biçimi ve ardından gelen nişan süreci, her iki toplumun değer yargılarını ve sosyal yapısını yansıtan sembolik öğelerle örülüdür.

Madaba'da bu süreç, Al-Câhâ adı verilen gelenekle başlar. Damat ailesi, toplumda itibarlı, yaşça büyük ve sözü geçen kişilerden oluşan bir heyetle gelin evine gider. Heyetin başında bulunan kişi, evlilik teklifini saygı çerçevesinde dile getirir (Abadi, 1989, s. 152). Samsun'da da benzer biçimde dünür gitme, çoğunlukla erkek tarafının yaşlı ve sözü geçen aile büyükleri tarafından gerçekleştirilir. Bu ziyarette amaç yalnızca bir evlilik teklifinde bulunmak değil; aynı zamanda iki ailenin toplumsal uyumunun ve karşılıklı saygının ifadesidir (Şişman, 2017, s. 127; K.K.6; K.K.10).

Ziyaret sırasında yapılan ikramlar, her iki yörede de sembolik bir iletişim biçimi olarak öne çıkar. Madaba'da Al-Câhâ heyetine Arap kahvesi ikram edilir. Ancak bu kahve hemen içilmez; kahvenin içilmemesi, teklifle geldiklerini dair sessiz bir kültürel göstergedir. Aile içinde istişare yapıldıktan sonra kız kabul ediyorsa ve aile arasında olumlu bir karar verilirse, gelin ailesi "kahvenizi içebilirsiniz" diyerek teklifi kabul ettiğini bildirir. Bu sözle birlikte kahve yeniden ve taze şekilde ikram edilir, böylece ilişki resmiyet kazanır (Abadi, 1989, s. 164-168; Serhan, 2014, s. 108).

Samsun'da ise dünürlük ziyaretinde şerbet ikramı öne çıkar. Şerbetin ikram edilmesi ve içilmesi, evlilik teklifinin karşılıklı olarak onaylandığını simgeler. Bu yönüyle Samsun'da şerbet, Madaba'da ise kahve, dünürlük teklifine verilen cevabın sembolü olarak değerlendirilir. Her iki kültürde de sözlü onay, bu semboller aracılığıyla geleneksel biçimde ifade edilir (Şişman, 2017, s. 127-128).

Dünürlük kabul edildikten sonra, her iki bölgede de söz kesme ve nişan aşamaları gelir. Madaba'da söz kesimi, Al-Câhâ sürecinden sonra iki ailenin ve çoğu zaman aşiret büyüklerinin katılımıyla gerçekleşir. Aşiret yapısının güçlü olduğu bu bölgede, sadece aileler değil, topluluğun ileri gelenleri de sürece doğrudan dâhil olur (Abadi, 1989, s. 171). Buna karşılık Samsun'da söz kesimi, genellikle aile büyüklerinin katılımıyla ve daha dar bir çerçevede yapılır. Ancak alınan karar, çoğu zaman mahalle veya köy halkına duyurularak toplumun bilgisine sunulur (Şişman, 2017, s. 128).

Nişan töreni ise her iki bölgede de evliliğe verilen sözün toplumsal düzlemde resmiyet kazandığı aşamadır. Madaba'da nişan, geleneksel kıyafetlerin giyilmesi künefe ikram edilmesi ve kahve ritüellerinin uygulanmasıyla gerçekleştirilir. Bu ritüeller, sadece kültürel değil, aynı zamanda ailenin sosyal mevkini yansıtan unsurlar olarak

değerlendirilir (Abadi, 1989, s. 164-165). Samsun'da ise nişan töreni genellikle gelin evinde yapılır ve damat tarafı çeşitli hediyelerle gelir. Baklava ve şerbet ikramı bu törende önemli bir yere sahiptir (Şişman, 2017, s. 129).

Samsun yöresine özgü olarak, nişan sonrasında "nişan bohçası bozma" adı verilen bir gelenek uygulanır. Bu törende, gönderilen hediyeler topluluk önünde açılır ve kadınlar tarafından değerlendirilir. Bu ritüel, iki ailenin sosyal ve ekonomik uyumunun dolaylı bir testi olarak görülür (Şişman, 2017, s. 131). Nişan bohçasında yer alan başörtüsü, iç çamaşırı, mendil gibi hediyeler, toplumsal cinsiyet rolleri ve aile içi görevler açısından sembolik anlamlar taşır (Şişman, 2017, s. 129).

Evlilik olgusu, sadece iki kişinin yaşamlarını birleştirmesiyle sınırlı kalmaz, iki ailenin ve hatta geniş sosyal çevrelerin resmî birlikteliğinin başlangıcı olarak kabul edilir. Nişanla birlikte hediyelerin karşılıklı takası ve çeyiz hazırlıkları süreci başlar. Madaba'da bu hediyeler, ailenin ekonomik gücünü ve damadın kararlılığını simgelerken; Samsun'da hediyeler, karşılıklı saygının ve toplum içi denklemin bir parçası olarak değerlendirilir (Abadi, 1989, s. 165; Şişman, 2017, s. 130).

Sonuç olarak Madaba ve Samsun'daki düğün gitme ve nişan süreçleri, benzer sembollerle işleyen ancak toplumsal yapının etkisiyle farklı ölçeklerde yürütülen geleneklerdir. Madaba'da aşiret yapısı belirleyici bir rol oynarken, Samsun'da daha çok çekirdek aile ön plana çıkar. Bununla birlikte, her iki kültürde de ikramlar yoluyla niyet bildirimi, bireyin rızasının alınması ve toplumsal onayın sağlanması, evliliğin temel ilkeleri olarak ortak bir biçimde uygulanır. Bu yönüyle düğün gitme ve nişan, sadece evlilik kurumuna değil, aynı zamanda kültürel kimliğin, sosyal konumun ve geleneksel rollerin yeniden üretildiği bir zemin sunar.

1.3. Mehir ve Çeyiz Gelenekleri

Madaba ve Samsun'da mehir (başlık) ve çeyiz gelenekleri, her iki toplumun tarihsel, sosyal ve kültürel yapılarının evlilik sürecine yansıyan önemli unsurlarıdır. Madaba'da mehir, damat ailesinin cömertliğinin ve gelin ailesine duyulan saygının somut göstergesi olarak kabul edilir. Gelinin kişisel hakkı olarak görülen mehir, başka biri tarafından tasarruf edilemez; bu durum, gelinin evlilik içindeki bağımsızlığının ve haklarının korunması açısından büyük önem taşır (Abadi, 1989, s. 209-223).

Mehirin yüksek tutulması, aileler arasındaki saygı ve bağlılığın ifadesidir ve sadece ekonomik bir unsur değil, damat ailesinin cömertliğini ve gelin tarafına olan saygısını gösterme biçimidir.

Geleneksel olarak deve, koyun ve toprak gibi maddi varlıklar biçiminde olan çeyiz, günümüzde ekonomik ve toplumsal değişimler doğrultusunda altın, para ve ev eşyası gibi biçimlere dönüşmüştür (Obeidat, 1995, s. 15; K.K.5; K.K.8).

Çeyiz hazırlama süreci, hem gelinin sosyal toplum içindeki yerini yansıtır hem de aileler arası dayanışma ve bağlılığın güçlenmesini sağlar. Eskiden gelinin eşyaları deve veya atlarla taşınırken, günümüzde bu taşıma süreci süslenmiş araçlarla yapılmaktadır (Abadi, 1989, s. 309; K.K.6; K.K.7).

Toplumsal açıdan mehir ve çeyiz, Madaba'daki kabile toplumunun sosyal yapısını yansıtan ritüeller olarak görülür. Bu ritüeller, toplumsal dayanışmayı pekiştirir ve aileler arasında güçlü bağların kurulmasına katkı sağlar. Evlilik öncesinde akraba evlilikleri Madaba'da uyumlu ve istikrarlı bir evliliğin garantisi olarak kabul edilir. "Amca kızı acıya sabreder ama yabancı ilgi ister" şeklindeki yerel deyimler, kuzen evliliklerine verilen önemi vurgular. Kuzen dışındaki biriyle evlenen kızın kuzeni itiraz hakkına sahiptir; bu durum "Amca oğlu, kuzenini attan indirir" atasözüyle dile getirilir (K.K.8;

K.K.6).

Ayrıca “Kendi toprağının çamurunu al ve yanaklarına sür” deyiimi, yerel çevreden biriyle evlenmenin hayırlı olduğuna işaret eder. Ancak zamanla bu anlayış zayıflamış, farklı şehirlerden evlilikler yaygınlaşmıştır. Evlilikle ilgili uğurlu ve uğursuz işaretler de halk arasında yaygındır. Gelin adayının damadı ilk gördüğünde esnemesi veya gözünü ovuşturması memnuniyetsizlik ya da kararsızlık belirtisi sayılır. Damat kız istemeye giderken beyaz güvercin görmek mutlu bir evlilik işareti, karga görmek ise uğursuzluk olarak kabul edilir. Nişan sırasında getirilen hediyelerden birinin kırılması, çiftin gelecekte sıkıntı yaşayacağına işaret eder (K.K.10; K.K.6).

Mehir miktarıyla ilgili inanışlarda farklı görüşler vardır. Bazı aileler mehirin yüksek tutulmasını damadın saygısının göstergesi olarak değerlendirirken, bazıları evliliğin kolaylaştırılması gerektiğini savunur (K.K.5; K.K.3; K.K.1).

Samsun’da ise başlık geleneği, Hunlar ve Göktürklerden itibaren köklü bir evlilik ritüeli olarak süregelir. İslamiyet’in kabulüyle kalın, başlık ve mihr gibi kavramlar iç içe geçerek dönüşmüştür. Günümüzde “başlık parası” terimi yaygın olmakla birlikte, kalın adı geleneksel olarak kullanılmaya devam eder (Atalay, 1998, s. 255; Alptekin, 2009, s. 308; Şişman, 2017, s. 30).

Divanü Lügati’t-Türk’te kalın, “kadına evlilik öncesi verilen mihr mahiyetindeki çeyiz” olarak tanımlanır ve Doğu ile Güneydoğu Anadolu’da halen ritüeli görülür (Atalay, 1998, s. 255; Şişman, 2017, s. 30). Şişman’a göre kalın, babanın oğluna verdiği evlenme payı iken, başlık kız ailesine verilen hediye; kızın baba malından aldığı pay ise çeyizdir (Şişman, 2017, s. 31).

Başlık, sadece bireysel bir ödeme değil, aynı zamanda aileler arası sosyal ilişkileri düzenleyen ve toplumsal mevkinin belirleyen bir sistemdir. Eski Türklerde başlık verme geleneğinin ya da töresinin olduğu zaten bilinmektedir. Başlık, “kalın (g)” sözcüğüyle ifade edilir ve para, mal, hayvan ve hatta köle cinsinden olurdu. Başlık parası, evlilikte istikrarı sağlama, ekonomik destek sağlama ve kadına güven verme işlevlerini üstlenir (Altun, 2004, s. 257; Şişman, 2017, s. 32). Kırsal Anadolu’da başlık, “süt hakkı” veya “baba hakkı” olarak kabul edilir ve geleneksel tarımsal üretimin devamlılığını sağlar. Başlık miktarı, kızın çeyizi, soy bilgisi ve güzelliği gibi unsurlara bağlıdır (Şişman, 2017, s. 33).

Şehirleşme ile başlık ritüeli azalmış, yerine erkek tarafının çeyiz hazırlaması ve düğün masraflarını üstlenmesi geçmiştir. Ancak kırsal kesimde başlık parası, ekonomik kaybın telafisi ve evliliğin sürdürülebilirliği açısından önemli bir güvence olarak kalmaya devam eder (Şişman, 2017, s. 34).

Çeyiz hazırlama ve sergileme geleneği Samsun’da bebeklikten başlayarak evlilik sonrasına kadar devam eder. “Kız beşikte, çeyiz sandıkta” sözüyle ifade edilen bu ritüelde, gelinin yeni evinde el işi ürünlerin sergilenmesiyle gerçekleşen çeyiz serme etkinliği, kadınlar arasında sosyal ve eğlenceli bir ritüeldir (Şişman, 2017, s. 155-157).

Sonuç olarak, Madaba ve Samsun’da mehir ve çeyiz gelenekleri, her iki kültürde de evlilikte saygı, dayanışma ve sosyal mevkini göstergesi olarak önemli roller üstlenir. Madaba’da mehir ve çeyizin biçimi ve işlevi kabile yapısı ve akrabalık ilişkileriyle şekillenirken; Samsun’da başlık ve çeyiz ritüelleri tarihsel süreçler ve kırsal-şehir dinamikleriyle dönüşüm geçirir. Her iki bölgede de bu gelenekler, evlilik kurumunun kültürel kimliğini ve sosyal düzenini yansıtan temel unsurlar olarak varlığını sürdürür. Özellikle her iki bölgede de evlilik öncesinde damat tarafından yapılan, para, mal, hayvan, arazi ve kimi durumlarda köle gibi maddi unsurları içeren ödeme biçimi dikkat

çekicidir. Bu tür ritüeller, evliliğin ekonomik yönünü vurgulamakla kalmaz; aynı zamanda aileler arası anlaşmaların ve toplumsal statü göstergelerinin bir parçası olarak kabul edilir.

1.4. Kına Gecesi

Madaba ile Samsun'da kına geceleri, evlilik öncesi ritüellerin en duygusal ve sembolik aşamalarını oluşturur. Her iki toplumda da kına yakma töreni; bereket, korunma ve aidiyet duygularını simgeleyen, gelinin evlilik kararını topluma ilan eden önemli bir etkinliktir. Bu açıdan kına geceleri, bireysel bir tören olmanın ötesinde, toplumsal bağların pekiştirilmesinde önemli bir rol oynar.

Madaba'da kına gecesi, düğünden önce düzenlenen ve toplumsal dayanışmayı güçlendiren bir etkinlik olarak karşımıza çıkar. Gelin, kırmızı toprak rengini simgeleyen işlemeli beyaz bir elbise giyer (K.K.4; K.K.9) ve elinde taşıdığı iki mumla salona girer. Mumların ışığı, nazardan korunma ve duaların kabul olması dileğini temsil eder. Gelinin salona girişinde gül yaprakları serpilir, Hz. Muhammed (s.a.v.) anısına salavat getirilerek manevi bir atmosfer oluşturulur (K.K.1; K.K.4). Bu ritüel, törene hem dini hem de kültürel bir anlam kazandırır. Kına yakma töreninin en dikkat çekici anlarından biri, damadın annesinin başında kına dolu bir tabak taşıyarak dans etmesidir; bu hareket, ailenin rızasını ve mutluluk dileklerini sembolize eder. Gecede debka gösterileri eşliğinde kutlamalar sürerken, tütsü (bahur) kullanımı törenin manevi derinliğini artırır (K.K.3; K.K.7; K.K.5). Gecenin sonunda kalan kına, misafirlere süslü kutular içinde dağıtılır. İkramlar arasında "haccâcî" adı verilen çerez poşetleri, Arap kahvesi, künefe ve maamoul tatlıları yer alır (K.K.3; K.K.5; K.K.7). Bu detaylar, kına gecesinin hem sosyal hem de kültürel yönünü zenginleştirir.

Öte yandan Samsun'da kına gecesi, Anadolu'daki Türk düğün adetlerinin temel unsurlarından biri olup yaklaşık elli yıllık bir geçmişe sahiptir. Geleneksel olarak kına gecesi, düğünün eğlenceli ve anlamlı bölümlerinden biri olarak kız evinde veya uygun mekânlarda gerçekleştirilir (Şişman, 2017, s. 143-151). Samsun'da tören genellikle perşembe günü başlar; kız tarafının hazırladığı bahçede kadınlar "üç etek", genç kızlar ise "alay" adlı yöresel giysiler giyerler. Oğlan tarafı, davetlilere ince balmumu dağıtarak meşalelerle kız evine gelir. Çalgıcılar eşliğinde havai fişek gösterileri yapılır, çeşitli oyunlar oynanır. Usta kadın, gelinin elindeki süslü mumu tutarak katılımcıları oyuna davet eder. Gelin, duvaklı şekilde türkü eşliğinde salona getirilip sandalyeye oturtulur. Oğlan evinden gelen ve gelinin eline bastırılan altın para üzerine kına yakılır; bu işlem, gelinin elinin "bağlanması" anlamına gelir (Şişman, 2017, s. 143-144). Bu ritüel, evlilikte bağlılık ve birlikteliğin simgesel bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim Türk halk inanisında kına, adanmışlık ve kutsiyetin bir göstergesi olarak kabul edilir; kına yakılan kişilerin ya da varlıkların manevi bir anlam kazandığı, dokunulmaz hâle geldiği düşünülür. Bu nedenle kına, sadece estetik bir süsleme aracı değil, aynı zamanda kültürel bir aidiyet ve teslimiyet ifadesi olarak anlam kazanır (Kalafat, 1999, s. 111).

Kına yakma töreninin ardından davetliler dağılır; ancak genç kızlardan oluşan bir grup eğlenceye devam eder. Gelin içeri alınır ve "çengi" adlı oyun başlatılır; gelin bu oyuna katılır. Nikâhlı ve bekar kadınların el ve ayaklarına kına yakılır; ancak en az iki kez evlenmiş kadınların katılması yasaktır. Kına yakılırken türküler söylenir, oğlan tarafı tarafından gönderilen kuru yemişler ikram edilir ve eğlence sabaha kadar sürer. Uyuyanlara yüzlerine tencere karası sürülmesi gibi cezalar verilir (Önal, 1936, s. 24-26; Erdentuğ, 1967, s. 47; Şişman, 2017, s. 144-146). Bu eğlenceler, toplumsal birlikteliğin eğlenceli ve sosyal yönlerini yansıtır.

Atakum'a bağlı köylerde kına geceleri daha gösterişli kutlanır. Cumartesi öğleden sonra "dingil" adlı davul-zurna ekibi eşliğinde tören başlar. Kadın misafirler yeni kıyafetleriyle, ellerinde fener ve gaz lambalarıyla kız evine gelirler. Kız evinde suyla karıştırılarak yoğurulan yaş kına hazırlanır, erkek tarafınca getirilen kuru yemişler misafirlere sunulur. Gelin sandalyeye oturtulur ve yüzü kırmızı bir çemberle örtülür. Genç kızlar, kına tepsisi ve mumlarla gelinin etrafında daire çizerek kına türküsünü söylerler. Kına yakılırken kaynananın geline bahşiş vermesiyle gelinin eli açılır ve kına yakılır; önce sağ ele, erkek tarafı misafirleri gittikten sonra diğer ele uygulanır. Bazen gelinin ayak parmaklarına da kına yakıldığı gözlemlenmiştir. Gelinin avucuna kaynanası tarafından altın konması da gelenekler arasındadır. Katılımcıların avuç içlerine kına yakılması yaygındır (Şişman, 2017, s. 146-148). Bu ayrıntılar, törenin hem toplumsal hem de aile içi ilişkiler açısından önemini gösterir.

Gölalan Köyü'ne özgü bir adette, gelinin eline verilen mendil, damadın yakınlarından bir genç kız tarafından alınır ve damada getirilir. Damat, gelini sevdiği oranda mendili getiren kıza bahşiş verir (Şişman, 2017, s. 149). Kesilli Köyü'nde kına geceleri daha gösterişli olup, çalgıcı ekibi iki zurna ve bir davuldan oluşur, silah atımları sıkça yapılır. Bu gece genellikle içkili ve yemekli olup masrafları oğlan tarafı karşılar. Yörede, kına gecesinde ağlayan gelinin makbul olduğu ve Başkonak Köyü'nde ağlayan gelinin ileride zengin olacağına dair inanışlar yaygındır (Şişman, 2017, s. 149). 1978'de Demircisu Köyü'nde katılan Nurullah Çelebi tarafından derlenen bir düğünde davul-zurna, kemeçe ve bağlama çalınmış; kasap, Debreli Hasan, çiftetelli gibi yöresel oyunlar eşliğinde eğlence sürmüştür (Şişman, 2017, s. 149). Bu örnekler, bölgesel farklılıkların ve yöresel kültürün kına gecelerine nasıl yansıdığını ortaya koyar.

Günümüzde Samsun'da kına geceleri genellikle düğünden iki gün önce yapılmakta, düğün günü gelin-damadın dinlenmesi amaçlanmaktadır. Eskiden gelinlik giyilmesi adetken, günümüzde bindallı kiralınması tercih edilmektedir. Kına gecesine çeşitli malzemeler (kına sepeti, kına tepsisi, mendil, mum, kuru kına, çerez, şeker vb.) hazırlanır. Organizasyon şirketlerinden temin edilen kaftan, gelin tahtı, nedime kıyafeti gibi malzemelerle kına geceleri daha zengin ve eğlenceli hale getirilir (Şişman, 2017, s. 150). Gelin, kına gecesine günü damat tarafından kuaföre götürülür; yüz ve saç bakımı yapılır, ardından evine bırakılır. Kına gecesine genellikle kız evinde düzenlenir, yer yetersiz ise açık alanda veya kiralanan salonlarda gerçekleştirilir. Misafirler için sandalyeler hazırlanır, hava koşullarına göre çadır kurulur. Eğlence müzikle başlar; eski dönemlerde kadınlar türkü söylerken, günümüzde canlı müzik veya kayıtlı müzikler tercih edilmektedir. Erkek tarafı kına ile birlikte gelir ve kına kız evinde yoğurulup aile büyüğüne teslim edilir. Kına gecesine hem kadınlar hem erkekler katılır; ancak muhafazakâr ailelerde erkeklerin katılımı sınırlandırılmaktadır (Şişman, 2017, s. 150-151). Bu gelişmeler, kına gecelerinin zaman içinde sosyal ve kültürel değişimlere nasıl adapte olduğunu gösterir.

Günümüzde kına geceleri, gelin ve damadın Osmanlı, Arap veya Hint temalı kostümlerle alana girişleri, genç kızların ellerini havada tünel oluşturarak çifti geçirmeleri gibi modern ritüellerle zenginleştirilmiştir (Şişman, 2017, s. 151). Böylece geleneksel öğeler, modern estetik ve eğlence anlayışıyla harmanlanmaktadır.

Her iki toplumda da kına, gelinin bereket, şans ve mutluluk dileğiyle süslenmiş ellerini temsil eder. Madaba'daki tören, Arap Bedevi kültürünün izlerini taşıyan debka dansı ve tütsü kullanımıyla dikkat çekerken; Samsun'daki tören, Türk halk müziğinin ezgileri ve köy teknikleriyle harmanlandığı bir yapıya sahiptir. Bu ritüeller, bireysel duyguların ötesinde toplumsal dayanışma ve kültürel sürekliliğin önemli bir parçası olarak yaşatılır.

Madaba'da erkeklerin düğün gecelerinde düzenlediği samer kutlaması, bu etkinliğe ayrı bir boyut katar. Erkekler, Nebatî şiirleri ve geleneksel şarkılar eşliğinde davul ve zurna ritimleriyle dans eder; kılıç, sopa, hançer ve tabancalarla gösteriler yapar. Silah atma eylemi, mutluluğun coşkusu ve kötülüklerin uzaklaştırılmasını simgeler. Davetlilere verilen "Arap kahvesi" adı verilen özel kahve, gece boyunca ikram edilir. Bu kutlama, Bedevi geleneğinin düğün törenlerine kattığı özgün ve renkli bir unsur olarak dikkat çeker (K.K.8; K.K.4).

2. Evlilik Esnası (Düğün Merasimi)

Evlilik, iki bireyin yaşamlarını birleştirdiği kutsal bir an olmasının yanı sıra, toplumların kültürel kodlarının ve geleneklerinin en canlı şekilde yaşandığı bir serüvendir. Madaba ve Samsun örneklerinde, evlilik esnasında gerçekleşen ritüeller; hem bireysel hayatlarda yeni bir dönemin başlangıcını simgeler hem de köklü halk inançlarının ve sosyal yapının izlerini taşır. Bu bağlamda, çalışmanın bu bölümünde; damadın geleneksel hazırlıklarını yansıtan "Damat Hamamı / Damat Tıraşı", evlilik töreninin coşkusu ve sosyal dayanışmayı gözler önüne seren "Gelin Alma (Zaffa)" ve çiftin yeni hayatını pekiştiren manevi öneme sahip "Düğün Takısı (Nukût)" ritüelleri detaylı olarak ele alınacaktır.

2.1. Damat Hamamı / Damat Tıraşı

Madaba'da Zaffa öncesi damadın katıldığı "Damat Hamamı" ritüeli, bedensel ve ruhsal arınmayı amaçlar. Hamam suyuna zeytinyağı veya gül suyu eklenir; bu maddelerin arındırıcı ve koruyucu özellik taşıdığına inanılır. Aile büyüklerinin dua ve iyi dilekleri eşliğinde gerçekleşen tören, damadın geçmişten kalan olumsuz enerjilerden temizlenmesini sağlar (Abadi, 1989, s. 375, K.K.5; K.K.6).

Buna karşılık, Samsun'da damadın öğleden önce harman alanında tıraş edilme geleneği, yerel köylerde pek rastlanmaz; daha çok mübadil köyleri ile Doğu Karadeniz köylerinde yaşanan bir ritüeldi. Mübadil köylerinden Kesilli'de, berber damat tıraşına başlamadan önce usturanın kesmediği söylenir. Böyle bir durumda, damadın yakınları berbere bahşiş vererek tıraşın başlamasını sağlarlardı. Yaklaşık elli yıl öncesine kadar devam eden bu gelenekte, tıraş esnasında damada belirli bir miktar para takılır ve bu para sonrasında berbere verilirdi. Damat tıraşı, berberler için hem kazançlı hem de prestijli bir uğraş olarak kabul edilirdi ve genellikle öğle vaktine kadar tamamlanırdı (Şişman, 2017, s. 160).

Her iki kültürde de düğün öncesi bu hazırlık ritüelleri, evliliğin hem bireysel hem de toplumsal boyutlarını vurgulayan sembolik anlamlar taşır. Bedensel arınma ve neşeyle gerçekleşen törenler, evlilik merasimini geniş bir ailenin ve topluluğun kutlamasına dönüştürür.

2.2. Gelin Alma (Zaffa)

Gelin alma töreni hem Madaba'da hem de Samsun'da evlilik sürecinin en duygusal, en sembolik ve toplumsal boyutu en güçlü aşamalarından biri olarak karşımıza çıkar. Bu ritüel, gelinin baba evinden ayrılarak yeni ailesine katıldığı geçişi temsil ederken, topluluk içindeki aidiyet duygusunun yeniden tanımlandığı, bireysel ve kolektif kimliklerin yeniden düzenlendiği kültürel bir sahne işlevi de görür.

Madaba'da tören başlamadan önce, gelinin babası, erkek kardeşleri ve diğer erkek aile büyükleri evin çıkış kapısına doğru iki sıra hâlinde dizilir. Bu diziliş, gelinin ardında onu koruyan güçlü bir ailenin bulunduğu mesajını taşır (K.K.7; K.K.6; K.K.8, k11). Baba, kızını üzerine abasıyla sararak son bir kez kucaklar ve ardından gelinin eli tutulup

damada teslim edilir. Baba hayatta değilse bu görev ağabeye ya da yaşça büyük bir erkek akrabaya geçer. Bu sahne, ailenin onayını ve gelinin güvenle emanet edildiğini sembolize eden kritik bir geçiş anıdır. Benzer şekilde Samsun'da da gelin baba evinden çıkmadan önce anne ve babasından helallik alır, beline kardeşi kırmızı kuşak bağlar. Bu kuşak, varlıklı ailelerde altın hasır veya gümüş kemer olabilir. Gelinin başına altınlarla süslü fes konur ve bu fes, nişan hediyesi olarak damat tarafından alınır (Şişman, 2017, s. 162).

Madaba'da Zaffa adı verilen ve davul-zurna eşliğinde gerçekleşen yürüyüş, yalnızca gelini baba evinden çıkarmakla kalmaz; toplumun farklı kesimlerinin katılımıyla sosyal bütünleşmeyi de sağlar. Alay sırasında havaya ateş açılması, kötü ruhların uzaklaştırılacağına dair bir halk inancına dayanır (K.K.8; K.K.6). Samsun'da ise geçmişte perşembe günleri yapılan törende gelin, kırmızı bezden yapılmış bir tahtrevana bindirilir, çalgıcılar ve sağdıçlar eşlik ederdi. Bu tören "gelin alma" olarak adlandırılır ve düğünün en önemli aşamalarından biri olarak kabul edilir (Şişman, 2017, s. 159).

Her iki bölgede de gelin yeni eve adım atmadan önce eline bir parça hamur verilerek kapıya vurması sağlanır. Hamurun kapıya yapışması, evliliğin bereketli ve uzun ömürlü olacağına; yere düşmesi ise ayrılığa işaret edebileceğine inanılır (K.K.1; K.K.4; K.K.9). Ayrıca gelin ve damadın üzerine şeker ve buğday serpilmesi, çiftin hayatının tatlı, bereketli ve huzurlu geçmesi dileğiyle gerçekleştirilir.

Madaba'da gelin yeni evine sağ ayağıyla girer ve bu hareket evliliğin uğurlu ve huzurlu olacağına işaret eder. Bu an, gelinin annesi ve kayınvalidesiyle birlikte oturduğu kısa bir hazırlık süreciyle tamamlanır (K.K.9; K.K.6; K.K.4). Samsun'da ise gelin eve girerken önüne su dökülür, koltuğuna Mushaf, ekmek ve ayna verilir; koyun postu üzerine bastırılır, ardından içeri alınır (Şişman, 2017, s. 160). Gelin evden çıkarken Madaba'da önüne su serpilir; bu, evliliğin bereketli ve sorunsuz geçeceğine dair bir inanışa dayanır (K.K.2; K.K.5; K.K.10).

Samsun'da ayrıca, düğün sabahı çeşitli eğlenceler düzenlenir. Güreş ve at yarışları yapılır, damat tıraş edilir ve bu ritüel sırasında bahşiş geleneği uygulanır. Bazı köylerde düğün günü silahla hedef vurma yarışmaları da yapılır (Şişman, 2017, s. 160-161). Yarım asır öncesine kadar gelin almaya atlarla gidilir, kadınlar süslenmiş atlara binerdi. Gelinliğin üzerine kırmızı tül örtülür, ata biniş ve iniş sırasında silah atılırdı. Gelini ata genellikle erkek kardeşi bindirir, gelini attan kaynana bahşiş karşılığı indirirdi (Şişman, 2017, s. 161).

Samsun'a özgü ritüellerden biri de "müjdecî yastığı"dır; gelinin eşyalarının bulunduğu yastık pencereden atılır, kapan kişi kaynanadan bahşiş alır. Atakum köylerinde ise damat gelin almaya giderken komşu evine götürülüp yağlı yumurta ikram edilir, bahşiş verilmezse ayakkabılar saklanır. Bu tür ritüeller geleneğin mizahi ve toplumsal yönlerini de yansıtır (Şişman, 2017, s. 162-163).

Gelin, damat evine girmeden önce başından çeşitli ürünler saçılırdı. Kırsal kesimlerde bu gelenek genellikle arpa, buğday ve darı gibi tahıllarla uygulanırken, şehirli çevrelerde nohut, leblebi, şekerleme ya da bozuk para gibi farklı nesneler kullanılırdı. Nesnelerin türü değişse de bu ritüelinin altında yatan sembolik anlam sabit kalırdı. Saçma ritüeli, bağlamın belirleyiciliğiyle biçimsel olarak çeşitlense de işlevsel olarak bereket getirme niyetiyle gerçekleştirilirdi. Bu yönüyle, tarihsel ve coğrafi farklılıklara rağmen Türk kültür dünyasında yaygın biçimde karşımıza çıkan ve bolluğun simgesi sayılan bir halk pratiğidir (Şişman, 2017, s. 146).

Her iki bölgede de gelin alma töreni, yalnızca bir düğün geleneği değil, aynı zamanda kolektif belleği ve halk inanışlarını yansıtan zengin semboller bütünüdür. Bu semboller arasında yer alan gelin ve damadın başına buğday ve şeker serpilmesi ritüeli

hem Madaba’da hem de Samsun’da bereket, tatlılık ve huzur temennisiyle gerçekleştirilir. Saçma geleneği, yerel malzemelerle çeşitlense de iki toplumda da evlilikle ilgili iyi dileklerin ve olumlu beklentilerin somut bir ifadesi olarak yaşatılır.

2.3. Düğün Takısı (Nukût)

Madaba ve Samsun örneklerinde düğün takısı geleneği, evliliğin yalnızca iki birey arasındaki bir birliktelik olmadığını, aynı zamanda toplumsal bir dayanışma zemini üzerinde şekillendiğini göstermektedir. Bu gelenekte takılar hem ekonomik destek hem de sembolik anlamlar taşır. Düğün merasimleri süresince verilen hediyeler, yeni kurulan ailenin toplum içindeki meşruiyetini ve kabulünü pekiştirici bir işlev üstlenir.

Madaba’da düğünlerde takı geleneği, *nukût* adı verilen para veya altın hediyeleriyle temsil edilir. Geçmişte bu ritüel, düğün eğlenceleri sonrasında gerçekleştirilen sembolik ritüeller eşliğinde icra edilirdi. Bu çerçevede damat, “*adl*” olarak adlandırılan ve yün ya da keçi kılından örülmüş özel bir hasır üzerine oturtulurdu. Bu sembolik oturma, damadın evlilik hayatında bereket ve talih ile karşılaşacağı yönündeki halk inanışıyla bağlantılıdır (Abadi, 1989, s. 395; K.K.9). Bu ritüel, Türk kültüründe Dede Korkut hikâyelerinde geçen ve toplumsal kabulü simgeleyen “posta oturma” geleneğiyle benzerlik gösterir. Aynı şekilde, Kuzeydoğu Anadolu inanışlarında doğurganlıkla ilişkilendirilen koyun postuna oturma, kadına doğurganlık getireceğine inanıldığı görülmektedir (Şişman, 2017, s. 68). Bu benzerlikler, her iki kültürde de doğa unsurları aracılığıyla yeni bir hayata geçişin sembolik yollarla ifade edildiğini göstermektedir.

Madaba’daki *adl* ritüelinde damadın hasıra ulaşması, genç erkekler tarafından sembolik olarak engellenir. Bu engellemeler, damadın evlilik sürecinde karşılaşabileceği zorluklara hazırlıklı olması gerektiğini hatırlatır niteliktedir. Damadın tüm engellere rağmen hızla hasıra ulaşması, onun kararlılığına ve topluluk tarafından güvenilir bir eş olarak kabulüne işaret eder (Abadi, 1989, s. 395; K.K.9). Samsun yöresinde benzer bir sınama doğrudan uygulanmaz; ancak damat ailesine yüklenen sorumluluklar ve maddi katkı beklentileri, dolaylı yoldan toplumsal bir sınama işlevi görür. Özellikle nişan ve kına gecelerinde takdim edilen takılar –altın, bilezik, beşi bir yerde, saat gibi ziynet eşyaları– damat ailesinin ekonomik gücünü ve toplumsal itibarını sergileme fırsatı sunar (Şişman, 2017, s. 68). Bu durum, hediyeenin yalnızca bireysel değil, aynı zamanda kolektif bir temsil aracı olduğuna işaret eder.

Madaba’da ritüelin devamında, davetliler damadın çevresinde toplanarak kendi maddi güçleri oranında *nukût* verirler. Bu sırada damat, düğün alanının girişine bağlanan yeşil renkli bir ipi keser. Bu sembolik hareket, onun yeni hayatına attığı ilk adımı temsil eder. Yeşil ve beyaz renkler, halk inanışına göre bereketi, sükûneti ve saadeti temsil eder (Abadi, 1989, s. 395). Anadolu coğrafyasında da benzer sembolik geçiş ritüellerine rastlanır. Örneğin, Samsun’da gelin baba evinden alınırken kapının içeriden kilitlenmesi ve damat tarafından “kapı kesme parası” ödenmesi âdeti hem geleneksel bir ritüel hem de ekonomik bir mübadele biçimidir (Şişman, 2017, s. 69). Bu ritüel hem eğlenceli hem de toplumsal normlara uygun şekilde gerçekleşen sembolik bir engel aşma sürecidir.

Günümüzde Madaba’da *nukût*, düğün sonunda gelin ve damada tebrik eşliğinde sunulan para veya altın hediyeleri şeklinde sürdürülmektedir. Erkek akrabalar, gelin ve damadı sırayla kutlayarak hediyelerini doğrudan elden verir ya da önceden hazırlanmış para kolyeleri takdim ederler. Özellikle gelin için sunulan *nukût*, çoğunlukla altın takılar biçiminde olup onun gelecekteki iktisadî güvenliğini teminat altına alır (Abadi, 1989, s. 395). Benzer şekilde Samsun’da da düğün günlerinde gelin ve damada altın ya da para takılır. Bazı misafirler ise ev eşyası gibi hediyeleri tercih eder. Hediye sunumu sırasında

kimi bölgelerde hediye veren kişinin ismi yüksek sesle zikredilir. Bu ritüel, verilen hediyenin hem sosyal hem de sembolik değerini artırır (Şişman, 2017, s. 69).

Sonuç olarak, Madaba ve Samsun'daki düğün takısı gelenekleri, halk inanışlarının yanı sıra toplumsal rollerin, sembollerin ve iktisadî ilişkilerin iç içe geçtiği zengin bir kültürel alan sunar. Bu gelenekler, hediyeleşmenin sadece maddî değil, aynı zamanda manevi ve sembolik boyutları olduğunu; yeni kurulan ailenin toplum içindeki kabulünün bu yolla sağlandığını ortaya koyar. Her iki kültürde de bu ritüel, evliliği sosyal bir akit olarak pekiştiren önemli bir unsur hâline gelmiştir.

3. Düğün Sonrası

Düğün sonrası gerçekleştirilen ritüeller, toplumun misafirperverlik, dayanışma ve aile birliğine verdiği önemi yansıtan kültürel ritüeller arasında yer alır. Madaba ve Samsun'da bu süreçte uygulanan gelenekler, yalnızca yeni kurulan ailenin uğurlu olması dileğini değil, aynı zamanda kültürel kimliğin korunarak kuşaktan kuşağa aktarılmasını da sağlar.

3.1. Düğün Yemeği

Madaba'da düğün sonrası geleneklerin başında, düğün günü ya da ertesi gün düzenlenen toplu öğle yemeği gelir. Bu yemek, misafirperverliğin ve toplumsal dayanışmanın önemli bir göstergesidir. Yemeğin temel ögesi, Ürdün mutfağının simgelerinden olan Mansaf'tır. Koyun ya da deve etiyle hazırlanan Mansaf, kurutulmuş ekşi yoğurt (jameed) ile yapılan özel bir sosla sunulur ve büyük tepsilerde topluca tüketilir. Hazırlık sürecinde kadınlar imece usulüyle yemekleri hazırlar, erkekler ise misafirlerin ağırlanmasından sorumludur. Mansaf, Madaba halkının kültürel belleğinde yalnızca bir yemek değil, sosyal birlikteliğin ve aidiyetin sembolü olarak önemli bir yer tutar (K.K.1; K.K.4). Bunun yanı sıra, Mansaf'a alternatif olarak "Sajjiye" adı verilen, çeşitli et ve sebzelerin saç üzerinde pişirilmesiyle hazırlanan geleneksel bir yemek de düğün sofralarında yer alır (K.K.9). Sajjiye, özellikle farklı tatlar sunması ve pratik hazırlanışı nedeniyle düğünlerde tercih edilen diğer önemli yemek seçeneklerinden biridir.

Buna karşılık Samsun'da düğün yemeği gelenekleri de misafir ağırlama kültürünün güçlü bir ifadesidir. Yörede genellikle keşkek, yahni, kurufasulye, pilav, börek ve baklava ikram edilir (Şişman, 2017, s. 158). Özellikle keşkeklik buğday, düğünden önce davul-zurna eşliğinde dövülerek hazırlanır; bu ritüel, yemeğe anlam katmakla birlikte toplumsal birlikteliği de pekiştirir. Gölalan Köyü'nde düğünün arifesinde buğdayın dibekte dövülmesi, dövülen buğdayın yarısının kız evine götürülmesi gibi ritüeller, bu yemeğin hazırlanışında önemli ritüel unsurlardır (Şişman, 2017, s. 158). Demirci Köyü'nde ise düğün öncesinde kadınlar tarafından hazırlanan baklavalara ve komşu evlerinden getirilen odunların kullanımı gibi geleneksel ritüeller düğün yemeği sürecini tamamlar (Şişman, 2017, s. 159). Nitekim düğün yemekleri, evlenme geçiş döneminin yalnızca maddi bir ikramı değil, aynı zamanda birlik, dayanışma, bereket ve huzur temennilerinin sembolik bir ifadesidir. Bu yemekler, gelin ve damadın hayatlarındaki önemli bir eşiği geçişini kutsamak ve onları kötü ruhlara karşı korumak gibi işlevsel anlamlar da taşır (İrmak, 2024, s. 494).

Her iki yörede de düğün yemekleri, sadece birer ikram değil; toplumsal dayanışma, kültürel kimlik ve misafirperverliğin sembolü olarak işlev görür. Mansaf ve keşkek gibi temel yemekler, bölgesel farklılıklar taşımakla birlikte, ortak kültürel değerlerin ve sosyal bağların güçlendirilmesinde merkezi bir role sahiptir.

3.2. Doğurganlık ve Bereketle İlgili İnançlar

Madaba’da doğurganlıkla ilgili inanışlar, düğün sonrası dönemde etkili bir şekilde uygulanır. Gelin, yeni evine ilk kez adım attığında şekerli su içirilmektedir. Bu ritüel, evliliğin tatlı ve huzurlu geçmesi dileğini yansıtır. Geline bal veya tatlı ikram edilmesi ise kısa sürede çocuk sahibi olacağına dair bir beklentiye dayanır. Yaşlı teyzeler gelinin karnına dokunularak erkek çocuk doğurması için dua eder. Gelinin iki hamile kadının arasından geçmesi ya da su ile ilgili rüyalar görmesi, doğurganlık işareti olarak kabul edilir (K.K.9; K.K.1).

Samsun’da ise, gelinin ilk bebeğinin erkek olmasına dair dilekler doğrultusunda, ona genellikle erkek bir çocuk kucağına verilirdi. Aynı niyetle, bu çocuk gelinin yatağı üzerinde yuvarlanarak bereket ve uğur getirmesi amaçlanırdı. Özellikle Gölalan Köyü’nde, ilk çocuğun erkek olması arzusu nedeniyle gelin, beyaz bir bal kabağının üzerine oturtulurdu (Şişman, 2017, s. 165).

3.3. Gelinin ve Damadın Bağlanması

Madaba ve Samsun’da evlilik sürecinde gelinin ve damadın yeni aileye bağlanması çeşitli ritüellerle sağlanır; ancak ritüeller ve odak noktaları kültürel farklılıklar gösterir.

Madaba’da gelinin yeni evine bağlanması amacıyla şekerli su içirilmesi, evlilik birliğinin huzur ve mutlulukla geçeceğine dair sembolik bir anlam taşır. Ayrıca geline süt ikram edilmesi, doğurganlık ve bereket dileklerinin ifadesidir (K.K.2; K.K.4; K.K.5). Bu ritüeller, evliliğin bereketli ve sağlıklı olmasını temsilen gerçekleştirilir.

Samsun’da ise gelinin eve uyum sağlaması için kül karıştırılması gibi ritüeller yapılır. Gelinin baba evine döndüğü “gerilik” ziyaretinde erkek taraf, kız evinden kaşık çalar; bu eylem, gelinin artık yeni evine bağlandığını simgeler (Şişman, 2001, s. 459). Böylece gelinin evlilik sonrası yeni ailesine bağlılığı toplumsal açıdan pekiştirilir.

Diğer yandan, nikâh sürecinde damadın “bağlanması” konusu ön plana çıkar. Bağlanma, kötü niyetli kişilerin büyü veya benzeri yollarla evli çiftin cinsel ilişkiye girmesinin engellenmesi olarak tanımlanır ve bölgede büyük günah sayılır. Bağlanma yalnızca dışsal büyülerle değil, nikâh sırasında yapılan bazı ritüellerle de gerçekleşebilir. Örneğin, damadın yüzüğünün üç kez çıkarılıp takılması veya kapı, kilit gibi nesnelerin kapatılması bağlanma etkisi yaratır. Bu nedenle nikâh sırasında imam ve katılımcılar özel davranışlar sergiler (Şişman, 2017, s. 170).

Düğün sahipleri, kötü niyetli büyülerin etkisini önlemek amacıyla gelin ve damadı önceden sembolik olarak bağlar ve gerdek gecesi bu bağlama ritüelini çözerler. Bu süreçte düğümlenmiş ip, kapalı yaka iğnesi ya da kilit gibi objeler kullanılır. Ayrıca mezar taşı koymak, demirci örsünü çevirmek veya arı kovanının üzerinden geçmek gibi büyüü bozmayı amaçlayan ritüeller de mevcuttur (Şişman, 2017, s. 171).

Günümüzde bu inanışlar ve ritüeller bazı ailelerde hâlâ yaşatılmakta olup, bağlanma inancı az da olsa varlığını sürdürmektedir (Şişman, 2017, s. 172).

Bu bağlamda, Madaba’da gelinin yeni evine bağlanmasına yönelik daha çok bereket ve huzur temalı ritüeller ön plandayken, Samsun’da hem gelinin eve uyumunu sağlama hem de kötü niyetli büyülere karşı damadın korunması ritüelleri dikkat çeker. Her iki bölgede de evlilik sürecine dair ritüeller, evlilik birliğinin sağlamlaşması ve kötü etkilerden korunması amacını taşıyan kültürel pratikler olarak görülür.

Sonuç

Bu çalışma, Ürdün'ün Madaba şehri ile Türkiye'nin Samsun ili özelinde evlilik sürecine dair halk inanışları ve geleneksel ritüelleri karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Elde edilen bulgular, evliliğin her iki toplumda da yalnızca bireyler arasında gerçekleşen bir birliktelik olmadığını; aynı zamanda sosyal uyumun, kültürel kimliğin ve geleneksel değerlerin bir yansıması olduğunu ortaya koymuştur.

Mehir ve çeyiz anlayışı, kına gecesi, gelin alma törenleri ve düğün sonrası inanış ve pratikler, biçimsel olarak farklılık gösterse de benzer sembolik anlamlar taşımaktadır. Madaba'da aşiret yapısına dayalı kolektif evlilik anlayışı, toplumun sosyal organizasyonuna göre şekillenen bir işleyiş sergilerken; Samsun'da aile temelli geleneksel yapı ön plana çıkmaktadır. Bu durum, halk inanışlarının yerel sosyo-kültürel değerlerle nasıl bütünleştiğini açık biçimde göstermektedir.

Araştırma sürecinde gözlemlenen en önemli bulgulardan biri de geleneksel ritüellerin zaman içinde biçim değiştirmesine rağmen özündeki anlamı ve işlevi koruyarak yaşamaya devam ettiğidir. Evlilikle ilgili ritüel ve inanışlar yalnızca folklorik öğeler değil, aynı zamanda toplumun sosyal yapısını ve değerler dünyasını besleyen güçlü kültürel araçlar olarak varlık göstermektedir.

Elde edilen sonuçlar, halk kültürünün durağan bir miras olmadığını; değişen toplumsal koşullara rağmen kendini yenileyebilen, anlamını koruyabilen ve kuşaktan kuşağa aktarılabilen dinamik bir yapı sunduğunu ortaya koymaktadır. Madaba ve Samsun'daki ritüeller, halk inanışlarının hem bireysel hem de toplumsal kimliği şekillendiren ve sürdüren önemli kültürel kaynaklar arasında yer aldığını göstermektedir.

Bu nedenle halk inanışlarına dayalı ritüellerin sözlü kültür unsurları olarak kayıt altına alınması, kültürel miras çalışmaları kapsamında değerlendirilmesi ve gelecek kuşaklara aktarılması büyük önem taşımaktadır. Geleneksel değerlerin yaşatılması, yalnızca geçmişe bağlılık değil; aynı zamanda toplumların kendi kimliğini yeniden üretme ve yaşatma sürecinin temel bir parçası olarak görülmelidir.

Kaynakça

- Abadi, A. A. (1989). *Ürdün aşiretlerinde gelenek ve görevler*. Amman: Dar Al-Bashir.
- Altun, İ. (2004). *Kandıra Türkmenlerinde doğum, evlenme ve ölüm*. İzmit: Yayıncı Yayınları.
- Barber, C. J. (1974). Evlilik nedir? *Psikoloji ve Teoloji Dergisi*, 2(1), 48-60.
- Bulut, İ. (1990). *Aile Değerlendirme Ölçeği El Kitabı*. Ankara: Özgüzel Matbaası.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (t.y.). Cuma hutbesi: Evliliklerimiz kolay olsun. <https://www.diyaret.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/35622/cuma-hutbesi-evliliklerimiz-kolay-olsun> [Erişim Tarihi: 04.03.2025].
- Eker, Ö. G. (1998). *Karakeçili Türk düğünü*. [Doktora Tezi]. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Irmak, Y. (2016). Doğumdan ölüme Bingöl: Geçiş dönemleri inanış ve uygulamaları. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(11), 113-132.
- Irmak, Y. (2024). Türk kültüründe tören yemeklerine işlevsel bir yaklaşım. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 17(46), 486-515.
- İnan, A. (1976). *Eski Türk dini tarihi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kalafat, Y. (1999). *Doğu Anadolu'da Eski Türk inançlarının izleri*. Ankara: AKM Yayınları.
- Kartal, E. (2023). *Türk kültüründe evlilik inanışları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Obeidat, S. (1995), Ürdün toplumunun gelenek ve görenekleri üzerine bir araştırma. *Mısır Dağıtım Şirketi, Unzur Dergisi Trablus-Lübnan*, 13-16.
- Örnek, S. V. (2014). *Türk halk bilimi*. Ankara: Bilge Su Yayıncılık.
- Özcan, Ö. (2016). *Evlilik uyumu ile tolerans düzeyi arasındaki ilişki*. [Yüksek Lisans Tezi]. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
- Sezer, T. (2006). *Geleneksel Türk düğünleri*. İstanbul: Kültür Ajans Yayınları.
- Şişman, B. (2017). *Türk kültüründe evlilik (Geleneğin son yüzyılı-Samsun örneği)*. Ankara: Kurgan Edebiyat.
- Yolcu, S. (2014). *Türk halk inançlarında bereket ve kismet*. Ankara: AKM Yayınları.

Kaynak Kişiler

- K.K.1: Amal Mohammad, 1966 doğumlu, emekli, Madaba, 1 Ağustos 2024.
- K.K.2: Amani Albahrat, 1989 doğumlu, ev hanımı, Madaba, 19 Ekim 2024.
- K.K.3: Aseel Khaled, 2002 doğumlu, öğrenci, Madaba, 19 Ekim 2024.
- K.K.4: Asma Mohammad, 1968 doğumlu, ev hanımı, Madaba, 1 Ağustos 2024.
- K.K.5: Dua'a Albahrat, 1994 doğumlu, hemşire, Madaba, 19 Ekim 2024.
- K.K.6: Fayez Al-shawabkeh, 1961 doğumlu, mühendis, Zarka, 5 Ağustos 2024.
- K.K.7: Fayze Al-shawabkeh, 1959 doğumlu, ev hanımı, Madaba, 3 Ağustos 2024.
- K.K.8: Hussein Al-shawabkeh, 1985 doğumlu, muhasebeci, Madaba, 3 Ağustos 2024.
- K.K.9: Khadra Al-shawabkeh, 1951 doğumlu, ev hanımı, Madaba, 31 Temmuz 2024.
- K.K.10: Maram Salah, 1991 doğumlu, ev hanımı, Madaba, 4 Ağustos 2024.
- K.K.11: Mohammad Al-shawabkeh, 1988 doğumlu, asker, Madaba, 30 Ağustos 2024.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları
Dergisi
The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and
Education Research

|| Sayı/ Issue 21 (Haziran/ June 2025), s. 80-100
|| Geliş Tarihi-Received: 22.03.2025
|| Kabul Tarihi-Accepted: 10.06.2025
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.5281/zenodo.15658777

Hz. Dâvud Kıssasının Kusûrî'ye Ait Yeni Bir Anlatısı ve Bu Hikâyenin *Mesnevî* Bağlamında Mukayeseli İncelemesi*

*A New Narrative of the Story of the Prophet Dâvud By Kusûrî and
Comparative Study of the Story in the Context of Masnawi*

İlknur ÖZER**

Öz

Kur'ân-ı Kerîm, hadis-i şerifler, peygamber kıssaları, tasavvuf, Arap ve İran edebiyatları Türk İslam edebiyatının temel kaynaklarıdır. Bunlar arasında peygamber kıssaları gerek didaktik mensur eserler gerekse şiir sahasında geniş bir etki alanına sahiptir. *Kur'ân*'da Hz. Dâvud ile ilgili zikredilen kıssaların yanında Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde de bir kıssa bulunmaktadır. Bu kıssa Dâvud Aleyhisselam zamanında Allah'a gece gündüz meşakkatsiz helal rızık için dua eden bir adamın hikâyesini konu edinmektedir. Yıllarca bu şekilde dua eden adamın evinin kapısından giren ineği kesip yemesi üzerine görülen dava ve Hz. Dâvud'un hâkimliğini anlatan bu kıssa 18. yüzyılın Antepli divan şairi Kusûrî tarafından da kaleme alınmıştır. Kusûrî'nin kaleme aldığı bu versiyonda, *Mesnevî*'den farklı olarak, hem Hz. Musa hem de Hz. Dâvud dönemine ait metaforlar bir arada kullanılmıştır. Şair, şiirinin sonunda Farsça mensur olarak yazılan hikâyeyi manzum olarak Türkçeye tercüme ettiğini belirtmiştir. Bu durum aynı konulu hikâyenin *Mesnevî* dışında da Farsça ve mensur bir versiyonunun daha bulunabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Makaleye konu edilen manzum hikâye, Atatürk Kitaplığı Nadir Eserler Bölümü'nde 001290 demirbaş numarası ile kayıtlı olan mecmuanın içinde yer almaktadır. Eserin 109b-111a varakları arasında yer alan şiir "*Hikâyet-i Garîbe*" başlığı ile yazılmıştır. Makalede "*Hikâyet-i Garîbe*"nin dil, üslup ve muhteva özellikleri incelenmiş; *Mesnevî*'deki kıssa ile mukayesesi yapılmıştır. Mukayese için klasik *Mesnevî* tercüme ve şerhlerinden farklı olarak bir tefsir örneği de sergiliyor olması bakımından A. Avni Konuk'un *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*'nden yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eski Türk edebiyatı, Osmanlı Türkçesi, Hz. Dâvud, *Mesnevî*, 18. yüzyıl, Kusûrî, *Hikâyet-i Garîbe*.

Abstract

The Qur'an, the hadiths, the stories of the prophets, Sufism, and Arabic and Persian literatures are the fundamental sources of Turkish Islamic literature. Among these, the stories of the prophets have a wide impact both in didactic prose works and in poetry. In addition to the

* Bu makale, Hacettepe Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü tarafından 10-11 Ekim 2024 tarihlerinde düzenlenen *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmalarında Yeni Yaklaşımlar* adlı sempozyumda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Kusûrî'nin Hz. Dâvud'la İlgili Hikâyet-i Garîbe'si ve Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sindeki Kıssa ile Karşılaştırılması" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

** Dr., e-posta: ilknurozerr@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5852-761X.

accounts of Prophet Dawud mentioned in the Qur'an, there is also a story about him in Rumi's Masnawi. This story narrates the story of a man who, during the time of Prophet Dawud, prays to God day and night for lawful sustenance without hardship. After years of praying, he slaughters and eats a cow that enters his home, leading to a trial over this action in which Prophet David serves as judge. This story was also written by Kusuri, an 18th-century poet from Antep. In Kusuri's version, unlike in the Masnawi, metaphors from both the eras of Prophet Moses and Prophet Dâwud are intertwined. At the end of the poem, the poet states that he translated the story, originally written in Persian prose, into Turkish verse. This suggests the possibility of another version of this story in Persian prose outside of the Masnawi. The poetic story discussed in the article is included in a manuscript cataloged under inventory number 001290 in the Rare Works Collection of the Atatürk Library. The poem, titled Hikayet-i Garibe, is found on folios 109b-111a of the manuscript. In this article, the language, style, and content of Hikayet-i Garibe are analyzed and compared with the story in the Masnawi. For the purpose of comparison, A. Avni Konuk's Mesnevî-i Şerif Şerhi was used, as it offers an interpretive perspective distinct from classical translations and commentaries of the Masnawi.

Keywords: Old Turkish literature, Ottoman Turkish, Prophet Dâwud, Masnawi, 18th century, Kusûri, Hikâyet-i Garibe.

Giriş

Hikâyenin yer aldığı yazma, İBB Atatürk Kitaplığı'nda 001290 demirbaş numarası ile kayıtlıdır. Nesih hatla, okunaklı bir yazı ile yazılmış olan mecmuada hattat hareke kullanmıştır. Kütüphane kataloğunda bildirildiğine göre yazmanın 1b-3b varakları arasında “Şerh-i Ebyât-ı Hazret-i Molla” başlıklı, Hz. Mevlânâ'nın “yâftem” redifli gazellinin şerhi; 4a-14b arasında Geredeli Abdülgani Efendi'nin (v. H. 995) “Risale-i eyyam-ı sa'd ve nahs” risalesi; 15b-60a arasında Lâlî Ahmed b. Mustafa'nın (v. H 971) “Şerh-i Kaside-i Bürde”si yer almaktadır. 61a-64a arasında Kadızade Efendi'nin, Ebussud Efendi'nin ve Lutfi Beyzade'nin fetva ve eserlerinden alıntılar vardır. 64b-66b arasında astronomi ile alakalı olarak “Risâle-i Rûsûm-ı Mukantarât”; 67b-73b arasında yine astronomi ile alakalı “Risâle-i Ceyb”; 73b-76b arasında çeşitli şiir ve dualar bulunmaktadır. 83b-109b sayfaları arasında ise Nâbî'nin Hayriyenâme'si kayıtlıdır. 109b-111a arasında çalışmamıza konu olan Kusûrî'nin “Hikayet-i Garibe”si; 111b-154a arasında Nâbî'nin Hayrâbâd'ı; 154b-156a yapraklarda yine çeşitli şiirler yer almaktadır. 158b-159b arasında ise İbnü'l-Hacib, Cemaleddin Ebu Amr Osman b. Ömer'e (570-646 H.) ait “el-Kasidetü'l-muvaşşaha fi esmai'l-muenneseti's-semaiye” yer almaktadır.

Kusûrî, Farsça mensur olarak yazılmış olan bu kıssayı, kendisinin manzum olarak Türkçeye çevirdiğini söylemektedir. Şair bunu dile getirirken “Dürre'l-Mecâlis” ifadesini kullanmış olmakla birlikte Seyf Zafer Nevbahârî tarafından kaleme alınmış olan *Dürre'l-Mecâlis*'te bu kıssaya rastlanmamıştır. Ayrıca *Dürre'l-Mecâlis*'in Molla Rahman Kulî tarafından Türkçeye çevrilmiş olan tercümesinde de Hz. Dâvud ile ilgili böyle bir kısas yer almamaktadır.¹ Binâenaleyh aynı hikâye Eski Anadolu Türkçesi ile yazılmış bir kısas-ı

¹ Farsça olarak kaleme alınmış olan bu eserin Türkçeye tercümeleri ile ilgili Necdet Tosun'un değerli araştırmaları neticesinde bilgi sahibi olabiliyoruz. Orta Asya kütüphaneleri başta olmak üzere dünya kütüphanelerinde yer alan, Orta Asya Türkçesiyle yazılmış tasavvufî eserler hakkındaki çalışmada Tosun, Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınan eserleri değil Kıpçak, Çağatay, Uygur, Özbek, Tatar ve Türkmen Türkçesi ile kaleme alınmış eserleri incelediğini belirtmektedir. Tasavvufî doktrin konusunda yazılan eserler içerisinde gruplandırılmış olan *Dürre'l-Mecâlis* tercümeleri, bilhassa XIX. yüzyılda Hîve hanlarından II. Muhammed Rahîm Han'ın (1864-1910) tasavvufî eserlerin tercümesi konusundaki çabası neticesinde Farsçadan Türkçeye kazandırılmıştır (Bk. Tosun, 2011, s.16, 18,19.) Eserin Hindistan-Pakistan bölgesinde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır. Çağatay Türkçesine yapılmış olan tercümelerinden bir kısmının, Necdet Tosun'un aktardığı bilgiler ışığında bugün Özbekistan İlimler Akademisi Biruni Yazma Eserler Kütüphanesi'nde muhafaza edildiği bilinmektedir. Bunlar Molla Rahman Kulî el-Kârî el-Müderriş, Molla Seyyid Nazar bik b. Devlet Nazar Bik ve meçhul bir mütercim tarafından Çağatay Türkçesiyle yazılmış olan üç adet tercümedir. (Bk.

enbîya nüshasında birtakım farklılıklarla yer almaktadır (Özer, 2006, s. 99-101). Dolayısıyla kıssa ulaşılamamış olan başka bir Farsça *Dürri'l-Mecâlis* adlı eser de olabilir. Yahut Kusûrî “dürre'l-mecâlis” ifadesini özel isim olarak değil de “meclislerin incisi” anlamında kullanmış ve Farsça mensur bir kıssa-ı enbiyâyı kastetmiş olabilir.

Üzerinde akademik çalışmalar yapılmış olan kıssa-ı enbiyâlar incelenmiş ve tamamına yakınında Hz. Dâvud ile ilgili bu kıssaya yer verilmediği görülmüştür. Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde anlattığı “Hz. Dâvud zamanında, gece ve gündüz ‘Bana meşakkatsiz helal rızık ver!’ diye dua eden şahsın hikâyesi” ile çalışmaya konu hikâye arasında da büyük ölçüde paralellikler bulunmaktadır. Dolayısıyla çalışma bu iki eser üzerine yoğunlaşmıştır.

Mesnevî tercümesi olarak A. Avni Konuk'un tercümesi tercih edilmiştir. Bunun en önemli nedeni klasik *Mesnevî* tercüme ve şerhlerinin aksine bu eserin bir tefsir örneği de sergiliyor olmasıdır. Zira hikâyenin *Kur'ân*'daki Bakara kıssasının bir tefsiri olma özelliği ağır basmaktadır. Ayrıca Kusûrî'nin hikâyesinde *Kur'ân*'daki farklı metaforlara yer veriliyor olması her iki hikâyenin de *Kur'ân* kaynaklı metinler olduğu düşüncesini ortaya çıkarmaktadır.

1. Kusûrî Ömer Efendi

Hakkında edinebildiğimiz bilgiler oldukça sınırlı olan Kusûrî Ömer Efendi, 18. yüzyıl divan şairlerindendir. Asıl Adı Ömer olup, babası Hasan Bey'dir. Doğum tarihi bilinmeyen Kusûrî'nin vefat yılını Mehmed Süreyya ve Râmiz 1145/1732 olarak bildirirken bu tarih *Tuhfe-i Nâ'ilî*'de 1140/1727 olarak kayıtlıdır. Vefatına “Rihletü'l-âşika” tarihi düşürülmüştür (Süreyya, 1996, s. 895; Tuman, 2001, s. 830; Erdem, 1994, s. 249). Antep Mahkemesi başkâtibi Ahmed Efendi'nin vefatı üzerine 1127/1715 yılında yerine atanan Ömer Efendi, vefatına kadar bu görevini sürdürmüştür (Yakar, 2020b).

Sâlim tezkiresinde adı “aybsız ancak bir Allâh gerçi bir mikdâr serî'ü'l-infi'âl idi feammâ akrânına göre pür-kemâl idi” cümleleriyle zikredilmektedir (Mirzazâde 2018, s. 377). Râmiz ise Kusûrî hakkında “tab'-ı tahmîse mâ'il ve hakk bu ki nazm u nesrde mümtâz-ı emâsil” diyerek onun hem nazımda hem de nesirde emsalleri arasında temâyüz etmiş bir şair olduğunu söylemektedir (Erdem, 1994, s. 249). Tarih yazmada mâhir bir şair olan Kusûrî'nin Antep'teki cami, hamam, çeşme gibi birçok yapının üzerinde tarih manzumeleri yer almaktadır (Yakar, 2020a, s. 160).

İyi derecede Farsça bilgisi olan Kusûrî şiir ve inşâda ustalık seviyesinde kabul edilmektedir. Çağdaşı Nâbî'nin şiirlerine tahmis ve tanzirleri bulunmaktadır (İpekten vd., 1988, s. 257; TDEA, 1986, s. 10). Ayrıca *Tuhfe-i Şâhidî*'ye tazmin olarak kaleme aldığı *Tuhfe-i Kusûrî* adlı eseri de mevcuttur (Altun, 2002).

2. Hikâyet-i Garîbe'nin Tanıtılması

2.1. Yazılış Tarihi

Şair, eserinin son beytinde yazılış tarihini 24 Zilhicce 1126 (31 Aralık 1714) tarihinde, pazartesi günü olarak kaydetmiştir.

*Düşenbe günü ‘aşr-ı âherî zi'l-hicceden râbî’
Sene biñ yüz yigirmi altı olur târîh hüdâ izhâr*

Tosun, 2011, s. 96, 97. Özb. FAŞE Ktp., nr. 2363 (204 varak); Özb. FAŞE Ktp., nr. 6633/3 (11b-251b, istinsah tarihi: 1238/1822, Harezm'de yapılmış şerhli bir tercümedir); Özb. FAŞE Ktp., nr. 10820 8187 varak)

Bu tarih Kusûrî'nin hayatında, Antep Mahkemesi başkâtipliğine atandığı yıla işaret etmektedir. Şairin, adaletin tesis edildiği bir kurumda göreve başladığı yılda, Hz. Dâvud'un hâkimliği ile alakalı böyle bir hikâyeyi kaleme almış olması ise ayrıca dikkate değer bir durumdur.

2.2. Sebeb-i Telifi

Kusûrî Farsça mensur olarak kaleme alınmış olan bu kıssayı Türkçeye manzum şekilde tercüme etmiştir. Bunun nedeni mensur eserlerin kalbe neşe vermediğini düşünmesidir. Bu sebeple bu kıssayı meclislerde manzum şekliyle okunmaya lâyık görmüş ve fazilet sahiplerinin zevk etmesi için de Türkçesini nazım olarak kaleme almıştır.

*Bu ra' nâ kıssayı Dürre'l-mecâlis Fârisî yazmış
Velî eltâz-ı neşr ile degil kalbe neşât âşâr*

*Ben anın zîb-i meclis olmasın manzûm revâ gördüm
Anı Türki ile nazm eyledim tâ zevk ide ah-yâr*

Ayrıca şair bu hoş kıssayı işitenlerin de günahlarının affı için kendisine bir dua etmelerini beklemektedir.

*Hemân kaçdım bu ki kim gûş iderse bir du'â idüp
Diyeler ki Kuşûrî bendegî 'afv eyle yâ Gaffâr*

2.3. Şekil Özellikleri

63 beyitten müteşekkil olan eser aruzun hezec bahrinin “mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün” kalıbıyla yazılmıştır. Şiirdeki yedi beytin vezne uymadığı tespit edilmiştir. Kafiye düzeni “aa-xa” şeklinde olan eser gazel şeklinde yazılmış olup muhteva olarak mesnevîyi andırmaktadır.

Şair doğrudan asıl bölüme giriş yapmış ve şiir boyunca hikâyeyi anlatmıştır. Altı beyitten oluşan hâtîme bölümünde dua ve sebeb-i te'lif'e yer vermiş, son beyitte ise şair eseri yazdığı tarihi düşürmüştür. Farsça mensur olarak kaleme alınmış olan bu kıssayı Türkçeye manzum şekilde tercüme etmiştir. Bunun nedeni mensur eserlerin kalbe neşe vermediğini düşünmesidir.

2.4. Edebî Sanatlar

Şiirde en sık karşılaşılan edebî sanatlar teşhis ve intak sanatlarıdır.

*Bu aralıkda ol meşhûr öküz geldi bu gâr içre
Feşâhatle selâm virdi bular şaşdı görüp hemvâr*

*Didi ben size Hâk'dan tîb naşîbim zebh idiñ turmañ
Didi hâtun meded bu ol re 'isiñ kâvidür muh târ*

*Bunı zebh ideni zebh itdirilmek 'ahd olınmışdur
Öküz didi o boş sözdür size Hâk'dan benem beşâr*

*Turuñ zebh eyleyüb yiyiñ beni bugün eylemeñ te ħîr
Turup oğlan anı zebh eyledi tîz yüzdi silâh-vâr*

*Didi te ħîre bā' iş ne Hudā gösterdi çün ni' met
Çıkdardı et kebāb itdi yiyüp ħamd eyledi tekrār*

*“O demde dili tutıldı faşîh kavî ile iki yed
Şehâdet eylediler ki belî böyle olupdur kâr*

*O şahşî biz tutup boğazlayup kabz eyledik malın
Ayağı didi ben gitdim gözi gördüm deyü ikrâr*

*Netîce dilden gayrı ne deñlü varısa a‘zâ
Birin birin şehâdet itdiler ola bu ‘âlem târ*

Mübalağa: Şair cihanda bulunan tüm renklerin öküzü tüylerinde mevcut olduğunu söylemektedir.

*Var idi bir öküzî hoş nümâyiş varısa kaç reng
Cihânda cümlesi mevcûd idi cildinde her bir târ*

Telmih: Şiirde anlatılan hikâyede Hz. Musa zamanında İsrailoğullarının yıllarca yemekten bıkip başka yiyecekler aradığı “kudret helvası” hadisesine telmih bulunmaktadır. Ancak hikâyede Kur’ân-ı Kerîm’de anlatılan kıssaya göre elbette farklılıklar bulunmaktadır. Bu konu ile ilgili ilerleyen sayfalarda açıklama yapılmıştır.

*Be-her yevm üzerinde iki dâne meyve-i zîbâ
Olurdu ekl içün peydâ bu idi kuvvet-i pür-esrâr*

*Nice sâl olmuşdu gayrı nesne şatmamış bunlar
Didi bu gün ol oğlan ey ana görseñ hele bāzār*

*Ne ni‘metler ki gün-â-gün görüp et ditredi kalbim
Nice bir biz boğaz içre naşibimiz ola bir nâr*

*Didi anası oğlun itme Mevlâ virdigin tahkîr
Hemân şükr it Hudâ ide ziyâde ni‘metin her bār*

*Sükût itdi girü oğlan ‘ibâdet itdiler bunlar
Şabâhın bakdılar yokdur ağaçda meyveden âşâr*

*Didi anası gördiñ mi oğul Hağ ni‘metin kesdi
İdüp tevbe hulûşıla Hudâ’ya yalvarırlar zâr*

2.5. Dil Özellikleri

Kusûrî tarafından sade bir dille kaleme alınan şiirde Arapça tamlamaya yalnızca “Dürre’l-mecâlis” ifadesinde yer verilmiştir. Farsça terkipler ise çok sık olmamakla birlikte kalıp ifadelerde görülmektedir; hâzret-i Dâvud, selâm-ı Hağ, ‘alâmet-i kıyâmet, kürsî-i ezkâr, zib-i meclis gibi.

Farsça ön ve son eklerin kullanımında da kalıplaşmış ifadelerde rastlanmaktadır; mâl-dâr, her-bâr, bed-kâr gibi.

Eserin harekeli şekilde yazılmış olması Türkçe dil özellikleri açısından incelenmesini kolaylaştırmıştır. Buna göre genel itibarıyla 18. yüzyıl Osmanlı Türkçesinin dil özelliklerine sahip bir metin olduğu söylenebilir.

Şiirde yuvarlaklaşma temayülü yaygın olduğu için dudak uyumuna riayet edilmemiş olduğu söylenebilir. Bazı eklerin ünlüsü daima yuvarlak kullanılmıştır; -dUr, -dlr bildirme eki (rivâyetdür, kâvidür, nedür), -Ip, -Up gerundium eki (bitüp, idüp, derilüp, gelüp), -lU isimden isim yapım eki (deñlü) gibi.

Görülen geçmiş zaman 1. teklik şahıs eki ise bazı yerlerde dar, bazı yerlerde ise yuvarlak olarak tercih edilmiştir: eyledüm, gördim, gitdim gibi.

Kelime başındaki i > e temayülü konusunda ise Osmanlı Türkçesinin son döneminde olunmasına rağmen i- şeklindeki kullanım tercih edilmiştir: didiler, itmeye, iderlerdi, dir, vire gibi.

Şiir 18. yüzyılda kaleme alınmış olmasına rağmen Eski Anadolu Türkçesine ait istek çokluk 1. şahıs eki olan -vUz ekine rastlanmaktadır; biz de olavuz ‘ahdimizde yâr.

-Im 1. teklik şahıs iyelik ekinin dar kullanımı tercih edilmiştir: kaşdım, oğlım gibi.

2.6. Olay Örgüsü

Rivâyete göre İsrâiloğulları bir gün Hz. Dâvud’a gelir ve birçok alamet arasında bir kıyâmet alâmetinin -bu dünyada kalplerinin huzur bulup mutmain olmaları için- Allah tarafından kendilerine görünür kılınmasını diler. Bu kavim içinde zengin bir kişi bulunmaktaydı. Birçok malı bulunan bu reisin develeri, koyunları yanında bir de uğurlu sayılan ve tüylerinde cihanın her türlü rengi bulunan bir öküzü vardı. Benî İsrâil kavmi bu öküzü bir taş vurana bir yumruk vurmaya hatta onu öldüreni öldürmeye yemin etmişlerdi.

Bu sırada bir mağarada bir zâhide hatun ile oğlu yaşarlardı. Mesken edindikleri mağaranın civarında suyu tatlı bir çeşme, çeşmenin kenarında da bir nar ağacı bulunmaktaydı. Ağaç her gün ana ve oğluna yemeleri için iki meyve verirdi. Bu ana oğul yıllar boyu başka nesne tatmamıştı. Bir gün oğlan anasına pazarda nice nimetler olduğunu, bunları gördüğünde kalbinin titrediğini ve yıllardır nasiplerinin sadece bir nar olduğunu söyler. Anası bu sözler üzerine oğluna Allah’ın verdiği nimetleri küçük görmemesini ve hemen şükretmesini tembihler. Ancak ertesi gün sabah olduğunda ağaçta meyve yoktur. Anası Allah’ın nimetlerini kestiğini düşünür ve ana oğul hemen tövbe ederler. Ana oğul tövbe ederken tam o sırada meşhur öküz mağaradan içeri girer, fasih bir şekilde selam verir ve “Ben size Hak’tan hediyeğim, beni kesin” der. Hatun onun, reisin öküzü olduğunu hemen anlar ve onu keserse kendisinin de öldürüleceğini bilir. Ancak öküz bu söze itibar etmemeleri gerektiğini, acilen kendisini kesip yemelerini söyler. Oğlan hemen Hak’tan kendilerine hediye gelen bu öküzü keser, derisini yüzer ve yedikten sonra Allah’a duası kabul olduğu için hamd eder.

Diğer tarafta ise akşam olmasına rağmen öküz eve gelmez. Hizmetlileri hemen reise durumu haber verir ve bütün şehirde öküzü ararlar. Ancak kimse bu zâhide hâtundan şüphelenmez. Bu sırada sebze satan birisi öküzü zahide hatunun oğlunun kestiğini haber verir. -Hiçbir şey gizli kalmayacağı gibi öküzü kimin kestiği de gizli kalmaz.- Bunu duyan herkes mağaraya gider ve öküzün kanını ve kesik kafasını görür. Oğlan hiç inkâr etmez ve öküzü kendinin kestiğini söyler.

Olayın çözümü için Hz. Dâvud önünde dava görülür. Bütün halk toplanıp feryat eder, reis şikâyetçi olur ve Hz. Dâvud’dan, oğlanın boğazının kesilmesi için hüküm vermesini isterler. Hz. Dâvud oğlana, başkasının malını neden kestiğini sorduğunda oğlan öküzün kendisini kesmesini söylediğini itiraf edince reis yine feryad ederek hükme müdahalede bulunup oğlanı yalancılıkla suçlar. “Hiç, bir öküz insan gibi konuşur mu deyince Hz. Dâvud Allah murad ederse elbet olur” cevabını verir ve bu sefer hâtuna bu işin aslını sorar. Hatun tüm olup biteni başından itibaren anlatınca Dâvud Aleyhisselâm birden ayağa dikilir ve reise yüz altını kendi malından vereceğini ama oğlanı affetmesini söyler. Ancak reis altın istemeyip öküz ile ilgili evvelde verilen sözün yerine getirilmesini, yani öküzün başını kesenin başının kesilmesini istediğini belirtir. Bunun üzerine Hz. Dâvud çaresizce ne yapacağını düşünürken Cebrâil Aleyhisselâm gelir ve “Bu kavim

senden kıyamet alametlerinden bir alamet istemişti, şimdi söyle yarın toplanıp gelsinler, Allah bu davayı yarına havale eyledi.” buyurur.

Sabah olunca herkes bir araya toplanır ve Hz. Dâvud yüksek bir kürsüye çıkarak önce Zebur’dan âyetler okur. Hasımlar geldiğinde Cebrâil Aleyhisselâm reise Mısır’da fakir bir hâlde gezip dolaşırken zengin bir hacının kendisine yardımcı olduğunu ve sonra yoldaş oldukları sırada bir gece kendisine kol kanat geren bu zengin adamı öldürerek malına nasıl konduğunu hatırlatır. İşin aslında katil zengin hacıyı öldürüp tüm malına da el koyduktan sonra Şam’a gelmiş ve burada reis olmuştur. İşte öküzü kesen bu oğlan o zengin hacının oğlu, zahide hatun karısı ve öküz de bizzat oğlanın kendi malıdır. Cebrâil Aleyhisselâm öküzün oğlana, bu sır ortaya çıksın diye gönderildiğini, şimdi eğer onlar isterse kısas olarak reisin katledileceğini söyler. Bunu duyan katil yaptıklarını inkâr etmeye başlayınca dili tutulur ve diğer tüm azaları zengin hacıyı katledip malını çaldığına şahadet eder.

Hz. Dâvud adamın tüm malını oğlana verir ve eğer dilerse babasını öldüren bu kişinin katledilmesi için Hakk’ın izin verdiğini söyler. Ancak oğlan ve anası adamı affeder, malını da bağışlarlar. Halk içinde başı açık bir şekilde utanmadan dolaşmanın kendilerine yettiğini söylerler.

2.7. Hikâyet-i Garîbe’de Hz. Mûsâ Zamanına Yapılan Atıflar:

Menn ve selvâ:

“Menn ve selvâ” Mûsâ Aleyhisselâm’ın bir mucizesi olup İsrailoğullarına çölde verilen iki temel yiyeceğin adıdır. “Kudret helvası ve bıldırcın” mânâsına gelir ve İsrailoğullarının Mısır’dan çıkartıldıkları zaman Allah tarafından gönderilen iki çeşit gıdadır (Ekinci, 2018, s. 391).

Kur’ân-ı Kerîm’de İsrailoğulları’nın çöldeki hayatı nakledilirken menn ve selvâdan üç yerde şu şekilde bahsedilmektedir:

“Ve sizi bulutlarla gölgeledik; size kudret helvası ve bıldırcın gönderdik; “Verdiğimiz güzel nimetlerden yiyin” (dedik). Gerçekte onlar bize değil, kendilerine kötülük ediyorlardı.” (Bakara 57)

“İsrâiloğulları’nı nesillere göre on iki topluluğa ayırdık. Halkı kendisinden su istediğinde Mûsâ’ya, ‘Asânı taşa vur!’ diye vahyettik. Taştan on iki göze fışkırdı. Her kabile içeceği yeri belledi. Üzerlerine de buluttan gölgelik yaptık; onlara kudret helvasıyla bıldırcın eti indirdik. “Size verdiğimiz rızıkların temizlerinden yiyin” (dedik). Onlar (nankörlükleriyle) bize değil fakat kendilerine kötülük -ediyorlardı.” (A’raf 160)

“Ey İsrâiloğulları! Böylece sizi düşmanınızdan kurtardık ve Tûr’un sağ tarafında sizinle sözleştik; size kudret helvası ve bıldırcın gönderdik.” (Tâ-Hâ 80)

Bakara Sûresi’nin 40-113. âyetleri arası İsrailoğulları’nı anlatmaktadır. 61. âyetten itibaren ise İsrailoğulları’nın çölde uzun süre yedikleri menn ve selvâdan bıktıkları ve yerine soğan, sarımsak, kabak, mercimek istedikleri nakledilir. Hz. Mûsâ İsrailoğullarının bu isteğine “İyiye kötü ile değişmek mi istiyorsunuz? Şehre inin; istedikleriniz orada var.” (Bakara 61) şeklinde mukabele eder.² Zira menn ve selvâ Allah tarafından indirilen nimetlerdir ve temiz rızıklardır. *Kur’ân*’da nakledilen bu hadise, İsrailoğullarının kendilerine bahşedilen nimetlere karşı göstermiş oldukları şükürsüzlüğü de ifade eder.

² Âyette geçen “mısır” kelimesi ile ilgili müfessirler farklı görüşleri bulunmaktadır. Bazı müfessirlere göre “mısır” herhangi bir yerleşim yerini ifade ederken bazılarına göre ise Mısır şehrini ve oradaki kölelik hayatını kastetmektedir. bk. (Ayhan, 2018, s. 1-30).

İsrailoğulları çölde külfetsiz rızıklara, mucizevî sulara yani Allah'ın manevî feyz ve lütfuyla gelen yiyeceklere şükretmeyi bilememiş ve başka hiçbir şeyde bulamayacakları bu manevi değerın kıymetini ve şükürünü bilememişlerdi. Bu yüzden oradan ayrıldılar ve Allah'ın gazabına uğradılar. Zillet ve yoksullukla yenilgiye uğradılar (Ateş, 1982, s. 74).

*Kur'ân'*da Hz. Musa'nın İsrailoğullarının isteklerini bulabilmeleri için Mısır'a gitmelerini (isteklerinin çölde bulunmadığı ve bunun ancak bir yerleşim yerinde olabileceğinden hareketle) söylemesine karşılık Kusûrî'nin hikâyesinde oğlan anasına isteklerinin pazarda olduğunu söylemektedir. İsrailoğullarının çölde yaşamaları gibi hikâyedeki oğlan ve anası da etrafında bir çeşme ve ağaçtan başka bir şey olmayan bir mağarada yaşamaktadır. Ayrıca oğlanın talep ettiği şey, kıymet ve değer itibarıyla sahip olduklarından daha düşüktür. Ne var ki oğlan anasının uyarısı ile tövbe edip verdiği nimetlerden dolayı Allah'a şükretmekten geri durmamıştır. Böylece de isyana düşmemiş olmasının neticesinde hayra ulaşmış ve talep ettiğinden de fazla nimetlere nail olmuştur.

Faili Meçhul Bir Cinayetin Çözülmesinde İnek Kesme Hadisesi:

*Kur'ân-ı Kerîm'*de İsrailoğullarının Allah tarafından kendilerine zahmetsizce lutfedilen yiyeceğe tahammül edememeleri zilletle sonuçlanırken *Hikâyet-i Garîbe'*de benzer şekilde anlatılan durum aslında gizli bir günahın açığa çıkarılması ve hayır ile sonuçlanmaktadır. Bu sonuç da Bakara Sûresi'nde menn ve selvâ hadisesi nakledildikten hemen sonra nakledilen ve yine Hz. Mûsâ zamanında vuku' bulmuş olan faili meçhul bir cinayetin çözülmesi için inek kesme hadisesini hatırlatmaktadır.³ *Hikâyet-i Garîbe'*de Cebail (AS)'in "O öküzü biz bu sebeple gönderdik" demesi ile bunun ilahi bir nüzul olduğu da ifade edilmektedir.

"Öküz" metaforu

Orta ve Yakın Doğu'da, Hindistan, Mısır ve Anadolu'da inek, buzağı, öküz, boğa gibi hayvanların kutsiyeti eskiden beri kabul görmüş bir durumdur. İsrailoğullarının ineğe tapmayı da Mısırlılardan öğrenmiş olduğu yaygın bir kabuldür (Albayrak, 2004, s. 92; Çelik, 2016, s. 65-73). *Kur'ân-ı Kerîm'*in de çeşitli âyetlerinde İsrailoğullarının "buzağı" ve "inek"e düşkünlüğü zikredilmektedir (Bakara 54, 93; A'raf 148; Bakara 67-73).

"Andolsun Mûsâ size apaçık mûcizeler getirmişti. Sonra onun ardından haksızlıkla (altın) buzağıyı put edindiniz. Hatırlayın ki sizden sağlam bir söz almış, dağı da üzerinize kaldırmıştık. "Size verdiklerimize sınıksız sarılın, söylenenlere kulak verin" demiştik. Onlar, "İşittik ve isyan ettik!" dediler. İnkârları yüzünden kalpleri buzağı sevgisiyle dopdoluydu. De ki: "Eğer böyle inanıyorsanız, imanınız size ne kötü şeyler emrediyor!" (Bakara 92, 93)

³ "Bir zaman Mûsâ kavmine, "Allah size bir inek kesmenizi emrediyor" demiş; onlar da "Bizimle alay mı ediyorsun!" demişlerdi. Mûsâ, "Cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım!" dedi. "Bizim adımıza rabbine dua et de onun nasıl olduğunu bize açıklasın" dediler. Mûsâ dedi ki: "Allah şöyle buyuruyor: 'O, yaşlı da değil düve de değil; ikisinin arası bir inek olacak.' Haydi, size emredileni yapın." "Bizim için rabbine dua et de renginin nasıl olacağını bize açıklasın" dediler. Mûsâ, "O buyuruyor ki: Rengi parlak sarı, bakanların içini açan bir inek olacak" dedi. Yine, "Bizim için rabbine dua et de onun nasıl bir şey olduğunu bize iyice açıklasın; çünkü bu sığır bize ayırt edilemez geldi; inşallah doğrusunu buluruz" dediler. Mûsâ, "Rabbim şöyle buyuruyor, dedi: O, henüz boyunduruk altına alınıp yer sürmemiş, ekin sulamamış, serbest dolaşan ve alacası bulunmayan bir inektir." "İşte şimdi doğrusunu anlattın" dediler ve ineği (bulup) kestiler, ama az daha (bunu) yapmayacaklardı. Hani siz bir adam öldürmüştünüz de bu hususta birbirinize düşmüştünüz. Hâlbuki Allah sakladığınızı ortaya çıkaracaktı. Sonra "(kesilen ineğin) bir parçasıyla ölüye vurun" dedik. Böylece Allah ölüleri diriltir ve düşünesiniz diye size âyetlerini gösterir. Bundan sonra kalpleriniz yine katılaştı; artık kalpleriniz taş gibi, hatta daha da katıdır. Taşın öylesi var ki ondan ırmaklar kaynar; öylesi de var ki çatlayıp bağrından su fışkırır; bazı taşlar da var ki Allah korkusuyla yuvarlanıp düşer. Allah, yapmakta olduklarınızdan habersiz değildir." (Bakara, 67-74)

"Mûsâ kavmine demişti ki: "Ey kavmim! Şüphesiz siz buzağıyı (tanrı) edinmekle kendinize zulmettiniz. Onun için yaratanınıza tövbe edin de nefislerinizi öldürün. Öyle yapmanız yaratıcınızın katında sizin için daha iyidir; böylece Allah töbenizi kabul etmiş olur. Çünkü acıyıp töbeleri kabul eden ancak O'dur." (Bakara 54)

"(Tûr'a giden) Mûsâ ayrıldıktan sonra kavmi, ziynet eşyalarından, böğürebilen bir buzağı heykelini (tanrı) edindiler. Görmediler mi ki o, onlarla ne konuşuyor ne de onlara yol gösteriyor! Onu (tanrı olarak) benimsediler ve zulümde karar kıldılar." (A'raf 148)

"Şöyle cevap verdiler: "Sana verdiğimiz söze bilerek ve isteyerek aykırı davranmış değiliz; fakat şu kavmin (Mısır halkının) ziynet eşyalarından bir kısmını yüklenmiştik, onları (haram diye ateşe) attık; çünkü Sâmîrî de aynı şekilde atmıştı. Derken onlara böğürebilen bir buzağı heykeli yaptı. (Ona uyanlar) "İşte bu sizin de tanrınız, Mûsâ'nın da tanrısıdır, fakat o bunu unuttu" dediler." (Tâ-Hâ 87-88)

Yukarıdaki âyetlerden de anlaşılacağı üzere İsrailoğullarının kalplerindeki geçmeyen bir buzağı sevgisi vardır ve bu, zulüm, küfür ve isyanın delili olarak kabul edilmiştir (Çelik, 2016, s. 73-74). Hikâyedeki "öküz" metaforu ise elbette tesadüfî değildir. İsrailoğullarının inek veya buzağıya tapmaları hadisesine de bir anlamda atıf söz konusudur. Zira hikâyede reisin öküzü, halk tarafından meymenetli sayılmış ve ona zarar veren her kim olursa kisası ile cezalandırılması kararlaştırılmıştır. Dolayısıyla hikâyenin Hz. Dâvud zamanında vuku bulduğu göz önüne alınarak söylenebilir ki bu kıssada İsrailoğullarının inek ile olan münasebeti öküz üzerinden tarif edilmiştir.

3. Mesnevî'deki "Meşakkatsiz Rızık İsteyen Adamın Hikâyesi"

Hikâye Mesnevî-i Şerîf'in üçüncü cildinde yer almaktadır. Mesnevî nazım şeklinde, fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün vezni ile kaleme alınmış olan eserde bu kısma "Dâvud (AS)'ın zamanında gece ve gündüz 'Bana meşakkatsiz helâl rızık ver!' diye dua eden bir şahsın hikâyesidir" (Konuk, 2005, s. 392) başlığı ile yer almaktadır. Kıssa Mesnevî'de sadece olayların anlatılması şeklinde değildir. Hz. Mevlânâ olaylar arasında birçok tasavvufî konuya değinen beyitler söylemiş ve tekrar hikâyeyi anlatmaya devam etmiştir. Olayların nihayete ermesinin ardından ise kıssadaki sembollerini açıklamıştır.

Hikâye Mesnevî'nin III. cildinin 1444. beytinde anlatılmaya başlanmış, 1483. beyitten sonra farklı tasavvufî konulardan bahsedilmiştir. Hz. Mevlânâ'nın tekrar hikâyeye dönüşü ise 2298. beyittedir. "Dâvud Nebî (AS) ahînde kazançsız ve zahmetsiz o helâl rızık tâlibi ve onun duâsı müstecâb olması hikâyesinin şerhine bir rüçâ" (Konuk, 2005, s. 611) şeklinde başlayan bu kısım da 2439. beyte kadar devam etmiştir. 2494 ile 2559. beyitler arasında ise hikâyedeki semboller ve alınması gereken dersler yer almaktadır (Konuk, 2006, s. 32-52).

Mesnevî'deki hikâyeye göre Dâvud Peygamber zamanında bir tembel bir adam yaşıyormuş. Bu adam her zaman ve her yerde, başka hiçbir şey yapmadan şu duayı edermiş: "Yâ Rabbi! Madem beni tembel, her açıdan gevşek hareketli yarattın; o hâlde bana zahmetsiz bir servet bağışla, rızıkımı da tembellik üzere ver. Ben tembel tabiatlı yaratıldığım için bu izâfî varlık âleminde, senin hakikî varlığının gölgesinde uyurum. Ayağı olan rızık arar, olmayan ise merhamet bekler. Nitekim susuzluktan kurumuş olan yeryüzünün ayağı olmadığı için senin keremin yağmur bulutlarını onun üzerine iki kat sürer. Yürüyemeyen çocuğun ayağına da anası gelip sütünü verir. Ben de senden ansızın zahmetsiz bir rızık isterim. Zira benim istemekten başka bir gayretim yoktur." (Konuk, 2005, s. 392-394).

Geceler ve gündüzler boyu bu duayı etmekte olan tembel adama halk, “Rızıkları sebeplere ulaşmak sûretiyle isteyiniz, yani evlere kapılarından giriniz” (Bakara 189) diye boşuna mı emredildi, diyerek gülermiş. Sonra ise “Padişahlık ve nübüvveti kendisinde mündemiç olan, çeşitli hünerler sahibi Dâvud Peygamber’in dahi bu kadar yüceliğe, mucizâta ve nimete sahip olmasına karşın Allah geçimini çalışma ve gayrete bağlamıştır. Sahip olduğu tüm nimetlere rağmen rızık zırh yapıp zahmet çekmediği sürece gelmez. Hâlbuki sen ticaretsiz ve hemencecik eteklerin kârla dolsun istiyorsun.” derlermiş. Ancak adam tüm bu aşağılama ve kınamalara rağmen duasından hiç vazgeçmemiş (Konuk, 2005, s. 394-398).

Bir gün yine bu duayı ederken bir öküz ansızın evinin kapısını boynuzlarıyla kırarak içeri girmiş. Adam hemen yerinden fırlayıp öküzün ayaklarını bağlamış ve hiç tereddüt etmede boğazını oracıkta kesivermiş, ardından derisini yüzdürmek için aceleyle kasaba gitmiş (Konuk, 2005, s. 398-399).

O sırada öküzün sahibi onu görmüş ve öküzünü öldürdüğü için yakasına yapışmış, birkaç da yumruk vurmuş. Öküzü kesen ise eski duası kabul olduğu için öküzü öldürdüğünü söyleyince onu sürükleyerek Dâvud Peygamber’in önüne getirmiş. Öküzü kesen adam Hz. Dâvud karşısında da yıllarca dua ettiğini ve Allah’ın dualarına icabet ettiğini tekrarlayınca halk ona “kör dilenci” diye hitap etmiş ve bu savunmasını saçma bulmuş. Adam ise asla körü körüne dua etmediğini, halktan değil Hak’tan istediğini, Allah’ın bu duayı onun gönlüne boşu boşuna koymadığını, gözünün ancak Hak’tan gayrısına kör olduğunu söylemiş. Her iki tarafın sözlerini de dinleyen Dâvud Peygamber, öküzü kesen adamın aleyhine hükmetmiş. Hüküm üzerine öküzü kesen adam secdeye kapanıp, kendi kalbine düşen sırrın Hz. Dâvud’un kalbine de düşmesi için dua etmiş. Bunun üzerine Hz. Dâvud müteessir olarak bir müddet halvete çekilmiş ve sır kendisine izhar olunmuş (Konuk, 2005, s. 611-639).

Hz. Dâvud ertesi gün hasımları tekrar toplamış ve bu sefer de davacının öküzünü helal etmesine hükmetmiş. Öküz sahibi zahiren haksızlık olan bu hükme şiddetle itiraz edince Dâvud Peygamber ona Allah Settâr ism-i şerifi ile günahlarını örttüğü için susması gerektiğini söylemiş. Ancak adam itiraz edince bu sefer de tüm varlığını ona vermesine hükmetmiş. Herkes bunun apaçık bir haksızlık ve zulüm olduğunu söyleyip yaygara koparınca Hz. Dâvud sırrın açığa çıkması gerektiğini düşünerek halkı sahrada bir ağacın yanına götürmüş ve “Bu ağacın kökünden bana kan kokusu geliyor” demiş. Sonra öküz sahibinin efendisini öldürüp ağacın altına gömdüğünü, öküzü kesenin de maktulün oğlu olduğunu; Allah’ın onun bu günahını örtmesine karşılık onun şükürsüz davranması ile artık suçunun açığa çıktığını söylemiş. Toprağa gömülü olan bıçağı ve efendinin kesik başı da toprağın altından çıkınca sırrın hakikat olduğu ortaya çıkmış ve Hz. Dâvud kısasa hükmetmiştir. Böylece Dâvud Aleyhisselâm’ın bir mucizesi daha zuhur etmiş ve halkın inancı daha da kuvvetlenmiştir. Allah dilerse ölüden ebedî bir dirilik var eder; bu hikâyede de nihayet zâlim ölmüş ve cihân diri kalmıştır (Konuk, 2006, s. 11-31).

Hz. Mevlânâ kıssayı anlatırken birçok tasavvufî konuya değinmiş ve hikâye bittikten sonra da tasavvufî sembollerini açıklamıştır. Buna göre davacı kâtil nefstir; nefis kendini efendi etmiştir. Öküzü kesen akıldır; asla inkâr edilmemelidir. Nefsin esiri olan akıl Hak’tan rızık-ı manevî ve bol kemâlât-ı insâniyye ister. Öküz cisimdir; akıl Hak’tan istediği zahmetsiz rızka ulaşmak ve nefsi yaya bırakmak için cisim öküzünü öldürmelidir. Dâvud ise Hak’tır veya nâib-i Hak olan mürşittir; zâlimi öldürmek ve helal rızık ile zengin olmak onun inâyeti ile olur (Konuk, 2006, s. 32).

4. Kusûrî ve Hz. Mevlânâ'nın Hikâyelerinin Mukayesesi

4.1. Şekil Açısından Mukayese

Evvela göz önünde bulundurulması gereken husus *Mesnevî*'de aktarılan kıssanın Farsça, Kusûrî'nin aktardığı kıssanın ise Türkçe olmasıdır. Bunun yanında Hz. Mevlânâ hikâyeyi mesnevî nazım şekliyle anlatırken Kusûrî'nin tercih ettiği nazım şekli (muhteva itibarıyla her ne kadar mesnevîyi andırsa da) gazeldir. Buna bağlı olarak iki şiirdeki kafiye düzeninin de birbirinden farklı olduğunu belirtmek gerekir.

Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si, mesnevi vezni olan "fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün" ile yazılmışken Kusûrî'nin "mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün" kalıbını kullandığı görülmektedir.

Hz. Mevlânâ çalışmaya konu olan kıssayı 180 beyitte anlatırken Kusûrî'nin, *Hikâyet-i Garîbe*'yi 63 beyitte anlattığı görülmektedir. Ayrıca Hz. Mevlânâ kıssayı tek seferde başlayıp bitirmemiş; araya çeşitli tasavvufî meseleleri alarak sözünü devam ettirmiş ve bittikten sonra da hikâyedeki tasavvufî sembolleri açıklama yoluna gitmiştir. Kusûrî ise hacimli bir eser içerisinde bir bölüm olarak hadiseyi anlatmadığı için kıssanın sonunda dua edip ardından da tarih düşürerek sözlerine son vermiştir.

Hz. Mevlânâ aktardığı hikâyeyi tasavvufî pek çok unsurla zenginleştirmiş ve birçok açıklamalara bulunmuştur. Ancak Kusûrî'nin anlattığı hikâye kısas-ı enbiyâ türünde, daha sade bir dille ve didaktik özelliktedir. Kusûrî derin anlamlara yoğunlaşmak yerine doğrudan mensur bir hikâyeyi manzum şekilde kaleme almış ve kıssadan çıkarılacak hisseleri anlaşılır, basit bir biçimde okuyucuya göstermiştir.

Eserlerin dilleri ve nazım türlerinin farklı olduğundan hareketle ortak tek noktanın hikâyenin ana teması olduğunu söylemek mümkündür. Zira hikâyenin birçok bileşeni de iki anlatımda farklılıklar göstermektedir.

4.2. Hikâyenin Aktarımı Açısından Mukayesi

Mesnevî ve *Hikâyet-i Garîbe*'de anlatılan hikâyelerin hem muhtevâ hem de şekil açısından birtakım farklılıklar gösterdiği muhakkaktır. Ancak her iki anlatımdaki şu paralellikler de dikkat çekicidir:

Hikâyet-i Garîbe	Mesnevî
Turuñ zebh eyleyüb yiyiñ beni bugün eylemeñ te'ñîr Tırup oğlan anı zebh eyledi tiz yüzdi silâh-vâr Didi te'ñîre bā' iş ne Ĥudā gösterdi çün ni' met Çıkardı et kebâb itdi yiyüp ĥamd eyledi tekrâr	İmdi o zaman tevakkufsuz, teemmülsüz, amansız öküzün boğazını kesti. (5: 1481, s. 399)
Nebî didi n' içün zebh eylediñ sen ġayrınıñ mālın Ĥuşuşen cümleñiñ menkûdı ola idesin ikrâr	Dâvud ona dedi: "Ey kerem sahibi söyle! Niçin muhteremin mülkünü telef ettin?" (5: 2370, s. 628)
İşiden oldı âmâde şabâh oldı derildiler Çıkub bir 'âlî şahrâya kırıldı kürsî-i ezkâr	Diğer günde bütün hasımlar geldiler, Dâvud Peygamberin huzûrunda saf vurdular. (5: 2408, s. 638)
Hikâyet itdi ĥatun mâcerâyı dikildi Dâvud Dönüp didi re'îse gel buni 'afv eyle kıl işâr	Dâvud ona dedi: "Sus, git bu müslümânı bırak, öküzün cihetinden helâle mahsûs kıl!" (6: 2410, s. 11)
O demde dili tutıldı faşîh kavl ile iki yed Şehâdet eylediler ki belî böyle olupdur kâr	İmdi burada da senin elin ve ayağın, zarar hakkında senin zamîrine şehâdet verirler. (6: 2446, s. 19)
Te' accübde qalup mañlûk olur îmânları mañlem Dili kâdir iden ġüyâ her a' zâyâ vire ġüftâr	Halk hep başı açık geldiler, başlarını secde ile yerlere vurdular. (6: 2483, s. 29)

Olayların seyri aynı paralellikte sürmektedir. Mesajları ve ana temaları birbirine paralellik gösteren bu iki kıssanın birbirinden farklı şekillerde aktarılan unsurları aşağıdaki gibidir:

- Hz. Mevlânâ hikâyeyi “meşakkatsiz rızık isteyen bir adamın hikâyesi” olarak naklederken tasavvufî unsurlara ağırlık vermiş ve birçok açıklamalarda bulunmuştur. Kusûrî ise kısas-ı enbîyadan bir hikâye aktardığı için daha basit ve didaktik bir üslupla kıyamet alametlerinden bir alamet aktardığını söyler.

- Öküzün kapıya dayanmasına kadar geçen süreçte, *Mesnevî*’de meşakkatsiz rızık isteyen adamın yedi yıl Allah’a dua etmiş ve yalnızca ondan dilemiştir. *Hikâyet-i Garîbe*’de ise anne ve oğul yıllarca bir ağaçta biten narı yemiş, midelerine başka yiyecek girmemiştir.

- Hz. Mevlânâ öküzün evden içeri kapıyı kırarak girdiğini aktarırken Kusûrî’nin naklettiği hikâyede öküzün fasih bir lisan ile selam verip konuşarak içeri girdiği görülür.

- *Mesnevî*’de meşakkatsiz rızık isteyen adam yıllar boyu Allah’a ettiği duanın kabul olmasının sevinciyle hiç düşünmeden öküzü kesip sonra da derisini yüzmek için kasaba gider. Kusûrî’nin naklettiği kıssada ise öküz kendisinin Hak’tan bir hediye ve müjde olduğunu bizzat söyler. Oğlanın anası öküzü kesmenin bedelinin kısas olduğundan korksa da öküz bunun boş laf olduğunu söyleyerek kendisini kesmelerini ister. Bunun üzerine oğlan öküzü keser ve pişirip yer.

- *Mesnevî*’de nakledilen hikâyeye göre öküzü kesen kişi derisini yüzdürmek için kasaba giderken öküz sahibi onu görür ve öküzün kesildiğini anlar. *Hikâyet-i Garîbe*’de ise öküz meymenetli sayıldığından ve ona zarar veren kıyasla cezalandırılacağından kimse öküzü zarar vermeye teşebbüs edemez. Bu sebeple öküzün yokluğu uzun bir süre sonra geri dönmeyince, öküz sahibinin adamları tarafından fark edilip sahibine haber verildiğinde yokluğu anlaşılır.

- *Mesnevî*’deki hikâyeye göre kasaba giderken öküzünü keseni gören zengin adam onu yüzüne birkaç yumruk da atmak sûretiyle hırpalar ve daha sonra Dâvud Peygamber’in huzuruna çıkılır. *Hikâyet-i Garîbe*’de ise önce öküz aranır, bulunamaz ve hatta kimse oğlan ve anasının yaşadığı yere bakmayı akıl edemez. Daha sonra esnaftan sebze satan birisi haber verince mağaraya giderler ve öküzü kesene herkes bir arada hesap sorar. Onun verdiği cevaplar karşısında da hep birlikte Hz. Dâvud önünde dava görülmesi gerektiğine karar verirler.

- Dâvud Peygamber’in huzurunda olanlar da hikâyelerde birkaç yönüyle farklılık göstermektedir. *Mesnevî*’de zengin adam Hz. Dâvud’dan adalet ister. Hz. Dâvud önce öküzü kesen kişiyi haksız bulur ve kaybının öküz sahibine ödenmesine hükmeder. Bunun üzerine öküz sahibi feryâd edince Hz. Dâvud halvete çekilmeye karar verir. Bu aşamada *Mesnevî*’de Hz. Mevlânâ konuyla ilgili başka tasavvufî meselelere de değinmek sûretiyle öküzü kesen adamın beyanlarını tasavvufî açıdan açıklama ihtiyacı da duymaktadır. Hz. Dâvud halvette iken kendisine gerçek ayan olur böylece Dâvud Peygamber zengin adamın tüm varlığını öküzü kesene vermesine hatta babasını öldürdüğü için de katline hüküm verir. Halkın buna itiraz etmesi ve Hz. Dâvud’un bu hükmünü bir zulüm olarak algılaması üzerine Dâvud Peygamber onları bir ağacın yanına götürür. Orada vaktiyle katlettiği, oğlanın babasının ve cinayet âleti olan bıçağın gömülü olduğunu görürler. İşte bu bıçak gerçeğin ortaya çıkmasındaki delildir. *Hikâyet-i Garîbe*’de ise hatunun beyanları üzerine ilk hüküm de öküzü kesenin lehinedir. Hz. Dâvud zengin adama zararını kendi malından vermeyi teklif eder. Zengin adam bu aşamada mal değil adalet istediğini beyan etmektedir. Ayrıca bu hikâyede gerçeğin ortaya çıkmasına Cebrâîl Aleyhisselam aracılık eder ve Hz. Dâvud’a bir gece halvete çekilmesini söyler. Ertesi gün Hz. Dâvud Aleyhisselam hüküm verirken Hz. Cebrâîl de onun yanındadır ve gerçeğin ortaya

çıkmasına aracılık etmektedir. Katilin dili tutulur ve gayrı tüm azaları cinayeti itiraf eder. İki hikâyede farklı unsurlarla ve karakterlerle gerçeğin ortaya çıkışı aktarılmıştır ve ikisinde de ortak sonuç olarak Dâvud Peygamber'in mucizesi zuhur etmiş ve halkın imânı tazelenmiştir.

4. 3. Referanslar Açısından Mukayese

İki hikâyede de davacının hükme itiraz etmesi, *Kur'ân'*daki Bakara kıssasında, Hz. Musâ zamanında Yahudilerin inek kesmeye rıza göstermemelerine benzetilmektedir. Ayrıca faili meçhul bir cinayetin çözülmesinde de Allah'ın inek kesmeyi emretmesi çalışmaya konu olan hikâyeye ilham olmuş olabilir. Zira hikâyede oğlan öküzü kesip yemeseydi babasını öldürüp bütün malına konan katilin kim olduğunu bilemeyecekti. Kaldı ki, Hz. Mevlânâ da *Mesnevî*'deki kıssanın hemen ardından Bakara Sûresi'ndeki Musa Aleyhisselâm zamanında geçen kıssayı zikretmiştir.⁴

*Kur'ân'*da Bakara kıssası şu şekilde anlatılmaktadır:

"Bir zaman Mûsâ kavmine, "Allah size bir inek kesmenizi emrediyor" demiş; onlar da "Bizimle alay mı ediyorsun!" demişlerdi. Mûsâ, "Cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım!" dedi.

"Bizim adımıza rabbine dua et de onun nasıl olduğunu bize açıklasın" dediler. Mûsâ dedi ki: "Allah şöyle buyuruyor: 'O, yaşlı da değil düve de değil; ikisinin arası bir inek olacak.' Haydi, size emredileni yapın."

"Bizim için rabbine dua et de renginin nasıl olacağını bize açıklasın" dediler. Mûsâ, "O buyuruyor ki: Rengi parlak sarı, bakanların içini açan bir inek olacak" dedi.

Yine, "Bizim için rabbine dua et de onun nasıl bir şey olduğunu bize iyice açıklasın; çünkü bu sığır bize ayırt edilemez geldi; inşallah doğrusunu buluruz" dediler.

Mûsâ, "Rabbim şöyle buyuruyor, dedi: O, henüz boyunduruk altına alınıp yer sürmemiş, ekin sulamamış, serbest dolaşan ve alacası bulunmayan bir inehtir." "İşte şimdi doğrusunu anlattın" dediler ve ineği (bulup) kestiler, ama az daha (bunu) yapmayacaklardı.

Hani siz bir adam öldürmüştünüz de bu hususta birbirinize düşmüştünüz. Hâlbuki Allah sakladığınızı ortaya çıkaracaktı.

Sonra "(kesilen ineğin) bir parçasıyla ölüye vurun" dedik. Böylece Allah ölüleri diriltir ve düşünesiniz diye size âyetlerini gösterir.

Bundan sonra kalpleriniz yine katılaştı; artık kalpleriniz taş gibi, hatta daha da katıdır. Taşın öylesi var ki ondan ırmaklar kaynar; öylesi de var ki çatlayıp bağrından su fışkırır; bazı taşlar da var ki Allah korkusuyla yuvarlanıp düşer. Allah, yapmakta olduklarınızdan habersiz değildir." (Bakara 67-74)

Bazı müfessirlerin "menn"i "zahmetsizce kazanılan yiyecek ve içecek çeşidi" olarak tanımlamış ve bunun bir çeşit olmadığını da bildirmiş olmalarından hareketle (Ateş, 1982, s. 71, 72) *Mesnevî*'deki hikâye ile Kusûrî'nin hikâyesi arasında bu açıdan da bir paralellik bulunmaktadır. *Mesnevî*'de Hz. Mevlânâ zahmetsiz ve meşakkatsiz bir rızık için -ki bu rızık ilâhî bir nimeti karşılıyor- yedi yıl boyunca dua etmiş olan adamın sonunda ihsanlara nail olması ile Kusûrî'nin naklettiği hikâyedeki ana ve oğulun da yıllar boyu menn ve selvâya benzer bir şekilde ağaçta biten iki meyveden başka bir şey yemeyerek hayatlarını

⁴ Bakara kıssası hakkında bk. (Aydın, 2020, s. 58-75; Kanca, 2020, s. 70-98; Çelik, 2016, s. 63-80; Şahin, 2023, s. 104-130)

sürdürmeleri ve sonunda ihsanlara nail olmaları arasında bir paralellikten bahsedilebilir. Dolayısıyla Kusûrî açık bir şekilde menn ve selvâya atıf yapmışken Hz. Mevlânâ öküzü öldüren adamın “zahmetsiz bir şekilde rızık için” dua ettiğini söyleyerek aynı âyete atıf yapmaktadır.⁵ Kusûrî’nin bu telmihi daha anlaşılır biçimde yapmış olduğu söylenebilir.

4.4. Mesajlar Açısından Mukayese

Her iki hikâyede de dil, biçim özellikleri, hikâyenin bileşenleri ve birçok unsur farklılık gösterse de verilmek istenen mesaj birbiriyle aynıdır. Hikâyelerde Allah’ın Settâr ism-i şerifi ile kullarının hatâ, kusur, ayıp ve günahlarını örttüğü ve bağışlayıcılığı orijinininden hareketle kulların da birbirlerinin günahlarını örtmeye meyilli olmaları gerektiği verilmek istenen temel mesaj olarak karşımızda durmaktadır.

Ayrıca Allah’ın rahmeti ve settârlığı yanında sonsuz adaletinin de işlediği gözler önüne serilmiştir. *Mesnevî*’de anlatılan hikâyede Dâvud Peygamber zengin adama Allah’ın onun günahlarını örttüğünü hatırlatıp öküzünü karşısındakine helal etmesine hükmetmiş ancak adam bu hükmü kabul etmeyince Dâvud Peygamber bu sefer cezayı artırmış ve bütün malını adama vermesine hükmetmiştir. *Hikâyet-i Garîbe*’de ise Dâvud Peygamber zengin adama öküzün bedelini kendi malından vermeyi teklif etmiştir. Ancak bunun sebebi olarak oğlanın anasının üzülmemesi gösterilmiştir. Zengin adam ise karşılığında mal değil adalet istediğini söyleyince bu sefer Allah’ın sonsuz adaleti tecelli etmiş ve hüküm yine zengin adamın hem suçunun ortaya çıkması hem de tüm malının öküzü öldüren oğlana vermesi yolunda koyulmuştur.

Kusûrî’nin hikâyesinde oğlanın malda, mülkte ve hatta intikamda gözünün olmadığı ve babasını öldürüp tüm malına el koyan, hatta kendisinin ve anasının hayatı boyunca bir mağarada tek bir meyveyle karınlarını doyurmalarına rağmen karşısındaki adamı affettiği görülmektedir. Kusûrî fakir ve mağdur kişinin karşısındakini affettiğini naklettikten sonra Allah’ın rahmet ve mağfiretini dileyerek sözlerini bitirir. Hz. Mevlânâ ise hikâye bittikten sonra hikâyedeki tasavvufi sembolleri açıklamış ve zalimin ölümü ile cihânın diri kaldığı mesajı ile bu kıssayı sonlandırmıştır.

5. Metin

[109b]

Hikâyet-i Garîbe

[*Mefâ’îlün Mefâ’îlün Mefâ’îlün Mefâ’îlün*]

Rivâyetdür benî İsrâ’il’iñ kavmi gelüp yek-bâr

Didiler hâzret-i Dâvud’a bir gün nic’ olur âşâr

‘Alâmât-ı kıyâmetden birisin dâr-ı dünyâda

Ziyâde iţmînân için Hudâ kılsun bize iţhâr

Var idi içlerinde ulu bir kimse re’îs idi

Deve koyun bakar at şâhibi idi katı mâl-dâr

⁵ “Hani siz, “Ey Mûsâ! Biz bir tek yiyecek dayanamayacağız. Bizim için rabbine dua et de bize toprağın mahsullerinden; sebzelerinden, kabakgillerinden, sarımsağından, mercimeğinden, soğanından bitirsin” demiştiniz. Mûsâ ise, “İyi kötü ile değişmek mi istiyorsunuz? Şehre inin; istedikleriniz orada var” dedi. Zillate, fakru zarûrete mahkûm oldular; Allah’ın gazabına uğradılar. Bu durum, Allah’ın âyetlerini inkâr etmeleri ve haksız yere peygamberleri öldürmelerinin, bütün bunlar da isyan etmeleri ve haddi aşmalarının sonucuydu.” (Bakara 61)

Var idi bir öküzî hoş nümâyiş varısa kaç reng
Cihânda cümlesi mevcûd idi cildinde her bir tār

Benî İsrâ'îl'in kavmi şayarlardı anı meymûn
Mübârek 'ad iderlerdi kudûmin bakmasın her-bār

'Umûmen 'ahd ü peymân itdiler bu öküze her gün
Ura bir taş yâ bu yumruğ uralar gitdüyi mi' yār

Anı öldüreni öldürmek ola birine zecrî
İdüb icrâ ede nuşret biri 'afv itmeye efkār

Var idi ol zamân içinde hem bir zâhide hâtûn
Bir oğlı ile kendi mesken itmişler idi bir gār

Var idi gârîñ etrâfında bir çeşme şuyı a' zeb
Kenârında bitüp bir nār ağacı virir idi nār

Be-her yevm üzerinde iki dâne meyve-i zîbâ
Olurdi ekl için peydâ bu idi kuvvet-i pür-esrâr⁶

Nice sâl olmuşıdı gayrı nesne tatmamış bunlar
Didi bu gün ol oğlan ey ana görseñ hele bāzār

[110a]
Ne ni' metler ki gûn-â-gûn görüp et ditredi qalbim
Nice bir biz boğaz içre naşîbimiz ola bir nār

Didi anası oğlım itme Mevlâ virdigin tahkîr
Hemân şükr it Hudâ ide ziyâde ni' metin her bār

Sükût itdi girü oğlan 'ibâdet itdiler bunlar
Şabâhın bakdılar yokdur ağaçda meyveden âşār

Didi anası gördiñ mi oğul Hâk ni' metin kesdi
İdüp tevbe hûlûşıla Hudâ'ya yalvarırlar zār

Bu aralıkda ol meşhûr öküz geldi bu gār içre
Feşâhatle selâm virdi bular şaşdı görüp hemvār

Didi ben size Hâk'dan tîb naşîbim zebh idiñ turmañ
Didi hâtun meded bu ol re'îsîñ kâvidür muhtâr

Bunı zebh ideni zebh itdirilmek 'ahd olunmuşdur
Öküz didi o boş sözdür size Hâk'dan benem beşār

⁶ Bu mısra vezne uymamaktadır.

Ṭuruñ zebḥ eyleyüb yiñni beni bugün eylemeñ te 'ḥīr⁷
Ṭurup oğlan anı zebḥ eyledi tiz yüzdi silāḥ-vār

Didi te 'ḥīre bā' is ne Ḥudā gösterdi çün ni' met
Çıkarı et kebāb itdi yiyüp ḥamd eyledi tekrār

Bu cānibden çün aḥṣām oldı gelmez ḥāneye ol kāv
Müşevveş oldu ḥuddāmı re 'ise vardı her kim var

Didiler kim baqar yoḡdur derileri gūş iden aḥbāb⁸
İdüp teftiše iḡdāmı erenler şehri dār-bā-dār

Kimesne ḥātır itmez ki vara zāhide ḥātuna
O kāve ḡaṣb yā seraḡa ne mümkün eyleye bed-kār

Bu ḥāl içinde bir sebze-fürüş irüp ḥaber virdi
Ki kāvı zebḥ iderdi⁹ zāhidiñ oğlu degil inkār

İşiden itdi istib'ād varurlar cümle ol ḡāra
Görürler ḡānı hem bildi ḡafası ḥummā bir miḡdār

Ḡulūv itdi bu ḡavm ol dem kim itdi zebḥine iḡdām
Didi oğlan ki ben itdüm velī ḡulmen degil ol kār

Didiler ḥazret-i Dāvud öñinde görilür da' vā
Derilüp cümlesi feryād ile vardı ḡılup ihzār

Re 'is olup murāfi' didi ḥükm it yā nebī-allāh
Bunı zebḥ idelüm biz de olavuz 'ahdimizde yār

Nebī didi n'icün zebḥ eylediñ sen ḡayrınıñ mālın
Ḥuşuşen cümleñ menḡudı ola idesin iḡrār

Didi oğlan gelüp ol kāv didi ki zebḥ idüñ itdüm
Re 'is feryād idüp dir gör cevāb-ı kızbi yā muḡtār

Hiç insān gibi söyler mi öküz nice kelāmdur bu
Didi Dāvud murādullāh olinca cā'iz istiḡrār

Dönüp ḥātuna dir bir aşlı olmaḡ var it tafşıl
Nedür bā' is ki zebḥ oldı baḡarsan Ḥū dir idiñ nār

Ḥikāyet itdi ḥātun mācerāyı dikildi Dāvud¹⁰
Dönüp didi re 'ise gel bunı 'afv eyle ḡıl iṣār

⁷ Bu mısra vezne uymamaktadır.

⁸ Bu mısra vezne uymamaktadır.

⁹ "idüpdür"

¹⁰ Bu mısra vezne uymamaktadır.

Virem ben kendi yanımdan¹¹ yüz altun kıymetin kâvîñ
Tek ol mestûre hâtun çekmesün oğlı için azâr

[110b]

Re'îs eydür benim yok ihtiyâcım almağa kıymet
Baña maṭlab-ı hükmdür eylemek 'ahde vefâ her bâr

Başın aşğa şaldı hâzret-i Dâvud tefekkürle
O demde geldi Cebrâ'il selâm-ı Hâḫ ile beşâr

Didi senden muḫaddem bir 'alâmet istemişlerdi
'Alâmet-i kıyâmetden biri olsun deyü izhâr

Didi Rabbiñ ki yarın ictimâ' itsün ço kavmi¹²
Bu da' vâyı hem ol vakte havale eyledi Ḳahhâr

Bu ahvâli haber virdi hemân-dem kavmine Dâvud
Olundı cümleye tenbîh-i ferdâ cem' ola aḫrâr

İşiden oldu âmâde şabâḥ oldu derildiler
Çıḳub bir 'âlî şahrâya ḳurıldı kürsî-i ezḳâr

Çıḳup kürsîye Dâvud okıdı âyât Zebûr'dan hoş
Du'â vaktinde ḥaşmını getürdi önine ey yâr

O dem Cibrîl irişdi dir re'îse cehrile söyle
'Aceb ḥâṭırda mı ol vakt Mısr'dan oldıñuz seyyâr

Sen anda bir kirâcı kimse idiñ oldıñuz yoldâş
Şu bir māl-dâr ḥ'âce kendüye olmış idiñ enşâr

Ṭama' ḳalbün ihâṭa itdi ḳatl itdiñ anı bir şeb
İdüp ḳavm içine pinhân ḳamu mālını aldıñ bâr

Gelüp Şâm'a anıñ mālı ile a' lā re'îs olduñ
Dimedi saña kimse al esir eyle yâḥūd ağyâr¹³

Bil ol şahşı ki ḳatl itdiñ bu oğlan şoylı oğlıdur
O hâtun zevcesidür yokdur özge varını ihşâr

Ol eriñ kendi mālıdur öküz biz eyledik irsâl
Maḳâle biz getürdük tâ ki zâhir ola bu esrâr

¹¹ "mâlimdan"

¹² Bu mısra vezne uymamaktadır.

¹³ Kelimenin "esr" şeklindeki kullanımı vezne uymamaktadır.

Ne var ise yedügin māl ü emlāk anlarıñdur hep
Dilerlerse kıṣāşın katle hüküm itdi seni Cebbār

İşidüp ol sözü ol merd-i cāhil didi kim ḥāşā
Ben ādem öldürem yā kimsenin mālın alam zinhār

O demde dili tutıldı faṣīḥ ḳavl ile iki yed
Şehādet eylediler ki belī böyle olupdur kār

O şahşı biz tutup boğazlayup ḳabẓ eyledik malın
Ayağı didi ben gitdim gözi gördüm deyü iḳrār

Netice dilden ğayrı ne deñlü varısa a‘ zā¹⁴
Birin birin şehādet itdiler ola bu ‘ ālem tār

Te‘ accübde ḳalup maḥlūk olur imānları maḥlem
Dili ḳādir iden güyā her a‘ zāya vire güftār

Bu ḥālī gördi oğlan secde-i şükr eyledi derḥāl
Ki Allāh itdi luṭfı şıdkımız oldu mübīn-i kār

Didi oğlāna Dāvud ḥazreti oğlım seniñdür māl
Alup vir aña ki yemişini yidi sehmi seniñ miḳdār¹⁵

Dilersiñüz kıṣāsın Ḥaḳ izin virdi helāk eyleñ
Ve ger ‘ afv itseñüz Mevlā virür ecrin size şad-bār

Didi oğlan kıṣāsın eyledüm ‘ afv istemem bir pul
Bize kāfīdür ol ki ḥalḳ içinde olmazuḳ bir ‘ ār

[111a]
İlāhī sen ḥalāş it iki ‘ ālemde mezelletden
Bizi ‘ afv eyleyüp luṭfıñla ol zenbimize settār

Daḥī ābā vü ecdād aḳrabā aḥbābımız ‘ afv it
Şu kim āmīn diye imānın it āḥir nefesde yār

Bu ra‘ nā kıṣsayı Dürre’l-mecālīs Fārisī yazmış
Velī elfāz-ı neşr ile degil ḳalbe neşāt āşār

Ben anın zīb-i meclis olmasın manẓūm revā gördüm
Anı Türki ile nazm eyledüm tā zevḳ ide aḥyār

Hemān ḳaşdım bu ki kim gūş iderse bir du‘ ā idüp
Diyeler ki **Ḳuṣūrī** bendegī ‘ afv eyle yā Ğaffār

¹⁴ Bu mısra vezne uymamaktadır.

¹⁵ Bu mısra vezne uymamaktadır.

Düşenbe günü ‘aşr-ı âherî zi’l-hicceden râbî’
 Sene biñ yüz yigirmi altı olur târîh hüdâ izhâr
 Sene 1126

Sonuç

İBB Atatürk Kitaplığı’nda 001290 demirbaş numarası ile kayıtlı olan mecmuanın içerisinde, Kusûrî’nin “*Hikâyet-i Garîbe*” başlığıyla yazmış olduğu bir şiiri yer almaktadır. Kusûrî’ye ait daha önce bilinmeyen bu şiir dil, üslup ve içerik açısından incelenmiş; ardından şiirde anlatılan hikâye Hz. Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sindeki benzer bir hikâye ile mukayese edilmiştir.

Kusûrî, Farsça mensur olarak yazılmış olan bu kıssayı, kendisinin manzum olarak Türkçeye çevirdiğini söylemektedir. Şair bunu dile getirirken *Dürre’l-Mecâlis*’te Farsça yer aldığını söylemişse de Seyf Zafer Nevbahârî tarafından kaleme alınmış olan *Dürrü’l-Mecâlis*’te bu kıssaya rastlanmamıştır. Ayrıca *Dürrü’l-Mecâlis*’in Molla Rahman Kulî tarafından Türkçeye çevrilmiş olan tercümesinde de Hz. Dâvud ile ilgili böyle bir kıssa yer almamaktadır. Dolayısıyla Kusûrî’nin söylediği *Dürre’l-Mecâlis* ifadesi bir eser adı değil, “meclislerin incisi” anlamında yalnızca Arapça bir tamlama da olabilir.

63 beyitten müteşekkil olan *Hikâyet-i Garîbe*, aruzun hezec bahrinin “mefâ’ilün mefâ’ilün mefâ’ilün mefâ’ilün” kalıbıyla yazılmıştır. Şiirdeki yedi beytin vezne uymadığı tespit edilmiştir. Kafiye düzeni “aa-xa” şeklinde olan eser gazel şeklinde yazılmış olup muhteva olarak mesnevîyi andırmaktadır.

Eserin harekeli şekilde yazılmış olması Türkçe dil özellikleri açısından incelenmesini kolaylaştırmıştır. Buna göre genel itibarıyla Osmanlı Türkçesinin dil özelliklerine sahip bir metin olduğu söylenebilir.

Kusûrî’nin, mensur eserlerin kalbe neşe vermediğini ve manzum formda yazılan metinlerin meclislerde daha fazla beğeni toplayacağını ifade etmesi dönemin edebî zevki yanında didaktik bir amaç güttüğünü de ortaya koymaktadır.

Eserin Hz. Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sinde “Hz. Dâvud zamanında, gece ve gündüz ‘Bana meşakkatsiz helal rızık ver!’” başlıklı hikâye ile mukayese edilebilmesi, iki kıssa arasındaki paralellikler yanında referansları açısından da aynı kaynaktan beslendiğinin bir göstergesidir. Hz. Mevlânâ hikâyeyi tasavvufî açıdan ele alıp açıklamalarda bulunurken Kusûrî’de daha sade, net ve didaktik bir üslup dikkat çekmektedir. İki hikâyenin karşılaştırmasında birçok farklılık görülse de verilmek istenen mesajlar aynıdır. Hikâyelerde Allah’ın rahmeti ve settârlığı yanında sonsuz adaletin mevcudiyeti de gözler önüne serilmiştir. Allah’ın, Settâr ism-i şerifi ile kullarının hatâ, kusur, ayıp ve günahlarını örttüğü ve bağışlayıcılığı orijininden hareketle kulların da birbirlerinin günahlarını örtmeye meyilli olmaları gerektiği her iki hikâyede de verilmek istenen temel mesajdır.

Mesnevî tercümesi olarak A. Avni Konuk’un tercümesi tercih edilmiştir. Bunun en önemli nedeni klasik *Mesnevî* tercüme ve şerhlerinin aksine bu eserin bir tefsir örneği de sergiliyor olmasıdır. Zira hikâyenin *Kur’ân*’daki Bakara kıssasının bir tefsiri olma özelliği ağır basmaktadır. Ayrıca Kusûrî’nin hikâyesinde *Kur’ân*’daki farklı metaforlara yer veriliyor olması her iki hikâyenin de *Kur’ân* kaynaklı metinler olduğu düşüncesini ortaya çıkarmaktadır.

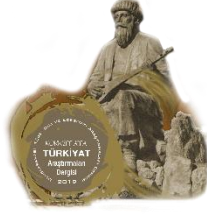
Bu çalışma ile Kusûrî’nin bilinmeyen bir şiirini gün yüzüne çıkarmak yanında 18. yüzyıl divan edebiyatındaki peygamber kıssalarına da bir katkı sağlanmıştır. Bu manzum

hikâyenin *Kur'ân'*da ve kısas-ı enbiyâlarda bulunmaması nedeniyle Hz. Mevlânâ'nın anlattığı benzer kıssa ile mukayesesi yapılmıştır.

Kaynakça

- Albayrak, K. (2004). İsrailoğulları'nın "Altın Buzağı"sı ve "Kızıl İnek"i. *Bilimname*, V (II), 91-103.
- Altun, K. (2002). *Tuhfe-i Kusûrî tazmîn-i Şâhidî (inceleme-metin-sözlük)*. Kayseri: Laçın Yayınları.
- Ateş, S. (1982). *Yüce Kur'an'ın çağdaş tefsiri, I*. Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları.
- Aydın, Z. A. (2020). İsrailoğulları'na yöneltilen inek kesme emrinin fail-i meçhul cinayetlerin çözümlemesiyle ilişkisi: Kur'ân ve Tevrat merkezli bir inceleme. *Dergiabant*, (8)1, 58-75.
- Ayhan, B. (2018). Klasik müfessirlerin Bakara sûresi 61. âyetindeki 'Mısır' kelimesini yorumlama biçiminin çağdaş yorumlara yansımaları. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, 1-30.
- Çelik, H. (2016). İsrailoğullarının inekle imtihanı. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(1), 63-80.
- Ekinci, E. B. (2018). *Dinî lugat*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi.
- Erdem, S. (1994). *Ramiz ve âdâb-ı zurefâsı*. Ankara: AKM Yayınları.
- İpekten, H, vd. (1988). *Tezkirelere göre divan edebiyatı isimler sözlüğü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kanca, F. (2020). Tarihten günümüze bakara kıssası ve taşıdığı mesajlar. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 8, 70-98.
- Konuk, A. A. (2005). *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî mesnevî-i şerîf şerhi, V-VI*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kur'ân Yolu. <https://kuran.diyamet.gov.tr> [Erişim tarihi: 21.06.2024]
- Kusûrî Ömer Efendi. *Hikâyet-i garîbe*. Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, 1290, vr. 109b-111a.
- Kusûrî, Ömer Efendi. (1986). *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, VI. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Mehmed Süreyya. (1996). *Sicill-i Osmanî, III*. N. Akbayan (Haz.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Mirzazâde Mehmed Sâlim Efendi. (2018). *Tezkiretü's-suarâ*. A. İnce (Haz.). T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-203805/mirza-zade-mehmed-salim-tezkiretu39s-su39ara.html> [Erişim tarihi: 21.06.2024]
- Özer, H. (2006). *Kısas-ı enbiyâ (v. 81a-159b) transkripsiyon, inceleme, indeks*. [Yüksek Lisans Tezi]. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi.
- Şahin, R. (2023). Kur'an'a göre İsrailoğullarının itiraz kültürü: İnekle sınanmaları örneği. *Akademik MATBUAT*, 7(1), 104-130.
- Tosun, N. (2011). *Türkistan dervişlerinden yâdigâr – Orta Asya Türkçesiyle yazılmış tasavvufi eserler*. İstanbul: İnsan Yayınları.

- Tuman, M. N. (2001). *Tuhfe-i Nâîli (divan şairlerinin muhtasar biyografileri)*, C., Kurnaz & M. Tatçı (Haz.). Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- Yakar, H. İ. (2020a). Gazi Antepli divan şairleri. Y. Küçükdağ (Ed.), *Osmanlı Döneminde Gaziantep Sempozyumu-22 Ekim 1999 içinde* (s. 151-196). Gaziantep 2020.
- Yakar, H. İ. (2020b). Ömer Efendi (Kusûrî). *TEİS*. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/kusuri-omer-efendi> [Erişim tarihi: 22.06.2024]



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları
Dergisi
The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and
Education Research

|| Sayı/ Issue 21 (Haziran/June 2025), s. 101-115
|| Geliş Tarihi-Received: 15.04.2025
|| Kabul Tarihi-Accepted: 30.06.2025
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.5281/zenodo.15663731

Âdem Çelebi Dîvânı'nda Yer Adları*

Place Names in Âdem Çelebi's Divan

Figen Özlem YASİNOĞLU**

Öz

Âdem Çelebi, XVIII. yüzyılda İstanbul'da yaşamış olduğu düşünülen bir şairdir. Şiirlerinden İstanbullu olduğu ya da İstanbul'da yaşamış olabileceği tahminlerinde bulunulabilir. Âdem Çelebi'nin gayr-i müretteb bir divanı vardır. Özellikle gazel nazım şekliyle yazdığı şiirleri oldukça fazladır. Ayrıca "kalenderi", "semai", "rubai", "satranç" vb. tarzında yazdığı şiirleri de mevcuttur. Şiirlerinin bazılarında dinî tasavvufi unsurlara değinirken kimisinde beşerî hususlara değinmiştir. Dinî unsurları kullanırken en çok peygamber kıssaları göze çarpmaktadır. Tüm bunlarla birlikte şiirlerinde musiki ögelere de sıkça yer vermiş hatta şiir başlıklarında "güfte" ifadesini kullanmıştır. Bu şiirler arasında pek çok yer ismi geçmektedir. Bu isimlerin bazıları yalnızca metafor olarak kullanılırken bazıları şairin İstanbul'da yaşadığını düşündüren semtlerden ibarettir. Pek çok şiirinde İstanbul'un "Vefa, Tozkoparan, Silivri, Haramidere, Çekmece" gibi semtlerine değinmesi, özellikle bir şiirini "İstanbul" redifiyle oluşturması bizi bu çalışmaya teşvik etmiştir.

Bu çalışmanın amacı, Âdem Çelebi Dîvânı'ndaki yer ve mekân adlarını tespit etmek ve tespit edilen bu yerlerin divan şiirindeki karşılıklarını benzerlik ya da farklılık açısından ele alabilmektir.

Anahtar Kelimeler: Âdem Çelebi, yer adları, dîvân, XVIII. yüzyıl.

Abstract

Âdem Çelebi is a poet who is thought to have lived in Istanbul in the 18th century. It can be estimated from his poems that he was from Istanbul or lived in Istanbul. Âdem Çelebi has a disorganized divan. He has many poems written especially in the ghazal verse form. In addition, he also has poems written in the styles of "kalenderi", "semai", "rubai", "satranç" etc. There are many place names among these poems. While some of these names are used only as metaphors, some are neighborhoods that make us think that the poet lived in Istanbul. The fact that he mentions districts of Istanbul such as "Vefa, Tozkoparan, Silivri, Haramidere, Çekmece" in many of his poems and that he composed one of his poems with the redif "İstanbul" encouraged us to do this study.

The aim of this study is to identify the names of places and spaces in Âdem Çelebi's Divan and to examine the equivalents of these places in divan poetry in terms of similarities or differences.

Keywords: Âdem Çelebi, place names, dîvân, 18th century.

* Bu çalışma, 18. Yüzyıl Şairi Âdem Çelebi ve Dîvân'ı (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Doktora öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, e-posta: figenkarakas87@gmail.com, ORCID: 0009-0008-8022-8879.

Giriş

XVIII. yüzyıl siyasi, toplumsal ve ekonomik açıdan oldukça karmaşık bir dönemdir. Siyasi açıdan yaşanan ani değişimler, kaybedilen savaşlar, büyük toprak kayıpları, ekonomik buhranlar toplumun her noktasına etki etmiştir. Bahsedilen unsurlar kimi zaman edebiyata da yansımış ve şairlerin konu yelpazesinin genişlemesine de vesile olmuştur.

Bu dönem içerisinde yaşamış şairlerden biri de Âdem Çelebi'dir. Şairin hayatı hakkında ne yazık ki elde fazlaca malumat bulunmamaktadır. Kaynakların birçoğunda Âdem Dede ile karıştırılmış ancak şairler karşılaştırıldığında aynı şair olmadıkları açıkça gözler önüne serilmiştir.

Tuhfe-i Nâilî, Esrar Dede Tezkiresi ve Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü'nde Âdem Dede hakkında malumat vardır lakin Âdem Çelebi hakkında bir bilgi yoktur. *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi'nde* de Âdem Çelebi ile ilgili kısaca şunlar yazmaktadır: "XVIII. yüzyıl divan şairi. Ancak 1739'da ölen Mengli Giray'a bir naziresi bulunması sebebiyle XVIII. yüzyılda yaşadığı tahmin edildi. Semai ve kalenderilerinde Âşık Ömer'in tesiri görülmektedir."

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi'nde de Âdem Çelebi hakkında kısa da olsa bilgi bulunmaktadır: "Âşık (XVIII.a.) Saz şairleri tarzında ve bilhassa Âşık Ömer'in tesirinde kalarak koşmalar yazmıştır. "Âdem Çelebi" namıyla tertip edilmemiş bir divanı vardır."

Yukarıdaki cümlede de belirtildiği üzere Âdem Çelebi hakkında net bir bilgi yoktur lakin divanından elde edilecek çıkarımlar sayesinde şu sonuca ulaşılabilir. Âdem Çelebi'nin tek nüsha halinde elimizde olan divanı İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu 1 numarada kayıtlıdır. Âdem Çelebi'nin manzumelerinin başlığında genel olarak "güfte" ifadesi dikkatimizi çekmektedir. Divan edebiyatında güfte dendiğinde akla genelde güfte mecmuaları gelse de Âdem Çelebi gibi bazı şairler divanlarında da güftelere yer vermiştir. Bu güfteler okuyucuya dönemin özellikleri, şairin üslubu ve hatta memleketi hakkında bilgiler sunmaktadır.

Şiirlerinin Muhteva Özellikleri

Âdem Çelebi şiirlerinde bazen dinî tasavvufi unsurlara yer verirken bazen beşerî unsurlara yer vermiştir. Dinî unsurlar arasında en sık yer verdiği terimler arasında peygamberler ve kıssaları görülmektedir (Karakaş, 2010, s. 6).

"Edebiyatta birçok yönleriyle ele alınır. Meryem'in İsa'ya gebe kalışı, doğumu esnasında ve bebekken gerçekleşen olağanüstü haller, peygamberlik mucizeleri, özellikle elle dokunması (mesh) ve nefesi ile körleri gördürüp hastaları iyi etmesi, ölüleri diriltmesi, dünyaya değer vermemesi, bir merkep sırtında gezmesi, kendi söküğünü kendi dikmesi, ölmeyip göğe çekilmesi, dördüncü kat gökte bulunması, maddeden arınmış olması ve hiç evlenmemesi vs. birçok yönlerden eski şiirimizde çeşitli hayal ve sembollere konu olmuştur." (Pala, 2003, s. 249).

"Şiirlerde çok defa bir hayat emaresiyle birlikte "dem (nefes)" kelimesiyle yan yana anılır. Sevgilinin dudağı can bağışlamakta İsa'ya benzer. Bazen şairin şiiri, sevgiliden gelen saba yeli de diriltici özellikleriyle İsa'ya benzerler." (Pala, 2003, s. 249).

Cân bağışla biraz iy İsi-dehānum beri gel

Bir ramağ kaldı meded çıkmaga cānum beri gel (336/1)

Âdem Çelebi'nin bu beytinde sevgili ölüleri diriltten Hz. İsa'ya benzetilmiş ve ikisi arasında klasik edebiyatta da yaygın olduğu üzere bağ kurulmuştur.

Âdem Çelebi'nin *Dîvân*'ında geçen bir diğer dinî kişilik ise Circis'tir. "Circis hakkında bilinenler menkıbelerden ibarettir. Ölüp dirilmesi ve diriltme gücüne sahip olması, güneşin doğup batmasına dair olağan üstü olaylar, İsa'ya inanma, işkencelere maruz kalma motifleri İslam kaynaklarında nebi olduğu düşüncesini güçlendirmiştir." (Akkuş, 2000, s. 32).

*Kesilmem hergiz ol yâr-ı güzînumden beni a'dâ
Biçerse erre-yi ğamla mişâl-i hâzret-i Circîs* (265/4)

Âdem Çelebi'nin dinî unsurları kullandığı beyitlerinden birisi de kaza ve kaderi ele alan beyittir. Burada Allah'ın kaza pamuğundan kendisine elbise biçtiğini belirtir. Bu beyitte Melamilik üzerinde de durmuştur (Karakaş, 2010, s. 7).

"Melamet, klasik edebiyattaki şairler tarafından sıkça kullanılan bir kavramdır. Melamet ehli, melamet yolunda yürüyen ve melamet neşesine sahip olan kişidir." (Karakaş, 2010, s. 8).

Melamet, kınayan kişilerin kınamasından çekinmeden doğru bilinen yolda yürümek anlamına da gelmektedir. Esasen peygamberler ve doğru yolu gösteren kişiler de hep geçmişte kınanmışlardır. Bu yüzden Melamilikte kınanmaktan çekinilmez. Aynı şekilde âşıklar da aşkları uğruna ayıplanmayı göze alırlar.

"Melami farzı terk etmemek, haramı işlememek şartıyla özellikle halkın kınamasına yol açan hususları bilerek ve isteyerek yapar. Yerleşik töre, gelenek ve göreneklere aykırı hareket eder." (Uludağ, 2002, s. 240).

Âdem Çelebi, *Dîvân*'ında Melametlikle alakalı olarak "melamet beresi" tamlamasını kullanmıştır. Melamilikte giyilen aba ve bereye kıyafetlerine gönderme yapılmak istenmiştir.

*Biçdi kaftân baña hayyât-ı kazâ kütünden
Penbe-zâr itdi tenüm seng-i melâmet beresi* (189/2)

Yine şairin güfteleri arasında edebiyatımızda sıkça geçen Sırat Köprüsü de yer almıştır.

*Ben geçenlerden haber aldum ki yokdur korkuluk
Gerçi kim kıldan kılıçdan incedür dirler Sırat* (295/6)

Başka bir beyitte de Âdem Çelebi, Hz. Hızır'a yer vermiş ve Hz. Hızır'ın ölümsüzlük suyu olarak bilinen abıhayata ulaştığını belirtmiştir.

*Bu nazm-ı âbdârı Âdem-i hoş gûy görsünler
Olanlar ârzü-mend-i telezzüz Hızır'uñ âbından* (109/5)

Klasik edebiyatta şairlerin şiirlerinde peygamberlere yer verildiği özellikle de sevgilinin güzelliği ile Yusuf peygamber arasında ilişki kurulduğu aşikârdır. Âdem Çelebi de bu geleneğe ayak uydurmuş ve beyitlerinde Yusuf kıssasını okuyucuya telmih yoluyla hatırlatmıştır.

*Senüñ 'aşkuñla iy Yūsuf liķā Ya 'ķūb-veş dā 'im
Bu künc-i beytū'lahzānı mekân itmek baña mahşûş* (278/5)

"Yakup Peygamber, divan edebiyatında Yusuf Peygamber ile beraber anılır. Yusuf'un gömleği ve Yakup'un gözünün açılması motifi zengin hayaller oluşturur. Pir-i Kenan, Yakup peygamber için kullanılan bir ifadedir. Hasretle kör oluşu, ağlaması, külbe-i ahzan, gözlerinin açılışı vb. hususiyetler Yakup peygamberle ilgili kullanılır. Divan

edebiyatında âşık, çile çekmesi münasebeti ile Yakup peygambere benzetilir." (Karakaş, 2010, s. 10).

Âdem Çelebi sadece peygamberlere değil tarihte yer almış mühim kişilere de değinmiştir. Kendinden önce yaşamış ünlü şair Hâfız'a 299 numaralı şiirinde yer vermiştir. Hatta o şiirin kafiyesi "Hâfız" şeklindedir.

*Mekânın hıttâ-ı Şîrâz'da itmişiken iy Âdem
Cihân bâğına kendi itdi tebdil-i mekân Hâfız (300/5)*

Ayrıca yukarıdaki beyitte şairin "Şiraz" ifadesini kullanmasının da ayrı bir gerekçesi vardır. Şair Hâfız, Şiraz'da doğduğundan Âdem Çelebi de güftesinin en son beytinde Şiraz'a yer vermek istemiştir.

Âdem Çelebi yine bir başka şair olan Hassan'dan etkilenmiş ve bir beytinde buna yer vermiştir.

*Umaram okuyan bu nazm-ı nev-icâdımı şimdi
İde iy Âdemâ şî'r-i faşîh Hassân'dan i'râz (289/7)*

Aynı şekilde Mevlana'dan da şiirlerinde etkilendiği aşıkârdır. Bazı şiirlerinden yola çıkılacak olursa Âdem Çelebi'nin Mevlevi olduğu dahi düşünülebilir. Hatta bir gazelinde yalnızca Mevlana'nın ismini zikretmekle kalmamış, "dönmek" ve "sema" ifadelerine de yer vermiştir.

Şair "Mevlana'nın şevkiyle Mevlevi olup dönerek sema etsek buna şaşılmaz." demiştir.

*Mevlevî olup 'aceb mi şevk-ı Mevlânâ-y-ıla
Döne döne durmayup itsem felek gibi semâ' (306/3)*

Âdem Çelebi şiirlerini canlı tutabilmek adına bazen söz oyunlarına başvurmuş bazen de musiki terimlerine yer vermiştir. Dîvân'ında en sık geçen musikiye dair kavramlar arasında makamlar ve musiki aletleri yer alır.

Eserde hisar, gülbank, nevasaz gibi terimlere sıklıkla yer vermiştir. Buradan da şairin musiki terimlerine hâkim olduğu söylenebilir. Yine şiirlerinin başlığını "güfte" şeklinde koyması kaleme aldığı şiirlerin aslında bestelenmek üzere oluşturulduğu fikrini bizlere vermektedir.

*Muṭribâ gel yine âheng-i Hişâr iyleyelüm
Hem Nevâsâzi-i gülbângı hezâr iyleyelüm (9/1)*

*'Aşq mızrâbın urur sînem daḥı iyler devâ
Şest midür sâñtûr mıdur kânûn mıdur bilmem nedür (49/3)*

Âdem Çelebi, yukarıda yer alan beyitte gönlünü şest, kanun ve santura benzetmiştir. Bunlar divan edebiyatında sık kullanılan müzik aletlerindendir. Mızrap ise yüreği yaralayan bir ok gibi düşünülmüştür.

Dîvân'da Geçen Yer Adları

Daha önce de belirtildiği üzere Âdem Çelebi'nin tam olarak nereli olduğu hakkında malumat bulunmamaktadır. Lakin elimizde tek nüshası bulunan eserden yola çıkacak olursak eserde geçen İstanbul'da bulunan semt isimleri göz önünde bulundurulduğunda şairin İstanbullu olma ihtimali artmaktadır.

Bazı şiirlerde göze çarpan Vefa, Çekmece, Tozkoparan gibi semtler Âdem Çelebi'nin bu yerler hakkında bilgi sahibi olduğunu, belki de o semtlerde yaşamış

olabileceğini bildirir. Tüm bu bilgiler ışığında Âdem Çelebi'nin İstanbullu ya da İstanbul'da yaşamış olacağı düşünülebilir.

Yine semtler kadar ülke ve şehir isimleri de *Âdem Çelebi Dîvânı*'nda yer almıştır. Âdem Çelebi kadar divan şairleri de ülke ve şehirleri şiirlerine konu etmişlerdir. Bu durum bazen bir metafor olarak okuyucunun karşısına çıkmış bazen de gerçek manasıyla kullanılmıştır. Metafor olarak kullanılması açısından örnek verilecek olursa bazı ülkeler sevgili için benzetme unsuru iken kimisi düşman (rakip, düşman, ağyar vb.) için benzetme unsuru olmuştur.

Âdem Çelebi Dîvânı'nda yer alan ülke, şehir, dağ ve nehir adları alfabetik sırayla aşağıda verilmiştir:

Aras

"Uzunluğu 1059 km. olan Aras Nehri'nin 548 kilometresi Türkiye toprakları üzerinde bulunmaktadır. Aras Nehri, Bingöl Dağı'nın (3194 m.) kuzeybatı yamaçlarının zirveye yakın kesimlerindeki çok sayıda kaynak sularının birleşmesiyle oluşur." (Tuncel, 1991, s. 332).

Nehrin uzun olması ve debisinin yüksekliği münasebetiyle divan edebiyatında yer yer kullanıldığı olmuş ve ekseriyetle âşığın gözyaşlarıyla ilişkilendirilmiştir.

Hasret-i didâr-ı cānān-ıla çeşmün dem-be-dem
Akıdur çeşm-i firāvānın niçe Nîl ü Aras (269/2)

Şair bu beyitte sevgilinin yüzünün hasretiyle devamlı ağladığını belirtirken Nil ve Aras Nehri'ne göndermede bulunmuştur hem bir teşbih hem de mübalağa unsuru olarak kullanılmıştır.

Bağdat

Bağdat, Osmanlı'da vilayet merkezi olarak kayda geçirilmiştir (Akbayar, 2023, s. 23). Bağdat, Türk edebiyatında pek çok farklı adla zikredilir. Ayrıca Bağdat'ta birçok velinin türbesinin bulunması da bu isme farklı bir mana yüklemektedir (Yeniterzi, 2010, s. 306-308).

Olamam ser-i kūyūn dan
Diyemem 'āşıkā Bağdād uzaq (314/2)

Şair bu beyitte Bağdat'ı bir uzaklık ölçüsü olarak kullanmıştır. Şair burada aşk için herhangi bir mesafe olmayacağından bahsetmiştir.

Ceyhun

Ceyhun ya da Amuderya olarak bilinir. Sovyet Orta Asya bölgesinde Pamir ve Hindukuş Dağları'nın kesiştiği kısımda 4950 m. yükseklikten akan bir nehirdir. Orta Asya'nın en büyük nehirlerinden biri olarak yer almaktadır (Tok Yıldız, 2023, s. 294).

Eşk-i çeşmüm dem-be-dem ceryān ider pāyānı yok
'Aşkuñ-ıla cūş ider Ceyhūn mîdur bilmem nedür (49/2)

Şair burada Ceyhun Nehri'ni teşbih unsuru olarak kullanmıştır. Özellikle Ceyhun Nehri'ne yer vermesinin sebebi bu nehrin Orta Asya'nın en büyük akarsularından biri olmasıdır. Şair sevgili uğruna o kadar çok gözyaşı dökmüştür ki bunu Ceyhun Nehri'ne benzeterek dile getirmiştir.

İy dirigā Âdem 'ün efgānına raḥm itmedin

Hecr-ile çeşmüm yaşm mânend-i Ceyhûn iyledin (71/5)

Yine şair burada ne kadar inleyip ağladığından ve sevgilinin ona biraz dahi olsa acıma duygusu göstermediğinden bahsederken gözyaşlarını Ceyhun Nehri'yle kıyaslamıştır.

Dîdemün seyl-âbını Ceyhûn-ı giryân iyledin
Kaldı hayrette gönül eşk-ile dîdem bir yağa (89/3)

Yukarıdaki beyitte de yine şair gözündeki yaşı Ceyhun'a benzetmiş ve akan gözyaşının çokluğundan görenin hayrette kaldığını dile getirmiştir.

Dem-â-dem sūzış-i hicran-ıla vādî-i hasretde
Hurūş-ı eşke nisbet cūşış-i Ceyhûn anılmaz hîç (263/4)

Şair ayrılık ateşiyle o kadar gözyaşı dökmüştür ki bu gözyaşlarının fazlalığı, Ceyhun Nehri'ni bile geçmiştir. Aşkın ve çektiği cefanın büyüklüğünü anlatabilmek adına şair mübalağa sanatına sıklıkla yer vermiştir.

Çekmece

Çekmece, Osmanlı'da "Çekmece-i Kebîr" ve "Çekmece-i Sagîr" olarak karşımıza çıkmaktadır. Çekmece-i Kebîr Büyükçekmece anlamına gelirken Çekmece-i Sagîr Küçükçekmece manasına gelmektedir (Akbayar, 2023, s. 56).

Divan edebiyatında yer adı olarak çok sık şekilde karşımıza çıkmasa da yapılan araştırmalar neticesinde Âdem Çelebi dışında Tulû'î tarafından da "Çekmece" redifli bir gazelin yazıldığı tespit edilmiştir.¹ Tulû'î'ye ait olan gazelin matla ve makta beyitlerinden örnek vermeyi uygun bulduk:

Sun'-ı tasvîr ile Behzâda misâldür Çekmece
Hâme-i gülgûn-ı sebz ile nihâldür Çekmece

Ey Tulû'î hoş-nezâket dil-nüvâz eyler seni
San'at ile cerr-i beldâr irtihâldür Çekmece (Tulû'î, Dîvân, [yz.], ts. : vr.62b)

Âdem Çelebi'ye ait olan beyit ise aşağıda yer almaktadır:

Benzer ebrûlaruğa Çekmeceler Konağı
Güşe-i gamze-i hûn-riz-i Harâmî Deresi (189/1)

Habeş

Habeş, Afrika'da bir eyalet olarak bilinmektedir (Akbayar, 2023, s. 99).

"XVI. yüzyıldaki en geniş sınırları Mısır hududundan Doğu Afrika'daki Mombasa'ya kadar uzanan ve bugünkü Sudan'ın bir kısmı ile Cibuti, Eritre, Etiyopya ve Somali'yi içine alan bu idari bölge, Osmanlıların Doğu Afrika'da ulaşabildikleri en son sınırlar olma özelliği gösterir." (Orhonlu, 1996, s. 363).

"Klasik Türk şairleri Habeş'i, daha çok çağrıştırdığı siyah renk itibarıyla türlü benzetmelere konu etmişlerdir. Bunların başında da sevgilinin beni, zülfü, ayva tüyleri, kara gözleri gibi güzellik unsurları gelmektedir." (Çetin, 2018, s. 43).

İki sultân-ı Habeş'dür kaşlaruğ iy mâh-ı nev
Âdem'i bend itdi âhır çeşm-i fettânuğ biri (2/5)

¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. (Yıldız & Doğan, 2023, s. 338).

Şair bu beyitte sevgilinin kaşlarını renk münasebetiyle Habeş sultanına benzetmiştir.

Haramidere

Âdem Çelebi divan edebiyatında pek de rastlanmayan bir yere değinmiş ve bir beytinde Haramidere adını zikretmiştir. Aynı beyitte “Çekmece” ifadesine de yer vermiştir. Bu beyitten yola çıkıldığında Âdem Çelebi’nin o bölgeleri iyi bildiği veya orada yaşadığı düşünülebilir.

*Beñzer ebrû larıñ a Çekmeceler Konağı
Güşe-i ğamze-i ħûn-rîz-i Ħarûmî Deresi (189/1)*

Hicaz

Hicaz, Arap Yarımadası’nda yer alır. Klasik Türk edebiyatında sevgilinin yaşadığı bölge Hicaz’a benzetilir. Çünkü aşığın Kâbe’si sevgilinin yaşadığı yer olarak tahayyül edilir, âşık da orada Kâbe’nin tavaf edilmesi gibi tavaf eder.

Hicaz, klasik Türk musiki makamlarındandır. Musikide oldukça yaygın bir kullanıma sahiptir. Edebiyatta da tevriye ve tenasüp yoluyla kullanılmıştır (Pala, 2003, s. 218).

Âdem Çelebi de *Dîvân*’ında “Hicâz” kelimesini zikrederken musiki terimi olarak düşünmüş ancak aynı beyitte Kâbe sözcüğü de zikredildiği için hicaz kelimesinin ilk kullanış şekli de akla gelebilir.

*Kemâl-âsâ bulunmaz reh-nümâ-yı Ka’be-yi maḥsûd
Şarîr-i kîlk-i ṭab’uñ Âdem âheng-i Ħicâz iyle (224/5)*

İrem Bağı

“Âd kavmi zamanında Şeddâd tarafından, cennete benzetilerek yapılan bahçe olup Şam’da veya Yemen’de bulunmuş olduğu söylenir. (Devellioğlu, 2003, s. 445).

“Özellikle klasik Türk şiirinde güzellik unsuru olarak birçok teşbihe ve istiareye konu olmuştur. Mutluluk vermesi, imar edilmiş evlerin olması, renkli ağaçların yer alması, hep bahar havasının esmesi ve sevgilinin orada bulunması gibi sebepler, bağ-ı irem olarak da anılan bahçenin şairlerin sık sık başvurduğu bir mazmun hâlini almasında etkilidir.” (Harman, 2000, s. 443).

*Gül-sitân-ı ḥarem-i kû yını ol ğonçe-femûñ
Reşk-i bâğ-ı İrem-i tâze-bahâr iyleylüm (9/2)*

Şair bu beyitte sevgilinin gonca dudaklarını gül bahçesine benzetirken İrem bağlarının dahi sevgilinin dudaklarını kıskanacak duruma geldiğini ifade etmektedir.

İsfahan

İsfahan, İran’da yer alan bir şehirdir. Bu bölge göze çekilen sürmeleriyle meşhurdur, divan edebiyatında da bu özelliğiyle yer almıştır. Sevgilinin ayağını bastığı toprak İsfahan sürmesine benzetilir (Tok Yıldız, 2023, s. 286).

Âdem Çelebi de *Dîvân*’ında İsfahan’a yer verdiği beytinde İsfahan’ın sürmeleri ile sevgilinin ayağının tozu arasında bağlantı kurmuştur.

*Bilmezem kuhl-ı Şifâhân mı o meh-rû dil-berûñ
Ḥâk-pâyından ‘alîl olan ider ebşâr ḥazḥ (298/2)*

Şair, bu beyitte meşhur İsfahan sürmesinin tozu ve sevgilinin ayağının tozu arasında bağlantı kurmuştur.

İstanbul

İstanbul; İslambol, Konstantiniyye, Konstantin, Dersaadet, Deraliyye, Dârü'l-Hilâfe gibi isimlerle anılmış, asırlar boyu Osmanlıya başkent olmuş bir şehirdir (Akbayar, 2023, s. 122).

İlim ve ticaret merkezi olması, güzellerinin dikkat çekmesi gibi unsurlar hasebiyle divan şiirinde de sıklıkla yer almıştır.

Âdem Çelebi de *Dîvân*'ında İstanbul'a yer yer değinmiştir. Bunu yaparken bazen İslambol demiş bazen de İstanbul şeklini tercih etmiştir. Hatta bir şiirinin redifi olarak "İstanbul" kelimesini seçmiştir. Âdem Çelebi'nin hayatından bahsederken İstanbullu olabileceği hususuna değinmiştik. Buna sebep olarak da hem "İstanbul" sözcüğünü sıklıkla kullanmış olduğunu gördük hem de İstanbul'un "Vefa, Haramidere, Çekmece, Silivri, Tozkoparan" gibi bazı semtlerine değindiği tespit edilmiştir.

*Şâmuñ nebâtı Kâhire'nün kandı var ise
İslâmbol'ıñ yok mı fenâ-yî 'akâidesi* (190/2)

Aşağıda yer alan şiirde ise redifin "İstanbul" olduğu göze çarpmaktadır.

*Rûzgâr idüp tozun gözden nihân İstânbul'ıñ
Hâkin itdi tûtiyâ çeşm-i cihân İstânbul'ıñ
Nağş-ı mihr-i namlarda güllerin gördükçe âh
Bülbül-âsâ itdürür hecri fiğân İstânbul'ıñ*

*Devr-i düşd[e] zevk-ı şevk-ı yârdan maḥbûbdan
Aldık el şabr-ı cefâ-yı ğurbete Eyyûb'dan
Bir haber yok kaç'-ı ümmîd iyledük mektûbdan
Bî-vefâ dil-berlerinden el-â mân İstânbul'ıñ*

*Gerçi kim sevdâya düşdim iyledüm terk-i vâtan
Tâkatüm tâk oldu hayfâ ülfet-i bigâ neden
Bulmadum 'âlem diyar-ı ğurbet aḥbâbında ben
Ġam-küsârum zıkr ü fikrümdür hemân İstânbul'ıñ*

*Gâh idüp fikr-i vâtan çeşmüm döker eşk-i terin
Gâh aḡup aḥbâbın ihdâ it maḥabbet cevherin
Gâh 'işret-gehlerin yâd iyle geh dil-berlerin
'Ömrin evşâ fiyla geçsün bir zamân İstânbul'ıñ*

*Âb-ı rû-yı Rûm'dur Âdem cihân iyler ḡased
Her giyâhı ir diyâra pür-gül-i rû-yı pesend
Gül-şeni her dem bahâr olsun bahârı tâ ebed
Görmesün berg-i güli bâd-ı ḡazân İstânbul'ıñ* (330)

Kâbe

“Mekke’de Harem-i Şerif’in içinde bulunan kutsal bina. Beytullah, Beytü’l-Harem, Kâ’betullah adlarıyla da bilinir. İbrahim peygamber ve oğlu İsmail peygamber tarafından inşa edilmiş olup cahiliye devrinde tamir görmüştür.” (Pala, 2003, s. 258).

Tasavvuf inancında Kâbe bir simge olarak düşünülür. Buradaki esas kavram gönüldür ve gönül Kâbe sayılmaktadır. Edebiyatta aşk ve kavuşma için Kâbe adı sıklıkla zikredilmiştir. Özellikle sevgilinin yüzü ve mahallesi Kâbe’ye benzetilir. Nasıl ki bir Müslüman Kâbe’yi tavaf ederek görevini icra etmiş olursa âşık da orada dolaşmakla sevgiliye olan görevini yerine getirmiş olur.

*Maḳām-ı Ka‘be’ye vāḳıf bu aḥbābuḡ ḳıyāmı pāk
Ki aḥkāmı muvaffak hem bu mefhūmı oḡu ḥaḳḳā* (124/4)

Şair bu beyitte Kâbe ve temizlik hususiyeti üzerinde durmuştur.

*Kemāl-āsā bulunmaz reh-nümā-yı Ka‘be-yi maḳsūd
Şarīr-i kılḳ-i ṭabuḡ Âdem âheng-i Ḥicāz eyle* (224/5)

Şair bu beyitte hicazı musiki makamı olarak kullanmıştır ancak tevriyeli kullanımda yer adı olarak da düşünülür.

*Zülf-i ‘anber-bāruḡı cānā ruḡ-ı zībāya as
Kisve-yi şeb-reng-i ḳıblem Ka‘be-yi ‘ulyāya as* (283/1)

Şair bu beyitte divan edebiyatında sıkça değinilen Kâbe-kıble özelliği üzerinde durmuştur. Sevgilinin amber kokulu siyah saçları ile Kâbe üzerindeki siyah örtü arasında da ilişki kurulmuştur.

*Kūy-ı yārıḡ devrini bilür dil-i dīvāne farz
Olmaḡ-ıla ṭavf-ı Ka‘be ehl-i dīn olana farz* (292/1)

Şair burada da Kâbe’nin tavaf edilmesiyle âşığın sevgilinin semtinde sürekli dolaşması arasında bir bağ kurmuştur.

*Gülşen-i kūyuḡ senüḡ cānā biraz devr itdigüm
Ḥācıyam gūyā ki vardum Ka‘be’yi itdüm ṭavāf* (309/2)

Yine bu beyitte şair, Kâbe’yi hac unsuruyla birlikte kullanıp âşığın sevgilinin yaşadığı semtte devamlı dolaştığından bahseder.

Kahire-Şam

Mısır’ın başkentidir. Kahire tarihte şeker kamışlarıyla ünlüdür. Klasik Türk edebiyatında da bu yönüyle şiirlerde yer almıştır. Âdem Çelebi de bazı şiirlerinde Mısır ve Kahire’ye yer vermiştir. 190. şiirinde “kand” kelimesini kullanması da buna bir örnektir. Klasik edebiyatta “kand” sözcüğü genelde sevgilinin dudağı ile ilişkilendirilmiştir. Şam gülleri ve gül suyuyla, Kahire ise şekerile meşhurdur.

Şam, Suriye sınırları içerisinde vilayet merkezi olarak kaynaklarda geçmektedir. Geçmişte Dimaşk, Dımışk, Dimeşk, Dimeşkü’ş-Şam, Şam-ı Şerif isimleriyle bilinmiştir (Akbayar, 2023, s. 224).

Âdem Çelebi de İstanbul’un güzelliğini övmek maksadıyla Şam’ın nebatının, Kahire’nin de şekerinin ünlü olduğunu ancak İstanbul’un da bu konuda geri kalmadığını belirtir.

*Şāmuḡ nebatı Ḳāhire’nüḡ ḳandı var ise
İslāmbol’uḡ yok mı fenāyī ‘aḳīdesi* (190/2)

Kenan

“Yakup peygamberin memleketidir. Bugün Filistin’de Sayda, Sur dolayları ile Suriye’nin bir bölümünü içine alır. Nuh peygamberin oğullarından veya torunlarından olan “Kenan” adına izafeten bu ismi almıştır. “Mâh-ı Ken’ân” ve “Pîr-i Ken’ân” tamlamalarını kurar. Edebiyatta bu iki peygamber dolayısıyla anılır.” (Pala, 2003, s. 278).

Âdem Çelebi de *Dîvân*’ında Kenan adının geçtiği beytinde sevgilinin güzelliği ile Yusuf peygamberin güzelliği arasında bağlantı kurmuştur.

*Kimseler görmüş degül akrânın iy vechü’l-âsen
Var ise ancak bedel ol Yûsuf-ı Ken’ân olur* (125/3)

Şair bu beyitte sevgilinin güzelliği ölçüsünde birine daha rastlanmadığı, en fazla bir benzeri varsa onun da Yusuf peygamber olduğunu belirtir. Başka bir beyitte de Yakup, Yusuf ve Kenan üçlemesi yer almaktadır.

*N’ola Ya’kûb-ı neylî vü âzenden
Çıgarsam Yûsuf-ı Ken’ân’a karşı* (382/5)

Şair bu beyitte Hz. Yakup ile kendisini acı ve gam denizinde gark olma yönüyle bir tutmuştur. Divan şiirinde sevgili güzelliği yönüyle hep Hz. Yusuf’la ilişkilendirilir. Âşık ise hep gam ve keder çekmesi açısından Hz. Yakup’la eşleştirilir.

Mısır

“Mısır ülkesi. Mısır’ın başkenti olan Kahire; memleket, ülke. Divan şiirinin coğrafyası içinde Mısır’dan çok bahsedilir. Yusuf ile Züleyha’nın maceraları orada geçmiştir. Nil Nehri Mısır’a hayat vermektedir. Kenan, Rum, Bağdat, Şam, Habeş gibi adlarla yan yana bulundurulur. Yine Yusuf peygamberin güzelliğini telmihen sevgilinin yüzü Mısır’a, kendisi de sultana benzetilir. Şeker kamışı Mısır’da çok olur. Mısır’da yapılan kılıçlar da eskiden değerli kabul edilirdi. Kelimenin ülke, memleket anlamıyla da çok zaman tevriye yapılır (Pala, 2003, s. 327).”

Âdem Çelebi de *Dîvân*’ında “Mısır-ı dil, Yusuf-Züleyha ve sultan” ifadelerini aynı beyit içerisinde kullanmıştır.

*Üfâdesine hüsni anuñ şânî
Mısır-ı dile ol Yûsuf[kî] sultân ola bir gün* (97/2)

Burada şair hem Mısır’ı gönül ülkesi olarak görmüş hem de Yusuf’un Mısır’a sultan olma durumuna telmihte bulunmuştur. Âşığın gönlü bir ülkedir ve sevgili de o ülkenin sultanıdır. Yine başka bir beyitte de Mısır’dan bahsedilmiştir.

*La’lün iy Yûsuf-cemâlim variken uymaz ‘aceb
Mülk-i Mısır’ın kandı bulmaz hiç bahâ şimdengirü* (380/4)

Mısır’ın şeker kamışları meşhurdur. Şair de burada sevgilinin dudağı ile Mısırdaki şeker kamışları arasında bağlantı kurmuştur. Ayrıca Mısır ve Mısır’a hükümdarlık yapmış olan Hz. Yusuf arasında da telmihte bulunmuştur.

Nil

Nil, Akdeniz’e dökülen bir nehirdir. Divan edebiyatı içerisinde büyük bir ehemmiyete sahiptir. Bereket ve verimliliği ile şiirlere konu olmuştur. Âdem Çelebi de *Dîvân*’ında Nil’in coşkun sularıyla kendi gözyaşları arasında bir bağlantı kurmuştur.

Hasret-i dîdâr-ı cânân-ıla çeşmün dem-be-dem

Akıdur çeşm-i fîrâ vâ'nın niçe Nîl ü Aras (269/2)

Osmanlı

Osmanlı, “milket-i Osmanlı” tabiriyle divanda bir beyitte yer almaktadır.

Sen Âdem[i] ol düşmen-i nâdâna değışdün
Ammâ seni ben milket-i ‘Oşmâna değışmem (47/5)

Şair bu beyitte sevgilisine dert yanmaktadır, rakip için âşıktan vazgeçildiğini ama kendisinin sevgili için koskoca Osmanlı ülkesinden bile vazgeçeceğini belirtir. Burada “milket-i Osman” ifadesiyle şair sevgisinin büyüklüğü arasında ilişki kurmuştur.

Rum

“Roma, romalı. Eskiden Doğu Roma imparatorluğu Anadolu’yu da içine aldığı için Anadolu’ya Rum, Anadolululara da Rumi denilirdi. Burada yaşayan insanlar beyaz ırdan ve güzel oldukları için şiirlerde hemen çok zaman Habeş, Zenci ve Zengiba ile karşılaştırılır ve tezat sanatı yapılırdı. Gündüz, Rum ise; gece Habeşli veya Zenci olurdu. Türk ile Hind de böyledir. Divan şiirinde sevgilinin yüzü için kullanılır. Bu yüz, gece renkli saçlarla çevrilmiştir. Rum (rom), aynı zamanda bir içki çeşididir. Bu bakımdan kelime tevriyeli kullanılır.” (Pala, 2003, s. 393).

Âdem Çelebi’nin *Dîvân*’ında da “server-i Rum” tamlamasını kullanarak sevgiliden ve onun güzelliğinden bahsetmiştir.

Server-i Rûm dâ ‘imâ dil-ârâ a‘dâ olmasa
Olmasa ‘âlemde a‘dâ derd-i sevdâ olmasa (65/1)

Yine başka bir beyitte de Rum diyarı gözümüze ilişmektedir.

Mânend-i Âdem iy zürefâ-yı diyâr-ı Rûm
Bir muhlîşâne ‘âşıkunuz var ise bulun (333/5)

Şair bu beyitte de Rum insanlarına seslenmiş ve kendisi gibi bir aşığın zor bulanacağını söylemiştir.

Silivri

Silivri, Osmanlı’da Çatalca’ya bağlı bir kaza olarak bilinmektedir. Bugün itibarıyla İstanbul’un bir ilçesidir (Akbayar, 2023, s. 215).

Silivri, Âdem Çelebi *Dîvân*’ında iki yerde geçmektedir.

Vefâdan bî-ğaber semt-i Vefâ ‘yı görmemiş gūyâ
Silivri içre Âdem ğamzesi mekkâreler vardur (251/5)

N’ola Silivri’de bir dil-berin nağme-sâzına
Disünler Âdem maķâlin maķâma uydurmuş (274/6)

Şatt

Dicle ve Fırat için kullanılan Şattu’l-Arab tamlamasında yer alır. Klasik Türk edebiyatında çok fazla yer edinmemiştir. Âdem Çelebi de *Dîvân*’ının bir beytinde bu nehre yer vermiştir.

Hasret-i dîdâr-ı yâr-ı nâzenînümler benüm
İki çeşmüm akıdur çeşmüm nite Ceyhûn Şat (293/2)

Şair bu beyitte sevgiliye duyduğu hasret sebebiyle çok fazla gözyaşı akıttığını belirtirken bu durumun yoğunluğunu aktarabilmek amacıyla Ceyhun ve Şatt'a göndermede bulunmuştur.

Şiraz

"İran Platosu'nun güneyinde Fars idari bölgesinin (ustân) ortasında İran Körfezi'ni kuzeyde Isfahan, Kum, Hemedan ve Rey, doğuda Yezd ve Kirman gibi şehirlere bağlayan tarihî ticaret yolu üzerinde denizden yaklaşık 1600 m. yükseklikte ve Zağros Dağları arasındaki bir düzlükte yer almaktadır." (Özgüdenli, 2010, s. 182-184).

Âdem Çelebi yazmış olduğu beyitte hem Şiraz hem de Hâfız'a değinmiştir. Tarihte "Hâfız-ı Şîrâzî" olarak bilinir.

"Hâfız, Şiraz'da dünyaya geldi; doğumu için verilen tarihler 717 (1317) ile 726 (1326) arasında değişmektedir. Büyük şöhretine rağmen hayatı hakkında pek az bilgi vardır. İyi bir öğrenim gördüğüne ve "Hâce" ünvanını kullandığına göre seçkin bir aileye mensup olmalıdır." "Kaside, rubai ve kıtalar da yazmış olmasına rağmen Hâfız şöhrete gazelleriyle ulaşmıştır. Daha önce gazel söyleyen bütün üstatların meziyetlerini kendinde toplaması sebebiyle gazelleri Fars edebiyatında türünün en gelişmiş örnekleri sayılır. Önceki şairler gibi gazellerinde mecazi anlamlar da taşıyan aşk ve şarap meclislerini terennüm etmiş ve bazen başka şairlerin beyitlerini kendi gazellerinin arasına serpiştirmiştir." (Yazıcı, 1997, s. 103-106).

Âdem Çelebi de eserinde Hâfız-ı Şîrâzî'ye telmihte bulunurken Şiraz'a da değinmiştir. Beyit şu şekildedir:

*Mekânın hıttâ-ı Şîrâz'da itmişiken iy Âdem
Cihân bâğına kendi itdi tebdîl-i mekân Hâfız (300/5)*

Şair burada kendisine seslenerek Hâfız senin mekânın olan Şiraz'ı mekân etmişken cihan bağına tebdil etti, demiştir.

Tozkoparan

Divan edebiyatında sıkça kullanılan İstanbul'un semtlerinden biri de Tozkoparan'dır. Âdem Çelebi'nin de şiirlerinde Vefa, Haramidere, Çekmece gibi semtlere yer verdiği göz önünde bulundurulduğunda Tozkoparan'a değinmesi de son derece olağandır. Aşağıda açıklanacak beyitte şair Tozkoparan kelimesini hem yer adı olarak hem de tarihte ünlü okçu Tozkoparan İskender'e telmihte bulunarak zikretmiş olabilir.

*Gamzeler Tozkoparan menzilin almış feryâd
Çîn-i cebîn ham-ı ebrû-yı kemân-dârından (203/3)*

Şair bu mısralarda sevgilinin gamzelerinin Tozkoparan okçu gibi tam hedefini tutturduğunu belirtmiştir.

Menzil almak divan edebiyatında "Önceden dikilmiş bir nişan taşından daha ileriye atarak eski rekoru geçersiz hale getirmek anlamında bir tabirdir." (Şentürk, 2015, s. 71-142).

"Eski şiirde "Tozkoparan" denilince ilk akla gelen şahıs Türk okçuluk tarihinin en büyük kemankeşi kabul edilen Tozkoparan İskender'dir. Birçok rekorun sahibi olup bunlar arasında en meşhuru Arkurî Menzili'nde gündoğusu havasıyla günümüzde 846 metreye tekabül eden 1281.5 gezlik rekorudur. Eski şiirde sevgilinin gamze oklarının gücü ve etkisi çok zaman onun attığı oklarla karşılaştırılır." (Şentürk, 2015, s. 71-142).

Âdem Çelebi'nin de 203. şiirinde "Tozkoparan" ifadesine yer vererek hem Tozkoparan İskender'e telmihte bulunma hem de yer adı olarak kullanma ihtimali söz konusudur.

Vefa

Divan edebiyatında sıklıkla tevriyeli kullanımla karşımıza çıkan Vefa, bazen semt adı olarak eserlerde yer almış bazen de sevgiliden beklenen bir dilek olarak kendini göstermiştir. Âdem Çelebi de yukarıda bahsedilen iki hususu da beytinde kullanmış ve söz oyunlarıyla şiirinin gücünü artırmıştır.

*Vefâdan bi-ḥaber semt-i Vefâ 'yı görmemiş gūyâ
Silivri içre Âdem ğamzesi mekkâreler vardur* (251/5)

Vadi-yi Eymen (Eymen Vadisi)

"Eymen Vadisi, Tur Dağı'nda Hz. Musa'nın Allah'ın tecellisine mazhar olduğu yer olup ne Eski Ahit'te ne de Kuran'da bu isimlendirmeye yer almaz. 'Eymen Vadisi' ifadesiyle Kuran'ın Tâhâ suresinin 12. ve Nâzi'ât suresinin 16. ayetinde 'Tuva Vadisi' olarak, Eski Ahit'te ise 'Horeb' olarak geçen yer kastedilmiş olmalıdır. 'Eymen', kelime anlamı olarak Arapça 'sağ taraf' anlamına ve yine Arapça 'yümn'; uğur kökünden türediği için "mübarek, uğurlu" anlamlarına gelir. Kuran'ın farklı ayetlerinde 'sağ taraf', 'Tur'un sağ' gibi ifadelerle tekrar eden kelime, özel isim gibi algılanmış ve kelimenin diğer anlamıyla vadi arasında kurulan benzerlik ilişkisiyle 'Eymen Vadisi' halini almış ve bu sebeple divan şiirinde de kullanılmıştır." (Mataracı, 2021, s. 75).

*Olmadı vâdî-yi Eymen-res-i vaşl esb-i heves
Virmedi reh-zene-yi fūrkatün ârûm baḡa* (20/2)

Eymen Vadisi, Hz. Musa'nın Allah ile konuştuğu yani Allah'ın nurunun tecelli ettiği Tur Dağı'nın bulunduğu vadidir. Şair burada heves (istek) atının, Eymen Vadisi'ne ulaşamadığından çünkü ayrılık haydutunun buna mâni olduğundan bahsetmiştir. Hz. Musa'nın Allah ile buluştuğu gibi şair de sevgilisiyle buluşmak istemiş ancak bu mümkün olamamıştır.

*Bu keş-â-keşden dirîġ âsûde hîç mümkün midür
Vâdî-yi Eymen gehî şūrîde ğavġâdur baḡa* (21/2)

Şair burada, bu karmaşada rahatlığın mümkün olmadığını belirtmiş, Eymen Vadisi bile bazen kavga ve karışıklıktır diyerek Eymen Vadisi'nin rahat ve uğurlu tarafına dikkat çekmiştir.

Sonuç

Âdem Çelebi XVIII. yüzyılda divan edebiyatı içerisinde yer almış şairlerdendir. Hayatı hususunda pek malumat bulunmayan şairin şiirleri sayesinde şair hakkında fikir sahibi olabilmekteyiz. Muhtemelen İstanbullu olduğu, şiirlerinde beşerî ve dinî unsurları bir arada kullandığı, şiirlerinin başlıklarında "güfte" ibaresi geçmesi dolayısıyla musikiye düşkün olduğu neticesine ulaşılabilir.

Âdem Çelebi Dîvânı'nda geçen yer adları divan şiirinde sıklıkla kullanılmış; Mısır, İsfahan, Kenan, Nil, Aras, Ceyhun gibi daha metaforik yerler olmakla beraber temel anlamıyla kullanılan İstanbul ve İstanbul'a ait Vefa, Silivri, Haramidere, Çekmece gibi semtler de kendini göstermiştir. Bu semtleri genelde bir metafor olarak kullanmak yerine gerçek manasıyla şiirine katmıştır. Bunda şairin kesin olmasa da İstanbul'da doğmuş olduğunu ya da orada yaşadığını düşündüren ifadeler etkili olmuştur, bilhassa bazı

semtleri iyi bildiği şiirlerinde gözlemlenmektedir. Semt adlarını gerçek manada kullanmak özellikle XVIII. yüzyıldan sonra şairlerin daha fazla eğilim gösterdiği bir mevzu olmuştur. Âdem Çelebi'nin de XVIII. yüzyıl şairi olduğu hesaba katılırsa bu eğilimin oluşması son derece doğal bulunacaktır. Yine şair bazı yer adlarını ise belirli çağrışımları kullanmak maksadıyla şiirlerinde belirtmiştir. Sevgilinin güzelliğini tasvir ederken veya âşığın çektiği acıları, döktüğü gözyaşlarını betimlerken divan şiirinde ön plana çıkmış olan şehirleri ya da nehirleri Âdem Çelebi de sıklıkla kullanmıştır.

Sonuç olarak Âdem Çelebi hem yaşamış ya da görmüş olduğu düşünülen hem de divan edebiyatında birer imge olarak karşımıza çıkmış yerleri kendine has üslubuyla eserinde kullanmıştır. Bu çalışmanın tarihî kaynaklarda bulunan yer adlarının takibi için destekleyici bir eser olacağı kanısındayız.

Kaynakça

- Akbayar, N. (2023). *Osmanlı yer adları sözlüğü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Akkuş, M. (2000). *Dîvân şiirinde insan I dinî kişilikler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Çetin, K. (2018). Klâsik Türk şairlerinin kaleminden Mağrib, Habeş ve Sudan. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (63), 35-57.
- Çolak, A. (2023). Klasik Türk şiirinde "İrem" kelimesinin kullanımı üzerine. *Avrasya Uluslararası Araştırma Dergisi*, 11 (36), 363-392.
- Devellioğlu, F. (2003). *Osmanlı-Türkçe ansiklopedik lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Harman, Ö. F. (2000). İrem. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 22, s. 443). İstanbul: TDV Yayınları.
- Karakaş F. Ö. (2010). 18. yüzyıl şairi Âdem Çelebi ve dîvânı (inceleme-transkripsiyonlu metin) [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Kotan, Y. & Erkal A. (2024). Divan şiirinde bir mekân unsuru olarak "vadi". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (33), 316-344.
- Mataracı, M. (2021). *Klasik Türk şiirinde Hristiyanlık ve Yahudilik ile ilgili unsurlar: XVI. yüzyıl*. [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Orhonlu, C. (1996). Habeş eyaleti. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 14, s. 363-367). İstanbul: TDV Yayınları.
- Özgüdenli, O. G. (2010). Şîraz. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 39, s. 182-184). İstanbul: TDV Yayınları.
- Pala, İ. (2003). *Ansiklopedik divân şiiri sözlüğü*. İstanbul: L&M Yayınları.
- Şentürk, A. A. (2015). *Okçuluk tarihine yeni bir kaynak olarak Osmanlı şiiri*. İstanbul: Ülke Yayınları.
- Tok Yıldız, H. (2023). Mehmed Es'ad Ağa dîvânı'nda yer adları. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (13), 277-296.
- Tuncel, M. (1991). Aras. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 3, s. 332-335). İstanbul: TDV Yayınları.
- Turan, F. A. (2002). Âdem Çelebi. *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı-Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*. C. I. Ankara: AKM Yayınları.

- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler/İsimler/Eserler/Terimler*. E. Erverdi- vd. (Haz.). (1990). Âdem Çelebi. C. I. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Uludağ, S. (2002). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Kitabevi.
- Yazıcı T. (1997). Hâfız-ı Şîrâzî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 15, s. 103-106). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yeniterzi, E. (2010). Klasik Türk şiirinde ülke ve şehirlerin meşhur özellikleri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (3),15, 306-308.
- Yıldız, E. & Doğan H. (2023). *Şehirler divanı divan edebiyatında şehir şiirleri*. İstanbul: DBY Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları
Dergisi
The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and Education Research

|| Sayı/Issue 21 (Haziran/June 2025), s. 116-140
|| Geliş Tarihi-Received: 15.04.2025
|| Kabul Tarihi-Accepted: 30.06.2025
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.5281/zenodo.15718806

Mu'cizâtü'n-Nebî Hikâyelerine Dair Çalışmalara Bir Zeyl: Hikâye-i Ebû'l-Mihcen

Addendum to the Studies on the Stories of Miracles of the Prophet: Hikâye-i Ebû'l-Mihcen

Halime ÇAVUŞOĞLU*

Amacı bir olayı anlatmaktan ziyade bir hikmeti dile getirmek, okuyucu üzerinde izler bırakmak olan *Ebû'l-Mihcen Hikâyesi*, Peygamber Efendimiz döneminde geçtiği rivayet edilen bir olayı konu edinmektedir. Yer, zaman, şahıs kadrosu belli olan bu hikâye, Ebû'l-Mihcen etrafında gelişmektedir. Kaynaklarda, hikâyenin merkezinde olan bu kahramanın kim olduğuna dair net bir bilgi tespit edilememiştir. Kahramanın, şair sahabe Ebû'l-Mihcen es-Sekafî ile arasında isim benzerliğinin dışında, yaşadığı dönem ve katıldığı Kadisiye Savaşı gibi ortak noktalar tespit edilmiştir. Fakat bu ortaklıklar, hikâye kahramanının gerçek kimliğini ortaya çıkarmak konusunda yeterli değildir. Zira dinî-menkıbevi nitelikleri haiz bu hikâyenin farklı nüshalarında hikâye kahramanının müstensihinden kaynaklandığını düşündüğümüz farklı isimlerle anıldığı da belirlenmiştir. Çeşitli kütüphane kataloglarında ve eserin farklı nüshalarına ait yapılan çalışmalarda hikâyenin Mu'cizât-ı Nebî, Mu'cizâtü'n-Nebî gibi farklı şekillerde başlıklandırıldığı tespit edilmiştir. Bu çalışmada Mu'cizâtü'n-Nebî hikâyeleri üzerine yapılan çalışmalara ek olabilecek mensur ve manzum iki nüsha üzerinde durulmuştur. Öncelikle hikâyenin nüsha hususiyetleri ele alınmış, akabinde hikâyenin tematik boyutu irdelenmiştir. Çalışmada bu iki nüshanın neşri de yapılmıştır. Neşredilen mensur metin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Manzum olanı ise biri İBB Atatürk Kitaplığı'nda, diğeri ise Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi'nde olmak üzere iki nüshası bulunan muhtasar metindir. Manzum metin mesnevi nazım şekli ile kaleme alınmıştır. Dil hususiyetleri dikkate alındığında çalışmaya dahil edilen her iki metin de Klasik Osmanlı Türkçesinin hususiyetlerini taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hikâye, mu'cizât, Ebû'l-Mihcen, manzum, mensur.

Abstract

The story of Abu'l-Mihcen, whose aim is to express wisdom and leave a mark on the reader rather than narrating an event, is about an event that is said to have taken place during the time of the Prophet. This story, which has a certain place, time and cast of characters, develops around Ebû'l-Mihcen. No clear information has been determined in the sources about the identity of this hero at the center of the story. Apart from the similarity of name between the hero and the poet sahabath Ebû'l-Mihcen es-Sekafî, common points such as the period he lived in and the Battle of Qadisiyah in which he participated have been determined. However, these similarities are not enough to reveal the true identity of the hero of the story. Because it has been determined that in different copies of this story, which has religious and

* Doç. Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: cavusogluhalime@erzurum.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8717-5679.

legendary qualities, the hero of the story is referred to by different names, which we think originate from the writer. In various library catalogs and studies conducted on different copies of the work, it has been determined that the story is titled with titles such as Mu'cizât-ı Nebî, Mu'cizâtü'n-Nebî. This study focuses on two copies in prose and verse that could be an addition to the stories of the Prophet. First, the copy characteristics of the story were discussed, then the thematic dimension of the story was examined. The publication of these two copies was also performed in the study. The published prose text is in the Süleymaniye Library. The verse text is a short text with two copies, one in the Istanbul Metropolitan Municipality Atatürk Library and the other in the Ankara Adnan Ötügen Provincial Public Library. The verse text was written in the mesnevi verse form. When the language characteristics are taken into consideration, both texts included in the study carry the characteristics of Classical Ottoman Turkish.

Keywords: Story, mu'cizât, Ebû'l-Mihcen, prose, verse.

Giriş

Anadolu'nun Türkleştiği, İslâmiyet'in kabul edilip yayıldığı dönemlerde, halkın millî ve manevi duygularını besleyen, onlara cihat, gaza ve fetih duygularını aşıl原因an kahramanlık destanları, peygamber kıssaları, Hz. Peygamber'in mevlidi, miracı ve mucizelerini anlatan eserler, siyerler, evliya tezkireleri, din uluları etrafında gelişmiş menkıbeler, cenknâmeler çokça kaleme alınmıştır. Çoğunluğu dinî, ahlaki, didaktik mahiyetteki bu eserler manzum, mensur veya manzum-mensur karışık olacak şekilde yazılmıştır. Bu tür eserlere ister sözlü ister yazılı olsun geniş halk kitleleri tarafından yoğun ilgi gösterilmiş, bu anlatılar kulaktan kulağa aktarılmış, yazılı olanlar ise kimi zaman müstakil birer eser olarak kaleme alınırken kimi zaman da bir eserin içerisinde bir bölüm veya anlatılan konuyu destekler mahiyette bir anekdot şeklinde eserlere dahil edilmiştir. Bu metinlerden birisi de yapılan araştırmalar neticesinde pek çok nüshası tespit edilen manzum hem de mensur şekli bulunan *Ebû'l-Mihcen Hikâyesi*'dir. Kütüphane kataloglarında ve eserin manzum ve mensur farklı nüshaları üzerine yapılan çalışmalarda "Mu'cizâtü'n-Nebî" başlığıyla yer alan bu hikâye, çalışmalarda mu'cizât türü içerisinde değerlendirilmiştir. Özellikle Hz. Peygamber'in deve ile konuşması ve bir ölüyü diriltmesi mucizelerini içerisinde barındıran bu hikâye, aynı zamanda kahramanı Ebû'l-Mihcen'in teslimiyetini ve samimi imanını ele alması açısından önemlidir. Bu özelliği ile de halkı eğitici özelliği haiz bir hikâye olarak değerlendirilmelidir.

Tarihî ve Menkıbevi Kişiliği ile Ebû'l-Mihcen

Manzum ve mensur nüshaları dikkate alındığında hikâyenin kahramanı olan Ebû'l-Mihcen hakkında net bilgilere ulaşılamamaktadır. Eserin nüshalarında, Ebû'l-Mihcen'in San'an padişahının oğlu olduğu, babasının vasiyeti üzerine tacı tahtı bırakarak Medine'ye geldiği ve başından geçen olaylar neticesinde Müslüman olduğu ve mensur nüshaların bazılarında Irak'ın fethine katıldığı *Mecmua-i Kasâid ve Hikâyât* adlı eserde yer alan nüshada, bu fetihle Rüstem-i Zal'ı katlettiği, çalışmaya dahil edilen Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan nüshada ise Rüstem tarafından şehit edildiği anlatılır. Manzum metinde ise vefatına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Hikâye metni olması hasebiyle kahramanın kimliğine dair ayrıntılı bir bilgi de yoktur. Hikâye metinleri dikkate alındığında Ebû'l-Mihcen gerçek bir kahraman mıdır yoksa halk muhayyilesinde oluşmuş bir kişi midir sorusu akıllarda belirmektedir. Bu noktada Hz. Peygamber döneminde yaşamış olup Kuzey Irak'ın ve İran'ın kapılarını Müslümanlara açan savaş olarak bilinen Kadisiye Savaşı'na katılan Ebû Mihcen es-Sekafî ile isim benzerliği dışında bir benzerlik olup olmadığının değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Ebû'l-Mihcen es-Sekafî, hem Cahiliye devrinde hem de İslamiyet döneminde yaşamış bir Arap şair olarak bilinmektedir. Ahmed Cevdet onun için "Arab'ın meşhur kahramanlarından ve tanınmış şairlerinden Ebû Mihcen es-Sekafî ki, bu adam dilinin belasına uğramıştı." (1985, s. 171)

ifadesini kullanmıştır. “Şairliğinin yanı sıra usta bir binici ve savaşçı olarak da tanınmıştır.” (Yılmaz, 2020, s. 1608). Kaynaklarda kendini ispat etmiş bir şair olarak tanıtılan Ebû Mihcen’in Müslüman olmadan önceki hayatına dair yeterli bir bilgi yoktur. Müslüman olduktan sonra içki bağımlılığı devam etmiş ve Hz. Ömer tarafından cezalandırılmış, hatta sürgün edilmiş ve Kadisiye’de savaşan Sa’d b. Ebî Vakkas tarafından hapsedilmiş, orada da hapisten kaçarak savaşta büyük kahramanlıklar göstermiştir.¹ Kadisiye Savaşı’nda savaşırken üstün meziyetler sergilediği için bu manzarayı gören insanlar onun için bu bir melektir, tabirini kullanmıştır.² İslam ordularının savaşı kazanmasında da büyük bir etkisi olmuştur. Ebû'l-Mihcen’in vefatına dair de farklı rivayetler vardır. “Hz. Osman’ın hilâfeti devrinde İran taraflarında yapılan bir savaş sırasında vefat eden Ebû Mihcen’in şehid edildiği veya eceliyle öldüğüne dair kesin bilgi yoktur. Kabrinin Azerbaycan veya Cürcân’da olduğu söylenmektedir.” (Talû, 1994, s. 188).

Kadisiye Savaşı’nda gösterdiği kahramanlıklar ile Ebû'l-Mihcen çeşitli hikâyelere konu olmuştur. Ayrıca Hz. Ali’nin kahramanlık maceralarını anlatan *Havernâme*’de de Hz. Ali’nin silah arkadaşı olarak yer almaktadır. İbn Hüsâm’ın Hz. Ali’nin Haveran ülkesine yaptığı seferi konu alan bu eserinde Ebû Mihcen kahramanlıkları ile öne çıkarılmaktadır. Aynı kahraman olduğu düşünülen isim, Hz. Ali-Cemşid Cengi, Hz. Ali-Firuz Şah Cengi, Hz. Ali-Nevâdir Şah Cengi, Hz. Ali-Salsal Cengi, Hz. Ali-Zünhar Cengi, Hz. Ali’nin Haverzemin Seferi³ hikâyelerinde Ebû Muhcen olarak geçmektedir. Bu hikâyelerde Ebû Mihcen, Hz. Ali ve Malik Eşter ile birlikte her türlü zorlukla mücadele eden bir mücahit olarak tanıtılmaktadır. Yine çalışmaya dahil ettiğimiz nüshalarla aynı olay örgüsüne sahip manzum-mensur *Mu'cizâtü'n-Nebî* metinlerinde de kahramanın isminin Ebû'l-Hecân, Ebû'l-Hacen, Ebû Hacer, Ebû'l-Mehcen olarak geçtiği tespit edilmiştir. Kanaatimizce müellifi ve asıl nüshası belli olmayan bu hikâyenin farklı nüshalarında bu şekilde bir yazımın tercih edilmesi, kelimenin zamanla müstensihlerce farklı yazılmış olması ve buna bağlı olarak değişime uğramasına bağlıdır.

Yukarıda belirtildiği gibi hikâyelerde ve rivayetlerde Ebû'l-Mihcen, Ebû'l-Mahcen, Ebû'l-Mehcen ve Ebû'l-Muhcen gibi farklı şekillerde ismi geçen hikâye konusu kahraman, tarihî kişiliğinin yanı sıra efsanevî bir kişiliğe de büründürülmüştür. Yukarıda tarihî kişiliği verilen ve Kadisiye Savaşı’nda gösterdiği mücadele ile hikâyelerde efsanevî bir karakter özelliği ile bütünleştirilen Ebû'l-Mihcen çalışma konusu hikâyenin kahramanı ile aynı kişi midir irdelemek yerinde olacaktır. *Ebû'l-Mihcen Hikâyesi*’nde Müslüman oluşu olağanüstü bir niteliğe büründürülerek anlatılan kahraman, bu hikâyede bir mücahit olarak değil de tam bir teslimiyet ile çok küçük yaşlarda İslam dinini kabul eden ve Peygamber sevgisi uğruna canını bile feda eden bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihî bilgiler ışığında Ebû Mihcen’in hikâyedeki gibi Yemen padişahının oğlu olduğuna dair bir bilgi yoktur. Hatta Yılmaz, “Tâif şehrinin önde gelen kabilelerinden Benî Sakîf kabilesine mensuptur. Nitekim es-Sakafî nisbesini de buradan almıştır.” (2020, s. 1608).

¹ Ebû Mihcen’e dair ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Talû, “Ebû Mihcen es-Sekafî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 10 (1994), s. 188; Nurullah Yılmaz, “Klasik Arap Edebiyatında Aykırı Bir Şair Ebû Mihcen es-Sakafî”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 24, Sayı 4 (2020), s. 1607-1615; Cevâd Ali, “Sakîf Şairleri”, çev. Hüseyin Güneş, *Sırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, Sayı 11 (2015), s. 189-200; Hayreddin ez-Zirikî, *el-A'lâm*, 15. bs., Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002, C. 5, s. 76; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Dâru'l-Maârif, t.y., C. 1, s. 423-424; İbn Hacer el-Askalânî Ahmed b. Ali, *el-İşâbe fî Temyîzi's-Şahâbe*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, Kahire: Merkez Hecer, 1429/2008, C. 12, s. 587-594.

² İlgili rivayetler için bk. Kandehlevî, M. Y. (2010). *Hayâtü's-sahabe*. M. Koçinkağ (Çev.). İstanbul: Yasin Yayinevi, s. 94-95.

³ Hikâyeler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, D. (2021). *Kültürümüzde dinî ve cengî hikâyeler*, Ankara: AKM Yayınları.

bilgisini aktarmaktadır. Diğer taraftan Müslüman oluşuna dair de hikâyedeki gibi bir olay örgüsü aktarılmamakta onun “Tâif Muhasarası’ndan bir yıl sonra Ramazan ayında Sakîf heyetiyle Medine’ye gitmiş, onlarla birlikte Müslüman olmuş (Talu, 1994, s. 188) olduğu bilgisi verilmektedir. Fakat dinî-menkıbevi niteliği haiz bu hikâyede amaç tarihî bir bilgiyi aktarmaktan öte anlattıklarıyla kitleleri etkilemek ve sürüklemektir. Burada ortaya çıkarılan tam bir teslimiyet ve kayıtsız şartsız iman etmek mevzusudur ve okuyucuda bırakılmak istenen etki de bu olmalıdır. Bu noktada tarihî kişiliklere böyle olağanüstü hususiyetler ekleyerek hikâyelerini anlatmak olası bir durumdur. Zira hikâyenin çalışmaya dahil edilen mensur nüshasının sonunda kahramanın Irak’ın Fethi’ne katılmış olduğunun ifade edilmesi de bu tarihî şahsiyetle hikâye kahramanının ortak noktasını artırmaktadır.

Hikâyenin Nüshaları Üzerine Tespitler

Çalışma konusu olan *Ebû'l-Mihcen Hikâyesi*’nin yapılan incelemeler neticesinde olay örgüsü aynı olmakla beraber giriş ve sonuç bölümlerinde farklılıklar arz eden, farklı başlıklarla eserlere dahil edilmiş mensur birçok nüshası tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra aynı konulu manzum bir metin olan Habîbî’ye ait *Mu’cizâtü’n-Nebî* başlıklı bir mesnevi de bulunmaktadır. Bu mesnevi üzerine Gülay Karaman inceleme ve neşir çalışması yapmıştır.⁴ *Mu’cizâtü’n-Nebî*’nin muhtasar bir örneği olarak tespit edilen ve iki nüshası bulunan *Hikâyet-i Ebû'l-Mahcen* de aynı olayı özet şeklinde ele alan önemli bir eser olarak belirlenmiş ve çalışmaya dahil edilmiştir.

Bu hikâyenin biri manzum biri mensur olmak üzere iki tanesi, bir dinî hikâyeler mecmuasının içerisinde yer almaktadır. Manzum ve mensur iki metnin bulunduğu bu eserin iki nüshası bulunmaktadır ve nüshaların hususiyetleri şöyledir:

İBB Atatürk Kitaplığı Bel_Yz_K.001604 numarada kayıtlı bulunan Mecmuâ-i Kasâid ve Hikâyât

Ankara Adnan Ötüken Kütüphanesi 06 Hk 1637/4 numarada kayıtlı bulunan başlıksız hikâye mecmuası

Çalışmaya dahil edilen mensur metin ise Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Başışlar-04853-003 numarada bulunmaktadır.

İBB Atatürk Kitaplığı Nüshası⁵: Bu nüsha 72 varaktan müteşekkil olup harekeli nesih ile kaleme alınmıştır. 18. yüzyılda istinsah edilmiş olan bu nüsha bir dinî hikâyeler mecmuasıdır. Eser, *Mevlid*’in rihlet ve hatime bölümlerini içeren bir fasıl ile başlar ve “Münâcât-ı Hazreti Rûmî” başlıklı manzume ile de son bulur. Eserde iki *Ebû'l-Mihcen Hikâyesi* yer almaktadır. Eserdeki tek mensur hikâye de bu metinlerden biridir. Eserin 23b-38b varakları arasında yer alan bu hikâye “Hikâyet-i Ebû'l-Mahcen Rahmetü’lâhi Aleyh” başlığını taşımaktadır. Eserdeki manzum *Ebû'l-Mihcen Hikâyesi* ise 53a-58b varakları arasında bulunup “Hikâye-i Ebû'l-Mahcen Münâfıklar ile” başlıklıdır.

Ankara Adnan Ötüken Kütüphanesi Nüshası: Bu eser, İBB Atatürk Kitaplığı’nda yer alan Mecmuâ-i Kasâid ve Hikâyât isimli eserin bir başka nüshasıdır. Harekeli nesih ile kaleme alınmış olan eserin ne zaman istinsah edildiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Eser, İBB Atatürk Kitaplığı nüshasından farklı olarak “Hâzâ Mevâlidü’n-Nebî Aleyhi’s-salâtu Ve’s-selâm” başlıklı *Mevlid* metniyle başlar ve başlıksız olan “Münâcât-ı Hazreti Rûmî” manzumesi ile biter. Eserdeki mensur *Ebû'l-Mihcen Hikâyesi* 55b-78b varakları

⁴ Çalışma için bk. Karaman, G. (2019). Habîbî’nin mu’cizâtü’n-nebî mesnevisi. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 66, 83-125.

⁵ Nüsha hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Işık Türker, T. (2019). *İBB Atatürk kitaplığı mecmû’a-i kasâid ve rivâyât (inceleme-metin)*. [Yüksek Lisans Tezi]. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.

arasında yer alır. Kütüphane kataloğunda “Hikâye-i Ebû'l-Hacer” olarak kaydedilmiş olan bu hikâyenin, eser incelendiğinde “Hikâyet-i Ebû'l-Mahcen Rahmetü'lîlâhi Aleyh” başlığını taşıdığı tespit edilmiştir. Manzum *Ebû'l-Mihcen Hikâyesi* ise 101a-110b arasında “Hikâye-i Ebû'l-Mahcen” başlığıyla eserde yer alır. Bu nüshadaki muhtasar manzum metin çalışmaya dahil edilmiştir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi her iki nüsha müellifi tespit edilemeyen bir dinî hikâye mecmuasına aittir. Bu eserin İBB Atatürk Kitaplığı Nüshası, Tülay Işık Türker tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmış ve çalışma tek nüsha üzerinden yapılmıştır. İlgili mecmuanın tarafımızca tespit edilen yeni nüshası ise Ankara Adnan Ötügen Kütüphanesi'nde yer almaktadır. Her iki nüshanın hikâyenin manzum ve mensur örneklerini ihtiva etmesi önemlidir. İlgili yüksek lisans çalışmasında hem manzum hem de mensur hikâyenin mu'cizât metni olabileceğine dair bir değerlendirme yapılmamış olup manzum ve mensur metnin neşri yoluna gidilmiştir. Diğer taraftan tarafımızca yapılan araştırmalar neticesinde İBB Atatürk Kitaplığı'nda ve Ankara Adnan Ötügen Kütüphanesi'nde yer alan mensur hikâyenin ise Hz. Ali cenklerinden dokuzuncusu olan Mu'cizâtü'l-Nebî Aleyhi's-selâm anlatısının bir nüshası olduğu tespit edilmiştir. Hz. Ali cenkleri üzerine inceleme ve neşir çalışması yapan Bülbül⁶ hikâye için şu tespiti yapar: “Hz. Muhammed'in bir deveyi konuşturduğu bölümün adı Mucizâtü'l Nebî'dir. Mucizâtü'l Nebî'de Türk edebiyatında oldukça yaygın bir hikâye olan “Deve Hikâyesi” olarak bilinen bir anlatı anlatılır (2008, 303).”

Süleymaniye Kütüphanesi Nüshası: Bu eser, yukarıda tanıtılan nüshalarda bulunan mensur metnin farklı bir nüshasını barındırmaktadır. Hikâyenin bulunduğu eser, dinî didaktik nitelikleri haiz metinleri ihtiva etmektedir. Eser, manzum Envârü'l-Kulûb başlıklı metin ile başlamakta *Ebû'l-Mihcen Hikâyesi* ile sonlanmaktadır. Hikâyenin başlığı yoktur. Harekeli nesih ile kaleme alınmış olan hikâye eserin 132a-145a varakları arasında bulunmaktadır. Eserin istinsah kaydı yoktur.

Yapılan araştırmalar neticesinde çalışma konusu *Ebû'l-Mihcen Hikâyesi*nin kütüphane kataloglarında çoğunlukla “Mu'cizâtü'n-Nebî” olarak başlıklandırıldığı dikkat çekmektedir. “Kütüphane kayıtlarında Mu'cizât-ı Nebî, Hikâye-i Mu'cizât-ı Nebî ve Mu'cizâtü'n-Nebî gibi adlarla anılan San'a Padişahının Hikâyesi Hz. Muhammed'in mu'cizelerini anlatan dinî içerikli bir hikâyedir.” (Karaman, 2019, s. 84). Bu çalışmalardan birisi de Serhan Alkan İspirli'nin Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu 06 Hk 4334/1 arşiv numaralı yazmada yer alan nüsha üzerine hazırladığı *Müellifi Bilinmeyen Bir Eser: Hikâye-i Mucizâtü'n-Nebî* başlıklı çalışmasıdır.

Verilen bilgiler ışığında metnin nüshalarını net bir şekilde tespit etmenin zorlukları görülmektedir. Çünkü bir halk anlatısı özelliklerini de içerisinde barındıran hikâyenin mensur şekillerinin yanı sıra manzum şekilleri de bulunmaktadır. Özellikle hikâyenin mensur şekli farklı başlıklarla, farklı metinlerin içerisinde yer aldığı için nüsha tespiti ve sayısını vermek oldukça zorlaşmaktadır. Hikâyenin kahramanının isminin bile farklı nüshalarda müstensihler tarafından farklı şekillerde imla edilmesi konuyu iyice karmaşıklştırmaktadır. Bu noktada İslamiyet'in kabulü ve yayılmasında halk üzerinde etkili olan bu ve bunun gibi dinî menkıbevi hikâyelerin üzerine yapılan ve yapılacak olan çalışmalar büyük önem arz etmektedir.

⁶ Mucizâtü'n-Nebî anlatısı için bk. Bülbül, E. (2008). *Hazret-i Ali cenkleri üzerine bir tetkik (inceleme-metin)*. [Yüksek Lisans Tezi]. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, s. 639-649.

⁷ Mu'cizâtü'n-Nebî nüshaları ve üzerine yapılan çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Karaman, *agm.*, s. 84-88.

Metnin Dil ve Üslup Özellikleri Üzerine Değerlendirme

Ebû'l-Mihcen Hikâyesi'nin hem mensur hem manzum nüshaları dikkate alındığında, eserin dil ve anlatım özellikleri bakımından Klasik Osmanlı Türkçesi'nin karakteristik unsurlarını taşıdığı görülmektedir. Söz konusu metinler, biçim ve muhteva itibarıyla halkın anlayabileceği sadelikte yazılmış olmakla birlikte, yer yer dinî ve menkıbevi anlatıların gerektirdiği şekilde sanatlı ifadelerle, kalıplaşmış ibarelere ve arkaik söz varlığına da yer vermektedir. Bu durum, eserin hem halk anlatıcılığı geleneği hem de medrese ve tekke merkezli yazı kültürü ile temas hâlinde üretildiğini göstermektedir.

Mensur metinlerde sade nesir tekniği göze çarpmaktadır. Uzun cümlelerden ve Arapça-Farsça tamlamaların yoğunluğundan kaçınılmış; olay akışını doğrudan sunan, kısa ve işlevsel cümlelerle anlatım tercih edilmiştir. Bu tercihin, eserin halk arasında okunması, anlatılması ve anlaşılmasını kolaylaştırma saikiyle yapıldığı düşünülmektedir. Buna karşın manzum metin, mesnevî nazım şekliyle yazılmış olup “fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün” vezniyle kaleme alınmıştır. Bu vezin, halk arasında rağbet gören dini ve ahlaki mesnevî türlerinde sıkça tercih edilen kalıplardan biridir. Diğer taraftan metnin bütünü dikkate alındığında vezin aksaklıklarının yoğunluğu da dikkat çekmektedir. Yine manzum formda dil büyük ölçüde sadedir; ancak nazım gereği tekrarlar, kalıp ifadeler ve betimlemeler daha belirgin hâle gelmiştir.

Eserde yer alan bazı kelimeler, günümüz Türkçesi açısından arkaik nitelik arz etmekte olup dönemin dil yapısını yansıtmaları bakımından önemlidir. “Nâgâh” (ansızın), “bi'l-ḥaber” (kendinden geçmiş), “sandūk” (sandık), “mehâr” (deve yular ipi), “cân teslîm eylemek” (ölmek), “el duta” (elini tutmak), “selâm degüresin” (selam götüresin), “kılır” (yapar), “sürdi” (devam etti), “tapşurasın” (teslim edesin), “arkun arkun” (yavaş yavaş), “saçu saçayım” (hazineden değerli şeyler saçayım) gibi kelimeler ve kelime grupları hem fonetik hem morfolojik bakımdan Eski Anadolu ve Klasik Osmanlı Türkçesi dil katmanlarını birlikte taşımaktadır. Yine anlatıda kullanılan “cânını teslîm eyledi”, “elüñ ayağün sağ mıdur?”, “muḥabbet ile geldüm”, “şol gice geydügün tonunu gıyesin”, “âteş-i fûrkat bıraktı cânına” gibi deyimleşmiş ve kalıplaşmış ifadeler, metnin sözlü anlatı geleneğine yaslandığını açıkça göstermektedir. Bu deyimler, metne hem duygusal yoğunluk hem de anlatı ritmi kazandırmakta, aynı zamanda halkın ortak hafızasında yankı uyandıracak imgeleri pekiştirmektedir.

Eserdeki dil özellikleri yalnızca söz varlığı ile sınırlı değildir; anlatı yapısında da dilin geleneksel işlevleri ön plandadır. Özellikle Hz. Peygamber, sahabe, deve, rüya ve mucize temaları çerçevesinde kurulan anlatı örgüsü, klasik menkıbevi yapı ile birebir örtüşmektedir. Kahramanın iman etme süreci, mucizevi olaylara mazhar oluşu, münafıklarla sıranması ve yeniden dirilişi gibi bölümler, anlatının dilinde dramatik, coşkulu ve etkileyici bir ton oluşturmıştır. Bu ton, özellikle duygusal yükseliş noktalarında (ölüm, diriliş, iftira, bağışlanma) daha belirgin hale gelmektedir. Sözgelimi, kahramanın “Bir el kim put ziyâret itmiş ola ol ne lâyıkdur ol Muḥammed gibi kişünün elin duta” ifadesi hem içerdiği deyim hem de dramatik yoğunluğu açısından anlatının etkileyciliğini artırmaktadır.

Metnin istinsah tarihi ve dil yapısı üzerinden bir yüzyıl tayini yapılması da mümkündür. Eserin İBB Atatürk Kitaplığı'ndaki nüshasının 18. yüzyılda istinsah edildiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte, Süleymaniye ve Adnan Ötügen nüshaları gibi diğer örneklerin de benzer dil ve üslup özellikleri taşıması, metnin bu yüzyılda yaygın şekilde yazıya geçirildiğini göstermektedir. Ancak, hikâyenin muhtevası, anlatı yapısı ve anlatım biçimi göz önüne alındığında, *Ebû'l-Mihcen Hikâyesi*'nin çok daha erken bir dönemde halk hafızasında teşekkül ettiğini söylemek mümkündür. Özellikle Osmanlı'nın klasik anlatı formlarının olduğu 17. yüzyıl sonları ile 18. yüzyıl başları, metnin yazıya geçiriliş süreci

için en uygun dönem olarak değerlendirilebilir. Metnin sözlü gelenekte daha önce şekillenmiş olması ise, onun halk muhayyilesindeki köklü varlığını ve anlatı geleneği içindeki önemini göstermektedir.

Tüm bu hususlar bir arada değerlendirildiğinde, *Ebû'l-Mihcen Hikâyesi* hem dilsel hem de anlatı üslubu bakımından klasik Osmanlı halk anlatıcılığı ile medresevi dil arasında bir geçiş alanında konumlanmaktadır. Eserin arkaik kelime dağarcığı, deyim kullanımı, dramatik anlatım tarzı ve klasik Türkçe dönemine ait dilsel kodları hem dönemin halk edebiyatı üslubuna hem de dinî-didaktik yazma kültürüne dair önemli ipuçları ihtiva etmektedir.

Hikâye Üzerine Tematik Bir İnceleme

Hikâyenin kısa özeti şu şekildedir:

San'an ülkesinin padişahı Sa'd rüyasında Hz. Peygamber'e iman eder ve Hz. Peygamber'den yirmi bir gün ömrünün kaldığını öğrenir. Bu olaydan evladı Ebû'l-Mihcen'i ve ülkesinin önde gelenlerini haberdar eder. Hazinesinden çeşitli hediyeler hazırlar ve bir de deve alır. Evladına, vefatından sonra bu deveye binerek hediyeleri Hz. Peygamber'e götürmesini ve onun huzurunda iman etmesini vasiyet eder. Sa'd, yirmi bir gün sonra vefat edince oğlu Ebû'l-Mihcen, ülkesini güvenilir bir kişiye emanet ederek Medine'ye gitmek üzere yola koyulur. Bir gün ve gece sonunda Medine şehrine varan Ebû'l-Mihcen şehrin girişinde on münafık ile karşılaşır ve onların hileleri sonucunda darp edilir, malına ve devesine münafıklar tarafından el konulur. Hz. Peygamber'in huzuruna bir iftira ile getirilen Ebû'l-Mihcen'in elleri, ayakları kesilir ve Ebû'l-Mihcen, bu olay üzerine canını teslim eder. Onun bu halini gören Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, Hz. Peygamber'den onun bağışlanmasını ve tekrar hayata döndürülmesini isterler. Hz. Hüseyin'e benzerliği ve yaşının küçüklüğü dolayısıyla atılan iftirayı gerçekleştirmiş olacağı düşünülme-yen Ebû'l-Mihcen'in affedilmesi için münafıklar Hz. Peygamber'in huzuruna davet edilir. Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali tarafından ikna edilemeyen münafıklar, Hz. Peygamber'in de vaadini dikkate almazlar ve Ebû'l-Mihcen'in canını bağışlamazlar. Münafıkların Hz. Peygamber'in vaadini dikkate almaması Allah'ın katında hoş karşılanmaz. Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber'e, Miraç Gecesi giydiği kıyafetleri giymesi ve meydana getirilen minberin önünde Ebû'l-Mihcen'in devesini konuşturması buyrulur. Devenin konuşması ile gerçek ortaya çıkar. Ebû'l-Mihcen, Hz. Peygamber'in mucizesi ile dirilir ve kendisine Allah tarafından altmış yıl ömür bağışlanır. On münafık ise ateşte yakılarak helak edilir. Ebû'l-Mihcen ömrünün sonuna kadar Hz. Peygamber'in hizmetiyle ve ibadetle meşgul olur. Irak'ın fethine katılan Ebû'l-Mihcen, Kısır padişahının beyi Rüstem tarafından bu savaşta şehit edilir.

Kısa özeti verilen hikâyenin kişi kadrosu oldukça geniştir. Hikâyede Hz. Peygamber, Ebû'l-Mihcen başta olmak üzere Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Bilâl-i Habeşî gibi din ulusu sahabeler, Eflah, münafık Suleyt ibni Salebe ve arkadaşları gibi haklarında net bilgiler edinemediğimiz kişiler yer alır. Özellikle kahramanın yaşadığı olağanüstü olaylar Hz. Peygamber'in mucizeleri ile anlatılarak kahramanın manevi hâlinin boyutlarına dikkat çekilir. Hikâyede on dört yaşında olan Ebû'l-Mihcen'in Hz. Peygamber'in, İslam'ın dört halifesinin ve Hz. Peygamber'in torunlarının lutfuna mazhar olması, Hz. Peygamber'in mucizesi ile dirilmesi dinî menkıbevi özellikleri haiz hikâyenin okuyucunun/dinleyicinin üzerindeki etkisini artırmakta ve hafızalarda kalıcı olmasını sağlamaktadır. Zira halk muhayyilesi dinî gerçekliğe ek olarak bu tarz anlatılarla da kendi maneviyatını tatmin etmiş ve güçlendirmiştir. Ocak'ın ifade ettiği gibi "Veli kültü ve menkabeler, bu halk Müslümanlığının belki de en iyi ifade ve ortaya koyuş biçimi olduğu için Türkler arasında

tabiatıyla diğer İslâm milletlerinde olduğu gibi yüzyıllardan beri hâlâ canlı kalabilmektedir ve kalacaktır.” (2010, s. 30). Hikâye kahramanının Kadisiye Savaşı’na katılan ve büyük başarılar elde eden Ebû'l-Mihcen olasılığı da düşünülürse böyle tarihî ve dinî bir karakterin bu şekilde mucizelerle anılması halk muhayyilesinin bir gerekliliği olmalıdır. “Halk hafızasında çeşitli sebeplerle derin izler bırakan veliler etrafında oluşan bu menkabeler halkası, suya atılan taşın hâsıl ettiği büyüyen daireler gibi, yüzyıllar içinde genişledikçe genişledi. O velilerin gerçek hayatları, tarihî simaları unutulurken herbirinin çevresinde bu menkabe halkalarından oluşan kılıflar örüldü (Ocak 2010: 31).” Münafıklar tarafından kandırılmaya çalışılan Ebû'l-Mihcen’in “Hey kavm ne aceb halksız. Ben Muhammed’ün muhabbetine ol kuvvet ile geldüm. Degme bunun gibi herze sözden dönem mi, didi.” ifadesi; eli ayağı kesilince feryat, figan etmeden “Bir el kim put ziyâret itmiş ola ol ne lâyıkdur ol Muhammed gibi kişünün ve anun gibi Peygamber’ün elin duta, didi.” şeklindeki söylemi onun samimi imanı ve teslimiyetinin güzel bir örneği; böyle samimi iman sahibi bir gencin Hz. Peygamber’in mucizelerine mazhar olması da metnin halk üzerindeki etkisini artırmaktadır.

Aynı zamanda Ebû'l-Mihcen’in babasının rüya yolu ile Müslüman olması; çocuk yaştaki kahramanın zayıf, çelimsiz bir devenin sırtında günler sürecek yolu bir günde alması; Hz. Peygamber’in bir mucizesi olarak devenin konuşturulması; Hz. Peygamber’in bir mucizesi olarak kahramanın ölü bedeninin diriltmesi hadiseleri hikâye motifleri olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu hadiseler, kahramanın üzerinde cereyan etmektedir. Üzerinde bu tür mucizevi olayların gerçekleştiği Ebû'l-Mihcen’in kendisini daha görmeden Hz. Peygamber’e büyük bir sevgi duyması ve İslamiyet’e tam bir teslimiyetle bağlanması da okuyanı/dinleyeni bu yönde etkilemekte ve okuyanın/dinleyenin zihninde kahraman ile bağ kurmasını sağlamaktadır. Hikâye bir mu’cizât metni olarak değerlendirildiğinde, Hz. Peygamber’in deve ile konuşma ve ölüyü diriltme mucizeleri bağlamında halkın Hz. Peygamber sevgisi ve tam bir teslimiyet ile iman etme duygularının pekiştirildiği görülmektedir.

Hikâye Nüshaları Üzerinde Tespit Edilen Tematik ve Yapısal Farklılıklar

Hikâye kahramanı, çalışmada yer verilen Süleymaniye Kütüphanesi nüshasında Ebû'l-Mihcen olarak geçmekte, İBB Atatürk Kitaplığı ve Ankara Adnan Ötügen Kütüphanesi nüshalarında ise Ebû'l-Mahcen olarak zikredilmektedir. Karşılaştırma yapılırken isim metinlerde geçen şekliyle ele alınmıştır.

Süleymaniye Kütüphanesi Nüshası (Mensur Hikâye)	İBB ve Adnan Ötügen Nüshaları (Mensur Hikâye)	İBB ve Adnan Ötügen Nüshaları (Manzum Hikâye)
Nüshada; -Ebû'l-Mihcen, San'an meliki Sa'd ibni Zeyd'in oğlu olarak geçer ve Sa'd rüya yolu ile Müslüman olur. -Ebû'l-Mihcen'in ismi Abdurrahman, lakabı Ebû'l-Mihcen olarak ifade edilir ve hikâye boyunca da kahraman Ebû'l-Mihcen ismiyle anılır. -Hikâyenin olay örgüsü, diğer nüshalarda olduğu gibi ilerler; fakat olayların en ayrıntılı anlatıldığı nüsha bu	Nüshada; -Ebû'l-Mahcen San'an meliki Şakika'nın oğlu olarak geçer ve rüya yolu ile Müslüman olur. -Ebû'l-Mahcen'in ismi Abdurrahman Ebû'l-Hacer (yukarıda ifade edildiği gibi mu'cizât metinlerinde Ebû'l-Hacen, Ebû'l-Hecan) olarak ifade edilir ve metin boyunca ismi Ebû'l-Hacer olarak anılır. -Hikâye, Ebû'l-Mahcen'in din serveri bir gazi olması, Hz. Peygamber ile pek çok gazaya	-Bu nüsha yukarıda da ifade edildiği gibi Habîbî'nin “Hâzâ Hikâyet-i Pâdişâh-ı San'â Mu'cizâtü'n-Nebî (AS)” başlıklı eserinin muhtasar bir şeklidir. Bu muhtasar nüshada mahlas beyti bulunmadığı için eserin Habîbî'ye ait olduğuna dair bir belirti yoktur. -Eser, Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün vezniyle kaleme alınmış olup 173 beyitten oluşmaktadır.

nüshadır. Ayrıca diyaloglar da bu nüshada daha geniş yer tutar. -Hikâye, Ebû'l-Mihcen'in Irak'ın fethine katılması ve Rüstem tarafından şehit edilmesi ile sonlanır. Nüsha sonunda geçen şu ibare eserin bir mu'cizât metni olduğu ve isminin de <i>Ebû'l-Mihcen Hikâyesi</i> olduğunu ortaya koymaktadır: "Mu'cizât-ı Muhammedî illerde dillerde zâhir oldu. Ebû'l-Mihcen hikâyeti tamâm oldu."	katıldığı ve Irak'ın fethinde Rüstem-i Zal'ı katlettiğinin bildirilmesi ile son bulur.	-Nüsha, Ebû'l-Mahcen'in Medine yolculuğu ile başlar, münafıklar ile karşılaşması, uğradığı iftira sonucu cezalandırılması, Hz. Peygamber'in mucizesi ile hayat bulması ve Müslüman olması ile son bulur. -Manzum bir nüsha olması hasebiyle olayın aktarılmasında ayrıntıya gidilmemiş, diyaloglar ayrıntılı bir şekilde aktarılmamıştır.

Tanıtılan her üç nüshada yer alan hikâyelerin dil hususiyetleri dikkate alındığında Klasik Osmanlı Türkçesi özelliklerini taşıdığı tespit edilmiştir. Yukarıda da zikredildiği gibi mensur ve manzum nüshaları birden çok olan hikâyenin çalışmanın sınırlarını aşmamak adına bir mensur nüshası ile manzum nüshasının neşrine çalışmada yer verilmiştir.

Sonuç

Eserlerde ve kütüphane kataloglarında *Mu'cizâtü'n-Nebî*, *Mu'cizât-ı Nebî*, *Mu'cizâtü'l-Nebî Aleyhi's-selâm*, *Hikâyet-i Ebû'l-Mahcen Rahmetu'llâhi Aleyh*, *Hikâye-i Ebû'l-Mahcen Münâfıklar ile*, *Hikâye-i Ebû'l-Mahcen*, *Hikâye-i Ebû'l-Mihcen* isimleriyle başlıklandırılan çalışma konusu hikâye, dinî-menkıbevi tarzda kaleme alınmıştır. Manzum ve mensur şekilleri bulunan hikâyenin yapılan çalışmalarda yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerinde sekiz nüshası tespit edilmişken bu çalışma ile ikisi manzum olmak üzere beş yeni nüshası daha belirlenmiştir. Manzum ve mensur pek çok nüshası bulunan bu hikâyenin yukarıda ifade edilen nüshalarının dışında yeni nüshalarının farklı başlıklarla ortaya çıkması da tabiidir. Özellikle hikâye başlığının farklılık arz etmesi, dinî, didaktik, ahlakî metinlerin içinde konuyu destekler nitelikte veya müstakil bir eser olarak yer almış olması nüshaların sayılarını ve yerlerini tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Fakat bu durum, hikâyenin okuyucu/dinleyici kitlesindeki karşılığını göstermekte, o dönemlerde sevilerek okunduğuna veya dinlenildiğine delalet etmektedir. Zira İslamiyet'i temel kaynakların yanında böyle halk anlatılarından öğrenme yönelimi bu tarz hikâyelerin sayılarını ve nüshalarını da artırmaktadır. Halk müslümanlığını pekiştiren bu tarz menkıbevi hikâyeler, bir taraftan ortaya koyduğu değerler açısından diğer taraftan halkın gönlünde yer alan saf imanı ve Peygamber sevgisini beslemesi açısından büyük önem arz etmektedir.

Ebû'l-Mihcen'in anlatıya göre çok küçük yaşta daha Hz. Peygamber'i görmeden ona iman etmesi, tacını tahtını bırakıp onun uğruna yollara düşmesi ve son nefesini vermesi onun manevi derecesini göstermek için anlatıya dahil edilmiştir. Hikâyede yine devesinin Peygamber mucizesiyle konuşması ve parçalanmış vücudunun birleşerek tekrar dirilmesi, daha sonraki dönemlerde İslam uğruna şehit olması hadiseleri halk muhayyilesinde hikâye kahramanının nasıl konumlandırıldığı ve hangi mertebede tutulduğunu göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Ebû'l-Mihcen üzerine böyle bir dirilme hadisesi kaynaklarda yer almamaktadır. Özellikle Hz. İsa'nın bir mucizesi olarak

bilinen ölümlerin diriltilmesi hadisesi tasavvufî anlatılarda, halk kültüründe ve halk hikâyelerinde evliyalara, din ulularına atfen anlatılmaktadır. Hz. Muhammed'in merhametinin bir göstergesi olarak anlatılan Câbir b. Abdullah'ın çocuklarının diriltilmesi üzerine yer alan rivayetler de bunlardan birisidir. Hikâyede, başta Hz. Peygamber ve Ebû'l-Mihcen olmak üzere pek çok din büyüğü hikâye kahramanı olarak yer almaktadır. Bu şahıslardan biri de diğer nüshalarda genel olarak münafıklar veya on münafık olarak geçen münafıkların başının isminin çalışmada neşredilen Süleymaniye Kütüphanesi nüshasında Suleyt ibn-i Salebe olarak geçmesidir. Aynı şahıs İBB ve Adnan Ötügen nüshalarında ise Salya olarak geçmektedir. Hikâye şahıslarının dinî ve tarihî gerçek kişiler olduğu düşünüldüğünde hikâye baş kahramanı olan Ebû'l-Mihcen'in de dinî ve tarihî bir kişilik olduğu düşünülmüştür. Çalışmada Arap şair Ebû Mihcen es-Sakafî ile hikâye kahramanı arasında benzer yönler dikkat çekilse de kesin bir çıkarımda bulunulamamıştır. Özellikle Kadisiye Savaşı'na katılan şair Ebû Mihcen'in gösterdiği başarıların kaynaklarda olağanüstülüklerle anlatılması da hikâye kahramanı üzerine bu şekilde anlatıların oluşturulmuş olabileceğini düşündürmektedir.

Ebû'l-Mihcen Hikâyesi, imla hususiyetleri noktasında özellikle kahramanın isminin farklı nüshalarda farklı şekillerde geçmesiyle de önem arz etmektedir. Bazı nüshalarda kahramanın isminin Ebû'l-Mihcen/Mahcen/Muhcen şeklinde harekeleme noktasında farklılık gösterdiği, bazı nüshalarda ise Ebû'l-Hecân, Ebû'l-Hacen, Ebû Hacer şeklinde bir dönüşüm geçirdiği tespit edilmiştir. Bu da müstensihinin eseri istinsah ederken yapmış olduğu imla değişimine bağlı olmalıdır. Hikâye ile ilgili diğer bir husus da hikâyenin dil ve anlatım özellikleridir. Çalışmada neşredilen hem manzum hem de mensur nüsha Klasik Osmanlı Türkçesi dil hususiyetlerini göstermektedir. Mensur metin sade nesir hususiyetlerini taşıırken manzum metinde de olay merkezli bir anlatı olması hasebiyle sade ve anlaşılır bir dil ve anlatım kullanılmıştır. Özellikle mensur metinde ayrıntılı bir anlatım tercih edilmiş, uzun terkiplerden uzak durulmuştur. Dinî bir metin olmasına rağmen hikâye, Arapça kelime ve tamlamalar fazla yer tutmamaktadır.

Metin

Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar-04853-003

[132a] *Bi'smi'l-lâhi'r-raḥmāni'r-raḥīm*

Ebû'l-Hasan-ı Bekrî raḥmetullâhi 'aleyh rivāyet [ider] Muḥammed ibni İshâk bin Hüşşâm kavlinden. Meger kim Şan'ân ilinde bir pâdişâh var idi. Ol vilâyete ḥükm iderdi, Sa'd ibni Zeyd dirler idi. Bir gün meclisinde Muḥammed Muştafâ'nun evşâfin söylediler, görmedin aña 'aşık oldı. Evine gelüp uyhu galebe eyledi. Yaftuğ[ı] vakt düş gördi. Düşinde bir murabba' taht üzerinde bir nûrânî şahş oturur, cebhesinde nûri berķ urur, yanında bir ak şakallı pîr-i fânî elinde bir 'aşâ çağırur, eydür: Tarriķū, diyü. Budur ol seyyid-i kâ'inât ve ḥulâşa-i mevcûdât ve şef'ü'l-'uşşât ve ḥabîb-i Ḥazret-i Rabb âḥir zamân peyğamberi Muḥammed Muştafâ şallallâhu 'aleyhi vesellem çün Şan'ân meliki bu haberi işitti, gördi, yerinden tırıgeldi. El öpmege yürüdi, Muḥammed Muştafâ şallallâhu 'aleyhi vesellem işâret itdi, tır diyü. Bize lâyıķ ol, andan gel, didi. Ol melik eyitdi: Yâ Resûlallâh saña lâyıķ nicesi olam? Müslümân ol, didi. Şol sâ'at barmağın götürüp şehâdet kelimesin Ḥazreti Ebûbekir ('am) ta lîm eyledi. Andan varup ḥazret-i risâletün elin öpdı, eyitdi: Yâ Sa'îd 'ömrün âḥir olmağ yigirmi bir gün kaldı, didi. Civâr-ı raḥmete vâsıl olasın, didi. Bu heybetden Sa'îd uyanup ev içi ve sarâyını tolu nûr olmuş buldı. Birkaç gün bu sevinc birle yürüdi, andan ḥazîneye girüp la'l ü yâķūt gevher cem' idüp [132b] bir çift şandûķ için tıldurdu, kilidleri mühürledi. Ve bir cemâde deve almış idi on dört biñ akçe bir Yahûdî'den. Varup deveciye ısmarladı bu deveyi ögüt tîmâr eyle kuvvetlene niçe günlük yolu bir günde ala. Ve on dört yaşında bir cemîle maḥbûb-ı zamân oğlı var idi. Adına 'Abdu'r-raḥmân dirler idi. Ammâ laķābı Ebû'l-Mihcen [idi]. Sa'd re'âyâ a'yânın katına okudu ve gördügi düşi bunlara ve oğlına diyüvirdi.

Düşinde Muhammed Muştafâ öñünde îmân getürdigin dahı bildürdi ve dahı yigirmi bir gün va'dem kalmış diyü bildürdi ve Ebû'l-Mihcen[e] vaşıyyet eyledi. Ben gidecek il, vilâyet senüñ ola zabı idesin ve işbu bir çift şandük içine la'l, ya'küt, gevher komışam ve ol on dört biñ akçelike yükledesin binüp Medîne şehrine varasın. Muhammed Muştafâ'[ya] şandüğü tapşurasın ve benden aña selâm degüresin ve düşde gördüğim ve îmân getürdüğüm eydiviresin. Ve sen dahı öñünde îmân getüresin. İşbu emâneti yerine koyasın. Dünyâñ ve âhiretüñ ma'mûr ola. Çün Sa'd hasta oldu, yigirmi bir gün olıcak va'de yetdi, cānı cennete gitdi. Şan'a vilâyeti halkı işitdi. Geldiler, defn eylediler. Birkaç günden soñra oğlun atası yerine Şan'a vilâyetine pâdişâh itdiler. Memlekete hükm eyledi. Kırk günden soñra atası vaşıyyetin dutmak kaşd eyledi. Erbâb-ı vilâyetden a'yân-ı devleti cem' eyledi. Benüm bir ...⁸ işüm var, yerüme bir âdem korın, anı kabûl idesiz. Anlar eyitdi: Semi'nâ ve eṭa'nâ⁹ sen kabûl itdüğün biz dahı kabûl ideriz, didiler. [133a] Yerine bir emîn âdem bulup kodı. 'Adl eyle ve zulmi def' it kimse'i incitme, didi. Ben atamuñ vaşıyyetin edâ itmek isterin. Eger sağ ve sâlim gelürsem saña 'ıvazlar virem, murâduña müyesser kılam, diyüp hazîneye girdi. Ol iki şandüğü çıkardı ve ol vaşıyyet eylediği deveye yükletti. Hâdemine ve haşemine and virdi. Kimseye benüm cezvüm dimeyesiz ve beni du'adan unutmayasız, didi. Andan devenin mehârın eline alup Şan'a memleketinden Medîne tarafına revâne oldu. Tâ ahşam zevâl olunca gitdi. Çün ahşam oldu, karañlık âlemi dutdı. Ebû'l-Mihcen melikzâde idi. Sefer, garîbliḡ ve karañlıḡ gördüğü yok idi. Çün bu üç dürlü hâl başına geldi, perişân oldu. Uyhusı dahı geldi, döndi deveye söyledi, eyitdi: Ey mübârek hayvân, ben sefer hâzer gördüğüm yokdur. Maksûdum Muhammed Muştafâ'yı [am] görmekdür. Beni ol maksûda Hâk emriyle sen irişdürgil, didi. Dahı iki şandük arasına yatdı. Bir şandük ipin üzerinden aşurdu bir şandüğe dahı bağladı ki nâgâh uyuyup düşmeyem, diyü andan uyhuya meşgûl oldu. Ol devecik çünki âhîr zamân peygamberinüñ ismin işitdi. Muḥabbet-i Muhammedî ve şevk-i Ahmedî birle ṭaban kaḡdı. Eliñ ahşamdan yürütüdi tâ şubḡ-ı şâdık olunca. Kaçan kim şabâḡ oldu Hâk Te'âlâ ol uzaḡ yolu hayvâna yakın kıladı. Melekler yer ṭomarın dürdiler göz gördüğü vaktin Medîne şehrine çıkageldi. Çün deve Medîne şehrin gördi dahı ṭurdu. Gördi kim üzerinde olan insân dahı uyhu içindedir. Hemân dem ol mübârek hayvân [133b] silkindi. Ebû'l-Mihcen kolu şandük kenârına ṭokandı. Ol sâ'at uyandı gördi kim 'âleme güneş yayılmış. İpi üzerinden giderdi dahı kalkdı, oturdu. Gördi kim ilinde bir mübârek şehir yatur. Şükr idüp eyitdi kim: Hele bir şehre geldüm, varayın şehre konayın. Andan yoldaş şorayın, arkun arkun Medîne şehrine varayın. Maḡsûdum hâsıl kılayın, didi. Dahı devenüñ mehârın eline alup sürdi. Şehr uçuna geldi gördi kim nâgâh karşılarından on kişi çıkageldi. Ak şakallular, nefîs giysülüler. Birer ellerinde 'aşâ ve birer ellerinde tesbîḡ okur, zıkr ü tehlîl ü şalavât getürürler, gelürler. Çün Ebû'l-Mihcen ol cemâ'ati gördi, devesin depdi. Dahı bunlara karşı yürüdi. Ol kişiler dahı baḡdılar, Ebû'l-Mihcen'i gördiler. Nefîs giysüli, laṭîf sîretlü hûb sûretlü oğlan bir cemâd deveye binmiş ve ol deveye bir çift şandük yüklenmiş geliyorur. Bunlar dahı Ebû'l-Mihcen'i karşıladılar. Çün yakın geldiler, eyitdiler: İy oḡlancık ne oḡlansın, yüküñ nedür, nereden gelürsin ve nereye gidersin, aduñ nedür, didiler. Ebû'l-Mihcen eyitdi: Bu şehre ne şehirdirler ve meliki kimdür, didi. Eyitdiler: Medîne şehridür, pâdişâḡı âhîr zamân peygamberi Muhammed Muştafâ'dur, didiler. Ebû'l-Mihcen eyitdi: Zihî görgülü Muhammed kim benüm geldüğüm bildi ve dahı yârenleri birle baña karşı geldi, didi. [134a] Dahı diledi kim şandükuñ birin açâ, bir hemyân çıkara şaçu şaça. Eyitdi kim: Ey kavm, arañuzda Muhammed üzerine şaçu şaḡayın, didi. Eyitdiler kim, yâ oḡlan Muhammed bizümle degildür ve bizden irâḡ dahı degildür, didiler. Ebû'l-Mihcen eyitdi: Muhammed sizünle nice degildür ve sizden ayru nice degildür? Eyitdiler: Muhammed'ün vücdı şimdi bizümle degildür evinde yâ mesciddedür. İllâ himmeti bizümledür. Bizden ayru degildür. İllâ sen ne oḡlansın bize eyitgil, didiler. Başladı Ebû'l-Mihcen atası Şan'a meliki eydügin ve düşde gördüğün ve Resûl ḡazreti öñünde îmân getürdügin ve cemâd deveyi on dört biñ akçeye alduḡın ve ol bir yük mâli ve cevâhiri devesiyle Peyḡamber ḡazretine nezr itdüğün bunlara bir bir ḡaber virdi. Çün ol kişiler bu ḡaberleri işitdiler, birbirine baḡışdılar. Zîrâ münâfıḡlar idi, eyitdiler: Görür misiz bu cāzûyı kendi

⁸ İfade, silik olduğu için okunamamıştır.

⁹ İştittik ve itaat ettik.

Medīne şehrinde oturur sihri ve cāzūlığı Şan'ā memleketine hükm ider, didiler. Döndiler, eyitdiler: Hey, oğlancık senüñ atanuñ 'ākıbeti hayr olmamış, pādīşahlık dirligin dirilmiş. İllā ölümi deminde cāzūlık hālinde ölmüş, didiler. Ebū'l-Mihcen bu sözi işitdi, eyitdi: Hey kavm ne 'aceb halksız. Ben Muhammed'üñ muhabbetine ol kuvvet ile geldüm kim degme bunuñ gibi [134b] herze sözden dönem mi, didi. Dañı devesin depdi yürüdi virdi. Pes ol münāfıklar ulularına eyitdi: Hey yaramaz hareket itdün, şimdi bu oğlan Muhammed'üñ katına vara māl u ni'meti ilete göstere. Birazdan ezān vaktinde Bilāl ezān okıya, biz dañı namāz kılmāğa varavuz bu oğlan bizi göre dañı Muhammed'e şora bunlar kimlerdür, diye. Ol dañı eyde kim yārenlerümdür diye. Bu oğlan dañı eyde kim bunlar senüñ niçe yārenlerüñdür kim senüñ hakkuñda işbunuñ gibi söyler[ler] seni diye. Muhammed dañı 'Ömer'e 'Alī'ye küfr hāletın ve fışk āletın bulalar, işümüñ ziyāne vara, didiler. Ol münāfıkların ulusu eyitdi: Bu fitne'i becerdüm yine ben başarin didi. Dañı çağırdı Ebū'l-Mihcen'üñ ardından kim tūr saña bir sözüm var söyleyeyin, didi. Ebū'l-Mihcen deve başın çekdi tūrdı. Çün münāfıklar yetişdiler, uluları tahsīn geldi, eyitdi: Āferīn gelsün yigit senüñ sıdkuna ki degme söze uymaduñ. Biz ol sözi kim söyledük seni şınayı söyledük. Zīrā bu Medīne şehridür ki ne deñlü şādıklar var ise anların bedeli münāfıklar dañı vardır. Çün sen şādıklardansın, gel seni Resül hāzretine ileteyim, diyü ortaya aldılar, deveyi çökerdiler. Ol münāfıkların ulusu [135a] Ebū'l-Mihcen'üñ iki bölük misk bādi sacından dutdı, çekdi. Deveden aşığa yüzi üzerine düşürdi ve şol ayagın Ebū'l-Mihcen'üñ eñsesine başdı. Ol tokuz münāfıkā işāret itdi. 'Aşā üşürdiler. Ol kadar darb urdılar kim kendüden bī-haber oldu. Başın yardılar ve gözün kan bürüdi, göremez oldu. Bedenin hūrd itdiler. Andan uluları eyitdi: Siz deve'i alıñ, bunu birle eve iletüñ. Ben bu oğlanı aldayın, bir kazāya dañı uğradayın, didi. Ol münāfıklar¹⁰ deveyi bağıradı bağıradı alup gitdiler. Ulu münāfık Ebū'l-Mihcen'i kara kana müstağrak mescid kapısında bıraktı. Kendi içeri girdi, gördi Hāzret-i Risālet oturur. Yanında Ebūbekr-i Şiddīk, karşısında Bilāl-i Hābeşī tūrur, ayruk kimesne yok. Ol mel'ün, münāfık, bī-dīn [ü] dād yā Muhammed, didi. Resül hāzreti eyitdi: Kimden gile kılursın, didi. Ol mel'ün eyitdi: Yā Muhammed, sen bize vaşıyyet idüp eyitdün kim eviñüze gelen konuğı mükerrerem tutuñ, eger bir kāfir dañı olursa dimiş idüñ. İmdi geçen gice evüme bir oğlan konuğ geldi. Şan'ā memleketinden ve gerçi putperest idi. Aldum, evüme geldüm, yedirdüm, içirdüm. Çün yatası vakt oldu eyitdüm: Oğlan ādemdür taşra olasun, didüm. Evüm içinde ehlüm arasında yer düzdüm yaturdum. Ben dañı cemā'atüm birle yatdum uyudum. [135b] Gā'ibde ne var idigün kim bilür? Meger ki oğlanuñ gönünde ayruksu niyyet var imiş. Bizi uyutduğundan şonra tūrur hāzīneme girür cemi' varlıgum iki şandūga tōldurur. Bir Yahūdī'den on dört biñ akçe bir deve alup tūrur idüm. Ol deveye yükledür alup gitmez gine eve girür beşik içinde bir yatar bir oğlancığım var idi. Anı boğazlar dañı çıkup deveye binüp gider. Çün şabāh yerümden tūrur gördüm. Kazā kapularından üzerime bir kapu açılmış, belā saçularından hānedānuma bir saçı saçılmış. Feryād itdüm çabaladum, şabr itdüm kimseye bildürmedüm. Dört yaña yollara ādem kişiler kodum. Ol oğlan buldılar, getürdiler. Mālum tavarım baña döndi illā oğlancuğum kanı dönmedi. Resül hāzreti eyitdi: Ol oğlan ne kadar yaşındadır. Eyitdi: On üç on dört yaşında var idi. Pes Resül, Hāzreti Ebūbekr Şiddīk'a nazar itdi, eyitdi: Yā şāhibü'l-hayr on üç ya on dört yaşında oğlan garīblik illerde konuğ olup bunuñ gibi işler itmek nice ola, didi. Şiddīk, Allāhu a'lem ve resülühü didi ya 'nī bu şorduğunuz emri Hāk Te'ālā bilür Resülü bilür, didi. Resül hāzreti şordı, eyitdi: Şimdi ol oğlan kandanur? Ol münāfık mel'ün eydür: Yā Muhammed [136a] 'iyāl acusından çün kanlum elüme girdi. Bir iki vurdum, başı yarıldı. Çün işte mescid kapısında yatur, didi. Döndi Resül, Bilāl'e nazar kıldı, eyitdi: Yā Bilāl, ol oğlanı içerü getür göreyin ne şıfatlu kimsedür? Bilāl çıktı gördi. Bir oğlan kanlara topraklara müstağrak olmuş yatur...¹¹ Bilāl, Ebū'l-Mihcen'i getürdi, mescide girdi. Resül hāzreti eyitdi: Yā Bilāl, ol oğlanuñ başını yukarı kaldır bakayın, didi. Bilāl, Ebū'l-Mihcen başını yukarı kaldırdı. Meger kim münāfıklar Ebū'l-Mihcen'üñ başını döğerken yarılmış idi. Ol kan ile toprağa bulaşup balçık olup yüziüne şıvaşmış idi. Resül hāzreti eyitdi: Yā Bilāl, yağlıguñ ucını yaş [it], yüzünü sil, didi. Bilāl destmālın yaş itdi, yüzünü sildi. Şanasın kim kara bulut içinde

¹⁰ İfade, yazma metinde tekrar edilmiştir.

¹¹ Kelime silik olduğu için okunamamıştır.

bir bedr-i ay toğdı. Peygamber hazreti yüzüne nazar itdi. Döndi Ebû Bekr-i Şiddîk'a eyitdi: Yâ şâhibü'l-hayr 'acebdür ki eger bu söz bu oğlanuñ hakkında gerçek ise, didi. Meger kim ol münâfıkuñ adı Şuleyt ibni Şa'lebe idi. Resûl hazreti eyitdi: Yâ Şuleyt bu didigüñ nesneye şâhidüñ tanıguñ var mıdur? Şuleyt eyitdi: Ne'am, vardur. Ne kadar tanuğ gerek, didi. Resûl eyitdi: Yâ ibni Şa'leb iki tanık ve iki kişi dahı tanıklara tezkiye gerek. Ol münâfık eyitdi: Ben size tokuz kişi getüreyin, didi. Dahı sürdi, vardı, eyitdi: Gelüñ tanıklık virüñ ol oğlanı bunlara öldürdelüm soñra mâlı kısmet kılup üleşelim. Ol münâfıklar mescide geldiler. Çün ol haber Medîne şehrine şâyi' oldı. Ehl-i İslâm fevc fevc bölük bölük döküldiler. [136b] Çün çevre oturdılar. Ol münâfıklar dahı girdiler, selâm virdiler. Beşi bir yaña oturdılar. Şuleyt ibni Şa'lebe Ebû'l-Mihcen'üñ yanına geldi, eyitdi kim: Yâ Muhammed, kanlumdan kanımı dileyügeldüm, didi. Resûl hazreti ol tokuz münâfıka nazar itdi. Siz ne dirsiz? Ol münâfıklar örüturdılar. Eyitdi: Yâ Resûlallâh, biz cānı ne senüñ içün getürürüz ve ne hod ol kişi içün getürürüz. Bize Hağ Te'ālā'nuñ kelāmı birle bildirüp tıurursun kim kavlühü Te'ālā: "Ve lā tektümü's-şehādeh"¹² diyüp tıurursun ya'nı bildügüñüz tanıklık gizlemeñ bu emri eyidüp tıurursun. Biz tanıklık virirüz kim bu kişi anuñ hakkında ne didi ise gerçektür. Çün Resûl hazreti eyitdi: Yâ emîre'l-mü'minîn! Nazar itdi ki yâ 'Ömer al bu oğlanı meydāna ilet uğrılık kışāşın ve kan kışāşın şerī'at emriyle yerine getür, didi. Eflah ol oğlanı arkasına aldı. Halāyık ardınca bile çıkdılar. Siyāset yerine 'azm itdiler. Yine Resûl hazreti Ebû Bekr ile oturuğaldılar. Çün 'Ömer siyāset meydānına gitdiler. Bir taş üzerinde oturdu. Eflah Ebû'l-Mihcen'i meydān ortasında yaturdu. Kendi 'Ömer'üñ hıdmetine geldi. Yâ mevlā ne buyurursın, didi. 'Ömer eyitdi: Yâ Eflah evvel ol oğlanuñ uğrılığı haberin virdiler. Uğruluk kışāşın Hağ Te'ālā buyurupdur. Kavlühü Te'ālā: "Ve's-sāriku ve's-sārikkatü fakta'ü eydiyehumā"¹³ Ya'nı erden ve 'avretten [137a] uğruluk kılauñ ellerini kesüñ, diyü emr eyledi. Var ol oğlanuñ sağ elini kes, didi. Eflah, Ebû'l-Mihcen'üñ katına geldi, eyitdi: Hey oğlancık işbu o kişi arka berü giderdiler. Senüñ çün söz söylediler. Hiç sen nesne dimezsın. 'Ömer buyurdu ki sağ elüñ kesem ne dirsın, didi. Ebû'l-Mihcen söyledi eyitdi kim: Bir el kim put ziyāret itmiş ola ol ne lāyıkdur ol Muhammed gibi kişiuñ ve anuñ gibi Peygamber'üñ elin duta, didi. Dahı sağ elin kesdi illā acımadı, ağırmadı, zārılık kılmağı. Eflah 'Ömer'üñ katına geldi, eyitdi: Yâ mevlā, kesdim elin, didi. 'Ömer eyitdi: Var şol elin dahı kes zīrā eger bir ellü olsa ola kim bunuñ geregi iş elinden gelmeyeydi, didi. Eflah geldi: Şol elin dahı kesdi. Anı dahı 'Ömer'e 'arz itdi. Sağ ayağın dahı kes kim eger bir ayaklu olsa bir yerde oturaydı. İlde ile gezüp bunuñ gibi iş itmeyeydi, didi. Eyitdi: Yâ seyyidī, sağ ayağın dahı kesdüm ağırmaz, feryād eylemez, didi. Dahı el-hāşıl-ı kelām Ebû'l-Mihcen'üñ iki elin ve iki ayağın kesdiler. 'Ömer eyitdi: Ol oğlanuñ üzerinde kan kışāşı kaldı. Eyit bu halāyık İslām dīni muhabbetine güçlü gücü yetdüğü kadar odun getürsünler. Bu oğlanuñ kalan gevdesini oda yağalum kim ayruğ kimse bir elden [137b] bir ele gelüp bir dīnden bir dīnde dahı olup gelüp müslümānluğın evinde konup mālına ve 'iyāline kaşd kılmasun, didi. Eflah halāyık odun içün münādī eyitdi. Cemā'at tefrika oldılar. Evlerine tağıldılar. Odun getürmege gitdiler. Ol münâfıklar dahı evlerine geldiler. Mālı kısmet ideler. Evvel ortaya hamr getürdiler kim içeler. Andan ol mâlı üleşeler. Bu tarağdan küretü'l-'aynı'r-resûl ve şemeretü fu'āde's-şabān ehlü'l-cenneti Ebī Muhammedi'l-Hasan ve Ebī Abdullāhi'l-Hüseyn rađiyallāhu'anhumā emīrü'l-mü'minîn 'Osmān hıdmetinden çıkup yemek yemege giderlerdi. Zīrā Hasan-ı rıza birle Hüseynü's-şehīd 'Osmān huzūrunda tilāvet-i Kur'ān iderler idi. Birisi altı yaşında ve biri dört buçuk yaşında idi. Gördiler kim Medîne şehrinüñ içinde kıpırdı var. Halāyık aşığa yukarı segirdirler. Bir kişiye haber şorup eyitdiler. Yoğsa dedemüz gene gāzā yarağında mıdur, didiler. Ol şahābe eyitdi: Yoğ yâ seyyidlerüm. Şol on kaçan kim yakın günlerde gelüp imān getürdiler. Evlerine benī ...¹⁴ bir oğlancık konuğ olmuğ. On dört yaşında. Yatacak vaktin hazīnelerin açmış, mālların almış, beşükde bir yaşar oğlancuğın öldürmüş, çıkup gitmiş. Duttılar getürdiler. Resûl hazretinuñ hıdmetinde tanıklık virdiler. Peygamber hazreti ol oğlanı 'Ömer'e virdi. Dahı iki elin ve iki ayağın kesdüirdi. Döndi bize emr itdi [138a] ki odun

¹² Metinde geçen ayetlerin mealleri "kuran.diyanet.gov.tr" adresinden alınmıştır. "Tanıklığı gizlemeyin." Bakara/283.

¹³ "Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının ellerini kesin." Mâide/38.

¹⁴ İfade, silik olduğı için okunamamıştır.

getürün kalan a'zāsını oda yanduralum, didi. Dahı geçüp gitdi. Hasan ve Hüseyin bakdı, eyitdi: İy karındaşum hiç ola mı kim on dört yaşında bir oğlan ilden ile yürüyüp uğruluk eyleye ve kan eyleye, didi. Döndi emîrî'l-mü'minîn eyitdi: Yâ ahî gel varalum, ol oğlancuk görelüm. Eger şöyle olursa kim ol yigit gönülümüze gözümüze yaraya, varalum dedemüz hazretine yalvaralum dilek itsün kurtarsun. Elin el yerinde ayağın ayak yerinde koyup du'ā kılın. Eli dutsun ve ayağı deprensün. Bize yar yoldaş olsun, didi. Ol sâ'at emîrî'l-mü'minîn Hasan-ı rızâ ve Hüseyinü's-şehîd-i Kerbelâ sürdiler, meydâna geldiler. Aşhâbuñ uluları odun getüre gitmişler idi. Ergenleri Ebû'l-Mihcen'ün çevresine üşmüşler idi. Kaçan kim Hasan'ın ve Hüseyin'ün gördiler, Ebû'l-Mihcen'e eyitdiler: Ey oğlancık uş Resûl hazretinün nûr-ı dîdeleri ve sürûr-ı sîneleri geliyorur. Hasan-ı rızâ ve Hüseyinü's-şehîd-i Kerbelâ'dur, didiler. Ebû'l-Mihcen anı işitdi bir kez âh idüp teslîm oldu. Hasan ve Hüseyin dahı şaşdılar. Ol dem Hüseyin hazreti Ebû'l-Mihcen'ün eñegi altına şundi ve yüzünü yukarı kaldırdı. Hasan dahı Hüseyin'ün omuzundan [düşdi]. [138b] Hüseyin hazreti anı gördi. Ebû'l-Mihcen'i kodi. Karındaşınıñ üzerine [vardı] mübârek başın yerden getirüp dizi üzerine aldı ve Hasan'ın yüzine şu sepdiler. 'Aklı geldi, döndi Hüseyin'ün yüzine bakdı. Eyitdi: Eliñ ayağın sağ mıdur, didi. Hüseyin eyitdi: Ne'am sağdur. İllâ saña ne oldu, didi. Hasan eyitdi: Yâ Hüseyin kaçan kim eñegine yapışduñ ve yüzünü yukarı kaldırdıñ, ben senün omzuñdan aşırı bakdum. Eyle şandım ki eli ayağı kesilen meydân içinde yatan sensin. Ben hod dedem hazretinden işidüp тұrurun ki her kişi kim boyıda, boşunda, gözde, kaşda ve yüzde ve a'zâda, revişde, güftârda, girdârda bir verzişi Hüseyin'üme beñzerse ol uğrı ve harâmî olmaya ve harâmzâde dahı olmaya diyüpdurur. Böyle didüğü kandan dönüp bunuñ gibi iş kılduğı kandan, didi. Dahı ikisi bile 'imâmelerin ellerine aldılar ve 'alevî saçların tağıtdılar. Dahı dâd yâ Resûlallâh, didiler. Feryâd yâ cedde, diyü mescide geldiler. Kaçan kim Resûl bunları gördi ve gözleri yaşıla yaşıla tıldı. Eyitdi: Yâ veledî, güç gördüñüz kimden? Hasan eyitdi: Senden gördük ve Hüseyin dahı senden gördük didiler. Bunu işidüp Resûl hazretinün fermânı kalmayup gözleri yaşıla tıldı geldi. Eyitdi kim: Ey ciger küşelerüm, ben kendözüm bilürem kim âhiretde bir karınca [139a] benüm birle hak mu'talebe idemeye. Siz benden güç gördüñüz, didi. Andan emîrî'l-mü'minîn Hasan başın kaldırıp eyitdi: Yâ ceddâ, yâ Resûlallâh şallallâhu 'aleyke siz mübârek nu'kuñuzdan dimedüñüz mi kim her kişi bir dürlü vechile Hüseyin'üme beñzeye ol kişi uğrı ve harâmî olmaya, didiñüzdi. Resûl hazreti eyitdi: Ol sözi şimdi dahı dirüm, didi. Bu sözi işidüp Hasan-ı rızâ vâveylâ [itdi]. Böyle didiñüz kandan, 'Ömer eline virüp elin ve ayağın kesdirmek kandan, didi. Böyle dise Resûl hazreti ibtisâm idüp gülümseyüp Ebûbekr-i Şiddîk'a nazar kıldı. Eyitdi: Yâ şâhibe'l-hayr ol vaqt kim Bilâl ol oğlanuñ elinden şadır oldıysa dimedüm mi zîrâ şüretde Hüseyin'üme beñzerdi, didi. Eyitdi: Yâ veledî, şimdi sizün dilegiñüz ne nesnedür? Eyitdiler kim ol oğlan bizümle yâr ola, didiler. Pes Resûl hazreti Bilâl'e eyitdi: Vargıl 'Ömer birle aşhâbı alup gelgil, didi. Bilâl meydâna geldi. Aşhâbı alup gine Resûl hazreti katına geldiler, oturdılar. Resûl hazreti yine Bilâl'e nazar kıldı: Var ol on kişi[yi] oku bunda gelsünler, didi. Bilâl 'azm itdi. Ol münâfıkıların evlerine vardı, kapu vurdu. Ev ıssı kapuya çıkdı. Tahta yaruğundan taşra bakdı, gördi. Kapu önünde тұran Bilâl'dür. [139b] İçerüye işâret itdi. Hamr âletin getürdiler. Andan taşra çıkdılar. Bilâl eyitdi: Sizi Hazret-i Resûl taleb kılur, didi. Ol münâfık eyitdi: "Es-sem'â ve't-tâ'ate lillâh ve lilesülihi" didiler. Ammâ siz varuñ uş biz dahı varduk, didiler. Dahı içerü girdiler. Yoldaşlarına eyitdiler: Beñzer kim bizden ol oğlanı dilek ide, elin ayağın yerinde koya dahı du'â ide efsün okıya. Eli ayağı tutup тұrdığı vaktin kim Muhammed'ün katında kala. Çün namâz vakti ola, biz dahı namâza varavuz. Ol oğlan bizi göre dahı döne Muhammed'e şora. Eyde kim: Yâ Resûlallâh, bu kişiler senün neñdür, diye. [Resûlallâh] Eyde kim, aşhâblarumdur, diye. Oğlan eyde kim: Bunlar senün niçe aşhâbuñdur kim senün hakkında işbunuñ gibi işler işleyüp ve sözler söylediler, diye. Muhammed dahı 'Ömer'e baқа. 'Ömer тұra, bizüm koynumuz araya, putlarımız bula ve evimüz araya. Başup küfr âletlerin ve fişk âletlerin bula. İşimüz ziyâne vara. Gelün cehd idün oğlanı bağıslamañ, didiler. Dahı tonların giydiler ve imâmelerin başlarına aldılar. Ellerin boyunlarına şaldılar. Birer ellerine 'aşâ ve birer ellerine tesbîh aldılar. Zikr okuyu, şalavât getirü mescide geldiler. Çün içerü girdiler. Resûl hazretine selâm virdiler. Dahı geçüp beşi bir yaña ve beşi bir yaña oturdılar. Evvel kim bundan ötürü [140a] тұrdı ol 'aşık-ı rāsītın ve ol aşdaķı'l- muşaddıķın ol şeyh u şuyūhu'l-muḥakkıķın ol

baħr-i i'tikād ol ma'den-i yakīn ya'nī emīrū'l-mū'minīn Ebūbekr-i Şiddīk tırdı, selām virdi. 'Aleyke aldılar ve eyitdiler: Beni bilür misiz? Ol münāfıklar eyitdiler: Ger bilürüz, didiler. Şiddīk eyitdi: Ben kimüm, didi. Münāfıklar eyitdi: Benī Teym 'Arabī'nün re'isi ve hem Muħammed Muştafā'nuñ mağara içinde yārisin, didiler. Eyitdi: Bu zāhirimdür bāṭınım daħı bilür misiz? Ol münāfıklar eyitdiler: Yok. Ebūbekr eyitdi: Bāṭınuñ daħı budur kim bir gün Ḥazret-i Resūl ('am) Cebrā'il'e şordı kim bu yerler gökler hilkate gelmeden ve yaradılmadan ne var idi, didi. Cebrā'il eyitdi: Vahdet meydānı idi. Eyitdi kim içinde ne var idi? Eyitdi kim yā ḥabībī bir nūrdan direk var idi. Üzerinde iki gögercin var idi. Resūl ḥazreti eyitdi kim ol gögercin birisi benüm cānum idi ve biri Ebūbekr cānı idi. Ḥiṭāb-ı 'izzetden nidā geldi kim uçuşuñ, her kañguñuz geçerse āḥir zamān peygamberligiyle şefā'at hilkatin aña vireyin, didi. Daħı benüm cānumla Ebūbekr cānı uçdılar. Kehānetin ya'nī peygamber ḥazreti mübārek şağ elinüñ şehādet barmağıyla orta barmağın kuşa tırdı eyitdi: Cānlarumuz uş [140b] bu barmağlar gibi uçdılar. Orta barmağ şehādet barmağın ne kadar geçmiş ise benüm cānum Ebūbekr cānını ol kadar geçdi. Lā cerem ol mertebe baña döñdi. Ebūbekr eyitdi: Ḥazret-i 'izzetde mertebem şol hīndedür. Gelüñ bu oğlanı baña bağışlañ. 'Arşa-i 'araşāt olsa Ḥaḳ Ḥazretine yüz uram, sizüñ için bir destgīrlık kılam, didi. Eyitdiler kim: Yā 'atīk senüñ Ḥazreti 'izzetde muḳarreb olduğından bize ne? Yakın olursañ daħı senüñdür ve ırāḳ olursañ daħı senüñdür. Biz ol oğlanı saña bağışlamazuz, didiler. Ebūbekr epsem oldı. Bu nevbet ol müşīrū'l-mübeşşer ve ol vezīrū'n-nezīr, ol ḥayru'l-māl ve 'l-me'āb emīrū'l-mū'minīn 'Ömer İbni'i-Ḥaṭṭāb raḍiyallāhu 'anh yerinden örü tırdı, selām virdi. 'Aleyke aldılar. Beni bilür misiz kimim, didi. Ol münāfıklar eyitdi: Bilürüz, Benī 'Adī 'Arabī'nuñ dilbendi 'Ömer İbnü'l-Ḥaṭṭāb'sın, didiler. Eyitdi: Bu zāhirimdür, bāṭınım daħı bilür misiz, didi. Eyitdiler: Bilmezüz. 'Ömer İbnü'l-Ḥaṭṭāb eyitdi: Peygamber ḥazretinden işidüm kim gerekdür ki kıyāmet güninde Ḥaḳ Te'ālā kudret diliyle 'Ömer'e selām vire ve daħı buyurdi kim eger benden soñra peygamber gelür olsa 'Ömer peygamber olısar, didi. Gelüñ imdi bu mertebeli kişiy e oğlancuğı bağışlañ. Ol münāfıklar eyitdiler: Yā 'Ömer senüñ mertebenden bize ne faħr? Biz ol oğlanı saña bağışlamazuz [141a] didiler. 'Ömer daħı epsem olup oturdi. Pes ol mağfūr, merḥūm, maḳṭūl, mazlūm, cāmi'ü'l-Kur'an, ḥāfizu'l-lisān, emīrū'l-mū'minīn 'Osmān İbni 'Affān raḍiyallāhu 'anhı yerinden ururtırdı, selām virdi. 'Aleyke aldılar. Eyitdi: Beni bilür misiz kimem, didi. Ol münāfıklar eyitdi: Bilürüz Benī Ümeyye 'Arabī'nuñ melīki ve Muħammed Muştafā'nuñ güveyisin, didiler. 'Osmān eyitdi: Bu zāhirimdür, bāṭınuñ daħı bilür misiz, didi. [Eyitdiler: Bilmezüz.] 'Osmān eyitdi: Ḥazreti Resūl'den işidüp tıurun kim her bir peygamberüñ uçmak içinde koñşusu olısar. Benüm koñşum 'Osmān bin 'Affān olısardur diyüp durur. İmdi Ḥaḳ Sübhānehu ve Te'ālā tanık olsun ol koñşuluğı ben size virem. Ol oğlanı baña bağışlañ, didi. Ol münāfıklar eyitdiler: Yā 'Osmān uçmağa girdüğümüzden soñra gerekse peygambere yakın olalum ve gerekse ırāḳ olalum. Biz ol oğlanı saña bağışlamazuz, didiler. 'Osmān daħı epsem oldı, oturdi. Bu nevbet ol kāşif-i künüz-ı şerī'at, ol 'atıf-ı rumüz-ı ma'rifet, ol 'ārif-i rükūn, zükūr-ı ḥaḳīkat ol seyyidü'l-lāhi'l-mülūk, ol ibni 'ammi Resūl muḫşiru'l-'acāyib muğarraḳu'l-kitāyib emīrū'l-mū'minīn 'Alī ibni Ebī Tālib raḍiyallāhu [anhı] yerinden örütürdi. Selām virdi. 'Aleyke aldılar. Beni bilür misiz kimüm, didi. Eyitdiler: Bilürüz. İslām dīninüñ ...¹⁵ Müslümānlık leşkerinüñ ser-firāzı Resūl ḥazretinüñ vaşıyyeti hem-vārişi [141b] ve hem güveysi 'Alī bin Ebī Tālib, didi[ler]. Eyitdi: Bu zāhirimdür, bāṭınım daħı bilür misiz, didi. Eyitdiler: Yok bilmezüz. Ol emīrden vāḳıf degilüz, didiler. İmām 'Alī eyitdi: Ḥaḳ Te'ālā kıyāmetde uçmak içinde şarāb-ı ṭāhirüñ sākīligin baña viriserdür. Evvel Resūl ḥazretine iletiserem. Resūl ḥazreti Ādem ḥaḳḳıya teklīf idiser yine Ḥazreti risālet İbrāhīm peygambere viriser, İbrāhīm daħı Mūsā'ya gönderiser. Mūsā 'İsā'ya gönderiser ve 'İsā Nūḥ'a ve Nūḥ daħı Dāvūd'a gönderiser. Mecmū'-ı enbiyā birbirine teklīf [idüp] içmeyeler. Tā ki server-i enbiyā Muħammed Muştafā içmeyince. İmdi Ḥaḳ Sübhānehu ve Te'ālā tanık olsun. Evlāduñuzu 'aşīretüñüzü birle suvarup kandurmayınca ne Resūl ḥazretine içürem ve ne kalan peygamberlere içürem. Tek siz ol oğlanı baña bağışlañ, didi. Ol münāfıklar eyitdiler: Yā 'Alī eger şarāb-ı ṭāhūri içmek naşīb oldıysa içevüz gerekse peygamberden oñ içelüm gerek soñ. Biz ol oğlanı saña virmezüz, didiler. İmām epsem olup oturdi. Ol seyyid-i

¹⁵ İfade silik olduğu için okunamamıştır.

sādāt ve hūlāşa-i mevcūdāt, şefī'-i ümmet ve habīb-i Hāzreti Muhammedi'l-Muṣṭafā ṣallallāhu 'aleyhi ve sellem örü tırdı. Mecmū'ı hāzır olan aşhāblar ile tırdılar. Hāzreti server mübārek eli birle şahābeye işāret kıldı ve mübārek dili birle iclisü buyırdı. Aşhāb atırdılar. Döndi Peygamber [142a] hāzreti eyitdi: Beni bilür misiz, ben kimüm, didi. Ol münāfıklar eyitdiler: Ne'am bilürüz. Hātem-i enbiyā Muhammed Resūlullāh'sın, didiler. Resūl hāzreti eyitdi: Bu zāhirümdür, bātınım daḥı bilür misiz, didi. Eyitdiler: Bilmezüz. Pes Resūl hāzreti eyitdi kim: Ben şol mertebelü kişiyem kim Hāḫ Te'ālā eyitdi: Yā Muhammed, levlāke lemmā ḫalaḫtu'l-eflāk, didi. Ya'nı eger sen diñlimeseñ ben felekleri yaratmazdum, diyüp durur ve hem kıyāmet günü beni şefā'at birle sevindürüp durur. İmdi Hāḫ Te'ālā ṭanık olsun kıyāmet günü olıcak sizi ve zürriyyetiñizi ve şoyuñuzu ḫōcam ḫāzretinden dileyüp almayınca uçmağa koymayınca daḥı kişiyem destür virmeyem. Tek baña ol oğlancuḡı bağışlañ, didi. Ol gönülleri taşdan ḫatudan ḫatı münāfıklar eyitdiler: Yā Muhammed, sen eydürsin Kur'an ḫaberinden kim ḫavlühü Te'ālā: Menzellezi yeşfe'ü 'indehu illā bi iznihi¹⁶ dırsın. Bizüm şefā'atümüze ḫōcandan destür olmaya sen gücile şefā'at idebilür misin? Biz ol oğlanı saña daḥı virmezüz, didiler. Aşhāb içinde bir ḡurri' ḫopdı yukarı lāciverdī ḫubbe üzerinde 'arş-ı 'azīm ditredi. Felekler ve melekler birbirine doḫuşdılar. Ḥaşan-ı rızā ve Hüseyin-i şehīd çağrışdılar. Eyitdi: Yā ceddā, yā Resūlallāh bu on kişi münāfıklardır, didiler. Hāzreti risālet şöyle ḫayrān ve sergerdān içinde tıururken peyk-i Hāzreti tāvūs-ı melā'ike Cebrā'il 'aleyhisselām yetüşiḡeldi. Eyitdi: Yā Habībī Hāḫ Sübhānehu [142b] ve Te'ālā size selām idüp buyurur kim minberüñizi meydāna çıkarasız daḥı mi'rāca çıkduḡuñuz gice geydüḡuñuz ṭonuñuz giyesiz ve ol 'imāme ki ol gice şarınmışduñuz şarınuñ ve ridāñuzu boynuñuza bıraḡuñ ve aşhābuñuz birle meydāna çıkıuñ daḥı minbere aḡuñ ol oğlanı[n] binüp geldüḡi deve'i getürüñ. Minbere ayaḡından bağlan ve 'imāmeñ ucunu ol devenüñ başına örtüñ. Hāḫ Te'ālā ḫāzretinden deveye dil virmek dilen. Deve keyfiyyet-i ḫāl-i nevk gibidür, ṭanıklık vire, didi. Daḥı Cebrā'il 'urūc itdi, maḫāmuna gitdi. Resūl hāzreti ḫādimlerine emritdi. Eyitdi kim minberim meydāna çıkarıuñ, didi. Daḥı kendi menziline girdi. Ümmü Seleme evine geldi. Mi'rāc gicesi giydüḡi ṭonunu giydi. Ol gice şarındıḡı 'imāme'i şarındı. Meşhūr rivāyet ya'nı rāviler ittifaḫ itmişlerdür ki Resūl ḫāzretinüñ on yāreninüñ birisi 'Abdurrahmān Bin 'Avf¹⁷ (rđ) ḫarbe göndermek istedi. Eyitdi: Yā 'Abdurrahmān yürü var ḡazā yaraḡın kılup gel, didi. 'Abdurrahmān menziline geldi, cübbe giydi ve silāḫın ḫuşandı. Başına miḡfer urındı. Ya'nı ṭokalar giydi, döndi başınüñ üzerine bir ḫara 'imāme şardı. Daḥı Resūl ḫāzretinüñ ḫıdmetine geldi. Payḡamber ḫāzreti ḫaçan kim 'Abdurrahmān'a [143a] nazar kıldı, eyitdi: Ne'am yā 'Abdurrahmān cemi' düzenüñ ḡāziler düzenidür. Amma şol başındaḡı imāme ḡāzīyāne degildür, didi. Daḥı mübārek ḫademinüñ üzerine tırdı şındı. Mübārek eli birle 'Abdurrahmān'[ıñ] 'imāmesin aldı ve şaruḡı çözdü. Kendü mübārek başında ikileyin şardı. Daḥı ṭaraf aşdı. Ya'nı leşker evbin aşdı. Eyitdi: Yā 'Abdurrahmān ḡāzilerüñ 'imāmesi işbu ne' ile şarılmak gerekdür, didi. Aşhāb 'imāmelerin eyle şarınur oldılar. Resūl hāzreti mi'rācdāḡı ridāsını boynuna bıraḫdı. Daḥı aşhābınüñ ḫatına çıkdı. Cün aşhāb Peygamber ḫāzretinüñ cemālin gördiler. Eşşalātu ve's-selāmu 'aleyke yā Resūlallāh, didiler. Eyitdi: Ol oḡlan binüb geldüḡi deve'i getürüñ, minber ayaḡında çü gerüñ. Peyḡamber ('am) mübārek ayaḡunuñ üzerine tırdı. Hāḫ Te'ālā ḫāzretine ḫamd ü ḡenālar itdi. Ve mübārek dili birle muṭaḫḫar rūḫına selām virdi, döndi mü'minlere ḫayr du'ālar kıldı. Andan mübārek başındaḡı 'imāmesinüñ ucunu çözdü. Ol devecüḡüñ başına bürüdi. Daḥı mübārek elini du'āya ḫaldırdı. Münevver yüzünü ḫāzreti 'izzetüñ dergāhına tıtdı. Daḥı ol deveye dil diledi. Eyitmişlerdür kim Hāzreti Resūl'üñ ḫalan peyḡamberlerden [143b] ulu mertebesi oldu kim du'āsın dili ucına getürmedin müstecāb olurdu. Ol demde henüz daḥı du'ā iderken dileḡi ḫabül olurdu. Ol deve başını 'imāme altından çıkarup şāmit iken nāḫḫ oldu. Evvel eyitdi kim: Esselāmu 'aleyküm yā seyyidi'r-rūsūl yā resūlallāh ente Muhammedü'r-resūlullāh ve ene eşhedü en lā ilāhe illallāh ve eşhedü enne Muhammeden 'abdühü ve resūlühü, didi. Andan Resūl hāzreti eyitdi: Ey mübārek ḫayvān ḫandan geliürsin, şāhibüñ kimdür, ne vilāyetdensin, ḫāl-i keyfiyyetüñ nedür, ol Kādir'üñ ḫürmetiyçün kim seni yoḡ iken var kıldı, şāmit iken nāḫḫ kıldı, dile

¹⁶ "Onun izni olmadıkça katında hiçbir kimse şefa'at edemez." Bakara/255

¹⁷ Kelime "Avf" şeklinde yazılmıştır.

gelgil, didi. Andan ol deve başladı Şan'ā meliki düş gördüğün serencām ve encām ne olduğun bir haber virdi. Eyitdi: Yā Resûlallāh ol oğlancık kim māl u kumaşı ben getürdüm. Anuñ hāli ne oldı? Resûl hazreti emritdi kim ol oğlanı getüreler göre. Peygamber hazretinüñ hādimleri geldiler. Bir kilīm getürdiler. Ebû'l-Mihcen'üñ gevdesin ol kilīme koydular. İki elin ve iki ayağın gögsi üzerine kodılar. Ve dört yanından getirüp minber önüne getürdiler. Kaçan kim ol devecik Şan'ā memleketinden gelüp Medīne şehri kenārında bu on kişiye buluşup oğlanı indirüp dögdüklerin ve kendüyi alup evlerine [144a] iletdiklerin haber virdi. Ve Ebû'l-Mihcen'i ol hālde gördi ise başı minberüñ ayağındağı taşa urup haşhaş oldı. Hemān cān teslīm eyledi. Çün bu işi Peygamber hazreti aşhāblarla gördiler. Halāyıkūñ içinde garā vü zārılık āvāzı 'ayyūka irişdi. Tā kim ol dem Cebrā'īl-i emīn yetişdi. Eyitdi: Yā Habībī, siz ağlamañuz eger siz ağlayacak olursañuz yidi kat felegüñ melegi ve sekiz uçmağüñ hūrīsi ağlar. İmdi Hāk Sübhānehu ve Te'ālā size selām kılup eydür ki taqdīr-i ezelde bu yazılmış idi. Eger habībünüñ dilegi olursa kim ol oğlan gine dirile. İmdi aşhābıma eyitsün. Her biri 'ömürlerinden biraz bağışlasunlar. Ol benden dilesün ben ol oğlana cān vireyin dirilsün, didi. Dağı 'urūc makāmına gitdi. Resûl hazreti bu haberi işidüp aşhābına 'arz itdi. Her birisi 'ömürlerinden kıyabildüğü kadar 'ömür virdiler. Resûl hazreti eyitdi: Yā 'Alī cemī'-i cömerdlerüñ başı sensin. Niçün söylemezsin, didi. İmām eyitdi: Yā Muḥammed, yā Resûlallāh eger ben bilsem ne kadar 'ömrüm vardur, 'ömrümden bu kadar anuñ olsun disem. Belī bu kadar vardur kim işbu menzilime varayın iki rek'at namāz kılayın ve vaṣiyyetüm eydeyin. Dağı ben kabz olayın. Bāḳī 'ömrüm bu oğlancuğüñ olsun, didi. Ol sâ'at yine Cebrā'īl [144b] geldi eyitdi: Yā Resûlallāh Hāk Te'ālā 'azamet birle size selām kılur. Selām birle derün esenlik gönderür. Eydür kim bu cemī' yaratduğum kullarum benüm keremümden utanurlar. Ben kerīm pādīşāh 'Alīnüñ kereminden utandım. İmdi ol cemī'-i aşhābuñ 'Alī keremine 'ömürlerin bağışladım ve ol oğlana altmış yıl 'ömür bağışladım. İki elin ve iki ayağın gine yerlü yerine kosun du'ā kılsun. Ben dağı anuñ du'āsın kabül kılam. Kudretüm izhār itsün, didi. Resûl hazreti bu sevinçle hādimlerine emr itdi. Ebû'l-Mihcen elin el yerinde ayağın ayak yerinde kodılar. Peygamber hazreti el du'āya getürdi. Eyitmişlerdür kim hazreti risālet el du'āya getürücek cemī'-i ferīşteler el açup āmīn didiler. Çün Resûl hazreti du'āya meşgûl oldılar. Ferīşteler birle aşhāblar āmīn didiler. Ol dem du'ā-yı Muḥammedī ve da'vet-i Ahmedī icābet nişānına mukārīn düşdi. Kudret emrinden cān irişüp el dutup ve ayak tutup Ebû'l-Mihcen gāzī evlā(?) dilāveri(?) cihāzı ridā altından kalkageldi. Hōş āvāz ile eşhedü en lā ilāhe illāllāh vahdehu lā şerīkeleh ve eşhedü enne Muḥammeden 'abduhu ve resûluhu diyü turdı. Çün aşhāb anı gördiler çağrışup eyitdiler kim eş-şalātu ve's-selāmu 'aleyke yā resûlallāh didiler. Andan Resûl hazreti minberden aşağı indi. ...¹⁸ eli birle Ebû'l-Mihcen'üñ elin [145a] aldı. Mescide revān oldı. Emīrū'l-mü'minīn 'Alī'ye (raḍiyallāhu ['anhu]) buyurdi. Ol on münāfıqları dutdılar. Ol cemī' olan oduna urdular. Ol münāfıqları ol oda yakdılar. Varup evlerin yağma kılup ol iki şandüğü alup geldiler. Peygamber hazreti ol mālī üleşdirdi. Ebû'l-Mihcen Resûl hazretinüñ hıdmetinde tā'ata 'ibādete meşgûl oldı. Tā kim 'Irak vilāyetinüñ feth olunca ol vaktin aşhāb birle 'Irak'ıñ fethine bile gitdi. Kısır pādīşāhınüñ bir begi vardı kim Rüstem dirlerdi. 'Azīm cesīm kişi idi. Ol Rüstem Ebû'l-Mihcen'i şehīd eyledi. Bu haber 'ālemler içinde zāhir oldı. Mu'cizāt-ı Muḥammedī illerde dillerde zāhir oldı. Ebû'l-Mihcen hikāyeti tamām oldı.

Fā'ilātün- Fā'ilātün- Fā'ilün

Saña cānuñ gerekse vir şalavāt ey mü'minün

Temmet

Kim bu du'adan añar ise işbu haṭṭuñ şāhibin

Hayra yazsun şerrini anun kirāmen kātibīn

¹⁸ İfade, silik olduğu için okunamamıştır.

Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi/06 Hk 1637/5**Hikâyet-i Ebû'l-Maḥcen¹⁹**

- [101a] 1 *Ol uzak yolları Hâk kıldı yakın / Şubḥa dek bu şehre ol geldi yakın²⁰*
Çün Medīne şehrini gördi turur / Silkiniben şāhibini uyarur
İlinde gördi bir şehir-i laṭīf / Aña varmağa 'azm kıldı ol şerīf
Didi bu şehre varayın ben hele / Bunlarda yoldaş bulunursa kim bile
- 5 *Geldi bu şehriñ ucında nev-civān / On kişiye tuş oldu [ol] nāgehān*
Aḳ şaḳallı cümlesi giymiş 'abā / Her birinüñ ellerinde bir 'aşā
Tesbīḥ okurlar şalavāt virürler / Böyle bu vech ile bunlar yürürler
Çün Ebū'l-Maḥcen bunları gördi ḥōş / Nāḳasın bunlara karşı sürdi ḥōş
Ol nigāri bunlar daḥı gördiler / Ne kişisin diyüp [101b] elden şordılar
- 10 *Didi oḡlan anlara ne eydür / Bu ne yerdür bunda kim şehriyār*
Didiler budur Medīne ey şafā / Şehriyār Muḥammed Muştafā
Gūş idicek anuñ adun ol hemān / Şevḳ ile āh idüp oldu şāzumān
Didi var mı arañuzda diñ baña / Tā ki saçular saçaydum ben aña
Didiler kimsin nidersin sen anı / Eydivir kim iletelim biz seni
- 15 *Didi Şan 'ān mālikinüñ oḡlyam / Muştafā'nuñ 'aşḳuna baḡrım taḡlıyam*
Atası ĩmān getirüp öldüğün / Bu kadar nesne vaşiyyet kılduḡun
İşidicek bunlar oḡlanuñ sözün / Kaşd kıldılar dutalar kendüsin
Didi bu cāzū evüñde oturur / [102a] Şihriye Şan 'ān'dan ādem getirür
Dir Ebū'l-Maḥcen bulara ḳul beni / Sizden özge bilmişem ben anı
- 20 *Bu ne sözlerdür söylersiz baña / Cānı dilden 'āşık olmuşam aña*
İnşā'allāh ben aña varsam gerek / Hāḳ-i pāyine yüzüm sürsem gerek
Böyle diyüp döndi bunlardan revān / Gör ne fitne düzdiler bunlar hemān
Birbirine didiler kim bu civān / Bizi varup söyler ise nāgehān
Ger 'Alī'ye dirler ise ḥālimüz / Öldürüp alurlar mālımız
- 25 *İmdi bu derde bulalum biz devā / Çü mālımız bizim kırılmaḳ ne revā*
Çünki bu tedbīri anlar itdiler / Yetüp ardında oḡlanı tutdılar
İçlerinden biri [102b] key mel 'ün idi / Taş baḡırlu kelb idi maḡbūn idi
Şaçına yapışdı çekdi oḡlanı / Nāḳasından yere düşürdi gördi

¹⁹ Başlık sonradan eklenmiştir.²⁰ 1. Beyit "Hâzâ Hikâyet-i Pâdişâh-ı San'â Mu'cizâtü'n-Nebî (AS)" başlıklı eserin 36. beytidir. Metin için bk. Karaman, *agm.*, s. 101.

- Dögdiler sögdiler itdiler cefâ / Gör neler çekdi [be] aşkı Muştafâ*
- 30 *Devesin mālın aldı kalanı / Aḥmed'e iletdi biri oğlanı*
İçerü girdi Resûl'e söyledi / Yâ Muḥammed diyüp efgân eyledi
Muştafâ çün gördi anlara bu işi / Didi feryāduñ nedendür yâ kişi
Didi yâ Aḥmed vaşiyyet itdünüz / Konuğuñuz hoş tutuñ didiñüz
Milk-i Şan 'ân'dan bir oğlan bu gice / Baña konuğ oldu kim işit nice
- 35 *Bilmedim uğrı imiş ben anı / Gör ne mağbûn eylemiş ol beni*
 [103a] *Mālımı almış hıyānet eylemiş / Oğlum öldürmüş ihānet eylemiş*
Nesne virüp şaldum âdemler aña / Dutar getirür şimdi saña
Baña degdi mālımı kıldum kabûl / Lîk oğlum kanı kaldı yâ Resûl
Şordı Aḥmed ne kadardur ulu mı / Didi on dört yaşındadır şafî
- 40 *Bu kadar yaşında bir tıfl-ı ğarîb / Sen did[g]üñ buña key 'acîb*
Kanı ya şimdi oğlan kındadır / Yâ Resûlallāh getürdüm bundadır
Aḥmed eydür yâ Bilāl ol oğlanı / Yüri al gel görelüm kimdür anı
Def'aten çıkdı getürdi ol emîn / Kana ğarķ olmuş yaturdı nāzenîn
Ḥazreti Aḥmed Bilāl'e söyledi / Başıñı kaldur yüzüñi sil didi
- 45 *Çünkü sildi yüzüni anuñ Bilāl / [103b] Nûr içinde zāhir oldu hûb cemāl*
Şanasın çıkdı bulutdan bedr-i ay / Rûşen oldu şu 'lesinden cümle cāy
Didi Bū Bekr'e Muḥammed bu ne hāl / Bu tıfildan bu fesād olmağ muhāl
Gerçi kimdür bilinmez bu civān / Lîk sîmāsında var nûr-ı îmān
Aḥmed eydür eyledüñ da 'vāya / Şāhidüñ var mı getir bu ma 'nāya
- 50 *Getüreyin diyüp gitdi ol er / Geldi yoldaşlarına virdi haber*
Ol münāfıklara didi tîz turuñ / İtdigim bühtān[a] tanuqluğ virüñ
Oğlanı bu cāzûya öldürdelüm / Sizüñ ile mālî kışmet kılalum
Ol münāfıklar Resûl'e geldiler / Gitdiler yalan şehādet itdiler
 [104a] *Didiler kim bilürüz biz bu işi / Da 'vāsında gerçek eydür bu kişi*
- 55 *Şāhidüz buña şehādet iderüz / Bu şehādetde şadākat iderüz*
Diñleyüp Aḥmed bunlaruñ sözini / Pes 'Ömer'den yaña döndi yüzini
Dînimüzde yâ budur esās / Şer 'ile sen alasın andan kışāş
Ṭurdu yiründen 'Ömer kıldı āh / Nidelüm çün böyledür emr-i İlāh
Emr idüp elin ayağın bağladı / Merḥamet kılup velî çok ağladı
- 60 *Kimseye bu resme bühtān olmasun / Bu yalandan cigeri kan olmasun*

- Yâ İlāhî kullaruñı kıl ırak / Görmesünler zulmden derd ü firāk*
Sen Kerīm 'sin sen Raḥīm 'sin sen 'Azīz / Şerr-i dünyādan bizi kılğıl temiz
Çün 'Ömer geldi nigāruñ [104b] yanına / Āteş-i fūrkat bıraḳdı cānına
Ḳūlina didi kim al bu oğlanı / Var siyāset yerine ilet anı
- 65 *Eflaḫa getürdi anı ol zamān / Getürüp meydānda ḳodı hemān*
Didi yâ Mevlâ buyurgıl sen baña / Tâ cezāsın vireyim ben de buña
Serīka itmiş ellerini kes didi / Geldi şol dem kesdi yanında ḳodı
Bu Ebū 'l-Maḥcen nihānī söylenür / Kendü nefsiyle sözün eylenür
Dir kesdiñ ol ellerim degdi puta / Ne revādur Aḫmed 'üñ elin öpe
- 70 *Şükr²¹ ider ol ḫāline guşşa yimez / Şāz olur anlara ḫiç nesne dimez*
Kesdiler ayaklarını hem anuñ / Mü 'min iseñ yakıla cānuñ tenüñ
Didi virüñ [105a] ol ayağı anlara / Kim varup secde ḳılurdi putlara
İllere ḫükm eylediler kim vara / Kim alup otlar yakalar yerine
Didi yanarsam revādur ben ġarīb / Zīrā aşluñda cezāyam ben ḫabīb
- 75 *Ġurbet andan tāt u ṭaḫtdan ayruyam / Bu sebebden derde düşdüm şayruyam*
Ruḫlaruñ şem 'ine çün pervāneyem / Yâ Nebīyyallāḫ ḳoñ beni yanayım
Bu taraḫdan ḳurretü 'aynū 'r-resül / Ya 'nī kim ol mīve-i rūḫu 'l-bütül
Ol sa 'ādet gülşeninüñ gülleri / Ol fūrāset bāğınıñ bülbülleri
Cān içinde cān olan ol cānlara / Hūrī [vü] rıdvān dire cānānlara
- 80 *Ḥavz-ı kevşer şerbetinüñ sākīsi / [105b] Ol Hüseyñlen Ḥasan ki ikisi*
Ḥōcadan gelürler iken şems-vār / Gördiler kim ḫalk içinde fitne var
Bir kişiden şordılar kim hey kişi / Di nedendür böyle ḫalkuñ çün işi
Didi az yaşı içinde bir cüvān / Ḳan idüp hem serīka itmiş nāğehān
Diñledi da 'vāsını anuñ Resül / Şer 'ile pes ḳatline ḫükm itdi ol
- 85 *İşidüp ol iki server-i mu 'in / Āḫ idüp derd ile ḳıldılar emīn*
Birbirine didiler gel varalum / Dedemüze varalum yalvaralum
Ol zamān kim alup āzād eyleye / Anuñ ile bizi ḫōş şāz eyleye
Uş saña irdi Hüseyñ ile Ḥasan / Ola kim sen ḳurtulasın [106a] sağ esen
Anları kim gördi ta 'zīm eyledi / Cānını şükrāne teslīm eyledi
- 90 *Gördügi demde Ḥasan anuñ yüzün / 'Aḳlı ġitdi yavı ḳaldı kendüsin*
Şandı oldur Hüseyin-i şehriyār / Yire düşdi āḫ ḳıldı zār u zār

²¹ Metinde kelime “şükûr” olarak geçmektedir.

- Yüzine şu sebdiler tura Hasan / Der Hüseyin kandasın cânım Hasan
 Seni şandum göricek ol oğlanı / Şöyle beñzetmişdir anı ol Ğanî
 Mescide irişdiler âh eyleyü / Girdiler Ahmed katında ağlayu
- 95 Çün Resûl işitdi sözlerin / Yaşa garķ itdi mübârek gözlerin
 Ey ciger kûşem imdi n'oldı hâl / [106b] Size kimse kıldı yâ mekr [ü] âl
 Didiler dimedüñ mi yâ Resûl / Kim Hüseyin'e beñzer ise bir oğul
 Ol kişi uğrı harâmî olmaya / Yavuz işler hergiz andan gelmeye
 Muştafâ anlara döndi söyledi / Şimdi daħı dimezem alın ben didi
- 100 Yâ dede bu sözi sen dimeñ neden / Dutup aña bunca cevri itmeñ neden
 Anı çün Hâķ şöyle beñzetmiş aña / Yüzlerin gören kişi kalur taña
 İmdi senden dilerüz kim biz hemîn / Ol garîbi kırtarasın yâ Emîn
 Elin ayağın yerine koyasın / Lutf idüp aña du'âlar kılasın
 Yine ol cümle a'zâsı tamâm / Bizim ile ola hem-râh ol hümmâm
- 105 Ahmed eydür yâ Bilâl sen tırıgel / Ol cüvânu haşmı ile al gel
 Vardı anları getürdi tez Bilâl / Soralar kim nedür hâl u kâl
 Geldiler mescid içinde girdiler / [107a] Muştafâ'ya 'izzet idüp tırdılar
 Gördiler kim n'ola seni ölmüş ol / Dîn yolında cân virmiş ölmüş ol
 Ebübekr tırdı yerinde söyledi / Bu garîbi baña bağışlañ didi
- 110 Ger uyar olursañuz siz bu söze / Yarın andan destgîr olam size
 Görmediler bu sözi anlar revâ / Ol nigârîñ ola derdine devâ
 Tırdı yerinden 'Ömer kıldı hōş / Baña bağışlañ budur sözüm hōş
 Tıtmadılar sözün anuñ ey kibâr / Tırgeldi bu kezin 'Osman ey yâr
 Didi geliñ baña bağışlañ anı / Size cennet vire lutfından Ğanî
- 115 Buña daħı virmedi anlar rızâ / Pes hemîn tırdı 'Aliyy-i Murtażâ
 Bunlara hōş 'izz ü [107b] ikrâm eyledi / Baña virüñ²² diyü ikrâm eyledi
 Kılmadılar sözünü anuñ kabûl / Hâķırı şındı bu oldu melûl
 Tırdı andan şoñra faħr-i kâ'inât / Ol Habîb-i Hâķ Resûl-i mümkinât
 Server-i zîbâ katında ne hayrân olur / Haddini gözler görüp hayrân olur
- 120 Ayak üstüne tırup virdi selâm / Söyledi şîrîn sözünü hōş kelâm
 Server-i ser-tâc ol şîrîn-nihâd / Ol Muhammed Muştafâ hayru'l-ibâd
 Didi kim ben sizi Hâķ'dan dileyem / Rûz-ı mahşerde şefâ'at eyleyem

²² Kelime metinde "virdüñ" şeklinde geçiyor.

- Cennete girüp göresin rahatı / Nār içinde çekmeyesin zahmeti*
Bu cüvānı tek baña [108a] virün²³ didi / Yarın anda ecrini görüñ didi
- 125 *Biz anı bağışlamazuz didiler / Kanlarımız anı komazuz didiler*
Kopdı aşhāb arasında bir fiğān / Ol fiğān gūş iden virüpdı cān
Didi kim bu ne hāldir yā Resūl / Hāḡ Resūli'nüñ sözi olur kabūl
Pes Hüseyinle Hasan kıldı nidā / Yoliña cānlar fidādur yā dede
Var ise bunlar münāfıklardurur / Birbirine muvāfıklardurur
- 130 *Anuñçün şındılar sözüñ senüñ / Bilmediler kadriñüz bunlar sizüñ*
Bu tefekkürdeyiken Aḡmed hemīn / Nāzil oldu aña Cebrā'īl-i emīn
Yā Muḡammed Hāḡ selām eyler saña / Ol selām ile kelām eyler saña
Didi Mi'rāc gicesi tonlarını / [108b] Ol ḡabībim geyin anuñ varını
Minberin meydāna iletsün didi / Çıkup anda ḡalka va'z itsün didi
- 135 *Ol cüvānuñ bindügi devesini / Minberüñ önünde çögersin anı*
Hem 'amāmesin burasın başına / Gülsün [ol] pervedigāruñ işine
Sen du'ā kıl Resūl-i muḡterem / Müstecāb ola du'ā çün bī-riyem
Ol deve²⁴ Hāḡ kudretiyle söyleye / Vāsf-ı hālin saña tefsīr eyleye
Minbere çıkdı münācāt eyledi / El getirüp 'arz-ı hācāt eyledi
- 140 *Ol deve²⁵ aña söyledi kelām / 'İzzet idüp Aḡmed'e virdi selām*
Nuḡka geldi ḡoş şehādet eyledi / Hālini anda [109a] ḡikāyet eyledi
Didi aña olasın sen yā ḡabīb / Milk-i Şan'ān'dan gelürem ben ḡarīb
Pādişāḡı düşde gördi çün seni / Oḡlıyla saña gönderdi beni
Tā ki gelüp ḡazretüñe ire ol / Ayaḡuñ tozına yüzün süre ol
- 145 *Cān u dilden ḡizmetüñ bendedür / Kanıya gelsün göreyin kandanadur*
Muḡtafā emr eyledi getürdiler / Minberüñ önünde anı yaturdılar
Ol nigāri çünki böyle gördi ol / Taşa çaldı başını cān virdi ol
Bu firāḡı görüp eḡḡān itdiler / Gözlerinüñ yaşların kan itdiler
Peyk geldi ḡazrete [109b] eydür yā Resūl / Yā ḡabībī aḡlama sen sākin ol
- 150 *Kim saña Rabb'iñ selām eyler didi / Dilesin benden ne kim diler didi*
Ger diler[se] ol cüvānı dirgürem / Cümle maḡşūdına anı irgürem
Dileyen aşḡabıñdan dīn serveri / Vireler 'ömrinden anlar her biri

²³ Kelime, metinde “virdüñ” şeklinde geçmektedir.

²⁴ Kelime metinde “dede” olarak geçmektedir.

²⁵ Kelime metinde “dede” olarak geçmektedir.

- Döndi aşhâbına Ahmed söyledi / Cebrâ'îl'in sözlerin 'arz eyledi*
Güş idüp şevk ile anlar durdular / Kıyabildükleri miqdâr virdiler
- 155 *Fahr-i 'âlem döndi eydür yâ 'Alî / Menba'ı lutf u keremsin yâ velî*
Niçün sen bu arada tırmaduñ / 'Ömrinüñ ba'zından aña virmediñ
[110a] Didim 'ömrüm ne kadardur bilsem / Bu kadar 'ömrüm anuñ olsun disem
Lîk mühlet vir sen baña gideyim / Dest-i namâz idüp vaşiyet ideyim
Hem Hasan birle Hüseyin göreyin / Yüzüm âhir yüzlerine süreyin
- 160 *Cânımı kırbân eyleyin ben hemîn / Bâkî 'ömrüm anuñ olsun yâ Mu'în*
Böyle diyüp söyler iken nâgehân / Hâş-ı peyk-i sulţân-ı cihân
Hak selâm eyler saña yâ Resûl / Cümle hâcetleriñ oldu bil kabûl
Ol 'Alî'nüñ hürmetine pâdişâh / Virdi 'ömrin aşhâbuñ İlâh
Kendü kudret hazînesinden Girdgâr / Aña altmış yıl 'ömür virdi ey yâr
- 165 *Didi kim kılsun habîbüm bir du'â / Ol du'âsını anuñ kılam revâ*
[110b] Çün Muhammed el getir[d]i şâzumân / Didiler âmîn zemîn ü âsumân
Hak Te'âlâ kudretinden ol nigâr / Başını yirden götürdi şems-vâr
Tırdı yirinde şehâdet eyledi / Kendü hâlinden hikâyet eyledi
Gördiler bu mu'cize'i hâş u 'âm / Didiler hōş eş-şalâtu ve's-selâm
- 170 *Minberinden indür dem ol habîb / Ayağına düşdi Ebû'l-Mahcen garîb*
Elin aldı Ahmed anuñ eline / Çok selâm olsun aña vü âline
Ol dem andan hōş Müslimân oldu ol / Guşşadan kurtulup handân oldu ol²⁶
Rahmeten li'l-'âlemînsin şek degül / Senüñ içündür kamu hâl u kâl

Kaynakça

- Ahmed Cevdet. (1985). *Kıyas-ı enbiya ve tevarih-i hûlafa* C. 2. M. İz (Haz.). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ali, C. (2015). Sakîf şairleri. H. Güneş, (Çev.). *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(11), 189–200.
- Alkan İspirli, S. (2017). Müellifi bilinmeyen bir eser: Hikâye-i mucizâtü'n-nebi. *IBAD Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, 2(2), 281–295.
- Bülbül, E. (2008). Hz. Ali cenkleri üzerine bir tetkik (inceleme-metin). [Yüksek Lisans Tezi]. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi.
- ez-Ziriklî, H. (2002). *el-A'lâm* (15. baskı). Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn.

²⁶ Bu beyit, “Hâzâ Hikâyet-i Pâdişâh-ı San'â Mu'cizâtü'n-Nebî (AS)” başlıklı eserin 212. beytidir. Eserde bu beyitten sonra 11 beyit daha bulunmaktadır. Metin için bk. Gülay Karaman, agm., s. 120.

- İbn Hacer el-Askalânî, A. b. A. (2008). *el-İşâbe fî Temyîzi's-Şahâbe* C. 12. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki (Thk.). Kahire: Merkez Hecer.
- Hikâyât*, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, Numara 06 Hk 1637/5.
- Hikâye-i Ebu'l-Mihcen*, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, Numara 04853-003.
- İbn Kuteybe. (1958). *eş-Şi'r ve's-şu'arâ'* C. 1. A. M. Şâkir (Thk.). Kahire: Dârü'l-Maârif.
- Kandehlevî, M. Y. (2010). *Hayâtü's-sahabe* C. 2. M. Koçinkağ (Çev.). İstanbul: Yasin Yayinevi.
- Karaman, G. (2019). Habîbî'nin mu'cizâtü'n-nebî mesnevisi. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 66, 83-125.
- Kaya, D. (2021). *Kültürümüzde dinî ve cengî hikâyeler*. Ankara: AKM Başkanlığı Yay.
- Ocak, A. Y. (2010). *Kültür tarihi kaynağı olarak menâkıpnâmeler (metodolojik bir yaklaşım)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Talu, M. (1994). Ebû Mihcen es-Sekafî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 10, s. 188). Ankara: TDV Yayınları.
- Türker, T. I. (2019). *İBB Atatürk kitaplığı mecmû'a-i kasâid ve rivâyât (inceleme-metin)*. [Yüksek Lisans Tezi]. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Yılmaz, N. (2020). Klasik Arap edebiyatında aykırı bir şair: Ebû Mihcen es-Sakafî. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24(4), 1607-1615.

Çevrim İçi Kaynaklar

<https://kuran.diyanet.gov.tr> [Erişim Tarihi: 14.04.2025].

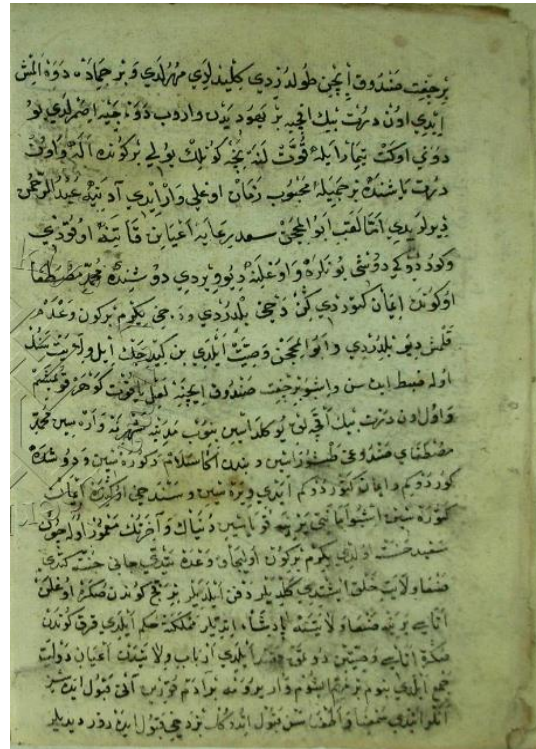
Ekler:

Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, 04853-003

132a

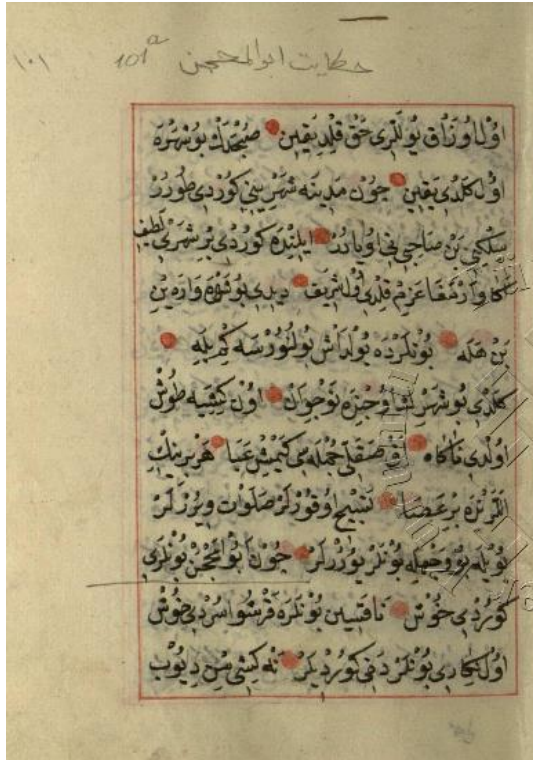


132b



Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 1637/5

101a



101b





KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAşTIRMALARI DERGİşİ
Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eēitim Araştırmaları
Dergisi
The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and Education Research

|| Sayı/Issue 21 (Haziran/June 2025), s. 141-147
|| Geliş Tarihi-Received: 15.04.2025
|| Kabul Tarihi-Accepted: 30.06.2025
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.5281/zenodo.15658434

Bir Güney Amerikalının Gözünden Klasik Türk Edebiyatı: Jorge G. Blanco Villalta'nın Literatura Turca Contempornea Başlıklı Makalesi

Classical Turkish Literature Through the Eyes of a South American: Jorge G. Blanco Villalta's Article Literatura Turca Contempornea

Zeynep BUÇUKCU*

z

Bu alışma, Arjantinli diplomat ve yazar Jorge G. Blanco Villalta'nın 1939 yılında yayımladıēı *Literatura Turca Contempornea* başlıklı makalesinde klasik Türk edebiyatına yönelik ortaya koyduēu yaklaşımı, eleştirel bir perspektifle incelemektedir. Villalta, Türk edebiyatını İslamiyet ncesinden Cumhuriyet dönemine kadar tarihsel bir çerçevede ele alırken; özellikle klasik dönemi, İran etkisi altında gelişmiş, biçimsel ustalıēın ne ıktıēı ve gerçeklikten kopuk bir edebİ evre olarak tanımlar. Bu baēlamda, çalışmada önce ilgili makalenin genel yapısı ve klasik Türk edebiyatına dair bölümü özetlenmiş; ardından Villalta'nın klasik şiir ve nesir anlayışı, mazmun sistemi, temsillerin çok katmanlı yapısı, şiirin toplumsal işlevi ve entelektüel arka planı gibi yönlerden deēerlendirilmiřtir. Niteliksel ve metin odaklı çözümlemelere dayanan bu incelemede, Villalta'nın klasik edebiyata ilişkin yorumlarının, oryantalist bakış açısının tipik izlerini tařıdıēı ve dönemin edebİ-estetik yapısını indirgemeci bir düzlemde kavradıēı ortaya konulmuştur. Çalışma, Latin Amerika'da klasik Türk edebiyatına dair erken bir okumanın, edebiyat tarihi yazımı baēlamında hangi kavramsal sınırlılıkları barındırabileceēine dair örnek bir inceleme sunması bakımından zgn bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Jorge G. Blanco Villalta, klasik Türk edebiyatı, divan şiiri, Güney Amerika, nesir.

Abstract

This study critically examines the approach presented by Jorge G. Blanco Villalta in his article titled *Literatura Turca Contemporánea*, published in 1939, concerning classical Turkish literature. Villalta, an Argentine diplomat and writer, addresses Turkish literature from a historical perspective stretching from the pre-Islamic period up to the Republican era, and defines the classical period in particular as a time shaped under Persian influence, where formal mastery is emphasized while content is portrayed as weak and detached from reality. In this study, Villalta's approach is evaluated in terms of the mazmun system, multi-layered representational structure, and aesthetic values of divan poetry. By highlighting aspects of classical poetry that are based on individual creativity, accumulation of knowledge, and socio-

* Dr. Arş. Gr., Aksaray Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: zeynepbucukcu@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5904-3601.

cultural reality, Villalta's reductionist interpretations are discussed. Additionally, it is shown that his comments on classical prose are based on an incomplete reading that fails to take into account the rhetorical structure and historical context of the texts. In this respect, while evaluating Villalta's views on classical literature within their own internal consistency, the study reveals the limitations in his understanding of the aesthetic system of Turkish literature.

Keywords: Jorge G. Blanco Villalta, classical Turkish literature, divan poetry, South America, prose.

Giriş

Jorge G. Blanco Villalta (1909-2003), Arjantinli bir yazar, diplomat ve kültür adamıdır. Mesleki kariyerine diploması alanında başlayan Villalta, dünyanın pek çok yerinde dış temsilciliklerde görev yapmıştır. 1938 yılında İstanbul'da başkonsolos olarak bulunmuş, 1975- 76 yılları arasında ise Arjantin'in Türkiye Büyükelçisi olmuştur. 1982 yılında Boğaziçi Üniversitesi tarafından kendisine fahri doktora ünvanı verilmiştir. Kültürel diploması, edebiyat, sanat tarihi ve özellikle törensel uygulamalar konusunda eserler kaleme almış; Arjantin'de törensellik alanında kurumsal yapılanmanın öncülerinden biri olmuş, Arjantin Merasim Enstitüsü, Arjantin Merasim Akademisi gibi birçok kurumun kuruculuğunu ve yöneticiliğini üstlenmiştir (Stamponi, 2003).

Jorge G. Blanco Villalta'nın 1939 yılında yayımladığı "Literatura Turca Contemporánea" (Çağdaş Türk Edebiyatı) başlıklı makalesi, başlık düzeyinde modern dönemi önceliyor izlenimi verse de aslında Türk edebiyatının betimleyici bir panoramasıdır. Bu çalışma kapsamında, ilk olarak söz konusu makalenin genel bir özeti sunulmuş, ardından klasik Türk edebiyatına ayrılan bölüm incelenmiş ve ilgili bölümde yer alan temel argümanlar edebî gelenek, estetik sistem bağlamında eleştirel biçimde değerlendirilmiştir. Yazar, çalışmasında İslamiyet öncesinden başlayarak 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar uzanan geniş bir perspektif sunmaktadır.

Villalta Türk edebiyatının tarihi seyrini "Periodo Preanatoliano" (Anadolu Öncesi Dönem) bölümü ile başlatır. Bu edebiyatın öne çıkan temalarından, sözlü ürünlerden ve Orhun kitabelerinden kısaca söz eder. "Preclásico" (Klasik Öncesi Dönem) başlığı altında *Kutadgu Bilig*, *Atabetü'l-Hakâyık* gibi Anadolu'da Türkçe olarak verilen ilk edebî eserler ve Selçuklu sarayı etrafında gelişen edebiyattan bahseder. Bunu takip eden "Periodo Clásico" (Klasik Dönem) I. Selim'in vefatı ile başlar. 16. yüzyılın ilk yarısından 18. yüzyılın ilk yarısına kadar olan bu süreçte edebiyatın, yazara göre, İran etkisi altında şekillenışı ayrıntılı olarak işlenir. Bu bağlamda şiirin ve düzyazının biçim ve içerik özellikleri, mecaz yapısı, estetik anlayışı betimlenir. Klasik dönem sonrasındaki dönüşüm, "Periodo de las Reformas" (Reformlar Dönemi) adlı bölümün konusudur. Bu bölümde özellikle Tanzimat'tan itibaren başlayan edebî ve toplumsal değişimler ele alınır; batılılaşma, matbaanın yaygınlaşması, askerlik ve eğitim alanındaki reformlar gibi gelişmelerle birlikte edebî anlayıştaki yenilenmeye yer verilir. Şinasî, Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi isimler bu dönüşümün öncüleri olarak öne çıkarılır. Reformlar dönemini "La Nueva Literatura" (Yeni Edebiyat) izler. Bu kısımda Servet-i Fünûn, Fecr-i Âtî ve Millî Edebiyat hareketlerine yer verilmekte; Batı etkisinin edebiyata yansımaları değerlendirilmektedir. Sürecin devamı olan "Periodo Contemporáneo" (Çağdaş Dönem) ise Cumhuriyet sonrası Türk edebiyatını karşılar. Çağdaş dönem "Novelistas" (Romancılar), "Ensayistas" (Deneme yazarları) ve "Poetas" (Şairler) alt başlıklarına ayrılarak incelenmiştir. Roman yazarlarından Yakup Kadri, Peyâmi Safa, Hâlide Edip, Aka Gündüz, Mahmud Yesârî, Refik Hâlid; deneme yazarlarından Fâlih Rıfkı, Ruşen

Eşref ve Ahmed Hâşim'in adları geçer ve onların bazı eserleri özetlenerek ilgili metinlerden kısa pasajlar verilir. Şairler arasında bu dönemde öne çıkan iki grup olduğu belirtilir. Biri Ziya Gökalp, Ahmed Hâşim ve Yahya Kemal'den oluşmakta diğeri ise Necip Fazıl, yazara göre modern şairlerin en özgünü Nazım Hikmet, Faruk Nâfiz, Behçet Kemal, Yaşar Nâbi, Ahmet Muhip, Kemalettin Kamî, Mithat Cemal "La Nueva Generacion Revolucionaria" yani devrimci yeni nesilden sayılan isimleri içermektedir. Ayrıca yazar, bu şair ve yazarların eserlerinden İspanyolcaya çevrilmiş bazı alıntılarla metnini zenginleştirmiştir.

Yazar, müstakil bir bölüm ayırmamakla birlikte tiyatrodan da söz eder. Bu türün Türkiye'ye geç girmesinin nedenlerinden biri olarak, dinin kadınların yüzünün sahnede açıkça görünmesine izin vermemesini gösterir. Meddahlardan, orta oyunundan hiç söz açmadan tiyatronun ikamesi olarak Çin gölge oyunlarına benzediğini belirttiği Karagöz'e değinir. Çağdaş tiyatro yazarları arasında Necip Fazıl, Reşat Nuri, Cevdet Kudret gibi isimleri anar.

Çalışmanın amacını doğrudan belirtilmesi de metnin genel yapısından Türk edebiyatına ilişkin Latin Amerika'daki okurda bir fikir oluşturma hedefi güdüldüğü anlaşılmaktadır. Eserin yazıldığı dönemde Arjantin'de Türk edebiyatına dair akademik kaynakların, tespit edilebildiği kadarıyla bulunmadığı göz önüne alındığında, bu metin hem kültürel bir tanıtım hem de entelektüel düzlemde üretilmiş özgün bir yapıt olarak değerlendirilebilir. Bu makale, Jorge G. Blanco Villalta'nın metnini hem içerik hem de yaklaşım düzeyinde incelemeyi amaçlamaktadır. Türk Edebiyatının ve özelde klasik Türk Edebiyatının bu coğrafyada nasıl anlaşıldığı ve temsil edildiği sorusu, bu çalışmanın çıkış noktasını oluşturmaktadır. Böylece, ülkemizden oldukça uzak olan Güney Amerika'da klasik Türk edebiyatının nasıl temsil edildiğine dair akademik bir örnek sunulması hedeflenmektedir.

1. Literatura Turca Contemporánea'da Klasik Türk Edebiyatı

Villalta'ya göre İslam öncesinde Türklerin doğadan esinlenen sade ve güçlü sözlü edebiyatı, savaşların ve göçlerin etkisiyle toplumu bir arada tutan, halktan yöneticilere kadar toplumun her kesiminde karşılık bulan bir niteliğe sahiptir (Villalta, 1939, s. 269). İslamla, Araplar ve özellikle İranlılarla karşılaşmaları Türkler ve dolayısıyla onların şekillendirdiği edebiyat açısından bir dönüm noktası olur. İran'daki mistik dinî doktrinlerle beslenmiş edebî formların Türklerin aşk, yaşam ve zafer konularını önceleyen şiir anlayışına galip geldiği, bu durumun Selçuklu sarayında kabul görmesiyle Fars etkisinin güçlendiği belirtilir (Villalta, 1939, s. 269).

Klasik Öncesi Dönem (Preclasico), *Kutadgu Bilig* ve *Atabetü'l-Hakâyık* ile başlatılır. Bahaeddin Veled'in Konya'ya gelişi, zamanla oğlu Celâleddin Rûmî'nin etrafında, metinde "İslam içinde yeni dine geçen halkların içsel bir tepkisi" (Villalta, 1939, s. 271) olarak tanımlanan tasavvuf temelli bir dervişler tarikatının şekillenmesi önemli bir aşama olarak sunulur, bir diğeri ise 14. yüzyılın başlarında gerçekleşen Moğol istilas ve akabinde tekkelerin feodalleşmesidir. Yazarın klasik öncesi dönem içinde özel bir yer ayırdığı tekkeler Türklerin Araplardan oldukça farklı olan mizaçlarını, âdet ve geleneklerini İslam dini ile meczettikleri kurumlardır. Bu yerlerde gelişen edebiyat, medrese ve saray çevresinin edebiyatı ile karşıtlık içindedir (Villalta, 1939, s. 271). Bu karşıtlığın bir yansıması olarak dönemin önde gelen şairleri arasında Sultan Veled ve Yunus Emre'nin adları geçer. 14. yüzyılın başlarında Selçuklu'nun zayıflaması,

Osmanlı'nın beylikten devlete doğru bir geçiş dönemine girmesi Villalta'ya göre edebî eğilimleri değiştirmek için yeterli olmamıştır. Dönemin önemli isimleri arasında Mevlid sahibi Süleyman Çelebi, epik şiirleri ile tanınan Gazi Fâzıl (?), II. Murad, Yazıcıoğlu (Mehmed) ve Kırk Vezir Hikayesi'ni II. Murad'a sunan Şeyhzâde sayılır. Özellikle Yunus Emre'nin dilinin halkın ruhuna en yakın olan şiir dili olduğu ifade edilir.

15. yüzyıldan itibaren Fars şiiri kendi içinde bir duraklamaya girse de Firdevsî, Nizâmî, Sâdî, Hâfız gibi şairler Osmanlı şairlerinin kendilerini görmek istedikleri aynalar olmaya devam etmişlerdir (Villalta, 1939, s. 272). Klasik öncesi dönemin bir diğer dikkat çekici figürü II. Mehmed'dir. Yazar onu çağdaşı Lorenzo de Medici'ye (Lorenzo el Magnifico) benzeterek şairleri himaye eden bir *maecenas*¹ gibi davrandığını belirtmiştir (Villalta, 1939, s. 273). En yukarıdan başlayarak farklı kademelerdeki devlet adamlarının himayelerinde bulunan şairlerce klasik dönemin temelleri atılır. Ancak gerek biçim gerek içerik olarak egzotik kaynaklara dayanan, halkın yaşamından oldukça uzak olan bu dönem ulusal bir kimlik taşımaktan uzaktır. Şiirin bu ilk evresi, klasik edebiyatın temellerini hazırlar.

Klasik dönem, Türk şiirinin estetik olarak geliştiği fakat aynı zamanda içeriğin ve temsillerin yapaylaştığı bir aşamaya karşılık gelir. Yazar bu dönemi tanımlarken klasik şiiri nasıl konumlandığını net biçimde ortaya koyan şu ifadeleri kullanır: "Şairler, hayattan ve gerçeklikten uzaklaştıkça, kendilerini Fars minyatürlerindeki gibi yapay bir dünyaya kaptırmışlardır. Bu dünya; hareketten, orandan ve yaşam ifadesinden yoksundur." (Villalta, 1939, s. 274) Ona göre bu şiir anlayışı, hayattan kopmuş, estetik olarak abartılı ve gerçekliğe yabancılaşmış bir yapı arz etmektedir. Villalta Türk edebiyatının bu "klasik" döneminin Osmanlı imparatorluğunun da en güçlü zamanına denk geldiğini belirterek siyasi yapı ile edebî gelişim arasında bir bağ kurar. Fuzulî, Bâkî, Ruhî, Nef'î, Yahya Efendi, II. Selim ve Nâbî bu dönemde adı geçen şairlerdir. Yazar, bahsettiği şairler arasında Fuzulî'yi özgünlüğü, Nef'î'yi sarkazmı, Nâbî'yi ise didaktizmi ile öne çıkarır. Hiçbiri hakkında çok ayrıntı vermese de Fuzulî için övgü dolu bir dil kullanır. Ancak bu, onun bireysel yaratıcılığın çok tutkulu söylemine yöneliktir: "Fuzulî, klasikleşmenin zirvesindeki şairdir; lirik şiirlerinde taşıdığı coşku ve içsel gerilim, onu çağdaşlarından ayırır." (Villalta, 1939, s. 276). Buna karşın Bâkî'ye daha mesafelidir. Bâkî'nin yalnızca söz ustalığını öncelediğini, Fuzulî'nin dâhiyane yaratımından yoksun olduğunu belirtir (Villalta, 1939, s. 276). Ona göre sözde ne kadar usta olurlarsa olsunlar klasik şairler içerik bakımından orijinallikten uzaktır. Villalta III. Ahmed dönemini "şiirin altın çağı" olarak tanımlar. Şiirin ve sanatın daha önce benzeri görülmemiş bir coşku ve tutkuyla işlendiğini, bu kültürel canlılığın sarayda hem de İstanbul'un gündelik hayatında kendini gösterdiğini belirtir. Nedîm'e ayrı bir parantez açar: "O dönemin güzelliği, bin bir renkle Nedîm'in şiirlerine yansır; o da tıpkı Fuzulî gibi kimseyi taklit etmemiştir" (Villalta, 1939, s. 278) der. Nedîm'in şiirlerini özgün, renkli ve hayatla bağlantılı bulur.

Klasik dönemde şiirin yanında nesir de değerlendirilir. Klasik öncesi döneme göre nesrin revaç kazandığı ve yazarların kendilerini daha doğru biçimde ifade edebildikleri belirtilir. Ancak Villalta'ya göre klasik nesir zaman içinde giderek karmaşılaşmıştır.

¹ Roma'da Augustos'un dostu ve himayecisi olan Gaius Maecenas'tan adını alan bu terim "sanatı ve sanatçıyı maddi ve manevi olarak destekleyen kimse" anlamına gelir.

Yazar Veysi ve Nergisi'nin eserlerinde belirsiz imalar ve karmaşık metaforların yoğunluğunu "Fars ve Türk edebiyatlarının bileşiminin en uç noktası" (Villalta, 1939, s. 277) olarak değerlendirir. Böylece bu yazarların ürünlerinin ne kadar Fars Edebiyatı adı altında da değerlendirilebileceği konusunu göz ardı ettiği bir başka örnek sunar. İlgili eserlerin yaratım motivasyonları Fars Edebiyatı şemsiyesi altında değerlendirilmek olmadığı gibi hitap ettikleri kitlenin de Farslar olmadığı açıktır. Nesir alanında adı geçen diğer yazarlar Evliya Çelebi, Gelibolulu Âlî ve Hâcî Halîfe'dir. Gelibolulu Âlî saray diliyle Fars yazarlarını tercüme eden bir nesir yazarı ve tarihçi, Evliya Çelebi 17. yüzyıl Osmanlı Türkiye'si'ni ilginç biçimde betimleyen bir coğrafyacı- yazar, Kâtip Çelebi ise bir kozmografya eseri ve bir ansiklopedi sahibi olarak tanıtılır (Villalta, 1939, s. 277). Coğrafyacı- yazar olduğunu belirttiği Evliya Çelebi'nin, 1949 yılında tanıtılan Nil Haritasından Villalta'nın büyük olasılıkla haberi yoktu. Ayrıca bu çalışmanın ya da tek başına *Seyahatnâme*'nin onu coğrafyacı olarak tanımlamaya yetecek nitelikte olup olmadığı konusu ise bir başka soru işaretidir.

Villalta dönemin sonunda klasik edebiyatın artık üretkenliğini yitirdiğini savunur ve bu durumu devletin geldiği pozisyon ile bağlantılandırır: "...bu, belki de Osmanlı devinin çöküşünün iyice belirginleşmesindendir." (Villalta, 1939, s. 279). Edebî üretimin sınırlı kalmasının sebepleri arasında matbaanın geç gelmesini, dinî çevrelerin direncini de vurgular. Ancak Villalta'nın yaklaşımı, bu süreci daha çok kültürel durağanlıkla ve geleneksel yapının katılığıyla açıklamaya yöneliktir. Ona göre 18. yüzyılda medreseler, Aristo mantığına, Kur'an yorumlarına ve eski İslami kaynaklara mutlak bağlılık ile dogmatikleşmiş, on iki asırlık ilkeler ve yasalar çerçevesinde hareket edilmesi maddi manevi duraklamanın temel nedenlerinden olmuştur (Villalta, 1939, s. 280). Bu bağlamda III. Selim dönemi, bir kırılma noktası olarak sunulur. Batılı tarzda okulların açılması, askeri reformlar ve teknik tercümelerin başlamasıyla birlikte entelektüel bir canlanmadan söz edilir. Bu noktada klasik edebiyatın çözülme süreci ile Batılılaşma arasındaki bağ ortaya çıkar.

2. Klasik Edebiyatın Estetik Yapısına Dair Yüzeysel Bir Okuma

Villalta'nın klasik şiiri, hareketten ve hayatla ilgili gerçeklikten yoksun, donmuş bir estetik yapı olarak tanımlaması; şiirin biçimsel görünüşünü merkeze alırken anlam dünyasındaki çok katmanlılığı göz ardı etmektedir. Oysa klasik Türk şiiri, sadece estetik ölçütlere göre biçimlenmiş yüzeysel bir sanat değil; mazmunlar, remizler ve mecazlarla örülü derin bir anlam örgüsüne sahiptir. Şair, geleneğin sunduğu hazır malzemeyi tekrar tekrar kullanan bir uygulayıcı değil; her defasında elindekine yeni bir bakış açısı getirmeye çalışan, "bikr-i mazmun"u arayan bir sanatkârdır. Villalta'nın metni, bu çok boyutlu imge sistemini tanımaktan uzaktır. Yazar klasik şiiri Fars minyatürlerindeki gibi donuk ve hareketsiz bir biçim olarak değerlendirirken, hem kullandığı oryantalist kaynakları hatırlatır (Belirtmemiş olsa da bunlardan biri şüphesiz Gibb'dir.) hem de onun en dinamik yönlerinden biri olan çağrışım sistemini yok sayar.

Divan şiiri günlük hayatı taklit etmek yerine kendi içinde anlamlı bir semboller evreni kurar. Bu semboller sadece süsleme unsuru değil, derin bir anlam inşasının yapıtaşlarıdır. Ortaya çıkan çok katmanlılık, şiirin "temsil ettiği" ile "anlattığı" arasındaki mesafede ortaya çıkar. Villalta'nın metninde bu derinliğe yer yoktur. O, klasik şiiri tasvir odaklı bir anlatı olarak ele alır, temsillerin ardında yatan anlam sistemini görmezden gelir. Üstelik bu şiir yalnızca sembollerle örülü soyut bir evren kurmakla kalmaz; yaşanan çağın

siyasî, toplumsal ve kültürel atmosferini de çeşitli düzlemlerde temsil eder. Divan şiiri gelişimini dönemin siyasal ve sosyal gelişmelerinden tamamen farklı bir düzlemde sürdürmez. Savaşlar, padişahların tahta çıkışları, devlet ricâli arasında yaşanan değişimler, şehir hayatındaki dönüşümler şaire belirgin bir arka plan sunar. Divanlar, zaman zaman doğrudan tarihî olaylara işaret eden tarih beyitleri, kasideler ya da mersiyelerle doludur. Bu yönüyle bu şiir, gerçeklikten yalıtılmış değil; aksine onu kendi kodlarıyla temsil eden ve ele alan bir edebî sistemdir.

Villalta, klasik şairlerin bireysel ifade imkânlarını da küçümser. Oysa klasik şiir, modern anlamda bir iç konuşma olarak değerlendirilemez. Aksine o, doğduğu edebî geleneğin kuralları dâhilinde bir ustalık sergileme sanatıdır. Bu, divan şairlerinin kendilerini bastırdıkları değil, üsluplarını inşa ettikleri bir alana karşılık gelir. Şair, toplumun seçkin zümresi arasında yer almak, adını yaşatmak ve kendi kuşağının estetik dilini belirlemek amacıyla yazar. Villalta, klasik şiiri özel alanda bireysel bir ifade biçimi gibi değerlendirdiğinden, onun toplumsal işlevini göremez. Şairin sesi bu şiirde topluluğun sesiyle, geleneğin diliyle birleşir. Böylece sadece estetik değil, aynı zamanda sosyolojik bir boyut edinir.

Villalta klasik nesir geleneğini de büyük ölçüde Fars etkisiyle açıklar. Özellikle Veysî ve Nergisî gibi yazarların mensur eserlerini “belirsiz imalarla örülü” ve “karmaşık metaforlarla yüklü” olarak tanımlar; bu metinleri “aşırı süsleme”nin örnekleri sayar. Bu yaklaşım, klasik nesrin retorik doğasını ve bu türün içsel estetik işleyişini yeterince dikkate almaz. Divan nesri, biçimsel olarak şiirden farklı olsa da aynı geleneğin ürünüdür; biçim, nazımda olduğu gibi nesirde de süsleme, mecaz ve anlam derinliğiyle şekillenir. Bu yalnızca estetik değil, aynı zamanda bilgi üretimindeki katmanlılıkla da ilgilidir. Mensur eserlerde yer alan sanatlı üslup, yalnızca yazarın yetkinliğini göstermekle kalmaz, aynı zamanda okuyucunun metne dair yorumlayıcılığını da sınar. Klasik nesirdeki bu giriftlik, doğrudan doğruya dönemin entelektüel zihniyetinin bir yansımasıdır. Ancak Villalta, bu tür metinlerdeki süslemeyi yalnızca taklitçi bir gösteriş unsuru gibi görerek, bu temsil kapasitesini göz ardı etmiştir.

Sonuç

Jorge G. Blanco Villalta'nın 1939 yılında yayımlanan “Literatura turca contemporánea” başlıklı makalesi, Türk edebiyatının Latin Amerika’da akademik düzeyde ele alındığı erken örneklerden biridir. Yazar, bu çalışmada Türk edebiyatını tarihsel bir bütünlük içinde incelemeyi amaçlamış; İslamiyet öncesi dönemlerden başlayarak modern Cumhuriyet dönemine kadar geniş bir yelpazeyi ele almıştır. Bu çabanın, Arjantin gibi Türkçe ve Türk kültürüyle doğrudan ilişkisi bulunmayan bir coğrafyada gerçekleşmiş olması, çalışmaya kültürel bir önem kazandırmaktadır.

Makale, tarihsel dönemler ve siyasal değişimlerle edebî eğilimler arasında bağ kurmaya çalışan, bir anlatı yapısına sahiptir. Villalta'nın Türk edebiyatını tanıtmaya çalıştığı metnin omurgasını oluşturur. Klasik edebiyata yaklaşımı genel olarak mesafeli ve eleştireldir. Şiirin Fars etkisi altında yapaylaştığını, hayattan ve gerçeklikten uzaklaştığını sıklıkla dile getirir. Şairleri, çoğunlukla halktan kopuk ve saray çevresine bağlı figürler olarak tanımlar. Yazarın klasik Türk şiirine yönelik bakış açısının, muhtemelen başvurduğu kaynakların şarkiyatçı eğilimlerinden bütünüyle bağımsız olduğu söylenemez. Bu eğilimle ona göre “doğu”ya ait bu edebiyat taklit odaklı, estetik olarak donmuş, içerik bakımından tekrar eden ve toplumsal gerçeklikten uzak bir yapı sergiler.

Dolayısıyla biçimsel bazı sınırlılıklara rağmen farklı birçok tür ve biçimde, yüzyıllarca sürdürülmüş bir şiir geleneğinin büyüklüğü büyük ölçüde yadsır. Şairler sadece estetik ustalıklarıyla değil, aynı zamanda ideolojik, dinî ve felsefi yaklaşımları, içinde olgunlaştıkları toplumla da değerlendirilmesi gerekirken, Villalta'nın analizi bu çok yönlülüğü barındırmaz ayrıca birçok maddî hata ve eksiklik içerir. Bu durum, onun etkisinde olduğu oryantalist gelenekten miras aldığı sınırlı anlayışın bir tezahürü olarak görülebilir.

Kaynakça

- Blanco Villalta, J. (1939). Literatura turca contemporánea. *Humanidades*, 27, 269-332. Universidad Nacional de La Plata. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2272/pr.2272.pdf [Erişim Tarihi: 25.04.2025].
- Stamponi, G. (2003). El ceremonial en la Argentina. *Academia Argentina de Ceremonial*. <http://www.aaceremonial.com.ar/presidente-6.html> [Erişim Tarihi: 25.04.2025].



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları
Dergisi
The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and Education Research

|| Sayı/Issue 21 (Haziran/June 2025), s. 148-178
|| Geliş Tarihi-Received: 18.05.2025
|| Kabul Tarihi-Accepted: 27.06.2025
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.5281/zenodo.15658551

Peride Celal'in *Kurtlar*'ını Anahtarlı Roman Olarak Okumak*

Reading Peride Celal's Kurtlar as a Roman à Clef

Batuhan ERDOĞAN**
Seçil DUMANTEPE***

Öz

Anahtarlı roman (*roman à clef*), gerçek kişilerin kılık değiştirmiş biçimde kurmaca karakterlere dönüştürüldüğü; kurmaca ile gerçeklik arasındaki sınırların kasıtlı olarak muğlaklaştırıldığı bir roman türüdür. Bu türde, karakterlerin gerçek hayattaki karşılıklarının açığa çıkarılabilmesi için genellikle isimlerde ufak değişikliklere gidilir ve metin içindeki ipuçları ile yanmetinlerdeki yönlendirmeler aracılığıyla okurların gerçeklik referanslarını çözmeleri beklenir. Ne tam anlamıyla kurgusal ne de bütünüyle göndergesel kabul edilebilen anahtarlı romanlar, görünürdeki kurmaca anlatı ile şifreli gerçeklik katmanı arasında gidip gelen bir okuma biçimine yol açar.

Bu çalışma, Peride Celal'in *Kurtlar* romanını anahtarlı roman türü üzerinden ele almakta ve eserin bu tür bağlamında değerlendirilmesinin bir yanlış okuma mı yoksa geçerli okuma yollarından biri mi olduğu problemini tartışmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde anahtarlı roman türünün tarihsel ve kuramsal çerçevesi çizilmiş, türün temel meseleleri ile yazarların başvurduğu eşleştirme stratejileri ele alınmıştır. Sonraki bölümde ise romandaki karakterlerin gerçek kişilerle ilişkisi, metin içi ipuçları ile yazarın söyleşileri başta olmak üzere çeşitli yanmetinler aracılığıyla incelenmiş ve *Kurtlar*'ın otobiyografik roman, öz kurmaca veya sanatçı romanı olarak sınıflandırılmasının yanı sıra anahtarlı roman olarak da okunabileceği savunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Anahtarlı roman, *roman à clef*, gönderme, Peride Celal, *Kurtlar*.

Abstract

Roman à clef (novel with a key) is a genre of novel in which real individuals are disguised and transformed into fictional characters, and the boundaries between fiction and reality are deliberately blurred. In this genre, the identities of real individuals are not revealed directly; instead, their names are slightly altered. In this way, readers are expected to identify the real-life counterparts of the characters through clues within the text and hints provided in paratexts. Neither entirely fictional nor wholly referential, *roman à clef* creates a

* Bu çalışma, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanmakta olan "Anahtarlı Roman Kavramı ve Türk Edebiyatındaki Seyri" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: batuhan.erdogan@ikcu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4948-5435.

*** Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: secil.dumantepe@ikcu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0260-4807.

practice of reading that oscillates between the apparent fictional narrative and a hidden layer of encoded reality.

This study evaluates Peride Celal's novel *Kurtlar* through the conceptual framework of the *roman à clef*, questioning whether reading the work in this manner constitutes a misreading or represents one of the legitimate interpretive approaches. The first part of the article outlines the historical and theoretical context of the *roman à clef*, addressing its main issues and the matching strategies employed by authors. In the following section, the relationships between the fictional characters and real-life figures are examined, drawing on textual clues and paratextual elements such as author interviews. The study ultimately argues that, while *Kurtlar* can be classified as an autobiographical novel, autofiction, or *Künstlerroman*, it may also legitimately be read as a *roman à clef*.

Keywords: Novel with a key, *roman à clef*, reference, Peride Celal, *Kurtlar*.

Giriş

Anahtarlı roman (*roman à clef*), görünüşte tamamen kurmaca bir anlatı içinde gerçek kişilere ve olaylara örtük biçimde göndermeler yapan ve bu yönüyle okurlarını söz konusu gerçeklik referanslarını çözmeye davet eden bir roman türüdür. Türün ayırt edici özelliği, metindeki şifreli anlam katmanlarının çözümlenebilmesi için belli ipuçlarına -diğer bir deyişle "anahtar"lara- ihtiyaç duyulmasıdır.

Anahtarlı roman yazarları, metne kasıtlı olarak ipuçlarını yerleştirebilecekleri gibi bazen de yanmetinler (paratext) aracılığıyla gerçek dünyaya yapılan atıfların varlığını okura sezdirir. Böylelikle okurlar, kurmaca karakterlerin gerçekte belirli kişileri temsil ettiğinden haberdar olur. Ancak anahtarlı romanlarda metnin dış dünyanın gerçekleriyle ilişkisini algılayabilmek, okurun anlatının şifreli katmanını fark etme ve bunu çözümleme yetisine bağlıdır. Bu yetiye sahip olmayan okurlar için metin sıradan bir romandan farksız kalacak, dolayısıyla anahtarlı romanların kendine özgü niteliği olan "Bu karakter gerçekte kimdir?" sorusu da gündeme gelemeyecektir.

Anahtarlı romanlar, gerçek kişilerin çoğunlukla rızaları olmaksızın kurmaca figürlere dönüştürülerek ifşa edilmesi nedeniyle edebiyat skandallarına yol açabilmektedir. Bu bakımdan anahtarlı romanlar, sadece edebî bir oyun veya yazarın kendi hayatıyla çevresinin kurmaca düzlemde yeniden canlandırılması değil; gerçek ile kurmaca arasındaki sınırların ihlal edildiği ve bu ihlalin kimi durumlarda yaratma problemine dönüştürüldüğü tartışmalı eserlerdir. Anahtarlı romanların sınırları zorlayan melez yapısı, metnin okuma ve yorumlama süreçlerini zenginleştirirken okur, yazar ve kurmaca karakter arasındaki ilişkinin aslında ne kadar karmaşıklabileceğini de gözler önüne serer.

Peride Celal'in 1990 yılında yayımlanan ve 1991 Orhan Kemal Roman Armağanı'nı kazanan *Kurtlar* romanı; eserin merkezindeki kadın yazar figürünün yaratma süreci, kişisel hatıraları ve iç dünyasına dair yoğun anlatımından ve Peride Celal'in röportajlarındaki beyanlarından dolayı çoğunlukla özkurmaca (autofiction), otobiyografi, otobiyografik roman veya sanatçı romanı gibi türler altında değerlendirilir. Romanın Peride Celal'in özel hayatından ve sanatının aşamalarından derin izler taşıdığı, bu nedenle otobiyografik roman ya da sanatçı romanı olarak okunabileceği bir gerçektir. Bununla birlikte *Kurtlar*, yalnızca yazarının romancılık serüveni veya hatıralarından kalan izleri yansıtan bir eser değildir. O, aynı zamanda gerçek hayattan birçok kişinin değiştirilmiş isimlerle kurmaca figürlere dönüştürüldüğü bir romandır. Bu özelliğiyle *Kurtlar*, Jale Parla'nın belirttiği gibi anahtarlı roman türünde de değerlendirilebilecek bir eserdir. Parla (2023), romanın gerçek kişilere ve döneminin önemli kültürel ve politik figürlerine örtük göndermelerle dolu olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Romanın bir amacı da kaba çizgilerle Atatürk’ün ölümünden itibaren bir sosyo-politik tarih vermektir. Hatta yer yer, roman bir roman a clef’e dönüşür: Va-Nu, Nâzım Hikmet, Doğan Nadi, Vedat Günyol gibi devrin birçok ünlü aydın ve politik siması, az gizlenmiş isimlerle romanda boy gösterirler. Peride Celâl’in *Kurtlar*’ında toplumu temsil etmesi gereken katmanlar, siyasi ve profesyonel bir elit, bohemya ve bunların evlerinde çalışan uşak, aşçı ve hizmetçilerdir. Bunlara sokaktaki hırsızlar, yankesiciler, tecavüzcüler, anarşistler, teröristler de eklenince ortaya kurtlar çıkar.” (s. 236).

Kurtlar’da karakterlerin neredeyse hepsi açık ya da örtük biçimde gerçek kişilere atıfta bulunur. Bazı karakterler gerçek hayatta var olan tek bir kişiyle doğrudan eşleştirilirken bazıları ise birden fazla gerçek kişiye ait unsurların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Bunlara ek olarak roman yazarlarının karakter yaratma yöntemleri ile gerçek kişilerin kurmaca figürlere dönüştürülmesi konuları, romanda tartışılan meselelerdendir. Dolayısıyla *Kurtlar*’ın, kurmaca ile gerçek arasındaki sınırları bilinçli bir şekilde ihlal ederken bu ihlali kendi içinde sorgulayan bir eser olması bakımından da dikkate değer bir anahtarlı roman örneği olduğu söylenebilir.

Bu çalışma, Peride Celal’in *Kurtlar* romanını anahtarlı roman perspektifinden okumayı ve bu okuma biçiminin eserin yorumlanması üzerindeki etkilerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bir romanı anahtarlı roman olarak okumak, öncelikle o romandaki karakterlerin diğer kurmaca karakterlerden hangi açılardan farklılaştığını belirlemeyi, figürlerin gerçek hayatta kime karşılık geldiğini tespit etmeyi, yazarın niyetini ve başvurduğu şifreleme tekniklerini çözümlemeyi ve ayrıca gerçek ile kurmaca ilişkisini tartışmayı beraberinde getirmektedir. Bu açıdan çalışmanın ilk bölümünde anahtarlı roman türü hakkında genel bir kuramsal çerçeve çizilecek, ardından *Kurtlar*’da gerçek kişilere atıfta bulunan kurmaca figürler, yazarın başvurduğu şifreleme yolları ile metin içi ve metin dışı ipuçları göz önünde bulundurularak tespit edilecektir. Romandaki yazma problematiği, anahtarlı roman bağlamında incelendikten sonra ise *Kurtlar*’da kurmaca karakterlerin ardındaki gerçek kişilerin izini sürmenin, yazarın çeşitli vesilelerle dile getirdiği üzere, bir yanlış okuma mı yoksa romanı okuma yollarından biri mi olduğu tartışılacaktır.

1. Anahtarlı Roman Üzerine

Anahtarlı roman, sınırları ve tanımı konusunda tartışmalar barındıran; kimi eleştirmenlerce bir tür, kimilerince ise bir anlatım tekniği olarak kabul edilen ve uzun süre ikinci sınıf yazarların tercihi olarak görülen bir kavramdır. Kurmaca ile gerçek arasında yer alan bu melez yapıyı eksiksiz tanımlayıp kapsamını belirlemek kolay değildir. Üstelik anahtarlı romanı tarif eden farklı yorumlar, kavramın çerçevesini daha da belirsiz hâle getirmektedir. Bununla birlikte tanımlamaların odaklandıkları yönler farklı olsa bile bunların anahtarlı romanı belirli bir tür olarak ayırt etmeye yetecek kadar ortak unsurlar barındırdığı da görülmektedir. Ayrıca son yıllarda hem genel anlamda ihmal edilmiş türlere hem de özel olarak anahtarlı romanlara artan akademik ilgi sayesinde, kavramın daha derinlikli biçimde ele alınmasına imkân verecek bir literatür oluştuğunu söylemek de yanlış olmayacaktır.

Anahtarlı roman, “gerçek hayattan tanınabilir kişilerin, kurmaca karakterler kılıfına ince bir şekilde sokulduğu ve bilgili okurun bu kişileri teşhis edebileceği bir roman türü” (Baldick, 2001, s. 220) veya “yazarın, isimleri değiştirilmiş olsa dahi döneminin gerçek kişilerini bilgili bir okurun tanımasını beklediği bir kurmaca düzyazı eser” (Abrams, 1999, s. 275) şeklinde tanımlanmaktadır. Türün daha kapsamlı başka bir tanımı ise aşağıdaki gibidir:

“Roman à clef tarzında yazılmış romanlar, gerçek kişileri ve olayları -veya öyle olduğu sanılanları- kurmaca kisvesi altında gizler. Bu nedenle gizli ya da kısmen aleni bir ‘anahtar’ bulunmadıkça eserin gerçek anlamı tam olarak kavranamaz. Bir romanın tam anlamıyla roman à clef sayılabilmesi için hem yazarın kasıtlı olarak metne yerleştirdiği bir anahtar olması hem de bunun okurlar -ya da en azından bazı okurlar- tarafından çözülebilir olması gerekir. [...] Pek çok roman à clef esasen pek de gizlemeye başvurmaz. Özellikle hiciv niyeti güden ya da bir skandalı ifşa etmeyi hedefleyen eserlerde, bu türden göndermelerin [gerçek kişilere yapılan atıfların] fark edilmemesi eserin etkisini azaltır.” (Stewart, 2010, s. 505).

Yukarıdaki tarifte anahtarlı romana dair üç özelliğin öne çıktığı söylenebilir: Öncelikle, gerçek kişilerin kurmaca karakterlere dönüştürülerek şifrelenmesi, bu türün gerçeklikle kurmaca arasındaki sınırları belirsizleştiren yapısını tayin eden en temel unsur olarak görünür. İkinci olarak metnin gizli anlam katmanına ulaşabilmek için belirli bir bilgiye, yani “anahtar” a ihtiyaç duyulması, anahtarlı romanı diğer kurmaca anlatılardan ayıran özel bir yazar-okur etkileşimi yaratır. Böyle bir metni okumak, anlatının şifreli yapısını fark edebilmeyi ve kurmaca karakterlerin arkasında saklı duran gerçek kişilere işaret eden ipuçlarını çözümleyebilmeyi gerektirir. Son olarak anahtarın rastlantısal değil de yazar tarafından bilinçli biçimde metne yerleştirilmesi, eleştiri tarihinde uzunca bir süredir rafa kaldırılmış bulunan yazarın niyeti kavramını yeniden gündeme getirmektedir.

Anahtarlı roman teriminin orijinal hâli olan Fransızca *roman à clef*, edebiyat terminolojisinde uzun zamandır yerleşik biçimde kullanılmaktadır ve 19. yüzyılın sonlarından itibaren edebî tür adı olarak kabul görmektedir (Oxford English Dictionary, 2023). İngilizce kaynaklarda zaman zaman *novel with a key* şeklinde geçse de terimin Fransızca orijinal biçimi daha yaygın bir kullanım alanına sahiptir. Almanca literatürde bu türe karşılık olarak *schlüsselroman* terimi tercih edilmektedir.

Türkçede ise kavrama ilişkin terminoloji henüz standartlaşmış değildir. En sık kullanılan Türkçe terim “anahtarlı roman” olsa da “*roman à clef*”, “anahtar roman”, “ipuculu roman” ve “kilitli roman” gibi alternatiflere rastlamak mümkündür. Bu terim çeşitliliği, kavramın Türkçe literatürde henüz tam olarak yerleşmediğini ve konu hakkında kuramsal düzeyde yeterli tartışmanın yürütülmediği gerçeğini de ortaya koymaktadır (Atay ve Kaya, 2022, s. 25).

Anahtarlı roman üzerine yapılan tanımlamalarda farklı özelliklerin öne çıkarılması, kavramın bir tür mü yoksa bir teknik mi olduğu konusunda tartışmalara yol açar. Araştırmacıların bir kısmı anahtarlı romanı roman türünün bir alt kategorisi olarak değerlendirirken bir diğer kısmı ise onu kompozisyon yöntemi ya da yazar-okur etkileşimi etrafında şekillenen dinamik bir anlatı tekniği olarak görmektedir. Örneğin Jue Chen (1997), anahtarlı romanı “bir kompozisyon yöntemi, içinde yaşanan dünyayı algılamanın, taklit etmenin ve yansıtmanın özel bir yolu” (s. 23) şeklinde tanımlarken Gertrud Maria Rösch (2004), anahtarlı romanı sabit bir tür olarak ele almamak gerektiğini savunmaktadır. Ona göre şifreleme olgusu; türü değil, metnin üretim ve alımlama süreçlerini kapsayan, bir tür iletişimsel niteliği işaret etmektedir (s. 20-21). Konu hakkındaki güncel bir çalışmada ise anahtarlı romanlar, yanmetinlerinde kurmaca olarak sunulmalarına rağmen metin içi ve metin dışı işaretlerle gerçek kişileri kurgusal karakterlerin ardına gizleyen ve kişilerin kimliğini açığa çıkarabilmesi için okurun teşvik edildiği eserler şeklinde tanımlanmaktadır. Anahtarlı romanları tür kategorisi dışına çıkarıp yalnızca şifreleme pratiği üzerinden açıklamanın, onun edebî ve teorik derinliğini azalttığı ileri sürülen bu çalışmada, Johannes Franzen (2018), anahtarlı romanın tür olarak kabul edilmesi gerektiğini üç neden sayarak temellendirir: Bunlardan ilki, terimin farklı

disiplinlerde yaygın olarak kullanılması ve okurların algısında bariz bir tür bilincinin var olmasıdır. İkincisi, şifreleme şüphesinin metnin tamamına yayılan özel bir okuma pratiğine yol açması, yani gerçeklere dair şüphenin metnin okurlar tarafından alınılanmasında belirleyici olmasıdır. Üçüncüsü ise Yeni Eleştiri ya da yapısalcılık gibi metin merkezli kuramların hilafına, yazarın niyetinin anahtarlı romanı tanımlamak için temel bir ölçüt olarak değerlendirilmesi gerektiğidir (s. 113-114).

Anahtarlı romanların hatırı sayılır bir kısmı dedikodu, şantaj ya da skandal gibi olumsuz çağrışımlarla anılmakta, hatta bazı örneklerin kişilik haklarının sınırlarında dolaştığı bilinmektedir. Sean Latham (2009), anahtarlı roman hakkındaki çalışmasında, edebiyat eğitiminin temel amaçlarından birinin kurmacayı biyografiden ayırmak ve metni kendi içinde kapalı, anlamlı bir estetik özerk yapı olarak değerlendirmek olduğunu belirttikten sonra post-yapısalcılık ya da kültürel çalışmalar gibi güncel kuramsal yaklaşımların dahi bu konuda benzer bir varsayımı paylaştığını sözlerine ekler (s. 3). Bu noktada “skandal açlığıyla beslenip hor görülen bir edebî form” olan anahtarlı romanlar; çoğunlukla saf kurmaca olarak yayımlanmasına karşın belirli toplumsal çevreler hakkındaki sansasyonel söylentileri şifreli bir anlatı formuna dönüştürdüğü; yani aslında roman formunun estetik özerklik talebine âdeta bir zıt örnek teşkil ettiğinden, en güncel ve özgürlükçü görünen kuramlar için bile aykırıymış gibi durmaktadır. Tüm bu özellikleri nedeniyle Latham, “türlerin en tuhafı” olarak nitelendirdiği anahtarlı romanı tanımlamanın güçlüğüne dikkat çeker ve bu türün kurmaca ile gerçeklik arasında salınmasını, Gérard Genette’den ödünç aldığı “koşullu kurgusalılık” (conditional fictionality) kavramıyla açıklar. Anahtarlı romanı “uzun zaman önce romanın soyağacında solmuş bir atası olmaktan ziyade, romana karşı inatla varlığını sürdüren, onun yaratıcı karşı-biçimi” (s. 25) olarak tanımlayan Latham, bu türün üç temel özelliğe sahip olduğunu ileri sürer:

“[T]üre yönelik pragmatik yaklaşım, kabul etmek gerekir ki kendi geçici sınıflandırmasını gerektirir: Üretici ve tüketicilerin bir roman à clef yaratırken tatbik edebilecekleri unsurları tanımlamak için başlangıç niteliğinde bir girişim. Öncelikle tür, Gérard Genette’in ‘koşullu kurgusalılık’ olarak adlandırdığı şeyle ayırt edilir. Koşullu kurgusalılık, bazı okurlar için gerçek olan anlatının bazıları için tamamen kurmaca olduğu anlamına gelir. Tarih ve roman arasındaki boşluğa yayılan bu tür, teoride ne tarihe ne de kurmacaya indirgenebilir; ancak her ikisiyle de karıştırılabilir. İkinci olarak olay örgüsü, en ince ayrıntılardan daha az önemlidir. Sonuçta açıkgozlü okur için metinde gizlenen gerçek kişiyi ortaya çıkaran, genellikle bir bireyin kendine has özelliklerinin -örneğin karakteristik bir gülüş veya benzersiz bir üslup- anlatılmasıdır. Böylesi ayrıntılar, kitapta zengin bir biçimde betimlenmiş bir dünya yaratmaya yardımcı olduğu için roman türüne özgü görünebilir; ancak bunlar, kurmacadan ziyade gerçekliğin yoğunluğuna işaret etmektedir. [...] Son olarak roman à clef, diğer türlerin aksine bulaşıcıdır. Herhangi bir kurgusal metni, bir gerçek anlatısına dönüştürmek için durmaksızın tehdit eder.” (s. 15).

Gerek bu değerlendirmeler gerekse yukarıda yer alan diğer açıklamalar dikkate alındığında anahtarlı romanın çok boyutlu bir kavram olduğu ve tek bir tanıma indirgenemeyeceği açıktır. Türün kimi zaman yazarın niyetine bağlı olarak yaratma eylemiyle kimi zaman okurun metni çözümleme becerisiyle kimi zamansa gerçek ile kurmaca arasındaki ilişkinin niteliğiyle ele alındığı görülmektedir. Dolayısıyla anahtarlı romanların çözümlenmesinde metin türüne ilişkin bilgi birikiminin yanı sıra yazarın niyeti, güncel olaylar ve dolaşımda olan söylentiler gibi metin dışı unsurlara dair farkındalık önemli ölçüde etkilidir. Kısaca tanımlamak gerekirse anahtarlı romanlar, okuma biçimine bağlı olan ve romanın alt türlerinden biri olarak değerlendirilebilecek bir anlatı formu olarak kabul edilebilir. Başka bir ifadeyle her anahtarlı roman, sıradan bir

kurmaca anlatı gibi okunabilir; ancak her kurmaca anlatıyı anahtarlı roman olarak okumak mümkün değildir.

2. Bir Anahtarlı Roman Örneği Olarak *Kurtlar*

Peride Celal'in *Kurtlar* romanı, bugüne dek farklı türler altında değerlendirilmiştir. Örneğin Gürsel Aytaç (1995), romanda yazma meselesinin bir tema olarak ele alınması ve sanatçının gelişiminin, kimliğinin ve toplumla ilişkisinin sorgulanması gibi gerekçelerle *Kurtlar*'ı çağdaş Türk edebiyatındaki *sanatçı romanı* örneklerine eklenen yeni bir halka olarak görmektedir (s. 179). Peride Celal ve özel olarak *Kurtlar* üzerine yapılan bazı çalışmalarda ise eserde yazarın yaşam öyküsüyle kurulan bağlar nedeniyle *Kurtlar*'ın *otobiyografik roman* (Kalkan, 2019, s. 101) ya da kadın yazını çerçevesinde *otobiyografi* (Öztürk, 2019) olarak sınıflandırıldığı görülür. Ancak bizzat Peride Celal, romanın kendi hayatından izler taşıdığını kabul etmekle birlikte, metnin bir otobiyografi olmadığını söyler ve *Kurtlar*'da kurmaca ile biyografik öğelerin iç içe geçtiğini belirterek eseri *autofiction*¹ olarak tanımlar:

“Görüyorum şimdiden bu romanın benim hayat hikâyem olduğuna dair söylentiler başladı. Oysa ben bu romanda yazarı yazdım, farkında değiller. Yazar bir başka meslekten de olabilirdi. Bir yozlaşmayı yazdım. Bir kadın yazarın ve yazı yazmanın çilesini çekmiş bir yazarın hikâyesi. Benim otobiyografim değildir. [...] Yazar bencil, tutucu, kendini saklayan bir kadın. Bunlar ben değilim tabii. Romanın ana düşüncesi böyle olmasını gerektiriyordu. Romandaki yazar herkesi yargılıyor. Bu kitap bir autofiction yani fiksiyonla özyaşamı karıştırdım.” (Uğurlu, 1996, s. 47).

Her ne kadar “autofiction” kavramı görece yeni bir anlatı terimi olsa da kurmaca ile gerçeklik arasındaki sınırları ihlal eden melez türlerin tarihi oldukça eskilere uzanır. Roman türünde de benzer bir sınır ihlali gözlemlenmekle birlikte, zamanla roman kurmaca bir tür olarak yazarın kişisel hikâyesinden ve olgusal olandan ayrışma eğilimi göstermiştir:

“Roman, otobiyografi ve kurgu olmayanın (kurmaca dışının) bir aradalığı yeni değil. Anlatı ya da hikâye etme dediğimiz olgu açık veya örtük biçimde her zaman anlatıcının, yazarın kendisinden, deneyiminden izler taşıyageldi. Ama diğer yandan kurmaca bir tür olarak roman, büyük oranda kendisini yazarın hikâyesinden, olgusal olandan ayırdı.” (Uysal, 2024, s. 8-9).

Bu ayrımın mutlak bir kopuş olmadığını hatırlatan türlerin başında ise hiç şüphesiz anahtarlı roman gelmektedir. Yazarından ve onun yakın çevresinden izler taşıyan, ancak kendini roman kadar olgusal olandan da ayırmayan bu tür, ortaya çıktığı 16. yüzyıldan bu yana² gerçek ile kurmaca arasındaki eşikte varlığını sürdürmektedir.

¹ Türkçede otokurmaca ya da özkurmaca olarak karşılanan autofiction şu şekilde tarif edilmektedir: “Bu yeni sözcüğü ilk olarak 1977’de yazar Serge Doubrovsky *Fils* (Paris, Galilée) adlı romanında kullanmıştır; iki tip anlatıyı bir araya getiren, otobiyografi ile kurmacayı harmanlayan bir edebiyat türüdür. Dolayısıyla yazarın hayatının gerçek anlatısı, onun yaşadığı bir deneyimi araştıran uydurma bir anlatıyla harmanlanır.” Ayrıntılı bilgi için bk. (Roudinesco, 2012, s. 42).

² Anahtarlı roman türünün öncüsü olarak genellikle John Barclay ve Madeleine de Scudéry’nin isimleri öne çıkar. Barclay’nin 1621’de yayımlanan *Argenis* adlı eseri, karakterlerle gerçek kişilerin eşleştirildiği anahtar listelerinin metne eklenmesiyle türün prototipi olarak kabul edilmiştir. Ancak yine Barclay’nin bu eserinden önce, 1605 ve 1607 yıllarında, iki bölüm hâlinde yayımladığı *Euphormionis Lusinini Satyricon* adlı hicivsel metnin de anahtarlı romanın ilk örneği sayılması gerektiğini öne süren görüşler vardır. Türün bir diğer öncü ismi olan Madeleine de Scudéry ise *Artamène ou le Grand Cyrus* (1649-1653) ve *Clélie* (1654-1660) adlı çok ciltli romanlarında, dönemin aristokrat figürlerini şifreleyerek kurguya dahil etmiş ve bu sayede anahtarlı romanın biçimsel sınırlarını genişletmiştir. Her halükârda anahtarlı roman türü roman sanatının erken evrelerinde ortaya çıkan en eski melez anlatı türlerinden biri olarak dikkati çekmektedir.

Nitekim Latham'ın anahtarlı romanı "uzun zaman önce romanın soyağacında solmuş bir atası olmaktan ziyade, romana karşı inatla varlığını sürdüren, onun yaratıcı karşı-biçimi" (2009, s. 25) olarak tanımlamasının nedenini de burada aramak gerekir.

Çalışmanın başında değinildiği üzere Jale Parla, "Hatta yer yer, roman bir roman a clef'e dönüşür." sözleriyle *Kurtlar*'ın anahtarlı roman olarak da okunabileceğini ifade etmektedir. Aslına bakılırsa bir romanın bazı kısımlarının anahtarlı roman özellikleri göstermesi, romanın bütünüyle anahtarlı roman olarak okunması için yeterlidir. Kurmaca karakterlerin, gerçek hayattaki kişilerin gizli temsilleri olabileceğine dair şüphenin ortaya çıkmasıyla bu şüphe yalnızca söz konusu karakterle sınırlı kalmayacak ve anlatının tamamına, hatta yazarın diğer eserlerine de yayılma eğilimi gösterecektir. Bu durum, anahtarlı romanın "bulaşıcı" doğasından kaynaklanmaktadır (Latham, 2009, s. 15). Dolayısıyla böyle bir durumda karakterler doğrudan birer şifreli portre olmasalar dahi okurlar arka planda tarihsel kişileri aramaya yönelir ve kaçınılmaz bir sonuç olarak kurmaca ile gerçeklik arasında gidip gelen bir okuma deneyimi ortaya çıkar.

Göndergesel ile kurgusal arasında bir yerde duran anahtarlı romanlar, bulaşıcı olmanın yanı sıra diğer metin türlerine kolayca sızma özelliğine de sahiptir. Hâl böyleyken *Kurtlar* hakkındaki değerlendirmelerde otobiyografik roman, sanatçı romanı ya da özkurmaca gibi farklı tür adlarının öne çıkması şaşırtıcı değildir. Çünkü anahtarlı romanlar, daha ilk örneklerinden itibaren hem biçimsel hem de tematik açıdan bazı ayırt edici nitelikler taşımakla birlikte her zaman sabit bir form içinde kalmamıştır. Hatta neredeyse her forma bürünebilme özelliği, anahtarlı romanları diğer türlerden ayıran esas nitelikten denebilir. Bu romanlar gotik roman, bildungsroman ya da skandal anlatısı gibi farklı türlerin yapısal çerçevelerine kolaylıkla uyum sağlayabilen, esnek bir anlatı biçimine sahiptir. Genellikle belli bir dönemin politik figürlerinin ya da etkiye sahip kültürel çevrelerin etrafında kurgulanan anahtarlı romanlar, kişilerle birlikte onların temsil ettiği sanatsal, toplumsal ya da ideolojik görüşlere de odaklanır. Ayrıca bu türün temelini oluşturan şifreleme unsurları, çoğu zaman yazarın kendisi ya da eleştirmenler tarafından doğrudan ya da dolaylı biçimde açığa vurularak metnin okurlarca çözülebilir hâle gelmesi sağlanır (Chen, 1997, s. 18).

Dolayısıyla *Kurtlar*'ın farklı türler altında tasnif edilmesinin hem eserin çok katmanlı yapısından hem de anahtarlı romanların farklı türlere bürünmeye imkân veren doğasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Ne var ki bu türsel geçirgenliğin de ötesinde *Kurtlar*'ın anahtarlı olarak okunmasını mümkün kılan asıl husus, kurmaca figürlerin ardında gerçek hayattan kişilerin bulunduğunu sezdirenen metin içindeki gerçeklik atıflarıdır. Anlatı boyunca çoğunlukla açıkça adlandırılmayan, ancak dönemin edebiyat ve düşünce dünyasından tanıdık figürlerle örtüşen karakterler, romanın şifreli bir yapıya sahip olduğunun metin içinden çıkarılabilen kanıtlarıdır. Öte yandan gerek yazarın söyleşilerindeki beyanları gerekse eleştirmenlerin *Kurtlar* üzerine yaptıkları incelemelerde hangi karakterin hangi kişiyle eşleştiğini ortaya koyan ve bir tür karakter-kişi eşleştirme listesi işlevi gören yorumları, *Kurtlar*'ın anahtarlı roman olarak da okunabileceğini gösteren yanmetinsel kanıtlardır. Bu bakımdan karakterlerin gerçek hayattaki muhtemel karşılıklarını tespit etmek ve örtük biçimde gerçek kişilere atıfta bulunan figürler üzerinden, metni şifreli bir anlatı olarak okumaya müsaade eden anlatısal stratejileri ele almak, anahtarlı romanları kavramak açısından faydalı olacaktır.

2.1. *Kurtlar*'daki Örtülü Kimlikler: Gerçek Kişilerin Kurmaca Gölgeleleri

Peride Celal, yazarlığı süresince gerçek hayattan izler taşıyan karakterler ve olaylar yaratmaya bilinçli olarak yöneldiğini ifade eden bir yazardır. Selim İleri ile yaptığı söyleşide (1996), roman yazma pratiğini anlatırken "[B]en, bir noktadan sonra, bütün

romanlarımda kendimi ve çevremi yazan bir yazar olarak var olmayı denedim.” (s. 54) diyerek açıkça dile getirdiği üzere Peride Celal’in romanlarında özel hayatından, ailesinden ve yakın çevresinden esinlenmelere sıklıkla rastlanır. Yazarın bu söyleşiyle sınırlı kalmayan aynı minvalde sözleri, Peride Celal’in eserlerinin otobiyografik izler taşıdığına dair genel kanıyı³ desteklediği gibi eserlerinin -en azından bazılarının- anahtarlı roman olarak da okunabilmesine zemin hazırlamaktadır.

Bu aşamada hem Peride Celal’in romancılığı hem de anahtarlı roman türünün kapsamı açısından cevaplanması gereken mühim bir soru ortaya çıkmaktadır: Gerçek hayattan esinlenilerek yazılan ve gerçek kişileri konu eden her kurmaca anlatıyı anahtarlı roman olarak değerlendirmek mümkün müdür? Bir başka deyişle gerçek hayat unsurlarını ve tarihsel kişileri ele alan her roman, doğrudan anahtarlı roman türüne mi dâhil edilmelidir? Bu sorunun cevabı için öncelikle kurmaca isimler altında gerçek kişilerin romanlarda nasıl yer aldığına kısaca bakmak gerekmektedir.

Anahtarlı romanları diğer kurmaca anlatılardan -özellikle çokça karıştırılan otobiyografik ya da biyografik romanlardan- farklılaştıran en temel özellik, yaşanan gerçekliğe ait unsurlar ile gerçek hayattan kişilerin kurmaca dünyaya aktarılma biçimleridir. Franzen (2018), anahtarlı romanların sınırını çizerken “işleme” ve “şifreleme” kavramlarını gündeme getirir. İşleme, yazarın gerçek hayattan aldığı unsurları romanında kullanarak kurmacanın içinde gerçek hayatın bir benzerini yaratmasıdır. Farklı şekilde açıklamak gerekirse eserindeki karakterlerin ve olayların gerçek hayata yakın olmasını amaçlayan bir yazar, deneyimlerini ve dış dünyanın gerçekliğini “işleyerek” onları kurmacanın gerçeğine dönüştürür. Şifreleme ise işlemeden farklı olarak gerçekliğin okurlar tarafından çözülmesi gereken bulmacalara dönüştürülmesini ifade etmektedir. İki niyet arasındaki fark her zaman kesin sınırlarla ayrılmamakla birlikte şifreleme, yazarın okurdan gerçek kişileri açığa çıkarmaya yönelik bir çözümleme beklemesiyle öne çıkmaktadır (s. 418). İşleme gerçeklerin kurmaca anlatı için bir malzeme olarak kullanılmasıyken şifreleme hafifçe gizlenmiş gerçeklerin kurmaca içinde tespit edilmesine yönelik bir niyet taşımaktadır. Dolayısıyla gerçekliği işleyen romanların yazarları, eserlerinin gerçekçi görünmesini ve âdeta gerçekmiş gibi okunmasını hedeflerken gerçekliği şifreleyen anahtarlı roman yazarları, eserlerinin gerçek kişilerin gizlenmiş hikâyeleri olarak çözülüp okunmasını talep etmektedirler.

Peki, bir romanın gerçekten belirli bir kişi “hakkında” olup olmadığı nasıl anlaşılabilir? Lamarque ve Olsen’e göre (2002), yazarın karakterlerini gerçek kişilerden ilham alarak oluşturması, romanında gerçek bir kişiye gönderme yapması veya bir karakterin oluşturulmasında gerçek bir kişinin rol oynaması, söz konusu eserin doğrudan o gerçek kişi hakkında olduğu anlamına gelmez. Yani ilham kaynağı olmak, bir eserin doğrudan o kişi hakkında olduğunu göstermemektedir. Romanın gerçekten kimin hakkında olup olmadığını belirlemek için sorulması gereken soru şudur: Romanı tam anlamıyla kavrayabilmek için gerçek kişiye dair bilgi sahibi olmak gerekiyor mu? Eğer romanın anlaşılması için gerçek kişiye dair bilgi gerekliyse o eser, gerçekten o kişi hakkındadır; değilse değildir (s. 116-121). Buradan hareketle kurmaca bir anlatıda gerçek kişi hakkındaki örtük göndermeler, metin içindeki ipuçlarıyla açığa çıkarılıp yanmetinlerle de desteklenebiliyorsa ve romanın anlaşılmasında gerçek kişi hakkındaki bilgilere ihtiyaç duyuluyorsa o metnin anahtarlı roman olarak okunabileceği söylenebilir.

Anahtarlı romanlar, Peride Celal’in yazarlık serüveninde önemli bir yere sahiptir. Yazarın *Kurtlar*’dan önceki eserlerinde de gerçek kişileri gizleyip bu kişilerin kimliklerini

³ Örneğin konu hakkında İnci Enginün (2013), “Birçok Türk yazarı gibi Peride Celâl’in eserleri de biyografik okumaya uygundur.” (s. 326) demektedir.

açığa çıkarmak hususunda okurları teşvik eden anlatısal stratejilere başvurduğu görülmektedir. Şüphesiz önceki eserlerinden edindiği tecrübelerin de etkisiyle *Kurtlar*, yazarın anahtarlı roman türündeki en olgun eseri olarak kabul edilebilir (Ulusoy Tunçel, 2023a, s. 160).

Peride Celal'in *Kurtlar* romanı, altmış yaşındaki yalnız ve yorgun bir kadın yazarın tek bir gün içinde yaşadıklarını konu eden, otobiyografik öğelerle örülü bir romandır. Her ne kadar olaylar tek bir gün içinde geçiyor gibi görünse de yazarın belleğinde geçmişe yapılan yolculuklarla yazarlık serüveni, aşkları ve aile ilişkileri üzerinden 1940'lardan 1970'lerin sonuna kadar uzanan geniş bir zaman dilimi ortaya çıkar. Olaylar çoğu zaman iç içe geçen metinler, iç monologlar ve bilinç akışlarıyla kesintiye uğratarak parçalı bir biçimde yansıtılır.

İsmi anılmayan ve *Kurtlar*'ın merkezindeki figür olan kadın yazar, eser boyunca uzun zamandır tamamlayamadığı iki edebî metin taslağı arasında gidip gelir. Bunlardan biri "Kurt Salgını" adını taşıyan hacimli bir roman, diğeri ise Mine adlı karakter üzerine inşa edilmiş "Ağacın Üstündeki Ev" başlıklı öyküdür. İç çatışmaların, kimlik sorgulamalarının ve geçmişle hesaplaşmaların işlendiği otobiyografik nitelikli bu iki metin taslağının ortak noktası, bir türlü tamamlanamamalarıdır. Aslında daha önce yazılıp bir kenara itilen "Kurt Salgını" romanı ile henüz yazılmakta olan "Ağacın Üstündeki Ev" öyküsü, yazarın yazmak istediği yeni eserleri ertelemesine yol açar. Bu açıdan bakıldığında *Kurtlar*'ın, tamamlanan ancak beğenilmeyen bir roman taslağı ve yazılırken vazgeçilip çöpe atılan bir öykü girişimi ile bir kadın yazarın yaratma sancılarının birleşmesinden meydana geldiğini söylemek mümkündür. Nitekim Peride Celal'in Selim İleri'yle söyleşisinde *Kurtlar* için kullandığı "Romanın romanını yazmak istedim." (1996, s. 53) cümlesi ile eserde geçen "Romanın romanını yazmak! Kimse bilmiyor gerçekte bunu düşlediğini." (1990, s. 250) ifadesi, yazma eyleminin bir sorunsal olarak romanda ele alındığının açık işaretleridir.

Romanın içindeki bir kurmaca metin olan "Ağacın Üstündeki Ev" öyküsündeki Mine karakteri, yazarın gençlik döneminde yaşayamadıklarını yaşayacak, söyleyemediklerini söyleyecek ve gerçekleştiremediği seçimleri gerçekleştirecek alternatif bir benlik olarak tasarlanmaktadır. Yani bir anlamda öykünün yazarı, tıpkı Peride Celal'in kadın yazar aracılığıyla yaptığı gibi, Mine üzerinden kişisel tarihini gözden geçirmekte ve yazarlık serüveninin çıkmazlarını sorgulamaktadır.⁴

Kurtlar'da bahsi geçen ve beğenilmeyip rafa kaldırılan "Kurt Salgını" romanı da gerçek hayatta Peride Celal'in biyografisiyle örtüşmektedir. Alpay Kabacalı'nın, yazarla yaptığı bir röportajda belirttiği üzere Peride Celal, eşi Atıf Yönsel'i kaybettikten hemen sonra -tıpkı *Kurtlar* romanının başkışısı olan kadın yazar gibi- "Kurt Salgını" adını verdiği bir romana başlamış; ancak eseri tamamlayıp son noktayı koyduktan sonra ortaya çıkan sonucu beğenmeyerek rafa kaldırmıştır. Peride Celal, aynı röportajda, bu roman hakkında şunları söylemektedir: "Adını değiştirmeye ve yeniden yazmaya karar verdim. Şimdi, aynı zamanda yazarlığın kaderini, yazarken çekilenleri anlatıyorum kendi yaşamımdan esinlenerek. Yaşamöyküsü değil, ama kendimden çok şey katıyorum. Adı, *Son Yıllar* olacak." (s. 162-163). Yazarın bu ifadelerinden *Kurtlar*'ın önce "Kurt Salgını" adıyla yazıldığı ve beğenilmediği, sil baştan yazıldıktan sonra ise "Son Yıllar" adıyla yayımlanmasının düşünüldüğü anlaşılmaktadır.

Romanda olay zamanı, tek bir güne sığdırılmış gibi görünse de yazarın belleğinin derinliklerine inilmek suretiyle genişletilir. Yazar sık sık çocukluğundan başlayıp

⁴ Peride Celal romanın içinde yer alan öyküdeki Mine karakteri için "Yazarın bir özlemi. Gençlik özlemi. Yaptığı şeylerin karşısı." (Uğurlu, 1996, s. 47) demektedir.

romanını yazdığı 1978'e kadar uzanan yıllardaki edebiyat ortamına, kişisel ilişkilere ve entelektüel tartışmalara dönerek bunlarla hesaplaşır. Bu hesaplaşmalarda devrin edebiyat çevresini oluşturan yazarlar, aydınlar, yayıncılar ve eleştirmenler çoğunlukla az ve ince biçimde gizlenmiş hâlde anlatıya dâhil edilir. Dolayısıyla *Kurtlar*'ın edebiyat âleminin çelişkilerine, kadın yazar olarak Babıâli'de var olmanın zorluklarına ve yaşlanmanın beraberinde getirdiği yalnızlığa dair bir eser olduğu söylenebilir.⁵

Kurtlar, 1940'lardan 1970'lerin sanat ve edebiyat muhitinden Peride Celal'in aile üyelerine kadar oldukça geniş bir ilişki ağı üzerine inşa edilmiş bir romandır. Bu ilişki ağı içindeki gerçek kişilere yönelik göndermeler, anlatının çeşitli katmanlarına dağılmıştır. Gerçek kişilere atıfta bulunan figürlerin çoğu, anlatının çatısını meydana getiren kadın yazarın hikâyesinde ortaya çıkarken bazı figürler -örneğin anne ve baba-, yazarın üzerinde çalıştığı Mine'nin öyküsünde, bazıları ise taslak hâlindeki "Kurt Salgını" romanının parçaları arasında görünür. Hatta bazı karakterler hem kurmacada hem de kurmaca içindeki kurmacalarda yer alarak birden çok anlatı düzleminde farklı özellikleriyle var olur. Kurmaca karakterlerle gerçek kişiler arasındaki ilişkileri, metindeki ipuçları ve yanmetinler aracılığıyla incelemek, *Kurtlar*'ın anahtarlı roman olarak okunabileceği iddiasını somutlaştırmak açısından faydalı olacaktır.

Peride Celal ile *Kurtlar*'da ismi belirtilmeyen kadın yazar arasında pek çok yönden dikkat çekici benzerlikler bulunmaktadır.⁶ Denebilir ki Peride Celal, kurmaca ile gerçek arasındaki sınırı kasıtlı olarak bulanıklaştırırken çevresi kadar kendisini de bir anahtarlı roman figürüne dönüştürmüştür. Romandaki kadın yazar, tıpkı Peride Celal gibi, yazarlık hayatına geçimini sağlamak adına "küçük hanım romanları" ile başlamış; ilerleyen yıllarda edebî kaygıların ön planda olduğu daha "ciddi" eserler kaleme alsada piyasa romancısı olarak etiketlenmekten kurtulamamıştır.⁷ Yazarlık tutkusu adına küçük bir Anadolu kasabasından İstanbul'daki teyzelerinin evine gelişleri, annenin yardımıyla ilk defa bir hikâyesinin yayımlanması da yazar ile Peride Celal'in benzer diğer taraflarıdır. Ayrıca romandaki alt metinlerden biri olan Mine'nin öyküsünde, Mine'nin anneannesine dair anıları, gerçekte Peride Celal'in Şişli'de oturduğu sırada anneannesine yaşadıklarıyla neredeyse aynıdır. Kurmaca ile gerçeğin kesiştiği, hatta bazen birebir örtüştüğü diğer noktalar ise İsviçre'de geçirilen üç yıllık zaman, farklı kişilerin hatıralarından teyit edilebilen bazı gerçek olaylar -örneğin Nazım Hikmet'in kaçışı ya da *Yeni İstanbul* gazetesinde yaşananlar gibi- ve hem yazarın hem de Peride Celal'in "Çocuk" başlıklı bir hikâyeye ve *Ben Vurmadım* adlı bir romana sahip olmalarıdır (Hazer, 2010, s. 516-518).

Mine karakteri bir taraftan Peride Celal'in yaşadıklarını yaşarken diğer taraftan, yazarın söyleşisinde de ifade ettiği üzere, onun gençliğinde yaptığı hataları yapmayan, alternatif bir benlik olarak tasarlanır. Benzerlik ve farklılık arasındaki bu ikili yapı karakterin adına ve aile öyküsüne de yansımıştır. Mine'ye ad konma hikâyesi romanda şöyle anlatılmaktadır:

"Ve o zaman o senin akılsız anan, Kamus-i Türki'yi arayıp buldu. Kucağına alıp, sayfaları çevirdi, arandı ve çok garip bir ad buldu, uçup uzaklaşma manasında. Zavallı küçük kıza öyle bir adın takılmasına bütün aile karşı çıkmış. Sonunda

⁵ Sanat ve basın muhiti anahtarlı romanlarda sıkça işlendiği görülmektedir. Nitekim M. Kayahan Özgül'ün, Muvaffak İhsan Garan'ın bir eseri için yaptığı "Çalışanını sömüren patronlar, sahte dostluklar, yayınevlerinin dünyası tam bir 'roman à clef' titizliği içinde, isimler değiştirilerek aktarılıyor." (Özgül, 2020, s. 117) şeklindeki tespitinin Peride Celal'in bazı eserleri için de geçerli olduğu söylenebilir. Bu bakımdan *Kurtlar* da bir "Bâbüâli romanı" olarak değerlendirilebilir.

⁶ Peride Celal ve *Kurtlar* romanındaki kadın yazar arasındaki benzerlikleri ayrıntılı olarak ele alan çalışma için bk. Hazer, 2010.

⁷ Peride Celal'i 1935-1950 yılları arasındaki "pembe" romanlarından hareketle değerlendiren çalışma için bk. Çetindaş, 2019.

Anneanne'nin Emine olan adını kısaltıp 'Mine olsun,' deyip beşiğin önünde dua etmiş Handan Hanım ve adını zavallı 'bahtsız' kızının kulağına üflemiş." (s. 145).⁸

Buradan anlaşıldığına göre Mine için başlangıçta "uçmuş, soluk" (Devellioğlu, 2007, s. 860) anlamına gelen bir ad -yani Peride⁹- düşünülmüş, ancak sonra bundan vazgeçilmiştir. Aslına bakılırsa bu durum, anahtarlı romanlarda sıkça rastlanan gerçek adlar üzerinde çeşitli kelime oyunlarına başvurma stratejisinden başka bir şey değildir. Peride Celal, gölgesinin gölgesi¹⁰ olarak kurguladığı Mine karakteri üzerinden bir ad oyununa başvurur. Bu oyunda kendi adını açıkça zikretmeyip adının anlamı üzerinden bir çağrışım yaratma yoluna gider ve böylece *Kurtlar*'daki yazarın gerçek kimliğini de işaret etmiş olur. Benzer şekilde Peride Celal'in savcı olan üvey babasının mesleği, Mine'nin öyküsünde doktora; annesi Mirat Hanım'ın adı ise Handan Hanım'a dönüştürülmüştür.

1916 yılında doğan Peride Celal'in 1935 yılında Sedat Simavi'nin sahibi olduğu *Yedigün* dergisinde, "Ak Kızın Hikâyesi" başlıklı eseriyle başlayan yazarlık hayatı da romanda işlenen konular arasındadır. Bu bakımdan *Kurtlar*'da İstanbul'un edebiyat ve basın çevresinden tanınmış simaların izdüşümleri dikkati çekmektedir. Sedat Simavi, romanda "sertliği, beğenmezliği ile namı" (s. 134) bir dergi patronu olarak tasvir edilirken Babıali'ye yalnız gitmeye çekinecek kadar genç olan yazara bu dergi patronuyla görüşmesinde annesi eşlik eder. Dergi patronu başta genç yazarın hikâyesini okumaya bile yanaşmazken annenin ısrarları sonucunda inceleyeceğini vadederek. Neticede genç yazarın hikâyesi, üzerinde üç kez değişiklik yapıldıktan sonra dergide yayımlanır.

Kurtlar'da "Şair" ve "M." biçiminde anılan karakterler aracılığıyla Nazım Hikmet ve Münevver Andaç'a örtük biçimde yer verildiği görülür. Bu iki figür aracılığıyla Peride Celal'in hem Nazım Hikmet'le olan dostluğuna hem de Münevver Andaç ile kurduğu yakın ilişkiye atıfta bulunmaktadır. Romanda Nazım Hikmet'in tutuklanması, Münevver Andaç ile yaşadığı aşk ilişkisi ve bu süreçte Peride Celal'in ikili arasındaki mektuplaşmalarda aracı konumunda yer alması gibi olaylar çeşitli detaylarla aktarılır. Ayrıca Nazım Hikmet'in hapisten çıktıktan sonra askere alınacağına dair söylentilerin yayılması üzerine Peride Celal'in ona kefil olarak yurt dışına kaçışını kolaylaştırması, kaçış öncesinde şairin bazı şiir parçalarını kendisine emanet etmesi ve sonrasında bu yardımları nedeniyle kovuşturmayla uğraması gibi olaylara da değinilmektedir.¹¹ Bunlara ek olarak Peride Celal'in çevresinden gelen baskılar doğrultusunda Münevver Andaç ile dostluğunu sonlandırmak zorunda kalması da yine romana yansıyan otobiyografik unsurlar arasında yer almaktadır.

Romandaki kadın yazar, şiirlerini ezbere bildiği Şair'le ilk karşılaşmalarını ikinci tekil şahsa başvurarak anlatır: "Hastane odasında, Şair'i ilk görüşün! Kapıyı tıklayıp

⁸ Bu çalışmada romandan yapılan ve yalnızca sayfa numarası ile gösterilen alıntılar, eserin ilk baskısı esas alınarak ve özgün vurgular -örneğin kalın veya eğik yazı stilleri kullanılan kısımlar- korunarak aktarılmıştır. bk. Peride Celal, *Kurtlar*, İstanbul: Can Yayınları, 1990.

⁹ Öyküde belirtilenin aksine "Peride" kelimesi madde başı olarak *Kamus-ı Türki*'de yer almamaktadır.

¹⁰ Mine karakteri için Gürsel Aytac (1996), "Mine figürü de bir romancı hanımdır, anlatıcının kendisi gibi, Peride Celal gibi: Dolayısıyla Peride Celal yalnız kendisi değil, görüntüsünün görüntüsünü de görüp göstermeye çalışır roman aynasında." (s. 126) demektedir.

¹¹ Peride Celal, Nazım Hikmet'in kaçışını 1957'de tefrika edilip 1958'de kitap olarak basılan anahtarlı romanı *Kırkıncı Oda*'da da anlatır. Selim İleri ile yaptığı söyleşide bu konu hakkında "Nâzım'ın adının anılmadığı dönemlerde. Elden geldiğince. Tabii olayların siyasal boyutu üzerinde o zaman duramazdım. Sonra *Kurtlar*'da yazdım. *Kırkıncı Oda*'yı yazarken Nâzım hayattaydı. *Kurtlar*'ı yazarken eserleri üzerindeki yasak kalkmıştı. *Kurtlar*'da hemen her şeyi yazdım." (1996, s. 52) demektedir. *Kırkıncı Oda* romanında Semih karakteri, Peride Celal'e; Ayşe, Münevver Andaç'a; yazar ise Nazım Hikmet'e karşılık gelmektedir. Münevver Andaç gazeteden takip ettiği bu tefrikadan Nazım Hikmet'e mektuplarında alaycı bir şekilde söz etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Aydemir, 2018.

girdin. Yatakta bir adam oturuyordu. ‘Gel kız, sen o Küçükhanım yazarı olmalısın!’ dedi.” (s. 79). Kısa sürede başlayan bu dostluk, uzun yıllar devam eder; Şair’in M. ile ilişkisi ise yazar sayesinde ilerler. Öyle ki Şair’in Bursa Cezaevi’nden M.’ye yazdığı mektuplar, M.’nin kocasının eline geçmesin diye, yazarın adına gönderilmektedir. Hatta bu mektuplardan birini okuyan annesi, ona “Bu edepsiz mektupları kim yazıyor sana!” (s. 245) diyerek çıkışır.

Şair’in hapisten çıkışı, romanda kısa süreli bir umut ânı olarak sunulur. Bir süre sonra Şair ve M. evlenmiş, bir çocukları olmuş ve sık sık anneannesiyle birlikte yaşayan yazarı ziyaret etmeye başlamışlardır. Yazar, geçimini sağlamak için gazetelere tefrikalar yetiştiren, istemeyerek yazdığı piyasa romanlarından yorgun düşmüş bir kadındır; ancak Şair’in “Karanlık bir ormanda küçük baltanla kendine yol açmaya çabalıyorsun kız sen!” (s. 94) sözleri, ona yeniden yazı makinesinin başına geçmesi için güç vermektedir. Yazarın, pek çok yakını ve hatta vefat eden eşiyle bile hesaplaşırken gayet açık sözlü olmasına karşın Şair’e daima saygıyla yaklaşması dikkat çekicidir. Nitekim “Ne çok kadınları oldu! Hepsine delice âşık oldu, hiçbirini sevmedi gerçekten!” (s. 343) dediği Şair’i, yeri geldiğinde dostlarına karşı da savunan yazar, zaman zaman onların eleştirilerinin hedefi olacaktır.

Yazarın M. ile -ya da Peride Celal’in Münevver Andaç ile- ilişkisini ise daha mesafeli ve bazı yerlerde yüzleşir gibi yazdığını söylemek yanlış olmayacaktır. M.’nin Şair’le aşk yaşamaya başlamasını dostluklarının sonunun habercisi olarak gören yazar, artık onun yalnızca Şair’e ait olacağını düşünür. Geçmişin muhasebesini yaparken bir dostunu kaybettiğini düşünse de M.’nin evli olmasına rağmen sevdiği adamla ilişki kurmasını onaylayan bir bakış açısına sahiptir: “Ne iyi yapmış! diye düşünüyorsun şimdi. Bütün acılara karşın herkesin başına gelmeyecek bir serüveni yaşamak!” (s. 80). Ancak yazarın M.’ye duyduğu bu içten sevgi ve anlayış, Şair’in diğer dostları tarafından paylaşılmaz. Bu durum romanda “Şair’i sevenler M.’yi sevmediler. Yüzüne güldüler yalnızca. Arkasından ‘Bu kadın mı, bu kadın için mi?’ diyenler vardı. O büyük, namlı kişiyi almıştı ellerinden. Kıskançlık içlerini yiyordu eski dostların, eski sevdalıların.” (s. 348) cümleleriyle dile getirilir.

Kurtlar’ın kadın yazarı, M. ile Şair’in ilişkisini her koşulda destekler. Şair’in askere alınacağı dedikoduları yayılmaya başlayınca M.’nin ricası üzerine ona kefil olur ve bu kefalet sayesinde Şair, serbest kaldıktan kısa bir süre sonra yurt dışına kaçır. Ancak bu kaçıştan kefalet nedeniyle yazar da sorumlu tutulup karakola götürülür ve nüfuzlu bir kişi olan Enişte’nin müdahalesiyle tutuklanmaktan son anda kurtulur. Enişte karakterinin, Peride Celal’in gerçek hayattaki akrabası ve Türk basın tarihinin önemli isimlerinden Ali Naci Karacan’a karşılık geldiği açıktır. Bu olayın ardından, çalıştığı gazetenin yazı işleri müdürü, yazara arkadaş çevresinden uzaklaşıp bir süreliğine ortadan kaybolmasını söyler; aksi takdirde artık romanlarının tefrika edilmeyeceğini bildirir. Yazar, bu baskılar neticesinde M.’ye “Bir alçak olduğunu, korktuğunu, bu yüzden görüşemeyeceklerini” (s. 501) yazdığı bir mektup gönderir ve M. ile olan dostlukları hayatları boyunca bir daha görüşmemek üzere böylelikle sona erer. Zaman zaman bu kararından dolayı pişmanlık duyar gibi gözükse de “M. ile başlayan ayrılıkla biten beraberliğiniz sürüp gitse dostluğun dayanabilecek miydi zamana? Kuşkulusun.” (s. 408) diyerek arkadaşlıklarının geleceği konusunda tereddütleri olduğuna dair dürüst bir yorumda bulunmaktan da geri durmaz.

Görüldüğü gibi Kurtlar’da “M.” olarak anılan karakterin hem yaşam öyküsündeki ayrıntılar hem de yazarla ilişkisi, doğrudan Münevver Andaç’ı çağrıştırmaktadır. M. ile Şair arasındaki tutkulu ilişki, mektuplaşmalar ve yazarın bu ilişkide aracı olması gibi olaylar; tarihsel gerçeklerle kurmacanın gerçeği arasındaki örtüşmelere işaret etmekte,

kamuoyunca bilinen Nazım Hikmet-Münevver Andaç ilişkisini âdeta açıkça ortaya koymaktadır.

Peride Celal'in, Nazım Hikmet'in yurtdışına kaçışından sonra yaşanan olaylar ve bu olaylarda rol oynayan kişilerle asıl hesaplaşması ise romanda "Köşe Yazarı" olarak andığı Vâlâ Nureddin üzerinden gerçekleşir. Bu hesaplaşmanın kökeninde Vâ-Nû'nun Peride Celal hakkında kaleme aldığı ifadeler yer almaktadır. Vâlâ Nureddin, Nazım Hikmet'in ölümünden sonra yayımlanan *Bu Dünyadan Nâzım Geçti* adlı kitabında, şairin Türkiye'den ayrılırken henüz yayımlanmamış bazı şiirlerini Peride Celal'e emanet ettiğini; ancak Peride Celal'in bu şiirleri saklamaktan çekinerek yok olmasına neden olduğunu ima eder. Vâ-Nû'nun imalarına işneleyici bir üslup eşlik eder:

"Bir gün, eşi Münevver Andaç, kendilerinde bulunan şiirleri ve müsveddeleri Nâzım'ın da rızasıyla Kadıköy'de komşu oturdukları bir arkadaşına -genç kız romanları yazmakla tanınmış Peride Celâl Hanım'a- emanet ediyor. Aradan zaman geçiyor. Nâzım, Türkiye'den gittikten sonra Peride Celâl Hanım evlenip Münevver'le ilişkisini kestiğinden, Münevver karım vasıtasıyla şiirleri kendisinden istiyor. Aldığı cevap: Peride Celâl Hanım bu şiirleri saklamaktan çekinmiş. Ablasına emanet etmiş. Ablası da Nâzım gittikten sonra korkup hepsini yakmış imiş.

Son günlerde evime gelen ve Nâzım'la Rusya'da konuşmuş bulunan bir Avusturyalı profesör, Tietze ki kendisi halen Amerika'da üniversite hocasıdır, Nâzım'ın bu yakılan şiirlerden söz ederek çok üzüldüğünü ve yakılanların neler olduğunu Nâzım'ın hatırlayamadığını söyledi.

Peride Celâl hanımın şiir ve sanata bu etkisi buracıkta zikredilsin, istedim. Ancak dağın ardında küçük bir ümit var. İnşallah boşa çıkmaz. İnşallah yanmamıştır da meselâ, meselâ meselâ çalınmıştır. Elden ele artıranın üstünde kalır bir gün. Müzelere satılır..." (Vâ-Nû, 1969, s. 108).

Kurtlar'da ilk olarak "Eski köşe yazarının yazdığı, yalan, pislik dolu o kitap" (s. 85) ifadesiyle anılan *Bu Dünyadan Nâzım Geçti* ve Vâlâ Nureddin'e, romanda iki kez daha gönderme yapılır. İlerleyen bölümlerde yazar, günlüklerini karıştırırken teyze kızı Nilüfer'in, şiirlerin akıbeti hakkında yazdığı şu satırları okur: "**Şair kaçmadan önce, yasaklanan şiirlerinden birkaçını ince, pembe kâğıtlarda çoğaltarak ona buna dağıttılar. Birinde ele geçerse, öbüründe yol olmasın diye. Çünkü o zamanlar da şimdiki gibi evleri aradıkları olurdu. Bu da kendi evinin aranacak ilk evlerden biri olacağını bildiğinden şiirleri saklaması için bir başkasına verdi.**" (s. 378).

Günlüğünde okuduğu bu satırlar, yazarın hatıralarına dönmesine neden olur: "**Aynı adam, Şair öldükten sonra bir kitap yazmış, dostunun ölüsü üzerinden çok para kazanmıştı. O kitapta açıklamaya kalmıştı senin şiirlerin hırsız olduğunu. [...] O kitap çıktığında büyük acılar çekmiştin. Şair'in gözünde yıllarca aşağılanmış olduğunu bilmek, yıkmıştı seni.**" (s. 379) ifadeleriyle sözü geçen kitabın kendisinde yarattığı duygusal etkiyi dile getirir.

Romanda Şair'in sırtından çıkar sağlamaya çalışan biri olarak tasvir edilen Köşe Yazarı ile yazar arasındaki hesaplaşma konusu yalnızca kitapla sınırlı kalmaz. Yazara göre, Şair'in tutuklanmasının ardından kurtarıcıymış gibi davranan bu kişi, aslında hiçbir zaman samimi değildir ve onun bu acımasızlığının gerçek nedeni, edebiyat çevrelerinde hayatı boyunca "orta sınıf bir yazar" olarak tanınmanın getirdiği öfke ve hırstır. M.'nin evli olduğu dönemde Şair ile ilişki yaşamaya başlaması üzerine yazar her ne kadar bu ilişkiye aracılık etse de M.'nin evliliğini sonlandırmaması yönünde telkinde bulunur. Ancak bunun üzerine Köşe Yazarı, yazarın evine gelerek doğrudan meseleye müdahil olur ve "*Beni dinleyn küçük hanım. Kocasından ayrılmaması için M.'yi etkilemeye çalıştığınızı*

biliyorum. Kadını rahat bırakın. O bize lazım. Şair hasta, arkadaşınıza olan sevdası tutuyor onu ayakta. M. bulunmaz bir araç bizim için.” (s. 380) diyerek ondan bu ilişkiye karışmamasını ister. Romandaki tüm bu satırları, Peride Celal’in kurmaca düzlemde Vâlâ Nureddin’e verdiği gecikmiş cevaplar olarak okumak mümkündür.¹²

Peride Celal, Nazım Hikmet’le yakınlığı ve ona kefil olmasından doğabilecek baskılardan uzak tutulmak amacıyla, nüfuzlu yakınlarının desteği sayesinde İsviçre’ye gönderilir ve Bern Basın Ataşeliğinde sekreter olarak çalışmaya başlar. Bu dönemde, o yıllarda Türkiye’nin Bern büyükelçisi olan Yakup Kadri Karaosmanoğlu ile tanışır ve 1944-1947 arasında İsviçre’de bulunur. Yurda döndükten sonra iki yıl Basın-Yayın Genel Müdürlüğü Yabancı İşçilerle İrtibat Bürosunda, iki yıl da *Yeni İstanbul* gazetesinde çalışan (Zorkul, 2006, s. 23) Peride Celal’in bu gazetede yaşadığı yaşantısı, yine hafifçe gizlenmiş şekilde *Kurtlar* romanına yansımıştır.

Romanda *Yeni İstanbul* gazetesi, “Yeni Gazete” adıyla anılmaktadır. *Kurtlar*’ın başkışisi, İsviçre dönüşü sonrası Basın Yayın’dan aldığı düşük maaşla geçinmeye çalışırken İstanbul’da yeni bir gazete çıkarılacağına dair söylentiler duyar. İsviçre’deki davetlerden birinde tanıştığı gazetenin sahibi *Neue Zürcher Zeitung* tarzında, ciddi ve liberal çizgide bir yayın organı kurmayı planlamaktadır. Yazar, gazete sahibine mektup yazarak iş başvurusunda bulunur ve deneme süresinin ardından gazetede kalıcı olarak çalışmaya başlar. Ancak başlarda duyduğu iyimserlik, zamanla yerini hayal kırıklığına bırakacaktır. Yazar ve arkadaşları, gazetenin havasını Kafka’nın romanına gönderme yaparak kendi aralarında “Şato” olarak adlandırırlar. İlk zamanlar nükteli bir şekilde “Evvvela nişan, badehu nikâh muharrir hanım. Bizim arzumuz Avrupai bir KAZETE çıkarmaktır efem...” (s. 56) sözleriyle taklit ettikleri patron, zamanla baskıcı bir kişiye dönüşür: “Toplantı odasında, neyin yazılması, neyin yazılmaması gerektiğinde kararsız, yeşil çuha örtülü, uzun masanın çevresine dizildiğinizde... Hepiniz, yılgın bir yüzle... Biraz da utançlı... Burada işimiz ne, bu gergedanın karşısında? diye... Masanın ucunda, dimdik oturan, Madame Tassot’un müzesinden çıkmış, insan biçiminde bir mumya...” (s. 93).

Peride Celal’in *Yeni İstanbul* gazetesindeki mesai arkadaşları Vedat Günyol, Azra Erhat, Fikret Adil ve Burhan Belge gibi isimlerdir. *Kurtlar*’ın kurmaca dünyasında bu kişiler sırasıyla Yazar (Vedat Günyol), Küçük Hoca (Azra Erhat), Hikâyeci F. (Fikret Adil) ve Başyazar (Burhan Belge) adlarıyla yer alırlar. Gazetenin sahibi Habib Edib Törehan ise genellikle “patron” sıfatıyla anılır.

Patron, gazeteye geldiğinde herkesin ayağa kalkmasını talep eden ve yanında sigara içilmesine asla müsaade etmeyen biridir. Ancak deneyimli gazeteci Başyazar, gazetede uygulanan katı kuralları umursamaz. Almanca bilgisi patronunkinden üstün olan Başyazar, patronun gizli kıskançlığının hedefi olmakla birlikte kendisine duyulan ihtiyaç sayesinde diğerlerinden daha özgür davranabilir. Aynı şekilde Hikâyeci F. de gazetede yasaklara aldırış etmeyenlerden biridir ve baskıcı çalışma ortamını hicvederek “Şato” benzetmesini dillendiren ilk kişi odur. Yazar, Hikâyeci F.’nin bu tavrını şöyle tasvir etmektedir: “Fırlak gözleri alay dolu, başını yana eğerek, ellerini önünde kavuşturup sizin Mumya’nın karşısında edep, ciddi oturuşunuzun taklidini yapardı.” (s. 282).

Bir süre bu gazetede çalışan yazar, ayrıntısına girmedeği bir olayın bardağı taşıran son damla olduğunu söyler ve giderek daha baskıcı hâle gelen işinden ayrılır. Onun

¹² *Kurtlar* 1990 yılında yayımlanmış, Vâlâ Nureddin ise 1967 yılında hayatını kaybetmiştir. Dolayısıyla Peride Celal’in romanda verdiği cevapların Vâlâ Nureddin’e ulaşması mümkün değildir. Ancak romanın yayımlandığı tarihte hem Vâlâ Nureddin’in eşi Müzehher Vâ-Nû hem de Münevver Andaç hayattadır.

ardından, romanda Yazar (Vedat Günyol) olarak anılan arkadaşı da istifasını sunar. Nitekim Günyol, hatıralarında *Yeni İstanbul* günlerini şu sözlerle anlatır:

“O günlerde, Habib Edip Törehan’ın, tütün ticaretinden, bir gecede elde ettiği milyonların binde biriyle kurduğu Yeni İstanbul gazetesine girmiştim, bir rastlantıyla. Avukatlık stajımı yapıyordum o sıralarda. İşsizdim. Avukatlık stajı yapanların, devlet hizmetinde çalışmaları yasaktı. Öğretmenliğe bu yüzden dönemezdim. Azra Erhat’ın çağrısı üzerine bir gün gazeteye gittim. Bir odaya aldılar beni. Azra’nın yanında, alabildiğine içten, temiz gülümlü bir kadın arkadaşı vardı. Peride Celal’di bu. Patronla görüşelim, seni gazeteye alalım, diyorlardı. Ertesi günü bir yerde buluşmamız gerekiyordu. Patronla konuşacaklar, sonucu bildireceklerdi bana. [...] Neyse, Yeni İstanbul’a kapağı attım. Üç aylık bir nişanlanma döneminden sonra (Habib Törehan’ın deyimiyle bu), kontratla nikâhlандık gazeteye.” (Günyol, 1982, s. 246).

Romandaki karakterlerin bir bölümü, yazarın hatıralarında beliren silüetler olarak ortaya çıkarken bazıları hâlâ hayatında varlığını sürdüren kişilerdir. Ancak geçmişten bugüne uzanan bir süreklilik içinde yazarın çevresinde yer almaya devam eden karakter sayısı oldukça azdır. Peride Celal’le uzun yıllar süren dostluğuyla bilinen ve *Kurtlar*’da “Yazar” adıyla anılan Vedat Günyol, bu kişilerin başında gelmektedir.

Kurtlar’da “Yazar” olarak anılan karakter, entelektüel bir figür olmanın yanı sıra kadın yazarın hayatında uzun süre yer etmiş ve karmaşık bir rol oynamış bir kişidir. Romanda onun portresi şu şekilde çizilir: “Sorbonne’da doktora, Paris dönüşü üniversite. Köy enstitüleri. Yetiştirdiği onca köylü, kentli öğrenci, genç yazarlar! Üniversiteden dışlandığında liselerde dil öğretmenliği. Yaşamını kazanmak için yaptığı çevirilerin birkaç sayfasına yardım eden dostlarının adlarını üste, kendi imzasını alta koyardı.” (s. 57). Bu özellikler, Paris’te hukuk eğitimi alan, yurda döndükten sonra çeşitli liselerde ve köy enstitülerinde öğretmenlik yapan ve çok sayıda çevirisiyle edebiyat dünyasında önemli bir yer edinen Vedat Günyol’un biyografisiyle birebir örtüşmektedir.

Yazar’ın alçakgönüllü ve idealist kişiliği, kadın yazarın gözünde onu özel ve ayrıcalıklı bir yere taşır. Zaten ona duyduğu bağlılık, sıradan bir dostlukla sınırlı değildir; romanın ilerleyen bölümlerinde, geçmişte yarım kalan bir duygusal yakınlığın izleri ortaya çıkar: “Belki de Yazar’da sevdalandığın, yalnızca bu ‘garip’likti, başka bir şey değil!” (s. 59). Kadın yazarın hislerinde dönüm noktası, Yeni Gazete’den istifasının ardından Yazar’ın da aynı kararı vermesiyle yaşanır. Bu davranış, aralarındaki ilişkinin dostluğun ötesine geçtiği bir kırılma anı olarak vurgulanır. Ancak yazarın “O günden sonra, ‘Benim için yalnız bu adam var!’” diye düşünmeye başlaması, çevresindeki kişilerin ihtarlarıyla karşılaşmasına neden olur: “Yakın dostların çoktan anlamışlardı. Nilüfer, ‘Bırak o adamı, sana göre değil’ diyordu. Şair’e açıldığında şaşır kaldı. ‘O çocuk iyi bir insan ama, evlenecek biri değil,’ diyordu. ‘Keşke benim romancı evli olmasaydı da seni onunla baş göz edeydim...’ diye vahlanıyordu.” (s. 498). Ne var ki onun bu güçlü bağlılığını zedeleyen dostlarından gelen uyarılar değil, Yazar’ın kendisine karşı tutumudur. Kadın yazar kendisiyle evlenmek isteyen bir erkekten bahsettiğinde Yazar’ın bu evliliği desteklemesi, onda onarılması güç bir kırgınlığa yol açar.¹³ Nitekim geçmişle hesaplaşırken yarım kalmış ya da hiç başlamamış bu aşkı artık geride bıraktığını ifade eder: “Boşa geçmiş bir gençlik sevdası ve artık konuşulacak hiçbir şey yok!” (s. 66).

¹³ Sevilen erkeğin kadının evlenmesine engel olmaması, Peride Celal’in diğer bazı romanlarında da tekrar eden bir motiftir. *Üç Kadının Romanı*’ndaki Arif Hikmet, *Eoli Bir Kadının Günlüğü*’ndeki Ali ve *Güz Şarkısı*’ndaki Sahir Kırtay gibi erkek karakterler, tıpkı “Yazar” gibi, sevdikleri kadının başka biriyle evlenmesine engel olmadan ilişkiden sessizce çekilirler. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Karahan, 2002, s. 75.

Kurtlar'da "tavşan dişleri dışarda, apaçık gülen, kara saçlı, kara gözlü, küçük bir kadın" (s. 52) olarak betimlenen Küçük Hoca karakterinin ise gerçek hayattaki karşılığı Azra Erhat'tır. Romanın başkışisi olan kadın yazar, Küçük Hoca'yı "Yazar" karakteri sayesinde tanıdığını ve onun elçi olan babasının görevi nedeniyle lise eğitimini İngiltere'de tamamladığını söyler. Oysa gerçek hayatta Peride Celal'i Vedat Günyol ile tanıştıran kişi Azra Erhat'tır (Günyol, 1996, s. 75); yani tanışıklık sırası, romanda tersine çevrilmiştir. Ayrıca Azra Erhat'ın öğrenim hayatı da romandaki Küçük Hoca'dan biraz farklıdır: Azra Erhat, eğitimini İngiltere'de değil, babasının görevi dolayısıyla önce Avusturya, ardından Belçika'da tamamlamıştır. Bu tür küçük biyografik kaymalar, anahtarlı romanlarda sıkça rastlanan şifreleme stratejilerinin bir parçası olarak değerlendirilebilir.

Küçük Hoca'nın kişiliğinde özgürlükçü, aydınlanmacı ve Batı'ya dönük düşünce yapısı öne çıkar: "'Demokrasi' diyor, 'özgün, çağdaş düşünce, 'Kemalizm' diyor. Yolunu çizmiş çoktan. Öğrencilerine uygarlığı aşlamak onun işi" (s. 345). Bu özellikler, Azra Erhat'ın eğitimci kimliğini ve Hümanizm ile Batılılaşma konusundaki düşüncelerini çağırıştırır. Eğitimci kimliğinin yanı sıra Küçük Hoca aynı zamanda bir çevirmendir ve çeviri dili konusundaki titizliğiyle tanınır. Günlük hayatında zaman zaman Fransızca kelimeler kullansa da çevirilerinde yabancı sözlüklere başvurmamaya özellikle dikkat etmektedir.

Küçük Hoca, eşini kaybettikten sonra yaşadığı buhran döneminde yazara daima destekleyici bir tavırla yaklaşır. Çünkü Küçük Hoca sürekli çalışan, üreten ve hayatını kararlılıkla sürdüren biridir. Siyasal atmosferin gerginliğine rağmen, ev ile üniversite arasında âdeta mekik dokuyarak çalışmalarına devam etmektedir: "Bir kız çocuğu gibi ince, narin yapısı içinde çelik bir mermi yüreği onun. Kurtların sardığı kentte korkusuz dolanıp duruyor. Üniversiteyi evine bağlayan uzun yolda otobüslerden dolmuşlara atlayarak, Ataköy'ün ıssız ara yollarında, gece karanlığında yorgun, ellerinde ödevler, kitaplar, yazılarla dolu çantası..." (s. 362). Ancak dışa dönükmüş gibi görünse de Küçük Hoca'nın duygusal dünyası arkadaşları için bilinmezliklerle doludur. En yakınındakiler dahi onun kime âşık olduğundan, bir aşk acısı yaşayıp yaşamadığından haberdar değildir. Yazar, onun duygusal yanını kasıtlı olarak gizlediğini ve bilerek kendini çirkinleştirdiğini düşünür: "Küçük Hoca'nın kadınla erkek arası garip bir yaratık olduğunu düşünüyorsun. Kadınlığını gizlemek ister gibi üst üste giyinip, vücudunu saklıyor bol giysilerin altında. Kıvrık saçlarını kısıcık kestiriyor. Çirkinleşmek için elinden geleni yapıyor." (s. 155). Görüldüğü üzere Azra Erhat'ın kurmaca yansıması olan Küçük Hoca karakteri, güçlü ve aydın bir kadın olarak romanda yer almaktadır. Yazarın buhranlarında yanında olan, özellikle yazarlık konusunda umutsuzluğa düştüğünde onu cesaretlendiren bu karakterle herhangi bir hesaplaşma yaşanmaz; aksine, onun örnek alınacak yönleri öne çıkarılmıştır.¹⁴

Kurtlar'da "Li." adıyla geçen karakter, yazarın romanını yazdığı 1970'lerin sonunda hayatında önemli bir yer tutan ve ona her anlamda destek olan bir dosttur. Li.'nin fiziksel görünümünden ruh hâline, mesleki duruşundan özel hayatına kadar pek çok ayrıntı, gazeteci Ali Gevgilili ile örtüşmektedir. Nitekim Peride Celal, *Kurtlar*'daki

¹⁴ Romanda Küçük Hoca ile doğrudan bir hesaplaşma görülmez; ancak özellikle dış görünüme dair pasaj, farklı niyetlerle de okunmaya açıktır. Nitekim Azra Erhat, yalnızca *Kurtlar*'da değil, Peride Celal'in hayatını konu edinen bir başka anahtarlı roman olan Selim İleri'nin *Bu Yalan Tango* adlı eserinde de kurmaca bir karaktere -Nur Edige- dönüştürülür. Bu romanda, Peride Celal'in yansıması olan Fatma Asaf'ın, otobiyografik romanında Nur Edige karakteri üzerinden bir tür intikam aldığı ileri sürülmektedir: "Tabii ki öç alacaktı. Otobiyografik olduğunu saklamadığı romanında, Nur Edige'nin belli belirsiz 'bıyık'larını bilhassa yazmıştı. Merhametsizce, ebedileşsin diye. Tabii profesörlüğünü ve ismini gizleyerek, çiçekçi sevgilisini de." (İleri, 2010, s. 74).

gerçek kişilerin kimliğine dair genellikle ketum davranmakla beraber bir söyleşisinde Ali Gevgilili'yi çok sevdiği dostları arasında gösterir ve "Li dediğim Ali Gevgilili" (Yavuzer, 1996, s. 57) diyerek açıkça bu karakteri Ali Gevgilili'den hareketle oluşturduğunu belirtir. Li'nin romanda baştan sona olumlu bir figür olarak çizilmesinin de bu açıklamada payı olduğu düşünülebilir.

Romanda içtenliği, bilgeliği ve dirençli duruşuyla öne çıkan Li., dönemin siyasal baskılarından doğrudan etkilenen bir aydındır. Gazetecilik yaptığı dönemde maruz kaldığı mesleki engellemeler, evine yapılan baskınlar ve kitaplarının toplatılması gibi olaylar, onun da "kurtların pençesinden" payına düşeni aldığını gösterir. Ancak tüm bu zorluklara rağmen Li., geceleri uyku saatlerinden çalarak sürdürdüğü bilimsel çalışmasında, "Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana Türkiye'de siyasal partilerin tarihini, bu evre içinde yükseliş ve düşüşleri" (s. 11) üzerine hacimli bir eser hazırlığındadır. Bahsedilen çalışma, Gevgilili'nin 1981 yılında yayımlanan *Yükseliş ve Düşüş* adlı kitabı olsa gerektir. *Kurtlar*'daki olayların yaşandığı 1970'lerin sonlarında, söz konusu kitabın henüz hazırlık aşamasında olduğu anlaşılmaktadır.

Romanda dikkat çeken bölümlerden biri, gazeteci bir dostunun öldürülmesinin ardından Li'nin gösterdiği tepkidir: "Gazeteci dostu, kurşunlanıp öldürüldüğünde Li. ağladı mı? Tepkisi, dostuyla beraber çalıştığı odaya girip çekmecelerini boşaltmak, yıllarını verdiği gazeteyi terk etmek olmuştur yalnızca." (s. 456). Bu satırlar, 1979'da Abdi İpekçi suikastının ardından *Milliyet* gazetesinden ayrılan Ali Gevgilili'nin gerçek hayattaki kararıyla doğrudan örtüşmektedir.¹⁵

Bütün bu benzerliklerin yanı sıra romanda Li. karakterine doğrudan Ali Gevgilili'ye ait bir cümle de atfedilmiştir. "'1940'ların ilk yarısı kapsayan savaş yılları korkunç bir enflasyon, ona bağlı başdöndürücü vurgunculuk yıllarıdır' diyor, Li. kitabında." (s. 475) cümlesi, Gevgilili'nin *Yükseliş ve Düşüş* adlı eserinden alınmıştır.¹⁶ Bu örnek, anahtarlı romanlarda karakterlerle gerçek kişiler arasındaki ilişkinin kurulmasında, metinlerarasılığın bir eşleştirme tekniği olarak kullanılabileceğini gösterir. Peride Celal'in röportajlarında yaptığı açıklamalar birer yanmetin olarak karakterlerin ardındaki gerçek kimlikleri açığa çıkarırken romandaki doğrudan alıntılar veya göndermeler ise metin içi kanıtlar olarak bu eşleştirmeyi pekiştirmektedir.

Kurtlar'da gerçek bir kişiyi temsil etmesi niyetiyle kurgulanan karakterlerden biri de İlhan Cemal'dir. Peride Celal, bu karakter hakkında "Cemal Süreya'nın Cemal'ini, Attila İlhan'ın da İlhan'ını alıp bir kişiliğe İlhan Cemal adını verdim." (Bankoğlu Ekşigil, 1996, s. 50) dese de İlhan Cemal ne Cemal Süreya'nın ne de Attila İlhan'ın doğrudan yansımasıdır. Üstelik tarihsel gerçekler de bu eşleşmeye müsaade etmemektedir: *Kurtlar*'ın İlhan Cemal'i, çalıştığı her gazetesinin tirajını artıran ünlü bir başyazardır ve kadın yazarın Babıali'deki yolculuğunun başında -yani romanın zamanına göre 1930'ların ortalarında- ona destek olan bir kişidir. İlhan Cemal, o zamanlar genç olan yazarın ilk hikâyelerini satır satır okuyarak imla hatalarına kadar düzeltir, kültür eksikliğini gidermesi için ona "üst kattaki" odasında edebiyat dersleri verir. Ayrıca yabancı dil konusunda kendisini geliştirmesini söyleyerek onu Fransızca dersi almaya teşvik eder. Bu bilgilerden hareketle, Peride Celal'in de kasıtlı olarak anakronizme düşmediği göz

¹⁵ Gevgilili, gazetecilikten ayrılışını okurlara şu sözlerle duyurur: "Ama, azizler azizi, canlar canı Abdi İpekçi'nin yitirildiği andan bu yana günleri giderek gecelerine ve geceleri günlerine karışmış bir yazar ne kadar çabalarsa çabalasın en sonunda etin, kemiğin ve sinirin başkaldırısını önleyemez ki... Onun için, gün, sizlerden en azından uzun bir süre boyunca ayrılmak üzere izin istemenin günüdür. Bu yalnız *Milliyet*'ten değil, çeyrek yüzyılı aşkın bir ömrün verildiği gazetecilik mesleğinden de ayrılışın zamanıdır." (Hızlan, 2016).

¹⁶ İlgili kısım Gevgilili'nin kitabında "1940'ların ilk yarısı kapsayan İkinci Savaş yılları, korkunç bir enflasyon ve ona bağlı başdöndürücü bir «ihtikâr» dönemidir." (1987, s. 12) şeklinde geçmektedir.

önünde bulundurulduğunda, İlhan Cemal'in 1925 doğumlu Attila İlhan ya da 1931 doğumlu Cemal Süreya ile özdeşleştirilemeyeceği açıktır.

Peki yazarın hikâyeciliği ve romancılığı üzerinde bu denli etkili olan ve teyze kızı Nilüfer'le aşk yaşayan meşhur başyazar İlhan Cemal'in gerçek kimliğine nasıl ulaşılabilir? Yanmetinlere başvurmak, İlhan Cemal'in kimliğini açığa çıkarma hususunda faydalı olacaktır. Peride Celal, yazarlığa başladığı ilk yılları bir söyleşisinde şöyle anlatmaktadır:

"Eniştem tam patrondu. Akrabalarına çok daha patron... Beni Peyami Safa'ya gönderdi. Peyami Safa en üst katta otururdu. Onu her zaman saygıyla anıyorum. Onun için ne derlerse desinler, bana karşı çok efendice davrandı, çok yardımcı oldu. Ona hikâyelerimi götürdüğümde, 'Siz beğenirseniz Ali Naci basacak.' dedim. Öyle demişti. Hikâyelerimi o da düzeltti, çok yardımcı oldu. Bana edebiyat dersleri verdi. Haftada iki defa gidiyordum, işlerini bırakıyor, ders veriyordu. Benim yazarlık kariyerimde çok emeği vardır. Bir de yabancı dil... İki üç yıl Saint-Pulchérie'de okumuştum. O sırada babalığım İstanbul'da savcı yardımcısıydı. Fransızca'nın temeli vardı. Fakat birçok şeyi bilmiyordum. Peyami Safa, 'Bu böyle olmaz.' dedi, beni Mösyö Angel'e gönderdi." (Kabacalı, 1996, s. 62).

İlhan Cemal romanda hem Mine'nin öyküsünde hem de üst anlatıda kadın yazarın hayatında yer alır: "**İlhan Cemal, son öyküsünü atıyor önüne, satır satır düzeltilmiş! [...]** 'Yabancı dil bilmek çok önemli bir yazar için' diyor. 'Boş değilsin. Birşeyler öğretmiş babalığın, çalışırsan kolay başarırsın.' [...] Kültür eksikliğini tamamlamalıydın, sıradan bir yazar olmak istemiyorsan. 'Gramer'in, 'volabulaire'in çok yetersizdi. Sen kesin olarak Anjel'e gidecektin. Anjel kim miydi? Kötü Fransızca bilen, iyi bir öğretmen..." (s. 120-121). Bu parça ile Peride Celal'in söyleşisindeki bilgiler birlikte değerlendirildiğinde İlhan Cemal karakterinin gerçekte Peyami Safa'dan başkası olmadığı anlaşılmaktadır.

Yazar Babıali yolunda ilerleyip acemiliğini üzerinden attıkça İlhan Cemal'in verdiği edebiyat derslerine artık ihtiyaç duymadığını hisseder ve bu dersleri sonlandırır. Tabii bu kararı almasında, edebiyat alanında bağımsızlık kazanma arzusu kadar "yüreğinde filizlenmeye başlayan İlhan Cemal sevdasını" bastırma isteğinin ve onu artık büyük bir yazar olmakla birlikte "yaşlı bir Bâbüali kurdu" (s. 321) olarak görmesinin de etkisi vardır.

Romanda İlhan Cemal, tıpkı Peyami Safa'nın, Peride Celal'in de diğer yazarlarla eşit telif ücreti alabilmesi için uğraşması gibi (İleri, 1996, s. 44), yazarın öykü başına aldığı paranın artırılması için gazete sahipleriyle tartışır. Yazar hem hikâyelerini düzelten hem de Babıali'de kendisine arka çıkan bu kişiyi her zaman saygıyla anar ve ona duyduğu minneti sık sık dile getirir. Ancak romanın birkaç yerinde, hiç kimseye söyleyemediği bir sırrı paylaşmaktan da geri durmaz. Romandaki herkesin bildiği üzere, evli olan İlhan Cemal, yazarın teyze kızı Nilüfer'le de uzun süredir ilişki yaşamaktadır. Bu bilinen yasak aşka rağmen İlhan Cemal, bir gün genç yazarın dizlerine kapanarak aşkını itiraf eder (s. 324-325); ancak yazar, kendi karmaşık hislerine karşın, bu aşkı karşılıksız bırakır: "İlhan Cemal'e söyledin, kendisini sevmediğini, yalnızca dost olabileceğinizi. O da sana fena halde tutulduğunu, seni görmeden edemeyeceğini söyledi." (s. 472-473).

*Kurtlar'*da gerçek kimliği en belirsiz, hatta çoklu kimlik izlenimi taşıyan karakterlerin başında Nilüfer gelir. Romanda geçen "Nilüfer'de kaç kişi saklanıyor? Bunu kimse bilmeyecek. Nilüfer bile şaşırarak 'Bu kadın ben miyim?' diye." (s. 44) şeklindeki cümleler, okurları gerçek kişileri bulmak konusunda okuma yapmaya kışkırtan bir anlatı stratejisi olarak kabul edilebilir. Gerçekten de Peride Celal, Nilüfer karakteri için "çok uzaktan da olsa izlediğim üç kadını Nilüfer'de birleştirdim, bir kadın yaptım." (Bankoğlu Ekşigil, 1996, s. 48) diyerek bu figürün tek bir biyografik modele indirgenemeyeceğini

açıkça belirtmektedir. Nilüfer'de üç farklı kişinin biyografik gerçeklerinin iç içe geçmesi, kimliğin gizlenme düzeyini de doğrudan etkilemektedir. Şayet karakterin ardındaki gerçek kişilere yalnızca dar bir çevrenin değil de genel okur kitlesinin ulaşması hedefleniyorsa şifrelemenin belirli düzeyde çözümlemeye açık tutulması gerekir. Aksi hâlde referanslar sınırlı bir okur çevresi dışında algılanamayacak ve karakterlerin atıfta bulunduğu gerçek kişilerin tespiti imkânsız hâle gelecektir.

Anahtarlı romanlarda kurmaca karakterlerin gerçek kişilerle ilişkilendirilmesinde, genel olarak üç temel eşleştirme stratejisinin olduğu söylenebilir. İlkinde, bir karakter doğrudan ve açık biçimde belirli bir gerçek kişiyi temsil eder; kimlik konusunda herhangi bir belirsizlik bulunmaz ve eşleştirme gerek metin içi ipuçları gerekse yanmetinler aracılığıyla kolayca yapılabilir. İkinci eşleştirme biçiminde ise karakterler gerçek kişilerle bazı ortak özellikler taşımakla beraber bu benzerlikler tam bir karşılık kurmaya yetmez. Bu stratejiye başvuran anahtarlı romanların, yoruma açık oluşlarından dolayı tür hiyerarşisinde daha yüksek statüye sahip olduğu kabul edilir. Üçüncü ve en karmaşık eşleştirme stratejisi ise tek bir kurmaca karakterin birden fazla gerçek kişiden izler taşımasıdır. Bu durum karakterin kimliğinin tespitini zorlaştırmakla birlikte esere derinlik de katmaktadır (Chen, 1997, s. 227-228).

Peride Celal *Kurtlar'*da üç eşleştirme stratejisini birden kullanır. Bazı figürler açıkça belirli bir gerçek kişiyi temsil ederken bazı karakterlere yönelik göndermeler, daha örtük ve yoruma açıktır. Nilüfer karakteri ise birden fazla gerçek kişiden izler taşıması açısından ayrıcalıklı bir yere sahiptir ve romanın en karmaşık figürüdür. Bu bakımdan Nilüfer'in gerçek hayattaki karşılıklarını tespit -daha doğrusu tahmin- edebilmek için romanda gerçek kişilere atfedilebilecek kısımların izini sürmek gerekecektir. Farklı gerçek kişilerin özelliklerinin harmanlandığı Nilüfer'in karakteri üç yönden öne çıkmaktadır: aristokrat bir aile geçmişine dayanan yaşam öyküsü ve marjinal dış portresi, entelektüel kimliğini inşa eden çevirmen yönü ve İlhan Cemal ile yaşadığı yasak aşk ilişkisi.

Nilüfer'in çevirmenliği onun entelektüel tarafını meydana getirir. Sanat dergileri için çeviriler yapan Nilüfer, yazarın romanını yazdığı günlerde Kafka'dan bir çeviriyle uğraşmaktadır (s. 26). Balzac, Hugo, Shakespeare, Hegel ve Nietzsche'den yaptığı çeviriler vasıtasıyla edebiyat ve düşünce dünyasında adından söz ettiren Nilüfer'in sanatçı kimliğini güçlendiren bir diğer husus ise tiyatro oyunu çevirmenliğidir. Hatta çevirdiği bir tiyatro oyununda küçük bir rol alarak sahneye de çıkmıştır (s. 238). Yaşlılık döneminde evi, tiyatro camiasından bir sürü aktör eskisi ve bu camiaya dâhil olmak isteyen yeni yetme gençlerle dolup taşan Nilüfer, gençlerin amacının kendiyi ilgilenmek değil, çevre edinmek olduğunu bilse de buna müdahale etmez ve onlara destek olmaya devam eder. Nilüfer'in bu yönleri; yani çevirmen kişiliği, tiyatroyla kurduğu yakın ilişki ve genç sanatçıları destekleyen tavrı, Adalet Cimcoz'u çağırıştırılmaktadır. Cimcoz'un Kafka'dan *Milena'ya Mektupları* çevirmesi; Bertolt Brecht, Günter Grass, Wolfgang Weyrauch ve Georg Büchner gibi yazarların tiyatro oyunlarını Türkçeye kazandırması ve sanatçı gençleri desteklemesi, onunla Nilüfer arasında dikkati çeken örtüşmelerdir.

Nilüfer'in çevirmenlik ve sanata dair yönlerinin yanı sıra biyografik geçmişi de karakterin gerçek kişiyle eşleştirilmesinde önemli bir rol oynar. Aristokrat bir aileden gelen ve konakta büyüyen Nilüfer'in babası, Burma bıyıklarıyla Enver Paşa'yı taklit eden bir binbaşısıdır. Notre Dame de Sion mezunu olan Nilüfer, Fransız kültürüyle beslenmiş ve "Büyük Kentin soylu kızı" olarak yetişmiştir (s. 23). Dış görünüşü ve yaşam tarzı itibarıyla her zaman marjinal olan Nilüfer, toplumsal normları önemsemez ve bunlara uymak için bir çaba da harcamaz. Yaşlandığında bile kendine özgü bir tarz benimser; sürmeleri dağılmış gözleri, nar çiçeği kırmızısı rujuyla öne çıkan sarkık dudakları, diplerinden alnına kadar sızan kızıl saçları ve modası geçmiş yılan derisi ayakkabılarıyla

“her şeyi ile utançsız ve olduğu gibi” yaşar (s. 31-32). Romanın aktüel zamanında yetmiş yaşını aşmış bir kadın (s. 281) olarak tasvir edilen Nilüfer’in 31 Mart Olayları sırasında sekiz dokuz yaşında (s. 463) olduğu söylenir. Nilüfer’in gençlik yıllarında yaşadığı bir aşk macerası ise skandallara yol açmıştır. Bu aşk hikâyesi “Genç bir piyaniste tutulmuştu bir zamanlar ve konservatuvardaki hocasıyla ilişki kurduğunu sezdiğinde tabancayla vurmaya kalkmıştı kızı.” (s. 441) cümleleriyle özetlenir.

Nilüfer’in yaşam öyküsü, dış görünüşüne dair ayrıntılar, başkalarının yargılarına karşı umursamaz tavrı ve özellikle gençlik döneminde yaşadığı konservatuvardaki hocasının sevgilisini tabancayla yaralama hadisesi, karakterin Aliye Berger’in hayatıyla da örtüştüğünü göstermektedir. Aliye Berger’in çocukluğunu kalabalık bir konakta geçirmesi, erkek kardeşlerinden birinin adının Suat olması -Nilüfer’in kardeşi de aynı adı taşımaktadır.-, yaşlarının denkliği ve en önemlisi, aşk nedeniyle yaşanan bir kıskançlık krizinde bir kadını silahla yaralaması¹⁷ gibi apaçık benzerlikler, Peride Celal’in Nilüfer karakteri için Berger’in biyografisinden yoğun biçimde yararlandığını düşündürmektedir.

Nilüfer’in karakterinin son bariz yönü ise romanda Peyami Safa’yı temsil eden İlhan Cemal’le yaşadığı tutkulu ilişkidir. Nilüfer ve İlhan Cemal evli ve çocuk sahibi olmalarına rağmen ilişkilerini sürdürür ve aralarındaki ilişki tutku, kıskançlık krizleri ve sık sık yaşanan ayrılıp barışmalarla örülüdür. Romanda Nilüfer’in gençliğinde “kentin güzel kızı” olarak tanındığı ve zaman zaman bu güzelliğini İlhan Cemal’e karşı bir araç olarak da kullandığı ifade edilir. Ayrıldıkları bir dönemde İlhan Cemal’den intikam almak isteyen Nilüfer’in şair Çelebi -yani Asaf Halet Çelebi- ile birkaç kez yemeğe çıkması, bu çabanın bir işaretidir. Ancak Çelebi’nin eşinden ayrılmak gibi fikirlerini beyan etmesi üzerine Nilüfer hızla geri çekilir ve şairle ilişkisini sona erdirir (s. 89-90).

Yazar, teyze kızı Nilüfer’in gençliğini hatırlarken onun kendisini İlhan Cemal’den kıskandığını şu sözlerle anımsar: “Yanıksaraylar’da sana kızan, seni kıskanan, seni seven küfürbaz, gencecik, güzeller güzeli kadın” (s. 160). İlhan Cemal’in ölümü üzerinden çokça zaman geçse bile Nilüfer’le yaşadığı aşkın yankıları sürer. Gazeteciler hâlâ bu aşk çevresinde dönen söylentileri kurcalamakta, Nilüfer’in ağzından laf almaya çabalamaktadır: “Yeniyetme gazeteciler arasında, geçmişini, İlhan Cemal’le olan ‘büyük aşkını’ kurcalayanlar var: ‘Adamın çok kıskanç olduğu, bir gece kuşkulanıp kapısını kırıp evine girdiği doğru mu?’ ‘Konağın bahçesinde, yağmur altında bekleyip zatürreeye yakalandığı, ölümünden kıl payı kurtulduğu?’” (s. 174-175).

Nilüfer’in İlhan Cemal ile yaşadığı karmaşık ilişkinin gerçek hayatta Sevim Burak ve Peyami Safa arasındaki ilişkiden izler taşıdığı söylenebilir. Sevim Burak’ın gençliğinde mankenlik yapması ve Peyami Safa’nın jüri üyesi olduğu bir güzellik yarışmasında onunla tanışması, Nilüfer’in “kentin güzel kızı” şeklinde çizilen portresiyle örtüşür. Ayrıca İlhan Cemal’in konağın önünde Nilüfer’i beklemesi, tıpkı Peyami Safa’nın Sevim Burak’ın yaşadığı evin önündeki bekleyişlerini¹⁸ hatırlatırken *Kurtlar*’ın başkışisi kadın

¹⁷ Şirin Devrim, teyzesi Aliye Berger’in başından geçen bu hadiseyi şöyle anlatmaktadır: “Aşklarının başladığından bu yana dört yıl geçmiş, Aliye yirmi beş yaşına gelmişti. Annem ile babam Paris’teyken, bir gün öğrendi ki bir rakibesi var! Berger’e piyanoda eşlik eden kadın! Artık kıskançlıktan içi içini yiyordu. Ne yemek yiyebiliyor ne de uyuyabiliyordu. Sonunda işi halletmeye karar verdi. Babamın bir tabancasını bulup Üsküdar’da oturan kadının evine gitti. Bir ağacın arkasına saklanıp bekledi. Ev sakindi, sanki kimse yoktu, ama az sonra içerisini çok iyi seyredebildiği pencereden, kadınla Berger’in odaya girdiklerini gördü. Berger bir koltuğa oturdu, kadın da eğilip onun çoraplarını, ayakkabılarını giydirmeye başladı. Gördükleri, onların az önce seviştiklerini kanıtlıyordu. Deliye döndü! Saklandığı yerden fırladığı gibi ön kapıya koşup zili çaldı. Rakibe kapıyı açınca Aliye de tabancayı sıktı. Kurşun kadının kalçasına saplandı; ama kadın, çok şükür, ölmedi.” (Devrim, 2003, s. 100).

¹⁸ Sevim Burak’ın oğlu Karaca Borar, Bedia Koçakoğlu ile yaptığı görüşmede, annesi ile Peyami Safa arasındaki ilişkiyi şöyle anlatır: “Peyami Safa çok kötü vurulmuş anneme. Onunla uzun uzun konuşmalar,

yazarın, Nilüfer'e dair anılarını sıklıkla bağladığı mekân olan Yanıksaraylar, Sevim Burak'ın aynı adlı eserini işaret ediyor olabilir. Sonuç olarak Nilüfer'in, Peride Celal'in tanıklık ettiği bir dönemin öne çıkan kadın figürlerinin özelliklerinin bir araya getirilmesiyle ve anahtarlı romanlarda ender rastlanan çoklu eşleştirme stratejisiyle oluşturulmuş özgün bir karakter olduğunu söylemek mümkündür.¹⁹

*Kurtlar'*da gerçek bir kişiyi temsil eden bir diğer karakter Küçük Patron D.'dir. Yazar, daha önce birkaç defa dışarı çıktığı Küçük Patron D. ile Park Otel'de dans ettiği bir gün, genç adamın "garip, deli gülüşünden, kara gözlerinden, esmer sıcaklığından hoşlanmaya" başlar. Ancak bu hislerine rağmen Küçük Patron D.'nin yakınlık kurma tekliflerini sürekli geri çevirir. Bu tutumunun gerekçesini ise "Sen patron oğlusun, ben senin işçin sayılırım. Gazetene yazıyorum. Gerçek neden bu!" (s. 91) diyerek dile getirir. Küçük Patron D. onun fikrine saygı duyar ve aralarındaki dostluk Küçük Patron D.'nin ölümüne kadar devam eder. Romandaki bu figür, gerçek hayatta Peride Celal'in birçok eserinin tefrika edildiği *Cumhuriyet* gazetesinin kurucusu Yunus Nadi'nin oğlu, Doğan Nadi'den başkası değildir.

Küçük Patron D.'ye dair önemli bir ayrıntı ise yazarın Ahmet Hamdi Tanpınar'la ilk karşılaşmasının onun odasında gerçekleşmesidir. Bu karşılaşma romanda şu şekilde tasvir edilir: "Küçük Patron'un odasında şiirler okuyordu Hamdi Tanpınar. Öyle büyük bir şair-yazarla dostluk kurmak... Löbon'da öğle yemeklerinde rastlaştığınızda 'Saatleri Ayarlama Enstitüsü' romanının bitmemiş taslağından sayfalar okuyordu sana." (s. 506-507).

*Kurtlar'*ın başkışisinin yarım kalan veya gerçekleşmeyen aşkları Yazar karakteri, İlhan Cemal ve Küçük Patron D. ile sınırlı değildir. Dönemin sanat çevresinden iki isim daha bu yönleriyle romana konu olur. Bu kişilerden ilki, daha önce de kendisinden bahsedilen ve romanda Fikret Adil'e denk gelen Hikâyeci F.'dir. Hikâyeci F., yazarı Sanat Sevenler Derneğine üye yapmaya çalışır (s. 222). Bu dernek adı, gerçekte Fikret Adil'in kurduğu Sanat Dostları Derneğinin anahtarlı romanlara has kelime oyunuyla dönüştürülmüş hâlidir. Hikâyeci F., sanat ve basın çevresi için yaptığı pek çok çalışmaya rağmen arzuladığı başarıya ulaşamadığını düşünür ve bu düşüncesini dostu olan yazara şu sözlerle dile getirir: "Yıllarımı verdim şu yokuşa ve hiçbir şey yapamadım. Ben aslında çok güzel şeyler yapmak isteyen, yapamayan bir 'raté'yim!" (s. 507).

Hikâyeci F. yazara ilgi duyduğunu gizlemez; ancak yazar, sadece dost olarak gördüğü hikâyeciyi hiçbir zaman yeterince sevmediğini yıllar sonra şu ifadelerle itiraf eder: "Neden sevmedin onu yeterince? Kadıköy vapurlarında neden alt katlara kaçtın sana yaklaşmak istediğinde? Dostundu ve mutsuz olduğunu biliyordun." (s. 290). Yazar, Hikâyeci F. ile birlikte kendisine ilgi duyan bir başka erkek hakkında Nilüfer'in "Neden bu ikisinden biriyle evlenmiyorsun?" sorusuna ise duygusal bir mesafe koyarak şöyle cevap verir: "Biri M.'nin eski kocası, öbürü en iyi arkadaşım!" (s. 223). Bu cümlede işaret

evlilik, edebiyat, çeviri vb. hakkında. Annem ondan bir sürü şeyi almış edebiyat anlamında. Merak, öğrenmek anlamında öğrencisi olmuş. Hani vardır ya klasik, öğrencisine âşık olan öğretmenler. Böyle bir durum... Annem tabii ki evli ama zannederim evliliğin çok başlarıydı. Çünkü ben anımsıyorum bana anlatılanlardan. Peyami Safa Kuzguncuk'taki evin önüne gelirmiş. Ve sarhoşken bağırırmış Sevim, Sevim..." (Koçakoğlu, 2009, s. 39).

¹⁹ Peride Celal hem 1996'da Selim İleri'yle yaptığı söyleşide hem de 2003'te Tahir Zorkul'la gerçekleştirdiği görüşmesinde anılarını kaleme aldığını söyler. Ayrıca Selim İleri'nin anahtarlı romanı *Bu Yalan Tango*'da, Peride Celal'in kurmaca yansıması olan Fatma Asaf'ın anılarını yazdığına dair imalar bulunmaktadır. Ancak yazarın anıları bugüne dek yayımlanmamıştır. Bu anıların gün yüzüne çıkması hâlinde, Nilüfer karakterinin arkasındaki biyografik gerçekler daha açık biçimde ortaya konabilir ve *Kurtlar'*ın yanı sıra Peride Celal'in diğer eserlerindeki figürlerin hangi gerçek kişilere karşılık geldiği konusunda daha sağlam çıkarımlar yapılabilir.

edilen figürlerden “M.’nin eski kocası” ve “ressam” olarak anılan ve yazara açıkça evlenme teklifi eden (s. 519) kişi ise Münevver Andaç’ın eski eşi Nurullah Berk’e karşılık gelmektedir.

Yazarın Babıali’deki dostları arasında öne çıkan bir diğer isim, romanda Çevirmen H. olarak anılan karakterdir. Bu karakter, Peride Celal’in yazarlık kariyerinin başında, yazarla röportaj yapan dostu İbrahim Hoyi’ye karşılık gelmektedir. “Tombul bir acem minyatürü” (s. 494) şeklinde betimlenen Çevirmen H., özellikle *Büyüyen Ay* ile Pearl Buck’tan yaptığı çevirilerle tanınır.²⁰ Yazarla birlikte yemek yemekten hoşlanan ve bu yakınlığı Yokuş’ta yanlış yorumlayanlara karşı alaycı bir övünçle yaklaşan Çevirmen H., yardımseverliğiyle de dikkati çeker: Genç yazar, Cronin’in *Kanarya Adaları* romanını çevirmeye karar verdiğinde, tefrika için yapılan pazarlıkta yalnız değildir. Cimriliğiyle tanınan gazete patronuyla yapılan bu görüşmede, Çevirmen H. de yanında yer alarak ona destek olur.

Yazar, gençliğinde sanat ve basın camiasından pek çok kişiyle arkadaş olmasına rağmen romanını yazdığı yaşlılık yıllarında, edebiyat muhitinden pek az kişiyle yeni dostluklar kurmaktadır. Romanda Genç Yazar olarak geçen karakter, bu kişilerin başında gelmektedir. Genç Yazar, yazarlığın artık anlamını yitirdiğine inanan, üretme gücünü kaybettiğini düşünen romancıyı eserlerini tamamlaması için yüreklendirir. Nitekim o da “Övgücü yazılar yazıyor senin için. Nostaljik özlemler içinde geçmişe ve senin gibi kocamış, eski yazarlara dönüyor, araştırmacı gözleriyle” dediği Genç Yazar’ın üretkenliğine imrendiğini de gizlemez. “Öyle bir yeteneğin bir gün yenilip baş egebileceğini düşünmek acı.” (s. 235) diyerek eserlerinin yalnızlıktan, umutsuzluktan ve anlaşılmalardan hüznü ile dolu olduğunu ifade eder. Genç Yazar figürünün, Peride Celal’in uzun yıllar boyunca yakın dostu olan ve eserleriyle geçmiş kuşak yazarlarına dönük ilgisini ve vefa duygusunu açıkça dile getiren Selim İleri’yle örtüştüğü açıktır. Nitekim Selim İleri, anılarında ve söyleşilerinde *Kurtlar*’da roman karakterine dönüştürüldüğünü ve bundan heyecan duyduğunu birkaç defa dile getirmiştir. İleri’nin aşağıdaki sözleri, anahtarlı romanda kendini roman karakteri olarak tanıyan birinin tanıklığını yansıtmaları bakımından dikkate değerdir:

“*Kurtlar*’da roman kahramanı bile oldum. Bir romanda sözden yola çıkılarak yazılmış bir kişiyi okumak bambaşka bir duygu. Peride Hanım, “genç romancı” diyordu bana, o roman kişisine, bazan da “genç yazar”. Önce ben miyim değil miyim diye şüpheye düştüm tabii. Ama heyecanla okuyordum. Sonunda Bodrum Kalesi’ndeki çanı çalma sahnesi çıkagelince şüphem kalmadı. Çünkü bu sahne *Her Gece Bodrum*’daki sahneye apaçık bir göndermeydi. Romanın, *Kurtlar*’ın anlatıcısı, genç yazardan söz açıyor; onun gibi, Bodrum Kalesi’nde çanı çalıp, Bodrum’da yankısını dinlemek istiyordu... O an ne hissettiğimi sözcüklere dökmem. Bir başkası sizi yazıyordu, ama siz bir başkasının değil de kendinizin yazdığı biri gibi okuyordunuz yine de. Peride Celal’in beni kısıvrak yakalamasına şaşırmıştım.” (İleri, 2002, s. 154).

Yazar, “içki masasında mutsuzluğunu gizlemeye yarayan şakaları, gevezelikleri ile gözlerinin derinlerinde saklar acılarını” sözleriyle anlattığı Genç Yazar’ın kendisine duyduğu sevginin farkındadır. Öyle ki bu sevgiyi şu cümleyle dile getirir: “Beni sever bilirim, nedenini de: Ben onun gelecekteki malzemesiyim.” (s. 367). Bu söz, Genç Yazar’ın ona duyduğu sevgiyle birlikte *Kurtlar*’daki kadın yazarın -ya da Peride Celal’in- bir gün kendisinin de bir roman karakterine dönüşeceğine dair sezgisini de ifade eder. Nitekim

²⁰ İbrahim Hoyi’nin Rabindranath Tagore’dan yaptığı *Büyüyen Ay* çevirisi ile Pearl S. Buck’tan *Pekin’den Mektup, Vatan Sevgisi, Hak Yolcusu, Canavar Tohumu* ve *Sarı Esirler* adlı çevirileri Remzi Kitabevi tarafından yayımlanmıştır. Peride Celal ile yaptığı röportaj için bk. (Hoyi, 2024).

bu öngörü gerçek olacak ve Genç Yazar figürüyle örtüşen Selim İleri, ilerleyen yıllarda birçok eserinde Peride Celal'in edebî kişiliğinden ve hayat hikâyesinden yararlanacaktır. Hatta İleri'nin 2010 yılında yayımlanan *Bu Yalan Tango* adlı romanı, baştan sona Peride Celal'in biyografisinin konu edildiği bir anahtarlı roman örneğidir.

Selim İleri'nin *Bu Yalan Tango* adlı romanı, Peride Celal'e bir tür saygı duruşu niteliği taşıırken aynı zamanda onun yaşam öyküsünü şifrelenmiş biçimde yansıtan bir anahtarlı roman örneğidir. Romanda Peride Celal, Fatma Asaf adıyla anılır ve eserlerinin başlıkları da değiştirilir. *Kurtlar*, İleri'nin romanında *Hayat Artık Rüzgârla Dolu* adıyla geçmektedir. *Bu Yalan Tango*'da, *Kurtlar*'ın yayımlanmasının ardından düzenlenen kutlama gecesine, Peride Celal'in romanında kurmaca karakterlere dönüştürdüğü kişiler de katılır; ancak bu kişilerin aslında romanı okumadıkları, Selim İleri'yi temsil eden anlatıcının şu sözlerinden anlaşılır: "Besbelli romanı hiçbirini okumamıştı. Okusalar, otuz karış suratla karşılarlar." (İleri, 2010, s. 272). Anlatıcı, Peride Celal'in -ya da romandaki adıyla Fatma Asaf'ın- hâlen üretken bir yazar olduğunu söyledikten sonra onun yazarlığını şu sözlerle takdir eder: "Bunamamıştı; tuğla kalınlığında bir roman yazmıştı. Hepsinin canına okumuştun." (s. 288). İleri'nin romanında *Kurtlar* hakkındaki en dikkat çekici ifadelerden biri ise âdeta bir anahtarlı roman poetikasıyla alınmış aşağıdaki pasajdır: "Geriye tuğla roman kalacak. Gerçekliği yine gizledi, örttü; okur gerçekliği ancak dikkatle okursa metnin içinde darmadağınık, parçalanmış bulacak, lime lime edilmiş, ancak tek tek bir araya getirirse limeleri, örtükleri, saklıları..." (s. 303). Bu yorum, *Kurtlar* kadar bir tür olarak anahtarlı romanları da tarif eder gibidir.²¹

Kurtlar'da yazarın -dolayısıyla Peride Celal'in- özel hayatında ve edebiyat yolculuğunda iz bırakan; ancak diğer karakterlere kıyasla romanın dünyasında daha sınırlı bir yer işgal eden kişilere de rastlanmaktadır. Bunlardan biri, romanda Çelebi adıyla anılan ve yazdığı her şiiri karşılaştığı ilk kadına ithaf eden bir şairdir. "İyi bir şairdi. Neden alaya aldıklarını, küçülttüklerini anlamadın uzun zaman" (s. 89) sözleriyle anımsanan bu karakterin, yapılan *Misafir* başlıklı şiir alıntısından (s. 507) da anlaşılacağı üzere, Asaf Hâlet Çelebi'ye karşılık geldiği kesindir. Diğer taraftan kentteki en büyük gazetenin basıldığı eski ahşap konakta, gece yarısı mürettephaneyi ellerinde elektrik feneriyle denetleyen ve romanda isimleri zikredilmeyen karı koca (s. 425) ise *Cumhuriyet* gazetesinin kurucusu Yunus Nadi ile eşi Nazime Hanım'ı işaret etmektedir. Yazarın ilk romanının tefrika edildiği gazetenin yazı işleri müdürü ve aynı zamanda kendi şiir ve öyküleriyle de tanınan kişi (s. 350-351) Selami İzzet Sedes'tir. Sarkis adıyla geçen, ilk romanı kitaplaştırıp yazardan sürekli acıklı hikâyeler talep eden yayınevi sahibi (s. 311-312) ise İnkılâp Kitabevi'nin kurucusu Garbis Fikri'dir. Benzer şekilde "Ben Vurmadım" adlı polisiye romanının tefrikası büyük ilgi görünce bu romanın on beş sayı daha uzatılmasını isteyen kişi (s. 477), oyun yazarı ve gazeteci Cevat Fehmi Başkut'tur.

Kurtlar'da edebiyat ve basın muhitinin dışında kalan, ancak Peride Celal'in özel hayatında önemli izler bırakan bazı kişiler de kendilerine yer bulur. Romandaki kadın yazarın eşi olarak yer alan karakter, açık biçimde Peride Celal'in eşi Atıf Yönsel'den izler taşımaktadır. Ayrıca yazarın evinde uzun yıllar çalışan Hürşit adlı karakterin, Peride Celal'in "Yıllardır yanımda olan Şevki" (Bankoğlu Ekşigil, 1996, s. 54) diye bahsettiği kişiye karşılık gelmesi muhtemeldir. Bunlara ek olarak romandaki yazar karakterin İsviçre'de bulunduğu dönemde tanıştığı ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu ile bezik oynayan sürgündeki Osmanlı prensesi (s. 517) Naciye Sultan'ı işaret etmektedir.

²¹ Selim İleri'nin *Bu Yalan Tango* romanındaki gerçek kişiler ve romanın ayrıntılı incelemesi için bk. (Ulusoy Tunçel, 2023b).

Görüldüğü üzere *Kurtlar*, okurun kurmaca karakterler ile gerçek hayattan kişiler arasında bağ kurmasını teşvik eden eşleştirme tekniklerine başvurulduğu için anahtarlı roman türü altında sınıflandırılabilir bir eserdir. Peride Celal, karakterlerini oluştururken gerçek kişilerden esinlenmekle yetinmemiş; okurların bu kişileri tanıyabilmesi için kasıtlı olarak şifreleme yöntemlerine başvurmuştur. Bu yaklaşım, anahtarlı romanları biyografik esinlenmeler içeren diğer romanlardan ayıran temel özelliktir; çünkü anahtarlı romanlarda amaç, gerçek kişileri yalnızca birer ilham kaynağı olarak kullanmak değil, aksine onların kimliklerinin dikkatli okurlar tarafından keşfedilmesini sağlamaktır. *Kurtlar*'da gerçek kişilerle karakterler arasındaki bağlantıları kurmak için kullanılan yöntemler şu şekilde özetlenebilir: bazı karakterlerin gerçek kimliklerini meslek ünvanlarıyla örtmek (Büyük Şair, Yazar, Genç Yazar, Eleştirmen, Yazı İşleri Müdürü); bazılarının isimlerini baş harfleriyle veya ufak müdahalelerle değiştirilmiş hâllerıyla vermek (Sarkis, Li., Hikâyecî F., Küçük Patron D., M.); bazı durumlarda ise biyografik ayrıntılardan, dış portre betimlemelerinden ve yaşam öykülerinden yola çıkarak gerçek kişileri işaret etmek (İlhan Cemal, Nilüfer).

Tüm bu eşleştirme yöntemlerine rağmen Peride Celal, *Kurtlar*'da gerçek kişilerin varlığını kabul etmekle birlikte, onları teşhis etmeye yönelik çabaların geri planda kalması gerektiğini ve metnin her şeyden önce bir roman olarak okunmasının daha doğru olduğunu pek çok kez dile getirir. Yazarın bu tutumu, şifrelenmiş gerçekleri ortaya çıkarmaya yönelik okumaların “yanlış” olduğu izlenimini doğurabilir. Bu bakımdan *Kurtlar*'ı okurken gerçek kişileri keşfetmeye çalışmanın yanlış okuma mı, yoksa okuma biçimlerinden biri mi olduğu sorusu tartışılmaya değer bir meseledir.

2.2. “Cağaloğlu’nu Okur Gibi Okumak”: Yanlış Okuma mı Okuma Biçimlerinden Biri mi?

Peride Celal, *Kurtlar*'ın yayımlanmasından sonra verdiği demeçlerde, romanın gerçek kişilerden izler taşıdığını hiçbir zaman inkâr etmez. Bununla birlikte romandaki kadın yazarın kendisi olmadığını vurgular ve nasıl ki anlatıcı ile yazar arasında bir ayrım yapılması gerekiyorsa roman karakterleri ile gerçek kişiler arasında da böylesi bir mesafenin gözetilmesi gerektiğini birçok defa dile getirir. *Kurtlar*'daki kurmaca karakterlerin karşılıklarına yönelik yöneltilen meraklı sorulardan ve romanın bir dedikodu malzemesine dönüşmesinden rahatsızlık duyduğunu da sık sık ifade eden Peride Celal, *Kurtlar* üzerine yapılacak bir röportaj öncesinde, kitabın bir roman gibi okunmasını ve karakterleri gerçek kişilerle eşleştirmeye dönük bir çabanın içine girilmemesini özellikle rica eder. Hatta aldığı bir okur mektubunu değerlendirirken mektup sahibinin romanı bütünlüklü bir anlatı olarak kabul edip hiçbir kişiyi merak etmeden okumasını daha “doğru” bir okuma biçimi olarak yorumlar. Ayrıca 1991 Orhan Kemal Roman Ödülü’nü alırken jüri üyelerinin “Bu şu mu” tarzındaki sorularına, “Bu romanı biraz Cağaloğlu’nu okur gibi okuyorsunuz galiba” (Yavuzer, 1996, s. 55) şeklinde sitemli bir karşılık verir.

Ancak Peride Celal, aynı röportajda, “Birtakım insanlar benim yarattığım insanlar, birtakım olaylar ise olmuş, yaşanmış olaylar, benim yaşamıma girmiş çıkmış insanlar. Romandaki yazar benim evet ama, aynı zamanda ben değilim.” diyerek *Kurtlar*'ın kurmaca tarafları kadar otobiyografik taraflarını da işaret etmektedir. Bu söylemin, romanın ne ölçüde yaşanmışlığa ne ölçüde kurgusallığa dayandığı konusunda okurların zihnine bir belirsizlik aşıladığı öne sürülebilir. Nitekim yine aynı röportajda “Mesela romanda adı geçen hümanist yazar, Li. dediğim Ali Gevgilili, Küçük Hoca diye anlattığım bir profesör, bir gazeteci, çok sevdiğim dostlarımdır benim.” (s. 57) demekle bizzat Peride Celal'in roman karakterleri ile gerçek kişiler arasında özdeşlik kurduğu görülmektedir.

Peride Celal'in *Kurtlar*'a dair farklı zamanlarda verdiği röportajlarda, romanın okur tarafından nasıl alımlanması gerektiğine ilişkin bariz bir gerilim ve kimi zaman yazarın söyleminde bir çelişki göze çarpmaktadır. Bir söyleşisinde, romanın ana kahramanının yazar olmasının okurlarda Peride Celal ile yazar-karakter arasında bir özdeşlik kurma eğilimi yarattığını belirtir ve "Romanın ana kahramanı yazardır. Ama bu yazarın ben olduğumu sanıp oradaki romancıyı Peride Celal diye düşünenler -maalesef böyle düşünenler çok- kitabın bütünlüğünü gözden geçiriyorlar." diyerek eseri biyografik merakla okuyan okurların ayrıntılara takılmalarını ve romanı bütün olarak kabul edememelerini eleştirir. Yazar, yanlış okumayı "Peride Celal'in yaşamında neler olduğunu aramak, kitapta geçen kişiliklerin gerçek yaşamda kimler olduğunu bulmak çabası içine" girmek olarak tanımlar. Buna karşılık "doğru" okuma biçimini ise "yazanı, yani Peride Celal'i değil yazılanı göz önünde bulundurmak daha doğru olacaktır." (Akça, 1996, s. 59) sözleriyle açıklar. Buradan anlaşıldığı üzere Peride Celal için *Kurtlar* romanının "doğru" okuma biçimi, eseri biyografik meraktan ya da gerçeklik referanslarından bağımsız, bütüncül bir edebî yapı olarak kabul etmek ve buna göre okumaktır.

Ancak yazarın bu yaklaşımı, kimi zaman tersine döner: Alpay Kabacalı ile olan söyleşisinde (1996), *Kurtlar*'daki karakterlerin birçoğunun gerçek kişiler olduğuna dair yapılan tespite yönelik, "Zaten onları küçük adlarıyla verdim." (s. 63) diyerek karakterler ve gerçek kişiler arasındaki örtüşmeyi açıkça kabul eder. Benzer biçimde bir başka röportajda da *Kurtlar*'ın bir otobiyografi olmadığını ve bu nedenle eserin roman olarak okunması gerektiğini söyledikten hemen sonra, romandaki genç patronun kim olduğu sorusuna "Ona yanıt yok. Gerçekte var ama size yanıt yok." ve Li. karakteri için "Bir dostum. Gazeteci, sanatçı, edebiyatçı. Değer verdiğim bir dostum." (Uğurlu, 1996, s. 47) şeklinde yanıt verir. Bu tür yanıtlar, yazarın karakterlerinden gerçek kişiler gibi bahsettiği diğer örneklerdir.

Yazarın bile bazı söylemlerinde karakterlerle gerçek kişileri bir tuttuğu göz önüne alındığında okurlardan farklı davranışları beklenebilir mi? Peride Celal her ne kadar eserin bir roman gibi, yani estetik açıdan özerk bir bütünlük içinde okunmasını talep etse de röportajlarında karakterlerin arkasındaki gerçek kişilere işaret etmekten ve onlardan sanki aynı ontolojik statüye sahipmiş gibi söz etmekten kendini alamaz. Okur tarafından bakıldığında ise romandaki kadın yazar ile Peride Celal arasındaki örtüşmeler ve hafifçe gizlenmiş karakterlerin arkasında göz kırpan gerçek kişilerin varlığı ne Peride Celal imgesinin ne de gerçek kişilerin silüetlerinin zihinlerinden tamamen silinmesine imkân tanımaktadır. Dolayısıyla *Kurtlar* gibi eserlerde gerçek kişilere yönelen merak duygusunu tamamen bastırmanın yazarlar için bile neredeyse olanaksız olduğu söylenebilir.

Anahtarlı romanlarda, yazarın metin dışı söylemleriyle metnin okura sunduğu gerçeklik arasındaki gerilim, kurmaca ile gerçek arasındaki sınırları sorguladır. Bu açıdan Paul de Man'ın "Yazarın aksi yöndeki açık beyanları hilafına, kurmacayı terk ettiği bir gerçeklikle karıştıran okur, kurmacanın değerini azaltır." (2019, s. 46-47) sözü, anahtarlı roman yazarları için geçerli değil gibidir. Çünkü anahtarlı roman yazarı, her ne kadar eserinin tamamen kurmaca olduğunu -ya da Peride Celal'de olduğu gibi kurmaca olarak okunması gerektiğini- savunsa da eserine okurun gerçek dünya ile ilişki kurabileceği sayısız ipucu yerleştirerek aslında kendi söylemiyle çelişir. Diğer bir deyişle yazarın kurmacaya ilişkin söylemiyle metnin ima ettiği gerçekler arasında kaçınılmaz bir çelişki doğar. Bu çelişki ise alelade bir yazar kaprisinden değil bizzat anahtarlı roman türünün doğasından ileri gelir. Anahtarlı roman yazarı, kurmaca ile gerçeklik arasında salınan; ancak her iki uçtan birini kesin biçimde sahiplenemeyen bir söylemi benimsemek zorundadır. Çünkü eserinin ne yalnızca gerçeklere dayandığını ne de bütünüyle kurmaca

olduğunu iddia edebilmektedir. Peride Celal'in çelişkili gibi görünen beyanlarını da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

Kurtlar'da "romanın romanını yazmak" isteyen yazarın zihnindeki eser, sıradan bir roman değildir. Onun yazmak istediği roman, kurmaca ile gerçek arasında gidip gelen, birinin nerede bitip ötekinin nerede başladığını kestirmenin güç olduğu bir romandır. Öyle ki bu isteğini "iki ayrı su gibi yan yana akan, zaman zaman birbirine karışan, romancının yaşamı ile gerçeklerle kurmacanın nasıl birbirine girdiğini saptamak." (s. 333) sözleriyle açığa vurur. Dolayısıyla *Kurtlar*'daki yazar karakterin tasarladığı roman hakkındaki sözleri, âdeta anahtarlı romanlara dair poetik bir metin olarak okunabilir. Romanın başlarında yapmak istediklerini "romancının yaşam boyunca hayalle gerçek arasında gidip gelerek çektiği çileyi anlatmak; kurtlarla çevrili, yozlaşmış büyük bir kentin çukurunda, yalnız bir kadının kendi kendisiyle hesaplaşması" (s. 35) sözleriyle açıklayan yazarın, hayal ile gerçek arasında gidip gelmesi ve hesaplaşma vurgusu, anahtarlı romanları akla getirir. Gerçekten de *Kurtlar*'da romanın romanını yazan karakter gerek kendisiyle gerekse çevresiyle olan hesaplaşmasında karakterlerin hangi ölçüde gerçek hangi ölçüde kurmaca olduğuna dair bir belirsizlik yaratır. Hatta yarattığı bu belirsizlikten kendisi de nasibini alır: Bazen dostlarını, romandaki adlarıyla çağırıp onları şaşırtır; bazen de hangi karakteri, kimden esinlenerek yarattığını veya hangilerinin gerçek olduğunu karıştırmaya başlar. Sonundaysa çözümü, tıpkı bazı anahtarlı romanların başında yayımlanan anahtar listeleri gibi, bir liste hazırlamakta bulur: "Hepsinin adlarını düşünmek, bir listede sıralamak gerekecek." (s. 40).

Romandaki yazarın üzerinde çalıştığı "Ağacın Üstündeki Ev" öyküsünde de kurmaca ile gerçek arasındaki sınır bir mesele hâline gelir. Öykünün merkezindeki figür olan Mine'nin kişiliğini "Fiction'la, kendi gençliğinden yeniden yaratmak" isteyen yazara bir dostu bunun cesaret gerektirdiğini söyler. Yazar ise buna "Hiç olmazsa bir kez cesur olmalıyım. Bütün bir yaşamın dağılmış parçaları... Bu parçaları toplayıp genç yazarın gerçek yaşamını bir puzzle oyunu gibi kurmayı okuyucuya bırakarak..." (s. 42) diye cevap verir. Bu sözler, aslında yazarın okurlarından gerçeklik referanslarını keşfetmelerini beklediğini açıkça göstermektedir. Öte yandan dostunun "Kendinizden uzaklaştığınız ölçüde kişilerin gerçek boyutlara ulaşabilir." (s. 43) eleştirisi ise anahtarlı roman yazarlarına yöneltilen yaratıcılık eleştirilerinin romana yansımış bir örneği olarak görülebilir.²²

Kurtlar'da tartışılan konular arasında kurmaca yazarlarının yazma eyleminin yanı sıra okurların okuma biçimleri de yer alır. Romanın başkışisi kadın yazar, her ne kadar gerçek ile kurmaca arasında bir eser yazmayı amaçlasa ve okurlarından birer bulmaca gibi oyuna katılmalarını beklese de tıpkı Peride Celal'in söyleşilerinde görüldüğü gibi, kurmaca figürlerle gerçek kişileri özdeşleştirmeye çalışan okurlardan rahatsızlık duyduğunu dile getirir. Bu tipteki okurlar arasında özellikle kendi yakınları göze batmaktadır: "Romancı için en kahredici olay, yakınlarının, durmadan sayfaları karıştırıp yazılanı değil yazanı araştırmaları." (s. 48). Ayrıca yazarların yakınlarının satır aralarında kendilerini bulmak veya yazarın nasıl saklandığını anlamak için okumalarını şu sözlerle eleştirir: "Bir yazar için en kötü okuyucu kendi çevresi, yakınları olmalı. Çoğunun satırların arasında kendilerini bulmak, kimi zaman yazarın nerede, nasıl saklandığını aramak için kitaplarını okuduklarını biliyorsun." (s. 466). Yazar, genel olarak kurmaca

²² Örneğin Tahsin Yücel (2005), edebî bir eserin çıkış noktasının kimi zaman yaşanmış olaylara dayanabileceğini kabul etmekle birlikte, bu deneyimlerin doğrudan anlatılmasının çoğu zaman edebî bir yapıt ortaya koymak için yeterli olmadığını; yani "olmuşun" tek başına yazınsallığın esas niteliği sayılamayacağını belirtir. Ayrıca, "gerçeğe-benzerlik gerçekten ikincil, daha da iyisi, fazladan bir kavram izlenimi yaratır insanda." (s. 17-18) diyerek okurların bir metni değerlendirirken gerçeğe-benzerliği, gerçekliğin önünde tuttuklarını ve bu nedenle kurmaca olma vasfının, edebî metinlerin değerini artıran bir unsur olarak görüldüğünü ifade eder.

okurlarına getirdiği bu eleştirilerin, kendi okurları için de geçerli olduğunu; onların da çoğu zaman aslında aradıklarını bulduklarını sanarak yanıldıklarını söyler: “Senin gerçeklerini romanlarında, öykülerinde arayanlar, çoğu zaman yanından geçerek, ya da aradıklarını bulduklarını sanarak aldandılar.” (s. 429).

Ancak burada da bir çelişki ortaya çıkar: Yazar, bir yandan okurların eserlerinde hiçbir gerçeği bulamadıklarını iddia edip öte yandan “Sonuna kadar gitmek, her şeyi açık seçik görüp anlatmak. Dünyayı, insanları, belki de kendini yalnızca. Romancıların bir çeşit ‘gizli dedektif’ olduklarını söyleyenler yalan dememişler.” (s. 457) diyerek romancıların saklı gerçekleri açığa çıkaran kişiler olduğunu ima eder. Bu ikili söylemin roman boyunca sürdürüldüğü görülmektedir. Romanın sonlarına doğru ise şu ifadelerle yazarların nihai görevinin gerçek ile kurmaca arasındaki oyunu dürüstçe ifşa etmek olduğu öne sürülür: “Bir yazar ölümün yaklaştığını sezdiğinde, yüreğinin kapılarını açabilmeli. Oyunu nerede, nasıl oynadığını gösterebilmeli. Gizemli sözcüklerle, yarattığı kişilerle gerçeği saptırmadan. Çevresini yaralamamak için satırların arasına yalanları sıkıştırmadan.” (s. 531).

Görüldüğü üzere *Kurtlar*'da, romanlarda gerçeklerin yazılabileceği ve okurların bulmaca çözer gibi bu gerçekleri ortaya çıkarabileceği düşüncesi ile romanda gerçekleri aramanın beyhude bir çaba olduğu ve kurmacanın özerk bir estetik nesne olarak dış dünyadan bağımsız biçimde okunması gerektiği yönündeki görüşler karşı karşıya getirilir. Böylece anlatı boyunca kurmaca ile gerçek arasındaki sınırlar tartışmaya açılır. Peki gerçekten de *Kurtlar*'daki yazar karakterinin iddia ettiği gibi romanda gerçek kişileri arayan okurlarla karşılaşmak yazarlar için “en kahredici olay” mıdır? Ya da Peride Celal'in *Kurtlar* için salık verdiği gerçek kişilere yönelik merakı baskılayıp dış dünyayı bütünüyle paranteze alarak okumak her roman için gerçekten “daha doğru” bir okuma biçimi midir?

Genellikle kurmaca bir anlatıyı, dış dünyanın gerçekleriyle birebir örtüştürerek okuyanlar “naif” ya da “saf” okur (Pamuk, 2011, s. 46) olarak adlandırılır. Bu okur tipi, anlatının kurmaca doğasını yeterince dikkate almayıp “estetik aldanma” yaşar ve sanat eseri ile gerçek dünya, kurgu ile olgu arasındaki sınırı net biçimde çizemeyerek anlatıyı gerçeğin bir uzantısı olarak okuma eğilimi gösterir (Jusdanis, 2024, s. 101). Ancak anahtarlı romanlar söz konusu olduğunda, çoğunlukla naif okurlara has gibi görülen bu tür okuma biçimleri, bizzat türün doğasından kaynaklanan bir okur davranışına dönüşebilir. Çünkü anahtarlı romanlarda okuru gerçek kişilerin izini sürmeye, biyografik okumalar yapmaya ve anlatıcı ile yazar arasındaki örtüşmeleri değerlendirmeye yönelten unsur, bireysel bir okuma hatası değil, türsel bir olanaktır. Kısaca ifade etmek gerekirse, diğer roman türlerinde naif okurlara yüklenebilecek okuma alışkanlıkları, anahtarlı romanlarda örnek okurun ayrılmaz niteliklerinden biri olabilir. Nitekim Terry Eagleton (2014), metnin semantik potansiyelini tüketecek tek ve doğru bir okuma biçimi olmadığını; farklı okurların, eseri kendi beklentileri ve yaklaşımları doğrultusunda anlamlandırmakta özgür olduklarını söyler. Ona göre okurlar tutarlı oldukları müddetçe metni farklı şekillerde inşa edebilirler (s. 93). Dolayısıyla anahtarlı romanlar özelinde, kurmacayı kısmen de olsa gerçeklerin ışığında okumanın “yanlış okuma” olmadığı, aksine, bu türdeki eserlerin böylesi bir tutumu bilhassa okurdan beklediğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte anahtarlı roman okurlarının, romanda kurmaca ile gerçekliğin iç içe geçtiğini; gerçek kişilere yapılan göndermelerin yanında kurgusal eklemelerin ve yaratıcı dönüştürmelerin de bulunduğunu göz önünde bulundurmaları gerekir. Bu bilinçle hareket eden bir okur, anlatının kurmaca doğasını göz ardı etmeden yazarın bıraktığı ipuçlarını değerlendirecek ve gerçek kişi ile kurmaca karakter arasındaki köprüyü aşırı yoruma düşmeden kurabilecektir.

Sonuç

Peride Celal'in *Kurtlar* romanı yazarın özel hayatından, dostlarından ve bir dönem yakın ilişki kurduğu edebiyat ve sanat muhitinden pek çok gerçek kişinin kurmaca figürlere dönüştürüldüğü bir eserdir. *Kurtlar*'ı otobiyografik romanlardan ya da sanatçı romanlarından ayıran temel özellik ise Peride Celal'in gerçek kişileri örtük, fakat tanınabilir biçimde romana dâhil etmesi ve bunu yaparken çeşitli şifreleme yollarından yararlanmasıdır. Bir başka deyişle *Kurtlar*'da, yalnızca gerçek kişilerden esinlenilerek karakterler oluşturulmaz; esas amaç, bu kişilerin kimliklerinin okurlar tarafından tespit edilebilmesidir. Nitekim karakterlerin dayandığı gerçek kişilerin tanınabilmesi için romanda birtakım ipuçları mevcuttur ki bu da anahtarlı romanları diğer türlerden ayıran esas noktadır. Gerçek hayattan alınan kişilerin isimlerinin değiştirilmesi veya kısaltılması, ünvanlarıyla anılması, bariz biyografik ya da fiziksel niteliklerin betimlenmesi ve kimi karakterlerde birden fazla kişinin birleştirilmesi gibi hususlar *Kurtlar*'ın anahtarlı roman türüyle yakınlığını açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca karakterlerin gerçek kişilerle özdeşleştirilebileceğine dair ipuçlarına sadece metin içinde rastlanmamaktadır. Asıl metnin çevresindeki eleştirilerde, yazarın söyleşilerinde ve tanıtım yazıları gibi yanmetinlerde de romanda gerçek kişilere atıfta bulunulduğuna yönelik imalar vardır. Tüm bu yanmetinsel unsurlar da *Kurtlar*'ın anahtarlı roman olarak okunabileceğini göstermektedir.

Gerçek kişilere örtük göndermelerde bulunan eserleri anahtarlı roman olarak okumak, metni okumanın biricik yolu olmasa da metnin ve yanmetinlerin sunduğu imkânlar dâhilinde geçerli bir okuma biçimidir. *Kurtlar* da gerek metin içi ipuçları gerekse yanmetinler aracılığıyla anahtarlı roman olarak okunmaya uygun bir eserdir. Böylesi bir okuma biçimi, ister istemez okurları kurmaca dünyanın sınırları dışına çıkmaya ve yaşanan dünyanın gerçeklerine göz atmaya yöneltecektir. Bu bakımdan anahtarlı romanlar, sanat eserlerini estetik özerk yapılar olarak gören ve onları kendi kendine yeter sayan eleştiri anlayışına karşı istisnai bir örnek teşkil eder. Herhangi bir romanda anlatılanların gerçekliği sorgulanmaz ve olaylar gerçekmiş gibi kabul edilirken -yani inançsızlık askıya alınırken- anahtarlı romanlarda tam tersi bir etki ortaya çıkar: Anlatılanların ne kadarının gerçek olduğu, hangi karakterin kime karşılık geldiği gibi kurmaca dışındaki dünyaya ilişkin sorular, okuma müddetince okurların zihinlerinde bir yerde durur. Bu durum, dış dünyanın gerçekleri ile kurmacanın gerçekleri arasında gidip gelen, çift yüzlü bir okuma biçimine yol açar.

Nitekim bu kurmaca ile gerçek ikiliği, bir bakıma *Kurtlar*'ın çekirdeğini oluşturur. Romandaki kadın yazar figürü kendisi ve çevresiyle hesaplaşırken kurmaca ile gerçek, karakter ile kişi, anlatıcı ile yazar arasındaki sınırların muğlaklığını da tartışmaya açar. Onun kaleme aldığı "Kurt Salgını" başlıklı roman taslağı ve "Ağacın Üstündeki Ev" öyküsü gibi kurmaca içindeki kurmacalar dahi bireysel hesaplaşmalarla birlikte yazma, yaratma ve gerçekliği kurmacaya dönüştürme gibi konuların tartışıldığı metinlerdir. Dolayısıyla gerçek ile kurmaca arasındaki sınırların yazar figürü aracılığıyla sorgulanması, *Kurtlar*'ı anahtarlı roman olmanın ötesinde, anahtarlı romanlara dair poetik bir metin olarak da öne çıkarmaktadır.

Sonuç olarak *Kurtlar*, Peride Celal'in yarım asırlık yazarlık serüveninin bir ürünü olması, otobiyografik nitelikleri, etrafında meydana gelen söylentiler, kazandığı armağan ve ikinci tekil şahıs anlatımı gibi biçimsel denemeleriyle ses getiren yenilikçi bir romandır. Ancak bunların yanı sıra *Kurtlar*, karakterlerin gerçek kişilerin kurmaca dünyadaki şifreli yansımaları olması, romanda kurmaca ile göndergesel arasındaki sınırların sürekli sorgulanması ve yazarın kurmaca aracılığıyla geçmişi ve yakınlarıyla hesaplaşmasını

doğrudan yaratma eyleminin bir parçası hâline getirmesi bakımından, Türk edebiyatındaki anahtarlı roman örnekleri arasında da özgün ve güçlü bir yere sahiptir.

Kaynakça

- Abrams, M. H. (1999). *A glossary of literary terms*. USA: Harcourt Brace College Publishers.
- Akça, E. (1996). Söyleşi. A. Kabacalı (Haz.), *Çok Katmanlı Duyarlıklar Yazarı Peride Celal*, içinde (s. 58-60). İstanbul: TÜYAP.
- Atay, S. & Kaya, A. (2022). Edebiyat üstatlarımızın aşkları röportajı ve roman à clef'e bir giriş denemesi. S. Atay (Ed.), *1. Uluslararası Türkoloji Kongresi: Arayışlar ve Yönelimler Tam Metin Bildiri Kitabı*, içinde (s. 22-37). Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları.
- Aydemir, S. (2018). *Kırkinci odayı açmak: Peride Celal-Münevver Andaç*. <https://www.k24kitap.org/kirkinci-odayi-acmak-peride-celal-munevver-andac-1601>. [Erişim tarihi: 12.03.2025].
- Aytaç, G. (1995). *Edebiyat yazıları III*. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Aytaç, G. (1996). Peride Celal'in kadın yazarları. S. İleri (Haz.), *Peride Celal'e armağan*, içinde (s. 122-130). İstanbul: Oğlak Yayınları.
- Baldick, C. (2001). *The concise Oxford dictionary of literary terms*. New York: Oxford University Press.
- Bankoğlu Ekşigil, H. (1996). Söyleşi. A. Kabacalı (Haz.), *Çok katmanlı duyarlıklar yazarı Peride Celal*, içinde (s. 48-54). İstanbul: TÜYAP.
- Çetindaş, D. (2019). Pembe roman yazarı olarak Peride Celâl. *Akademik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(97), 33-52.
- Chen, J. (1997). *Poetics of historical referentiality roman à clef and beyond*. [Doktora Tezi]. New Jersey: Princeton University.
- de Man, P. (2019). *Körlük ve içgörü: çağdaş eleştirinin retoriği üzerine denemeler*. F. B. Aydar (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Devellioğlu, F. (2007). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Devrim, Ş. (2003). *Şakir Paşa ailesi*. S. Karamürsel (Çev.). İstanbul: Doğan Kitap.
- Eagleton, T. (2014). *Edebiyat kuramı: giriş*. T. Birkan (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Enginün, İ. (2013). *Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Franzen, J. (2018). *Indiskrete fiktionen: theorie und praxis des schlüsselromans 1960-2015*. Göttingen: Wallstein.
- Gevgilili, A. (1987). *Yükseliş ve düşüş*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Günyol, V. (1982). *Daldan dala*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Günyol, V. (1996). Peride Celal için. S. İleri (Haz.), *Peride Celal'e armağan*, içinde (s. 75-76). İstanbul: Oğlak Yayınları.
- Hazer, G. (2010). Kurtlar romanında üstkurmaca: özyaşamdan 'özkurmaca'ya yolculuk. *Uluslararası IX. Dil-Yazın-Deyişbilim Sempozyum Bildirileri*, içinde (s. 508-524). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi.
- Hızlan, D. (2016). Ali Gevgilili konuşulacak. <https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/dogan-hizlan/ali-gevgilili-konusulacak-40039744>. [Erişim tarihi: 03.02.2025].

- Hoyi, İ. (2024). *Kadın romancılarımızla mülakatlar*. Ö. Kaya (Haz.), İstanbul: Ötüken Yayınları.
- İleri, S. (1996). Peride Celal'le söyleşi. S. İleri (Haz.), *Peride Celal'e armağan*, içinde (s. 41-55). İstanbul: Oğlak Yayınları.
- İleri, S. (2002). *Anılar; ıssız ve yağmurlu*. Handan Şenköken (Söyleşiyi gerçekleştiren), İstanbul: Doğan Kitap.
- İleri, S. (2010). *Bu yalan tango*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Jusdanis, G. (2024). *Kurgu hedef tahtasında: edebiyatın savunusu*. Ç. Öztekin (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kabacalı, A. (1995). *Kültürümüzden insan adaları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kabacalı, A. (1996). Peride Celal'le söyleşi. A. Kabacalı (Haz.), *Çok katmanlı duyarlıklar yazarı Peride Celal*, içinde (s. 61-64). İstanbul: TÜYAP.
- Kalkan, E. (2019). *Peride Celâl'in romanlarında aile yankısı*. [Yüksek Lisans Tezi]. Giresun: Giresun Üniversitesi.
- Karahan, B. (2002). *Peride Celâl'in romanlarında kadın kimlikleri*. [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara: Bilkent Üniversitesi.
- Koçakoğlu, B. (2009). *Aşkın şizofrenik hâli: Sevim Burak*. Konya: Palet Yayınları.
- Lamarque, P. & Olsen, S. H. (2002). *Truth, fiction and literature*. New York: Oxford University Press.
- Latham, S. (2009). *The art of scandal: modernism, libel law and the roman à clef*. New York: Oxford University Press.
- Oxford Dictionary Press. (t.y.). *Roman à clef*. Oxford English Dictionary. https://www.oed.com/dictionary/roman-a-clef_n. [Erişim tarihi: 02.03.2025].
- Özgül, M. K. (2020). *Seke seke ben geldim: sekmeler V*. Ankara: Çolpan Kitap.
- Öztürk, M. (2019). *Kadın yazını ve 'dişil yazın'ın imkânları: Peride Celal'in otobiyografisi Kurtlar*. [Yüksek Lisans Tezi]. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi.
- Pamuk, O. (2011). *Saf ve düşünceli romancı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parla, J. (2023). Kurt ve gül: Peride Celâl'in Kurtlar'ında gizli ve açık metinler. *Edebiyat yazıları: kuram ve inceleme*, içinde (s. 231-244). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Peride Celal. (1990). *Kurtlar*. İstanbul: Can Yayınları.
- Roudinesco, E. (2012). *Her şeye ve herkese karşı Lacan*. N. Başer (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Rösch, G. M. (2004). *Clavis scientiae: studien zum verhältnis von faktizität und fikcionalität am Fall der schlüsselliteratur*. Tübingen: Niemeyer.
- Soydan, S. (2025). *İsmi yad ruhu şad olsun: Suat Derviş, Nahid Sırrı Örik ve Peride Celal üzerine yazılar*. İstanbul: Sanat Kritik Yayınları.
- Stewart, P. (2010). Roman à clef. D. Herman, M. Jahn & M. L. Ryan (Ed.), *Routledge encyclopedia of narrative theory*, içinde (s. 505-506). London: Routledge.
- Uğurlu, N. (1996). Söyleşi. A. Kabacalı (Haz.), *Çok katmanlı duyarlıklar yazarı Peride Celal*, içinde (s. 47-48). İstanbul: TÜYAP.

- Ulusoy Tunçel, A. (2023a). Peride Celal'in tiyatro dünyasını konu alan romanı: 'Rüyalar Evi'. *folklor/edebiyat*, 29(113), 139-160.
- Ulusoy Tunçel, A. (2023b). *Bu Yalan Tango* romanında Peride Celal'in bir kadın yazar olarak portresi. *Folklor Akademi Dergisi*, 6(2), 851-867.
- Uysal, Z. (2024). Kendini yazmak: yaşam ve anlatı ekseninde otokurmacalık. K. Işık (Haz.), *Anlatı Üzerine- 2: Hayatı Yeniden Kurmak*, içinde (s. 7-24). İzmir: Livera Yayınevi.
- Vâ-Nû (Vâlâ Nureddin). (1969). *Bu dünyadan Nâzım geçti*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yavuzer, N. (1996). Söyleşi. A. Kabacalı (Haz.), *Çok katmanlı duyarlıklar yazarı Peride Celal*, içinde (s. 55-58). İstanbul: TÜYAP.
- Yücel, T. (2005). *Yazın gene yazın*. İstanbul: Can Yayınları.
- Zorkul, T. (2006). *Peride Celal'in hayatı ve eserleri üzerine bir araştırma*. [Doktora Tezi]. Van: Yüzyüncü Yıl Üniversitesi.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları
Dergisi
The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and Education Research

|| Sayı/Issue 21 (Haziran/June 2025), s. 179-194
|| Geliş Tarihi-Received: 15.04.2025
|| Kabul Tarihi-Accepted: 27.06.2025
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.5281/zenodo.15661959

Kadim Temsillerden Lirik Söylemlere: *Söylen Şiirleri*'nde Mitolojik Hafızanın Taşınması

From Ancient Representations to Lyrical Discourses: The Transmission of Mythological Memory in Soylen Poems

Gönül YONAR ŞİŞMAN*

Öz

Mitoloji, Türk edebiyatının önemli beslenme kaynaklarından biridir. Klasik dönemde Fars ve Doğu mitolojilerinden yararlanma Batılılaşmayla birlikte yerini antik Yunan mitolojisine bırakmıştır. Tanzimat'la birlikte Yunan mitolojisine yönelen Türk şiiri de mitosları bir esin kaynağı olarak kullanır. Hilmi Yavuz, şiirlerinde yeni imge ve imajlarla mitos dünyasıyla ilişki kuran şairlerden biridir. Yavuz'un, on altı şiirden oluşan *Söylen Şiirleri*, postmodern anlatımlarla şekillenen özgün imgeler aracılığıyla modern Türk edebiyatında mitolojinin esin kaynağı olduğu şiir damarını besler. Bu makalede *Söylen Şiirleri*'den, "Lethe", "Endymion", "Kharybdis ile Skylla", "Yaban Atlarını Kışkırtan Dionysos" ve "Kronos" şiirlerine alımlama estetiği yöntemiyle yakından bakılmıştır. Makalede alımlanan şiirlerde, mitik temsillerin hangi kapsamda neyin göstereni olarak kullanıldığı, mitolojik göndermelerin hangi evrensel ya da öznel duyguya karşılık geldiği, yaratılan imge ve imajların geçmiş mitik geleneğin devamlılığı anlamında neye tekabül ettiği ortaya konulmuştur. Şiirlerde, evrensel mitik geleneğin temellükü ve bu mirasın devamlılığı yansıtılmıştır. Çalışma, şiirlerin mitolojiden ilhamla ürettiği yeni imge ve imajlara yönelik Türk edebiyatının mitoloji ilgisi hakkında fikir vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk şiiri, mitoloji, Yunan mitolojisi, Hilmi Yavuz, *Söylen Şiirleri*.

Abstract

Mythology is one of the principal sources of inspiration for Turkish literature. During the classical period, Persian and Eastern mythologies were gradually supplanted by ancient Greek mythology in the Westernization process. Hilmi Yavuz is one of the poets who engage with the world of myths through new imagery and symbols in his poems. Yavuz's *Soylen Poems*, consisting of sixteen poems, supports the myth based poetic tradition in modern Turkish literature through original imagery influenced by postmodern expression. This article closely examines the mythological elements in the Yavuz's *Soylen Poems* "Lethe", "Endymion", "Charybdis and Skylla", "Dionysos Who Incites the Wild Horses", and "Chronos" through the lens of reception aesthetics. In the poems analyzed in the article, the significance of the mythological representations is explored, along with the universal or subjective emotions they evoke, and how the created images and imagery relate to the continuity of past mythical traditions. The myths in the poems reflect the appropriation as a universal heritage and the continuity established through the connection with the past. This

* Dr., e-posta: gonul_yonar@hotmail.com, ORCID: 0000 0003 2092 7089.

study offers insights into Turkish literature's mythological tendencies through the new imagery generated in poems inspired by mythology.

Keywords: Turkish poet, mythology, Greek Mythology, Hilmi Yavuz, Soylen Poems.

Giriş

Hinels, bilimsel ve tarihsel olarak doğrulanamaz olan mitik anlatıların sahte hikâyeler olmadığını, dış kabuğunu kaldırdığımızda öze ilişkin, insana Tanrıya ve hayata dair önemli detaylar anlattığını belirtir (Hinnels, 1984, s. 134). Grekçe “*mythos*”a dayanan mit “söylenen söz, efsane, öykü” anlamlarıyla tarih öncesi insan topluluklarının yaşam deneyimlerine ilişkin Hinnels’in belirttiği özün başlangıç hikayelerini içerir (Eliade, 2001, s. 16). Mitolojik motifleri hayata taşımayan, ayinlerde kullanmayan, eserlerine aktarmayan hiçbir insan topluluğunun olmaması (Campbell, 1992, s. 12) mitolojiyi, insanın varlığı ifade etme aracı olan sanat ve edebiyatla ilişkili hale getirir. Yaratılışın ilk hikâyelerinin, kahramanlarının, olağanüstü anlatılarının, Tanrı ve tanrıçalara ilişkin hususiyetlerin ve insan bilinçaltının kodlarını taşıyan bu motifler yazı öncesi söylence kültürüyle harmanlanarak sözlü edebiyatın temel taşlarından birini oluşturur (Bayat, 2007, s. 11). “Nihai gerçeklerle ilgili sembolik hikâye” (O'collins ve Farrugia, 2003, s. 170) olarak anlatı sanatına bağlanan mitler; efsaneler, masallar, destanlar yoluyla nesilden nesile taşınır ve günümüz edebiyatı içinde imge simge ve sembollerle varlığını devam ettirir. Miti, kutsal anlatılar olarak gören Eliade (2001, s. 231) mitosların ritüellerle olduğu kadar sanat yoluyla da günümüze kadar geldiğini belirterek, “Anlatısal düzyazının, özellikle de romanın modern toplumlarda, geleneksel toplumlardaki mitlerin ve masalların ezberden okunmasının yerini almış” olduğunu belirtir. Mitik anlatılar, antik devirlerde tragedyaların ana konusunu oluştururken, günümüzde metaforlar, imgeler, simgeler ya da alegoriler üzerinden sanatın önemli bir olgusu haline gelir (Waren-Wellek, 1983, s. 258). Geçmişten bugüne sanat için tükenmez ilham kaynağı olan mitoslar (İndirkaş, 2015, s. 14) sanatçının yöneldiği kadim bilgi depolarıdır. Bu yönüyle insanın hikâyesi mitin anlattığıyla örtüşürken (Northrop Frye, 2015, s. 80), sadece dolduğu kaplar farklıdır. Edebi formlar olan kapları dolduran her mitik anlatı, bireyin toplumsal hikâyesiyle koşut değişim gösterir ve bu değişim insanlığın hikâyesinin sürekliliğini ortaya koyar. Sanatçı metinler üzerinden mitler ve arketipler yoluyla kültürel hafızayı taşıyarak, anlatmak istediği duygu, düşünce, ifade ve anlatım biçimlerini zenginleştirir. Bu durum Behçet Necatigil’in “Şiir geçmişe yapılan atıflarla ilerler” diye belirttiği ifade ile anlam kazanır (Necatigil, 2007).

Şiirin mitoslardan esinlenmesi yaşayan sanat için kaçınılmazdır. Dursun Ali Tökel (2016, s. 50) büyük sanatkârların mitik söyleme ilişkin malzemeyi cömertçe kullandıklarını, epopeden romaneske, romandan şiire tüm sanat formlarında mitolojiye geniş alan açtıklarını vurgular. İonna Kuçuradi (1997, s. 63) ise her mitosun kendi başına gerçekliğin ya da gerçek olguların simgelerle yorumlanması olduğunu belirterek simgesel anlatışın “gerçeği yeniden yoğurmak” olduğunu belirtir. Bu durumda şair, şiirini ölü, statik ya da geçmişin silinmiş unsurlarına yönelerek kurmaktansa yaşayan, dinamik, evrensel insanlık hafızasının olgularıyla ölümsüzleştirmek gayretiyle mitos dünyasına yönelir. Bu yönüyle mitoslar sanatçının eserini ölümsüzleştirme çabasıyla eşdeğer bir ilham membaıdır.

Klasik Türk edebiyatında mitoloji, manzum anlatılar üzerinden Fars mitolojisi ve diğer Doğu mitolojileriyle ilişkili olagelmıştır. Tanzimat’la birlikte Batılılaşma sürecinde

ise yönelimin antik Yunan mitolojisi olduğu bilinmektedir (Afacan, 2003). Cumhuriyet döneminde sayısı az olmakla birlikte Türk ve diğer mitolojilerden esinlenilse de (Tökel, 2016) ağırlıklı olarak Yunan antikitesinin mitolojik müktesebatına yönelim görülür (Yüksel, 2010).

Bu makalede Türk şiirinde bireyci bir şair olarak kendi poetikasını oluşturan ve eserlerinde mitolojik unsurları sıklıkla kullanan Hilmi Yavuz'un *Erguvan Şiirleri* içinde "Söylen Şiirleri" başlıklı bölümdeki "Söylen'en'ler" kısmında yer alan beş şiir; bireyin geçmişinin mitik temalarla hatırlanmasıyla sahiplenilmesi ve sahiplenilen mitik mirası sürdüren geleneğe bağlanma kapsamında alımlanmıştır. Yavuz'un *Söylen Şiirleri*'nde yer alan mitolojik unsurlarla ilgili Tolga Karahan'ın 2020 yılında yayımlanan makalesi (Karahan, 2020), şiirlerdeki mitik unsurların yüzey yapı tespitine ve şairin sanat anlayışında miti kullanma gayesine yönelik bir çalışmadır. Bu makalede *Söylen Şiirleri* içinden beş şiirde, şairin; hafıza, geçmiş, şimdi arasında kurduğu ilişkide mitik geleneğin temellük ettirilmesi ve sürdürülmesi duygusuna karşılık gelen mitik göndermeler tespit edilmiştir. Bu yönüyle çalışma şiirlerdeki mitolojik unsurların tespiti değil, tematik anlam evreninin şairin poetikasındaki yerini yorumlamaya yöneliktir. Makalede yakından bakılan şiirlerin tümü Yunan mitolojisinin kaynaklık ettiği mitik karakterin adlarını taşır. "Söylen'en'ler"de, modern bireyin yalnızlığı ve arayışı esnasında bakmak istediği geleneğe/geçmişe karşı hissettiği duyguların onda yarattığı karmaşa ve arada kalmışlık duygusu şiire yansır. Bu makalede, "Lethe", "Endymion", "Kharybdis ile Skylla", "Yaban Atlarını Kışkırtan Dionysos", "Kronos" şiirleri alımlama estetiği yöntemiyle ele alınmıştır. Modern insanın geçmiş, şimdi, gelecek ekseninde duygu ve düşüncelerini yansıttığı şiirler, Türk şiirinin mitolojiyle güçlü ilişkiselliğini ortaya koyar.

Türk Şiirinde Mitik Söylem

Türk edebiyatında mitoloji; geleneksel anlatılardan, modern ve postmodern metinlere uzanan geniş yelpazede, yazarın ilham kaynağı olarak başvurduğu bir alandır. Batılılaşma sürecinde antik Yunan mitolojisine duyulan ilgi, *Telemaque* ve onu izleyen çevirilerle başlar ve bu ilgi artarak devam eder (Yüksel, 2010). Kültürel değişime paralel olarak Batılılaşma sürecinde, Yunan mitolojisine olan eğilim artar ve edebiyatın temel besleme kaynaklarından biri haline gelir. Yeni kültürel sahaya açılırken eski-yeni tartışmaları çerçevesinde Yunan mitolojisine karşı bir çekince olsa da zamanla bu geri durma ortadan kalkar ve antik mitolojiden yararlanma, ilerlemenin parametrelerinden biri haline dönüşür. Dönemin fikir hareketlerine paralel olarak gelişen mitolojiye yönelik ilgi, bir yandan Batılılaşma sürecinde kaçınılmaz bir yönelim, diğer yandan ulus devletin köken (*genesis*) arayışlarıyla yüz yüze gelir (Yonar Şişman, 2024). Cumhuriyet'in ilk çeyreğinde antik Yunan mitolojisine ilişkin farkındalık gözle görülür biçimde artar. Yoğun tercüme faaliyetleri, dergilerin art arda çıkardığı Yunan mitolojisi özel sayıları, Latince'nin okullarda ders olarak okutulması gibi bir dizi eğitim hareketiyle bu farkındalık desteklenir. Başta klasik edebiyatın zengin mitolojik birikimini iyi bilen ve fikirleri değişmeden önce birkaç şiirinde Yunan mitolojisine yer veren Yahya Kemal olmak üzere; Yakup Kadri, Abdülhak Hamit Tarhan, Ziya Gökalp, Salih Zeki Aktay, Mustafa Seyit Sutüven, Melih Cevdet Anday, İlhan Berk Behçet Necatigil gibi isimler, bir yandan Doğu mitolojilerini eserlerine taşıırken bir yandan da Yunan mitolojisinden aldıkları mitik unsurları eserlerinde kullanırlar. Çünkü mitoloji ulusal değil, evrensel kökenlere sahiptir ve ortak insanlığın mirası olarak değerlendirilir (Tökel, 2000, s. 82-83). 1950'lerden sonra şiirde, mitolojinin ilhamıyla yeni imge ve imajlar inşa edilir. Türk şiirinde önemli bir durak olarak görülen İkinci Yeni ile birlikte mitik simge ve imge

kullanımı yeni söyleyiş ve ifade biçimleriyle şiirde görülür (Yılmaz Çebin, 2012, s. 37). 1950 öncesinde metinlerde görülen doğrudan mitos kullanımları yerine, bu dönemde dolaylı atıflar, kapalı göndermeler, zengin çağrışımlar ve orijinal söyleyişlerle yaratılan imajlar öne çıkar. İmgeyi öne çıkaran ve anlam kaygısından uzak şiirlerin yazıldığı bu dönemde, Türk şiiri gerçeküstücü, kelime odaklı ve soyut özellikler taşıyan yeni bir mecraya yönelir. Bu eğilim içinde gelenekten kopma, biçimciliğe kayma, alışılmamış bağdaştırmalar (Bezirci, 2005, s. 22) yoğun olarak görülür. Bu dönemde Hilmi Yavuz, Eliade'ın belirttiği türden bir "ebedi dönüş mitosunu" içinde, insanlığın başlangıcına ait mitik bir *anı* şiir yoluyla bir karşılaşma sahnesine dönüştürerek okurla buluşturur.

Hilmi Yavuz Şiirlerinde Mitolojik Hafıza

Çağdaş şiirde, şairin anlam arayışına karşılık gelen mitos kullanımı, Hilmi Yavuz'un şiir poetikasında kolektif insanlık geleneğiyle kurulan bağ ekseninde yer alır. Bu bağ, temellük (sahiplenme) ve imtidat (süreklilik) kavramlarıyla şiirlere yansır (Yiğitbaş, 2006, s. 4). Şairin (1999, s. 125), "Benim şiirim olmasa, Necatigil ve Çelebi ile birlikte o devamlılık ve süreklilik kaybolup gidecek, bir meşale gibi elden ele devredilmeyecekti. Kısaca imtidat'ın şairiyim ben" ifadelerinde vurguladığı geleneğe dair bu yaklaşım, doğrudan onun poetik yöneliminin bir parçasıdır. (Kara, 2014, s. 45). Çok katmanlı imge dünyası içinden (Orhanoğlu, 2011) gelenekle kurduğu bağı Doğu-Batı kültürleri üzerinden evrensel bir dille inşa eden şair, şiiriyle "Yahya Kemal, Ahmet Hâşim, Behçet Necatigil ve Asaf Hâlet Çelebi gibi şairlerin oluşturduğu geleneğe" (Aka, 2002; Tonga, 2010) bağlanır. Bu damar, geleneğin şiir yoluyla yeniden üretmesini anlamlı kılar. Bu bağlamda, mitik dili kullanma ve mitosları yeniden yorumlama biçimi, şairin ilhamının hangi duygulara karşılık geldiğiyle yakından ilişkilidir. Yavuz'un şiirlerinde antik mitolojiden beslenme süreci, doğrudan ya da dolaylı göndermeler aracılığıyla, bir duyguya karşılık gelen gelenekle kurulan ilişki üzerinden imge ve imajların inşası şeklinde tezahür eder. Şairin şiirini inşa ederken geleneği, insanlığın ortak hafıza mirası olarak içselleştirmesi, mitik göndermelerle kurduğu şiirlerinde, geçmiş ile gelecek arasında kesintisiz bir süreklilik yaratmasına olanak tanır. Tökel'in belirttiği gibi şiire yansıyan mitolojik karakterler, olaylar, olgular ve hikâyeler, yalnızca şairin duygu ve düşünce dünyasıyla buluşarak ona güçlü bir ifade imkânı sunmakla kalmaz; aynı zamanda mitik anlam evrenleriyle kurulan bağ aracılığıyla kolektif hafızanın öğelerini çeşitli örüntüler içinde geleceğe taşımayı da mümkün kılar (Tökel, 2016). Yavuz'un şiirlerinde yer alan mitolojik unsurlar da Tökel'in belirttiği şekilde çift katmanlı bir anlamsal yapıya sahiptir. Bu yönüyle mitos içeren şiirler, bireysel bir ilginin ötesinde, evrensel hafıza akışını tahkim eden ve onu insanlık hikâyesinin sürekliliği içinde yeniden kuran bir duygu aktarımını sağlar.

Yavuz, ancak geleneğin temellük edilmesiyle büyük şiirin ortaya çıkabileceğini ifade eder. (Yavuz, 1999, s. 29) Bu yönüyle mitos dünyasının, şiirin kendisini geleceğe taşıyabilmesi açısından birer araç olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda, şairin gelenek kavramına yüklediği anlam aynı zamanda mitosların anlam örüntülerini de içeren, "devam eden ve değişen şeyler içinde aynı kalan" (1999, s. 43) bir ortak insanlık mirasını işaret eder. Bu miras, kendisini de dönüştüren ve büyüten şiirle, "varoluştan beri elden ele devredilen şiirsel öz" (Mammadova, 2023, s. 19) aracılığıyla bağ kurar. Böylece mitoslar, şiirle birlikte değişim ve dönüşüm sürecine girerken, şiir de kendisini örüntüleyen mitik evrenle aynı dönüşüm ve yenilenmeyi yaşar.

Söylen Şiirleri'nde Batı medeniyetinin mitolojik mirasının karşısına Doğu medeniyetinin tasavvufî müktesebatını yerleştiren Yavuz (Talay, 2021, s. 145), bu durumu her iki medeniyetin kendine özgü mitoslarının varlığıyla ilişkilendirir. Buradaki karşılıklı bir karşıtlığı değil, insan ve onun varoluşsal deneyimleri bağlamında iki farklılığın bütüncül boyutunu temsil eder. Nitekim Yiğitbaş'ın da (2006, s. 275) belirttiği gibi Batı'nın antik mitolojisinin Doğu medeniyetindeki karşılığı, metafizik potansiyele sahip tasavvufî temsillerdir. Doğunun mitik dünyasında evliya menkıbelerinden, kerametlere çeşitli tasavvufî temalardan sözlü halk masallarına kadar geniş yelpazede yer alan Doğu mitik malzemesi; tıpkı Batı mitosları gibi insanın varlığa ilişkin düşünce ve deneyimlerinin birer tezahürüdür (Yonar Şişman, 2011). Bu yönüyle Yavuz (1999, s. 59), her iki dünyanın mitik mirasını belirtilen çerçevede sahiplenir ve bu mirasın şiir aracılığıyla sürdürülebileceği bir devamlılık hattı oluşturur (Yonar Şişman, 2019). Öte yandan, "Ben kendi yüzyılımın içinden şiiri üretiyorum. Fuzulî'den, Yahya Kemal'den, Hâşim'den, Necatigil'den yararlandığım kadar Hölderlin'den, Baudelaire'den de yararlandığımı söyleyebilirim" ifadesi şairin yalnızca tek bir ontolojik kaynağa değil, geniş ölçekli kültürel zemin üzerinde yükselen bir şiir anlayışına yöneldiğini gösterir. Bu yaklaşım, Polat'ın (2023, s. 94) vurguladığı gibi, "yüksek irtifada seyreden" bir poetikanın anlamlı bir ifadesidir.

Bu makaleye konu olan *Söylen Şiirleri*'ni neden yazdığı sorulduğunda Yavuz, insan zihninin temel ve değişmez yapıları olan mitlere gönderme yapmak istediğini ifade eder. Şiir kitabının başlığında yer alan "söylen/mit" sözcüğünün tercih edilmesini şöyle açıklar: "Bana göre mitoloji (söylen), bir zamansızlığı imler... Söylemek istediğim şu: Mitolojinin zamansızlığı, diyelim ki, Zeus'la Leda arasındaki ilişkinin simgesel anlamının, bugün bir erkekle bir kadın arasındaki ilişkiye de tastamam uyması, onu kuşatmasıdır." (Yavuz, 1999, s. 73-74). Bu kapsamda *Söylen Şiirleri*, mitosların zamansız temalarının şair tarafından geleceğe taşınmasında bir imkân olarak değerlendirilir. Şiirlerinde yer alan mitsel göndergeler konusunda tıpkı Umberto Eco'nun (Eco, 2019) anlamı inşa edenin aynı zamanda okur da olduğuna yaptığı vurgu gibi Hilmi Yavuz da anlamı okura havale eder. Bu yaklaşımını, "Tabii bütün şiirleri bir bir açıklamak doğru değil. Bazı şeyleri de Baudelaire'in ifadesiyle 'riyakâr okur' keşfetsin" (Yavuz, 2012, s. 78) sözleriyle dile getirir. Yavuz'un bahsettiği okur tipi postmodern paradigma ile birlikte yaygınlaşan yeni bir okuma, anlama ve yorumlama yaklaşımını içerir. Bu yaklaşıma göre her şey bir metindir ve metinle kurulan her bağ bir okuma biçimini açık eder. Modernist paradigmanın uzağına düşen bu anlayış, Jauss'un ifade ettiği okumanın ve anlamamanın estetiği çerçevesinde belli sınırlar içinde okuru merkeze alır (Jauss, 1988). Okurun metne yaklaşım biçimi, yazarı da metni de belli noktalarda buluşturur. Yavuz'un, keşfedilmesini beklediği anlamlar için okur aynı zamanda yazarın da varoluş algısını yorumlayacaktır. Bu yaklaşım, okurun geniş yorumlayıcı rolünü öne çıkaran hermeneutik (Dilthey, 1999; Erkman-Akerson, 2012) ve alımlama estetiğinin (Iser, 1976; Sayın, 1999; Kavalcı, 2017) potansiyeliyle birleştiğinde, şiire daha yakından bakmayı ve onda yer alan mitosların sayısız anlam evrenlerini keşfetmeyi mümkün kılar.

***Söylen Şiirleri*'nde Mitoloji**

Behçet Necatigil'in ölümünün onuncu yılına ithafen yazılan *Söylen Şiirleri* 1989'da yayımlanmıştır. On altı şiirden oluşan bu eser, sırasıyla "Söylenenler", "Söylen'en'ler" ve "Söylen'meyen'ler" başlıkları altında üç bölüme ayrılmıştır. Bu makaleye konu olan

“Söylen’ler” bölümünde yer alan antik Yunan mitolojisinden esinle yazılan şiirlerden “Lethe”, “Endomion”, “Kharybdis ve Skylla”, “Yaban Atlarını Kışkırtan Dionysos” ve “Kronos” adlı şiirler, ortak insanlık mirasının sahiplenilmesi ve sürdürülmesi bağlamında anlam örüntülerine sahiptir. Şiirlerde; bireyin geçmişine uzaktan bakışı ve zamanla silinen geleneğin izlerinin hatırlanmasıyla hissedilen yalnızlık duygusu antik Yunan mitolojik karakterleriyle dile getirilir. Gelenekle arasına mesafe koyan modern bireyin yaşadığı hüznün ve yalnızlık mitoslar aracılığıyla ifade edilir. Bu bağlamda mitoslar, modern birey için bir sığınma alanına dönüşerek adeta bir ana rahmi gibi evrensel insanlık hikâyesine geri dönüşü simgeler.

Unutmamaya Adanış: “Lethe”

Gaston Bachelard, hafızayı geçmişin evi gibi düşünmek gerektiğini belirtirken, onun durağan olmayan, her geçen anla şekil değiştirip yeniden biçimlenen yaşayan bir varlık olduğunu ifade eder (Bachelard, 2014). *Söylen Şiirleri*’nin ilki olan “Lethe”nin anlam evreniyle bütünleşen bir söyleyiş Bachelard’ın tespitini hatırlatır. Hafızanın unutuşunu simgeleyen Lethe, antik Yunan mitolojisinde bir tanrıça figürüdür ve ismini “unutmak” anlamına gelen fiilden alır. Ruhların bu dünyaya gelmeden önce bulundukları yere dair her şeyi unutmaları gerektiği düşüncesiyle Lethe, bu unutuş sürecinin sembolik aracı olarak konumlandırılır. Adını taşıdığı nehir, insanların yeryüzüne çıkmadan önceki son durağını temsil eder. Hesiodos’ta Lethe, yeraltı ülkesinde bir unutma pınarı olarak tasvir edilir. Ruhlar bu sudan geçerek geçmiş yaşantılarını ve acılarını unuttur, böylece ölümler dünyasına adım atarlar (Erhat, 1972, s. 247). Lethe, kimi kaynaklarda Kharitler’in (*Grataiae*) annesi olarak anılır (Grimal, 1997). Uyku ve ölümle ilişkilendirilen Lethe, bu yönüyle unutuşun alegorik bir karşılığı haline gelir. Platon’un *Devlet* adlı eserinde, ruhların kendi yaşamlarını seçtikten sonra Kader’in tahtı önünde durdukları ve ardından Lethe ovasına yönedikleri anlatılır. Lethe ovasında, hiçbir şeyin barınmadığı Ameles Irmağı’nın kıyısında konaklayan ruhlar, bu sudan içtiklerinde geçmişlerini tamamen unuttur hale gelirler. Platon bu süreci, “Bazı ruhlar ölçüyü kaçırıp fazla içermiş, içer içmez de her şeyi unutturmuş” (Platon, 2010, s. 367) şeklinde tasvir eder. Eliade ise Lethe pınarının ölümle olan ilişkisini “tarihsel ya da en eski geçmiş “unutulduğu” ölçüde ölüme benzetilir” (Eliade, 2001, s. 157) sözleriyle ifade eder. Ölüm alanı olarak nitelendirilen unutma düzleminde, belleğin yitimiyle birlikte yokluk başlar. Ancak, tıpkı Hermes’in, oğlu Ethalide’ye verdiği “hiç bozulmayacak bellek” hediyesi gibi bu yokluk, bir direnç alanı yaratır. Unutmanın karşısında durmak, geçmişi hatırlamak, hatırlatarak yaşamak ve bellekte tutmak, varlığın sürekliliği açısından hayati önem taşır. Bu bağlamda, ölümsüzlük hatırlanmayla mümkündür; unutuşa terk edilmemek, varlığın ebedi bir hafızada yer etmesiyle anlam kazanır.

Şiirde Lethe adı anılmadan önce, şiirin şiirle olan ilişkiselliğini rasyonel aklın sınırlarından geleneğin metafizik ortamına çeken bir anlam örüntüsü inşa edilir. “İnsan insanın kurdudur” şeklindeki olumsuz tarihsel yargı, şiirde derin ve içsel bir olumlamayı işaret ederek “şiir, şiirin kurdudur” ifadesine dönüşür. Bu dönüşüm, şiirler arasında kurulan anlam akışının hem içsel hem de geleneksel bir süreklilik sağladığını gösterir. Burada şiir, geçmişten geleceğe doğru akan bir izi sürerken, bu iz yalnızca bir yön belirtmekle kalmaz, aynı zamanda “doğru” bir yönelim ve “gidiş ve geliş” güzergâhı da tayin eder:

“Şiir, şiirin kurdudur

İşte zümrüt ve sürüngen
bir dize
Gidiyor; -gidişi
Öteki şiire doğru'dur."

Bu şiirsel yolculuk, tıpkı bir *sur* gibi bireyi kuşatır; bireyin güvenlik, aidiyet ve köken duygusunu güçlendirir. Bu yönüyle *sur*, şairin gelenekle kurduğu bağ simgeleyen bir metafor olarak işlev görür. Hisar, burç kale gibi tarihsel ve koruyucu anlamlara sahip olan bu imge, geçmişin şiir aracılığıyla bugüne taşınmasını sağlayan muktedir bir hafıza simgesine dönüşür (Altunay, 2003, s. 81). Böylece şiirle çevrelenmiş kalp, bir *düden* (kuyu) gibi derinleşir ve şiirin inşa ettiği büyüden geriye alan anlamları, duyguları ve sezgileri içten içe saklar:

"Şiirdir seni saran *sur*
Kalbim usul bir *düden*
Ve sanki bir büyüden
Arta kalandı ve aktıydı
Yazları söylete söylete"

Şiirin şiirle yol aldığı, onunla varlık bulduğu ve onunla yaklaşılan geleneğin büyüülü hafızası, insanın içindeki derinliklere, adeta bir *düden*e usulca aktığında Lethe'nin unutuşlarına da yenilmez. Zira bu şiirsel hafıza, yalnız geçmişi korumakla kalmaz; aynı zamanda geleceği kuran bir bilinç, bir hatırlama biçimi olarak işler. Şiir, modern insanın unutkanlığına karşı dirençli bir bellektir; geleneğin suskun ama kalıcı sesiyle şekillenen bu hafıza, bireyin kimliğine ve zaman ile arasındaki bağa anlam katar. Nitekim şiirin devam eden mısralarında unutuşa giden yolda modern bireyin şaşkınlığına, yalnızlığına ve yönsüzlüğüne karşın mitik geleneğe yönelen bir adres belirir. Bu adres, sadece şiirsel mirasın sürdürülmesiyle kurulan bir yön değil aynı zamanda bireyin ruhsal sığınağı, kendini yeniden kurduğu bir varoluş zemini olarak belirginleşir. Lethe'nin temsil ettiği *zamansız unutmanın* karşısına şiir, hatırlamanın ve hatırlatmanın taşıyıcısı olarak dikilir. Böylece şiir, geçmişin hafızasını bugüne taşıyan, bugünün sancılarına ise geçmişten ışık düşüren bir kılavuz haline gelir.

Belleği bireysel eksenden kültürel alana taşıyan Paul Connerton, geçmişin imgelerinin ve yaşanmışlığının izlerinin anımsanarak kuşaktan kuşağa aktarılmasında sürekliliğin gelenek aracılığıyla sağlandığını belirtirken hatırlamanın, aynı zamanda hafıza yoluyla çağrılan geçmişin *yenilgisine* karşı bir direniş alanını kurup kurmadığını sorgular. Bu bağlamda hatırlama eylemi, "geleneğin ölüme terk edilmesini önleyecek bir güç" (Connerton, 1989) olarak şiir aracılığıyla anlam kazanır. Mitosların tortularıyla yüklü hafıza; unutuş ve hatırlayış arasında gidip gelirken, geleneği yeniden çağırma imkanını şiirin içinde bulur:

"lethe! yeşil bellek!
Sen de unuttundu yurdunu
Ve birdenbire
Kendi suyunu terk eden
Bir ırmak gibi aktındı
Şiirden şiire" (Yavuz, 2007, s. 215)

Mitolojide yeşil renk, bereketi, yeniden doğuşu ve yaşam enerjisini temsil eder. *Kutadgu Bilig'*de yer alan ifadeye göre yeşil, Türk mitolojisinde göğün rengidir (Ögel, 1995, s. 146, 153, 261). Türk türeyiş mitlerinden biri olan “gökten inen hatundan doğma” mitos, yerin devamı olarak göğe uzanan bereketi ve yaşam enerjisini sembolize eder (Korkmaz, 2006, s. 100). Bu bağlamda yer-gök ilişkisi, Lethe'nin bulunduğu mekân itibarıyla şiirde geçen “yeşil bellek!” imgesiyle hem hatırlanan bir geçmiş hem de Lethe'nin unutuş evrenine rağmen direnen ve “şiirden şiire” akan bir bir hafıza sürekliliğini işaret eder. Şiirdeki, “akıntı” vurgusu, “kendi suyunu terk eden bir ırmak gibi” dizesiyle desteklenerek mitik geleneğin şiir aracılığıyla sürüp gittiğini gösterir. Böylece sanatçı, mitik mirası unutuşa bırakmamak adına şiiri, bir direniş mekânı olarak konumlandırır. Şiirde, “unuttundu”, “terk eden” gibi sözcük öbekleriyle kurulan anlam örüntüsü; ismi unutuşla özdeşleşen mitik bir figürün şiirsel düzlemde hatırlanmasıyla, aslında unutmamaya adanmış bir mücadelenin izlerini taşır. Lethe'nin çağrılması bile, unutmaya değil, hatırlamanın ve şiirsel belleğin bir parçası haline getirmeye yöneliktir.

Sonsuz Süreklilik: “Endymion”

Yunan mitolojisinde Endymion, yakışıklı bir çoban olarak tanınır. Dağlarda sürülerini otlatan Endymion'un bütün dünyası; ıssız doğa, sonsuzluğun simgesi yeşillikler ve çok sevdiği kavalıdır. Ay tanrıçası Selene, kendi halinde ve sonsuz mutluluk içinde Endymion'ı gece kendi ışığının yansımasında görür ve ona âşık olur (Erhat, 1972, s. 127). Selene, bu aşkı imkanı kılması için Zeus'tan yardım ister ve Endymion'a bir dilek hakkı vermesi için onu ikna eder. Zeus, Selene'nin isteğini yapar ve Endymion'a bir dilek hakkı verir. Delikanlı dilek hakkını sonsuz uyku armağanı olarak diler. Böylece sonsuza dek genç kalarak uyumayı seçer. (Grimal, 1986, s. 136).

Şair, bu aşk hikâyesinin adını verdiği şiire bir aktarım ya da taşınma eylemiyle başlar. Bu aktarım, “bir yerden ötekine göç” kavramıyla ilişkilendirilir. Göç, yalnızca mekânsal bir yer değişimi değil aynı zamanda bir kültürden diğerine, bir âleminden diğerine intikal, muhâceret gibi anlam örüntülerini de içerir. Modern birey, yaşadığı yalnızlığı da çoğu zaman bir “göç” metaforuyla ifade eder. Modern yaşamın dayattığı bireysellik, insanı yersizliğe ve yurtsuzluğa iter. Şiirin öznesinin bu göç eyleminde “uçurumlar” edindiğini ifade etmesi, yalnızlık içinde bir sığınma, düşmemek için tutunduğu bir dal ile kesişirken, her göç yeni bir sığınma duygusunu da harekete geçirir. Böylece modern birey, yersiz yurtsuzluğunda kendisine bir sığınak olan her *uçurumu*, yeni bir göçün başlangıcı olarak deneyimler. Bu kesintisiz göç hali, sufi öğretide cennetten sürgün edilişle ilişkilendirilir. Buna göre daima bir sürgün (göç) içinde insanoğlu “bir yerden ötekine” yol almaktadır. İnsan, yersiz yurtsuzluğun taşıdığı “sessiz saatlerde kederden türemiş bir söylen”le hayata yeniden bağlanır ve böylece mitos evreniyle yeni baştan köprü kurar:

“ben dâimâ uçurumlar edinirim
bir yerden ötekine göçerken”

Mitos (söylen), tam da bu noktada şairin kontrolünden çıkarak modern ve yalnız bireyin kucağında kederlerini unuttuğu bir avuntu vahasına, bir “göl”e dönüşür. Dönüşüm, sonsuz yer değiştirmeler geliş ve gidişlerden sonra bir sığınakta son bulur ya da bu sığnağa hiçbir zaman ulaşamaz. Endymion'un dertsiz mutluluğundan ilhamla; modern bireyin durmaksızın göç eden ruhunun da bir “bağlaşığı” olması arzulanır. Sonsuz mutluluğun sonsuz göç ve acıyla karşılaşması, şiirde zıtların “bağlaşığı”nı sağlar

ve Endymion'un yaşantısına eklenir. Şiirin dip akıntısında ise mitik mirasın göç yoluyla taşınması, insanoğlunun ortak mirası olarak her gittiği yerde onun karşısına çıkması ya da her karşılaştığında onu yüklenmek durumunda kalması gibi derin bir anlam katmanı oluşur:

“işte sessiz saatlerde kederden
türemiş bir söylen
gibi göl
ve bağlaştığı endymion
birlikte kıvrılıp uyurlar
ana-bir acıyla ayışığı...
da mı birliktedirler?”

Aynı şiirin devam eden dizelerinde adı geçen mitolojik unsurlardan biri de Hesperid'lerdir. Hesperos, ya da Batı Kızları diye anılan Hesperid'ler, gece perisinin kendi kendine yarattığı, okyanus ırmağının ötesinde, altın elma bahçelerine bir ejderha ile birlikte bekçilik eden, geceyle gündüzün sınırlarında oturan ince sesli perilerdir. Bekçiliğini yaptıkları bahçe ölümsüzlüğü simgeleyen altın elmaların olduğu önemli bir mekândır. Zeus'la Themes'in kızları olan Aigle, Erythie ve Hesperarethus adlı bu üç perinin korudukları meyveler Gaia'nın Hera'ya hediye ettiği elmalardır (Erhat, 1972, s. 182).

“melekler kendiliğindendirler
öyle varolurlar...
belki benim terkettiğim şiirden
artakalan bu bahçeyi
hesperid'ler yüklenir,
toplayıp yolları götürür...
mü diyorsun!
-daha erken!.. ” (Yavuz, 2006, s. 218)

Şiirin birinci kısmıyla uyumlu bir yer değiştirmenin, mirası birilerine bırakarak yol almanın örüntüleri bu dizelerde de sürdürülür. Hesperidleri, terk edilen şiirin bekçileri olarak ilham sınırlarına alan şair, ölümsüzlüğü simgeleyen altın elmaların bekçiliğini yapan Hesperileri kendi şiirlerinin de koruyucu melekleri olarak kurgular. Terkedilen şiirden geriye kalan bahçe, aslında Hesperidlerin koruyuculuğunu yaptıkları ölümsüzlük sembolü olan altın elmalar kadar değerlidir. Anlatıcının bu değerli bahçeyi terk edişi, şiirin başındaki göç temasıyla ilişkilidir. Bu yönüyle şairin göçle yeni iklimler edinmesi, onu zaman ve mekândan uzaklaştırırken, Hesperidler, şiiri muhafaza eden figürler haline gelir. Böylece insanlık tarihinin sürekli tekrar eden hikâyesi, şiir aracılığıyla mitik geleneğe bağlanarak Hesperidlerin omuzlarına yüklenir. Ancak bu emanetin onlara bırakılması, şairin şiirle olan ontolojik bağı yitirmesiyle mümkündür; çünkü şiir yaşarken bu emanet “daha erken” olduğundan devredilemez.

Arada Kalmışlık: “Kharybdis ile Skylla”

Kharybdis, efsaneye göre Gaia ile Poseidon'un birleşmesinden doğan ölümlü bir yaratıktır. Çaldığı sürüleri yiyen obur ve açgözlü bir canavar olarak tasvir edilir. Bu hareketinden dolayı Zeus'un cezasına uğrar ve üstüne yıldırımlar düşerek denizin dibine atılır. Deniz canavarına dönüşmesiyle Kharybdis günde üç kez deniz sularını içen ve sonra geri püskürten ve tüm gemileri yutabilen korkunç bir deniz yaratığına dönüşür

(Grimal, 1997, s. 381; Fink, 1996, s. 177). Homeros'un *Odyseia Destanı*'nda On ikinci bölümde, büyücü Kirke, Odysseus'un çıkacağı yolculukta karşılaşacağı engelleri anlatırken bu iki canavarın adını da anar. En büyük zorluğun Skylla ve Kharybdis kayalarının arasından geçmek olduğu ikazını yapar. Destanda Odysseus, Skylla'ya altı arkadaşını kurban vererek dar deniz geçidini geçebilir (Homeros, 2008, s. 216-217).

Şairin kişisel tarihiyle özdeşleştirdiği şiirlerden biri olan "Kharybdis ve Skylla", çocukluğun anlam dünyasından kavramlara bakışı yansıtırken, başka bir alımlamayla dipte ilerleyen arada kalmışlık, yerini yurdunu bilememe, göçebe ruh, geleneğe/sura yaslanma gibi arayışları taşır. Yavuz bu şiir için, "Kharybdis ve Skylla Yunan mitolojisinde iki arada bir dereye kalmışlığı imleyen bir söylendir. Ben bunu kendi mitosumla aldım. Benim çocukluğuma ve ilk gençliğime borçlu olduğum imge dünyasının yapı taşları bunlar" diye belirtir. Anne ve babasının tek çocuğu olduğundan her ikisinin kendisini daha çok sevmesini istediklerini ve bu nedenle iki arada bir dereye kalmışlık duygusunu çocukluk dönemlerinde sıkça yaşadığını belirten Yavuz "Bu benim kendi söylen'im" (Yavuz, 2012, s. 78) derken mitosa ilişkin çerçeveyi şiirine yansıtır:

"...

ölümle yeşil arasında

Hep onlar var! Terkideki

Çocukta bir dağ, bir daha

Ötekinin yerini alıyor

Çoktan terk edildi bir bahara

Ebrûlî sözler: teyze, hala"

Şiirin kendi iç dinamiği, çocukluk söylemiyle ilişkili bir duyguyu yansıtırken; geçmiş-gelecek, mitos-logos, gelenek-modernlik ikiliklerini de görünür kılar. Bu ikilikler, "ölümle yeşil" (ölüm- yeniden doğuş) karşıtlığında da belirginleşir. Geçmişte bırakılan ya da geçmişe emanet edilen "ebrûlî sözler" bir ağıt niteliği taşıırken aynı zamanda bir hatırlayış biçimi olarak işlev görür. Geride kalana, birinci dereceden teyze ve hala gibi figürler aracılığıyla duyulan aidiyet, gelenekle bağın devamlılığını gösterirken terk edilenin başka bir baharla ilişkilendirilmesi ise mirasın geleceğe taşınabileceğini ima eder. Bu mısraları izleyen dizelerde ise geçmişle olan bağ daha da derinleşir ve "anne, baba" düzeyine kadar çember daraltılır. Bu çemberle geçmişle gelecek, söylenle logos, gelenekle modernlik yeniden üretilir (Çapan Özdemir, 2018). Bununla birlikte geleneğin yalnızlığı, modern insanın yalnızlığına/kimsesizliğine karışırken "daha sağ" olan anneye ve babaya ilişkin hüznü sürdüren söyleyiş eklenir: "baba ıssız, anne tenhâ" dir. Babanın ıssızlığı yersiz yurtsuzlukla, mirasın geride bırakılmışlığıyla, evin terk edilmişliğiyle ilişkilendirilir. Annenin tenhâ oluşu ise her şeye rağmen sığınılacak güvenli bir duygu barındırır. Bu güven sayesinde çocuk "ölümle yeşil arasında" geçmişin kayıplarıyla birlikte geleceğin umutlarını taşıyabilir. Bu anlamda şiir, mitik mirasın sahipsiz kalmadığını, yolların hâlâ "oralı" olduğunu vurgulayarak geleneğin modern insanı kuşatabileceği bir potansiyele sahip olduğunu yansıtır:

"Ölümle yeşil arasında

kimler onlar? Anne, baba

daha sağlar, dağlar ne yapıyor

diye dışarı uzandı biri
 bir yalnızlık ötekine karıştı
 baba ıssız, anne tenhâ
 bir kentin yaprağına
 bir nehrin yarasında

çocuğuysa işte öylece andım
 ölümle yeşil arasındandım
 yollar da oralıdırlar” (Yavuz, 2007, s. 219).

Azra Erhat’ın, “Homeros’un akıllara durgunluk verecek bir dakiklik ve canlılıkla anlattığı Kharybdis belki Messina boğazında bulunan, zamanla efsaneleşmiş bir akıntı ve anafordur” dediği yerin coğrafi olarak Sicilya- İtalya arasında Messina Boğazı’na yakın yerde olduğu rivayet edilir. Bu iki canavar için Yunan kültüründe yaygın olan deyme yer veren Erhat, “Kharybdis’den Skylla’ya düşmek” deymiyle Türk kültüründe “yağmurdan kaçarken doluya tutulmak” anlamının örtüştüğünü belirtir (Erhat, 1972, s. 174). Bu deyim şiirin anlam evreninde mitik mirasla hatırlanan geçmişle, modern insanın şimdisi arasında “iki arada bir dere de kalmış”lığı temsil eder.

Geleneğin Köprüsü: “Yaban Atlarını Kışkırtan Dionysos”

“Yaban atlarını kışkırtan Dionysos” şiirine ad olan özne Dionysos, antik Yunan mitolojisinde (Bacchus), sarhoşluk ve esrikliğin tanrısı (Comte, 2000, s. 74) olarak bilinir. Yunan klasik döneminin mistik vecd tanrısı Dionysos, Zeus’un oğullarından biridir. Dionysos’un bir tanrının oğlu olmasına rağmen, dünyanın zevklerine karşı ilgili oluşu ölümlü Semele’den doğmuş olmasına bağlanır. Bu konuda Bonnefoy, “Bir kadının, ölümlü Semele’nin dölyatağında tutulduğundan, yıldırım savuran babası Zeus’un baldırından tansık gibi doğduğundan ekmek yiyenlerle gezip tozmayı hiç bırakmamıştır; onlara ‘sevinç dolu’ (polygethes) şarabı içmeyi, ölümlülerin zevkini öğretir” (Bonnefoy, 2000, s. 173) diye belirtir. Dionysos’un bir özelliği de mistik ve büyü güçleri ile birçok ülke gezmiş olmasıdır. Ülkesinden Trakya’ya geçen, orada Nereus kızlarından birinin koruması altında bir süre durduktan sonra Hindistan’a giden Dionysos kullandığı silahlar, büyüler ve mistik güçler sayesinde etrafına birçok insan toplar.

Dionysos’un şiirin anlam evreninde açtığı yol, atların açtığı yoldur. At, burada geleneğin örtük simgesi olarak yer alır ve bu simgesellikle birlikte yolun gidilebilirliğini mümkün kılar. Öte yandan yaban atları melez atlardır. Bu melezlik, geçmiş ile gelecek arasında kurulan köprüyü işaret eder. Dionysos’un sahip olduğu olağanüstü nitelikler, onun bir dönüşüm figürü olduğunu da gösterir. Bu hareket yaban atlarının harekete geçirildiği noktada gelenekle kurulan bağı temsil eder. Böylece Dionysos aracılığıyla harekete geçen atlar, şiirde geleneği taşıyan ve geleceğe doğru akan bir kuvvete dönüşür:

“ ‘kışkırt yaban atlarını, kışkırt,
 dionysos!..’ dediler”

...

Ben hangi yolcuyu izleyen gemilerdim
 Ve neden

Hep söylen’dim, hep söylendim, hep söylen?” (Yavuz, 2007, s. 220)

Kışkırtılan atlar coşmanın, esrimenin kendini kaybetmenin eşliğinde bir *söylen* içindedirler. Şair, ancak bir Dionysos ruhunun kışkırtabileceği/harekete geçirebileceği bir geçmiş ve gelecek tasavvurunda varılacak geleneğin konumunu “Ben hangi yolcuyu izleyen gemilerdim” mısraıyla gemi imgesine bağlar. Yolcular ve gemiler bir *söylenin* içinde, kimi zaman binlerce *söylene* dönüşmüş bir yolculuk tasviri yapar. Yolcuların, gemilerin, kışkırtılmış atların, kışkırtan seslerin eşliğinde “hep” söylen/mitos olan bir hikâyenin içinde insan daima yaslanacak bir geçmişe, gelip geçecek bir gemi gibi şimdiye ve geleceğe ilişkin bir *söylen* olmayı arzular. Geçmişe yaslanmanın ontolojisini Eliade “zamanda geriye doğru giden kişi, kaçınılmaz olarak hareket noktasını bulacaktır” (Eliade, 2001, s. 113) diye belirtir. Hareket noktası mitos dünyasının başlangıcını, insana ilişkin kökeni, ilk izi işaret eder ve modern insanın korunaklı sığınağını temsil eder.

Zamanın Dağıldığı Yer: “Kronos”

“Kronos” şiiri, antik Yunan mitolojisinde titanlar sülalesinden olan Kronos-Zeus-Olympos kuşağından önceki birincil tanrısal kuşaktan gelen figürle dolaylı bir anlam örüntüsü kurar. Gök ile Yer’in en küçük oğulları olan Kronos, babası Uranos’u iğdiş ederek yer ve gök arasındaki ayrılışın son Tanrısı olarak kabul edilir. Babasını iğdiş etmeye cesaret göstermesiyle başkaldıran titanların ilk Tanrısı olur. Bu hareketle aynı zamanda dünya egemenliğini ele geçirdiğinde babası Uranos’tan farklı olarak taşkın cinsel eğilimlerden uzak durur ve şiddet yanlısı, yüksek hükmetme duygusuna sahip oluşuyla gök tanrılarından ayrılır (Bonney, 2000, s. 1079) Zaman (*khronos*) anlamının kişileştirilmiş hali olarak telakki edilen Kronos (Grimal, 1997, s. 408) Yavuz’un şiirinde geçmiş zamanın izlerini hasretle anma duygusunun temsili olarak şiire yansır:

“âh, ağaçların dağıldığı yer!

bir kadın durur -ve
kendi hüznünü bekler
aşklar toplanır, günler derlenir
beklenen sözler
söylenir, biter...”

Ağaçların *dağıldığı* yer geleneğin yitirildiği, mekânın silindiği, *babanın* öldüğü yerdir. Babasızlık, Jale Parla’nın Türk romanının epistemolojik temellerini incelediği çalışmasında Tanzimat aydınının bir travması olarak metinlere yansır (Parla, 2004, s. 10-14). Şiirdeki anlamsal travmada babasızlık nedeniyle geçmişini yitiren şairin günleri gelip geçen ve biten şeyler olarak görmesine ilişkin akıttır. Buna karşılık bütün bu geçiciliğin içinde bir kadın kendine ilişkin olanın yok olmasına direnir ve biten şeyler olarak görüldüğü hissedilir. Kadın, baba gitmiş olsa da *evi* bekleyen, hüznü içsel bir dayanak olarak alan ve geçip gidenin içinde *bekleyerek* sürekliliği sağlayandır.

“ağaçlar, unutmaktır; bellekse,
yapraklardır, -ki ağır ağır
ve birer birer
bir Zaman gibi...
...”

Ağaçlar aynı zamanda unutmayı temsil etmesiyle, bekleyen annenin direniş merkezine eklenir. Baba giderken, ev ayakta kalırken, dağılan ağaçların yapraklarına

tutunan hatırlama, yeniden bir umut olarak geçmiş ve geleceği birbirine ilişitir. Son nefesin alındığı yerde yapraklar o umudu yeniden yeşertecek bir soluktur. Anılar, gölgeler tümüyle geçmişin izlerini şimdiye taşır ve ister *soluk* bir renk alsın, ister yeni bir *soluk* olsun, daima geçmiş ile gelecek arasındaki *bağlaşığı* diri tutar:

“âh, işte soluyor, her şey,
anılar, gölgelerdir,
bir kumaş... nedense hep
bulutlara bağlaşıp” (Yavuz, 2007, s. 225).

Şiirdeki kadınla da bütünleşen şair, “kendi hüznünü bekler”. Hüzün, arzu edilen bir şeyin elden kaçması ve arzu edilmeyenin başa gelmesi sonucunda yaşanan duygu olarak insana ilişkin tasayı temsil eder (Uludağ, 1999, s. 253). Şairin imge dünyasında hüznün, insana en çok yakışan, çile, sabır ya da dervişliğe işaret eder (Altunay, 2003, s. 77). Bir yandan babanın yokluğu, günlerin gelip geçip akması, hüznün ve tasayı açık ederken bir yandan yaprakların taşıdığı bellek ve nefes, varlık ve dirlik sarkacında sabırla yürüyen insanı *zamanın* içindeki akışla bütünleştirir.

Sonuç

Şiir, geçmiş toplumların mitolojik anlatılarını taşıyarak evrensel kolektif mirasın günümüze ulaşmasını sağlayan güçlü bir araçtır. Türk şiiri de mitik miras ile farklı biçimlerde ilişki kurar ve yeni imgeler aracılığıyla mitos dünyasını günümüze taşır. Şiirlerinde Doğu ve Batı’nın antik mitolojik anlatılarını işleyen Hilmi Yavuz, mitlerin anlam dünyasından aldığı ilhamı kendi bireysel deneyimlerine eklemleyerek yansıtır. Bu çalışmada alımlama estetiği çerçevesinde yakından bakılan *Söylen Şiirleri’*nde şair, antik Yunan mitolojisinden esinlenerek şiirlerine mitolojik karakterleri çağırır. Buna göre Yavuz’un ele alınan beş şiirinde antik mitolojiden beslenme süreci, doğrudan ya da dolaylı göndermeler aracılığıyla, bir duyguya karşılık gelen gelenekle kurulan ilişki üzerinden imge ve imajların inşası şeklinde tezahür eder. Mitolojiden gelerek şiirlere ad olan mitik karakterler, mısraların yüzey ve derin yapısında çeşitli örtük anlamlarla yer alır.

Bu anlamlar çerçevesinde, söz konusu şiirlerde; kaybolmuş ya da geride kalmış geleneği bugüne taşıyan mitosların anlam örüntüleri inşa edilir. Şairin anlatmak istediği duygu ve düşünceyi içeren anlam katmanları; şairin anlatmak istediği duygu ve düşümların metaforik, alegorik, imgesel ya da simgesel anlatımlarıyla şiirin anlam evreninde görünür kılınrlar. Alımlama estetiği yöntemiyle yorumlanan şiirlerdeki mitoslar incelendiğinde; gelenek ile şimdi arasında gidip gelen zamanın, şairin duygu ve ve düşüncelerine yansıyan izlerine karşılık geldiği söylenebilir. Şiirlerde mitoslar insanlığın ortak hafıza mirası olarak kurulurken, geçmiş ile gelecek arasında kesintisiz bir süreklilik içinde bu mirası vurgulanır. Mitoslar yoluyla şairin duygu ve düşünce dünyasının yansıtıldığı şiirlerde kolektif hafıza ile kurulan bağ çeşitli örüntüler içinde şimdiye ve geleceğe taşınan bir hafıza köprüsü oluşturur. Bu kullanımlar bireysel duygulanımları içerdikleri gibi aynı zamanda insanlığın ortak hikâyesini de belli kalıplar üzerinden görünür kılar. Modern dönemleri yaşayan insanın geçmişini anlamlandıran geleneğin uzaklığı, ana rahminden uzaklaşmanın yalnızlığı, kaybedilene karşı duyulan özlem ya da bir mağara/kuyu gibi bir sığınma mekânına duyulan hasret gibi duygular mitoslar yoluyla verilir. Bu yolla şair, mitik mirası unutuşa bırakmadığı gibi şiiri onun direniş alanı olarak tahkim eder.

Şiir mitik düşünce için bir sığınak ise, mitik düşünce de şaire emanet edilen ve güvenli bir yere teslim edilmesi gereken bir hazine gibidir. Şair bu hazineyi hem kendi çocukluğunun/geleneğinin kıymetli bir yitiği hem de şimdinin/geleceğin unutulmaması gereken bir değeri olarak şiirlerine teslim eder. Her iki emanetin de göçle, evsizlikle ilişkisini yine insanın kendi hikâyesiyle ilişkilendiren şair, anıları gölgeler gibi görür ve onları şiirin katmanlarına yaslayarak kaybedilmesinin önüne geçer. Mitos dünyasının ilhamıyla inşa edilen şiirlerdeki anlam katmanlarında; modern insanın yersiz yurtsuzluğuyla ilişkili sonsuz yer değiştirmelerine, uçurumlarda dolaşmalarına karşılık gelen arada kalmışlık duygusu öne çıkartılır, bu arayışlarda mitik mirasın adeta bir ana rahmi gibi korunaklı bir sığınak olduğu betimlenir. Mitosların modern insanın yalnızlık, keder ve hüznün, özlem ve korkularına karşı korunaklı bir alan sağladığı şiirlerde, insanlığın ortak hafıza mirası olan geçmişin unutulmaması gerektiği, varlığın ebedi hafızasında yer eden mitoslar yoluyla yansıtılır ve “unutulduğu ölçüde ölüme benzeme” olgusuyla pekiştirilir. Şiirlerde mitoslarla hatırlanan kadim geçmiş, bugüne ve geleceğe aktarılması gereken bir miras olarak sahiplenilir. Bu bağlamda, mitlerin şiirsel imgeler aracılığıyla yeniden yorumlanması bu mirası sahiplenmenin bir yolu haline gelmiştir. İncelenen şiirlerde, insanın yaşam deneyimlerine karşılık gelen duyguların mitoslar aracılığıyla dile getirildiği; mitlerin evrensel insanlık mirası olarak sonsuz ilhamlarla insan varoluşuna sürekli eklemlendiği belirlenmiştir.

Kaynakça

- Afacan A. (2003). *Şiir ve mitologya*. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Aka, P. (2002). *Hilmi Yavuz şiirine metin-merkezli bir yaklaşım*. [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara: Bilkent Üniversitesi.
- Altunyay, K. (2003). *Hilmi Yavuz'un şiirlerinde dinî-tasavvufî edebiyat ve geleneksel edebiyat açısından bir bakış*. [Yüksek Lisans Tezi]. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi.
- Bachelard, G. (2014). *Mekânın poetikası*. A. Tümertekin (Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Bezirci, A. (2005). *İkinci yeni olayı*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Bonnefoy, Y. (2000). *Antik dünyada ve geleneksel toplumlarda dinler ve mitolojiler*. L. Yılmaz (Çev.). İstanbul: Dost Kitabevi.
- Campbell, J. (1992). *İlkel mitoloji*. K. Emiroğlu (Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Çapan Özdemir, F. (2018). Hilmi Yavuz'un his dünyası: “Hüzün ve ben”. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 7/17, 143-150.
- Dilthey, W. (1999). *Hermeneutik ve tin bilimleri*. D. Özlem (Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Eco, U. (2019). *Anlatı ormanlarında altı gezinti*. K. Atakay (Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin özellikleri*. S. Rifat (Çev.). İstanbul: Om Yayınlar.
- Erhat, A. (1972). *Mitoloji sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Erkman-Akerson, F. (2012). *Edebiyat ve kuramlar*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Fink, G. (1996). *Antik mitolojide kim kimdir?* Ü. Öztürk (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

- Frye, N. (2015). *Eleştirinin anatomisi: dört deneme*. H. Koçak (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Grimal, P. (1986). *The concise dictionary of classical mythology*. London: Basil Blackwell.
- Grimal, P. (1997). *Mitoloji sözlüğü*. S. Tamgüç (Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Hinnels, R. J. (1984). *Dictionary of religions*. USA: Penguin Book
- Homeros (2008). *Odysseia*. A. Erhat & A. Kadir (Çev.). 21.basım. İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Iser, W. (1976). *The act of reading*. Baltimore. J.H. University Press.
- İndirkaş, Z. (2015). *Mitolojiden alegoriye*. İstanbul: Tekhne Yayınları.
- Jaus, H.R. (1988) *Towards an aesthetic of reception*. Minneapolis: University of Minesote Press.
- Kara, A. (2014). 1980 kuşağı Türk şiirinde poetik bir yönelim olarak gelenekçilik. [Yüksek Lisans Tezi]. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi.
- Karahan, T. (2020). Hilmi Yavuz'un söylen şiirlerinde mitoslar. *Edebi Eleştiri Dergisi*, 4(1), 119-136.
- Karataş, G. (2008). *Klâsik Türk şiirinde tarihi, efsanevî ve mitolojik unsurlar*. [Yüksek Lisans Tezi]. Muğla: Muğla Üniversitesi.
- Kavalcı, T. (2017). Üç önemli kuramcı üzerinden alımlama estetiğinin incelenmesi ve bir uygulama. *Söylem Filoloji Dergisi*, 2(3), 52-74.
- Kuçuradi, İ. (1997). *Sanata felsefeyle bakmak*. İstanbul: Ayraç Yayınevi.
- Korkmaz, Z. (2006). Eski Türklerdeki ağaç kültürünün İslâmi devirlerdeki devamı. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, (2003/1), 99-109.
- Mammadova, G. (2023). Hilmi Yavuz'da gelenek ve ayna şiirleri. *Türk Edebiyatı*, 599, 19-28.
- Necatigil, B. (2017). *Şiirler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- O'collins, G.& Farrugia, E. (2003). *A concise dictionary of theology*. UK: Paulist.
- Orhanoğlu, H. (2011). Hilmi Yavuz'da imge. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 3(6), 219-256.
- Ögel, B. (1995). *Türk mitolojisi II*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Parla, J. (2004). *Babalar ve oğulları: Türk romanının epistemolojik temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Connerton, P. (1989). *How societies remember?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon (2010). *Devlet*. S. Eyüboğlu, M. A. Cimgöz (Çev.). 20.basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Polat, A. (2013). Gelenek bağlamında Hilmi Yavuz şiirinin kaynaklara yönelme biçimi: kendine ait olanda kalmak. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 9, 91-100.
- Sayın, Ş. (1999). *Metinlerle söyleşi*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Talay, B. (2021). *Hilmi Yavuz'un şiirlerinde mazmun ve mitoloji*. [Yüksek Lisans Tezi]. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.

- Tonga, N. (2010). Rengârenk bir gökkuşağı: Hilmi Yavuz'un şiirlerinde metinlerarası ilişkiler. *Hilmi Yavuz Akademik Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 203-222). Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Tökel, D. (2016). *Divan şiirinde şahıslar mitolojisi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları.
- Uludağ, S. (1999). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Wellek, R.; Warren, A. (1983). *Edebiyat biliminin temelleri*. A. E. Uysal (Çev.). İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Yavuz, H. (1999). *Şiir henüz*. İstanbul: Est & Non yayınları.
- Yavuz, H. (2012). *Şairin zihin tarihi*. İstanbul: Granada Yayınları.
- Yılmaz Çebin, B. (2012). *İkinci yeni şiirinde mitolojik unsurlar*. [Yüksek Lisans Tezi]. Eskişehir: Eskişehir Üniversitesi
- Yiğitbaş, M. (2006). *Hilmi Yavuz'un hayatı sanatı ve eserleri*. [Doktora Tezi]. Erzurum: Atatürk Üniversitesi
- Yonar Şişman, G. (2011). *Türk edebiyatında fantastiğin kökenleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Yonar Şişman, G. (2019). Hilmi Yavuz'un Narkissos'a ağıt ve Mevlana ile Şems şiirlerinde mitolojik unsurlar. *I. Uluslararası Mitoloji Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 363-373). Aradahan: Ardahan Üniversitesi Yayınları.
- Yonar Şişman, G. (2024). *Modern Türk edebiyatında kadınla ilişkili mitlerin alınılanması (1923-2023)*. [Doktora tezi]. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi.
- Yüksel, S. (2010). *Türk edebiyatında Yunan antikitesi (1860-1908)*. İstanbul: Asitan Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and Education Research

Sayı/ Issue 21 (Haziran/ June 2025), s. 196-204
Geliş Tarihi-Received: 06.05.2025
Kabul Tarihi-Accepted: 28.06.2025
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.5281/zenodo.15741718

Kazak Türkçesinde Birleşik Fiillerdeki Ses Olayları Üzerine*

On Phonological Processes in Compound Verbs in Kazakh Turkic

Gulmira OSPANOVA**

Öz

Kazak Türkçesinde birleşik fiiller hem fonetik hem morfolojik hem de semantik açılarından dikkat çekici özelliklere sahip, dilin özel bir katmanıdır. Birleşik fiilin bir türü olan tasvir fiilleri gerek semantik içeriği gerekse morfolojik yapısı itibarıyla özellikle dikkat çeken bir konudur. Sınırlı sayıdaki yardımcı fiillerle yapılan tasvir fiilleri, zarf fiil ekleriyle oluşturduğu yapılar sayesinde esas fiillere çeşitli anlam özellikleri katmanın yanı sıra anlamsal olarak ince ayrıntılar bakımından zengin bir anlatım olanağı da sağlamaktadır. Tasvir fiillerinin uğradığı bazı ses olayları ise dilde en az çaba yasası ile açıklanabildiği gibi dilin dinamik ve değişken yapısını da gözler önüne sermektedir. En az çabayla hızlı ve akıcı konuşma ve iletişim sağlama olanağı veren, dilin fonoloji temelinde kısa yolu tercih etme eğilimi doğal bir süreçtir. Yüzyıllardır süregelen, bilişsel ve psikososyal boyutları da olan bu dilsel olgu, ortaya zaman zaman çarpıcı örneklerin çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Bu çalışmada, analiz ve örneklem yöntemi kullanılarak konuşma dilinde varlığını gösteren birleşik fiillerdeki ses olayları ele alınmıştır. Kazak Türkçesindeki birleşik fiillerin özellikle de fonetik açıdan art zamanlı ve eş zamanlı olarak araştırılması, birçok önemli dil bilimsel sonuçlar ortaya koyacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kazak Türkçesi, birleşik fiil, tasvir fiilleri, ses olayları, en az çaba yasası.

Abstract

Compound verbs in Kazakh Turkic represent a distinctive linguistic layer with notable features from phonetic, morphological and semantic perspectives. One type of compound verb, descriptive (or depictive) verbs, stands out particularly due to its semantic content and morphological structure. Formed using a limited number of auxiliary verbs and gerundial suffixes, these constructions not only add various shades of meaning to main verbs but also offer a rich expressive potential through semantic nuance. Certain phonological processes that occur within descriptive verbs can be explained by the principle of least effort, while also revealing the dynamic and variable nature of the language. The tendency to favor phonological shortcuts for faster and more fluid speech and communication is a natural linguistic process. This long-standing phenomenon, which also has cognitive and psychosocial dimensions, often leads to striking linguistic outcomes. This study examines the phonological processes observed in compound verbs in spoken language using analysis and sampling methods. A diachronic and synchronic phonological investigation of compound verbs in Kazakh Turkic is likely to yield significant linguistic findings.

* Bu makale, yazarın “Kazak ve Kırgız Türkçelerinde Fiil” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, e-posta: gospanova@cumhuriyet.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5092-0217.

Keywords: Kazakh Turkic, compound verbs, descriptive verbs, phonological processes, principle of least effort

Giriş

Türkçenin en karmaşık konularından biri, birleşik fiillerdir. Türkiye Türkçesindeki birleşik fiil ile ilgili birçok tanımlama ve çalışma yapılmıştır. Birleşik fiilleri iki grupta ele alan Ergin'e göre, birinci grubu isim unsurundan sonra gelen yardımcı fiillerle yapılan birleşik fiiller, ikincisini ise *fiil + vokal gerundiumdan* (nadiren *-ıp, -ip*) sonra gelen *bil-, gel-, gör-, ver-, dur-, kal-, koy-, yaz-* fiilleriyle yapılan birleşik fiiller oluşturur (1994, s. 388-389). Birçok araştırmacının da belirttiği gibi, birleşik fiillerin *fiil + fiilden* oluşan grubunda, birinci fiil zarf fiil eki kuruluşunda, ikinci fiil ise yardımcı fiil olup tamamen kendi anlamı dışında olduğu bilinmektedir.

Kazak Türkçesindeki birleşik fiillerle ilgili ilk bilgilere İlimski (1860), Terentyev (1875) ve Melioranski (1894) gibi bilim adamlarının çalışmalarında rastlanır. Bu konudaki kapsamlı araştırmalar ise Savranbayev (1942), Mamanov (1949), Iskakov (1974) gibi Kazak dilbilimciler başta olmak üzere bazı araştırmacılar tarafından yapılmıştır.

Savranbayev'e göre, çağdaş Kazak Türkçesinde zarf fiil ekiyle yapılmış çok sayıda birleşik fiil (*slojnyje glagoli*) bulunmaktadır. Esas fiil ile yardımcı fiil, birbiriyle zarf fiil ekleriyle bağlanır. Birleşik fiil, kök veya gövde şeklindeki iki veya daha fazla basit fiilden oluşur. Örneğin, *ala ber* 'almaya devam et, aladur', *alıp ber* (kısaltılmış şekli *üper*) 'ver, uzat' vb. Birleşik fiili oluşturan fiiller, eş değer ve eş değer olmayan fiiller olmak üzere ikiye ayrılır. Birinci gruptakiler, birbirinden bağımsız fiillerdir: *alıp kel* 'alıp gel, al da gel' gibi. İkinci gruptakiler ise *kelip jatır* 'gelmekte', *kele jatır* 'geliyor', *kelgeli jatır* 'gelecek/ gelmeye niyetli' gibi yapılarıdır (1942, s. 23). Birinci gruptaki birleşik fiillerde her iki fiil, kendi anlamlarında kullanılır. İkinci gruptakilerde zarf fiil eki alan fiil esas fiil niteliğinde, ikinci yani yardımcı fiil ise tamamen kendi anlamının dışındadır. Böylece ikinci sıradaki *jatır* fiilinin birincil anlamı olan 'yatıyor', tamamen unutulur. Tasvir fiilleri adı verilen ikinci gruptakiler, en çok görülen birleşik fiil türüdür.

Çalışmada; birleşik fiiller, tasvir fiilleri ve dilde en az çaba yasası ile ilgili yapılan bilimsel nitelikli yayınlar taranmış, yazarın "Kazak ve Kırgız Türkçelerinde Fiil" adlı yüksek lisans tezi baz alınmıştır. Nitel ve nicel araştırma verileri toplanmış, ilgili yazılı kaynaklardan ve saha araştırması neticesinde konuşma dilinden derlenen veriler örneklem yöntemiyle değerlendirilmiştir.

Kazak Türkçesinde Tasvir Fiilleri

Kazak Türkçesindeki tasvir fiillerini ele alan Savranbayev, bünyesindeki fiillerin sayısına göre tasvir fiillerinin iki fiilli, üç fiilli ve çok nadiren dört fiilli yapıya sahip olduğunu belirtir. Tasvir fiilini oluşturan kök veya gövde şeklindeki fiillerin sonuncusu hâric hepsi birbiriyle zarf fiil ekleriyle bağlanır. İki fiilden oluşan tasvir fiilleri: *ala qayt* 'alıp dön, al da dön', *alıp qayt* 'getir', *jazıp al* 'yaz', *bere kel* 'ver de gel/ gelirken ver'; *bere sal* 'ver, ilet', *alğalı jatır* 'alacak/ almak istiyor', *ketip qal* 'git', *uyıqtap jatır* 'uyuyor', *otıra tur* 'oturadur' vb.; *bere ber* 'verebilirsin/ vermende sorun yok/ vermeye devam et', *alıp al* 'al', *sala sal* 'koy, yerleştir', *tura tur* 'dur', *körıp qal* 'gör' vb. Üç fiilden oluşan tasvir fiilleri: *alıp jüre aladı* 'yanında götürebilir/ alıp götürebilir', *berip jibere sal* 'gönder', *alıp bara jatır* 'götürüyor', *qalıp qoya jazdadı* 'az kalsın kalıyordu/ kalayazdı', *şığıp jüre berdi* 'çıktı gitti', *alıp kelgeli jatır* 'getirecek/ getirmek istiyor', *öre tura keldi* 'yerinden fırladı/ ayağa kalktı', *alıp barıp tastadı* (aparıp tastadı) 'götürdü/ götürüp bıraktı', *şıdap otıra almadı* 'dayanamadı', *kelip ketip tur* 'uğra/ arada bir gel', *alıp barıp ber* (aparıp ber) 'götür/ götürüp ver' vb. Dört fiilden oluşan tasvir fiilleri: *jığıla jazdap barıp qaldı* 'az kalsın düşüyordu/ düşeyazdı', *alıp*

barıp bere sal 'götür/ götürüp ver', *uşıp tura kele ber(gende)* 'fırlayarak kalk(arken)' vb. Örneklerden de görüldüğü gibi eş değerde olmayan fiillerden oluşan tasvir fiillerinde, en baştaki fiil esas fiil niteliğindedir. Eş değerdeki fiillerden oluşan birleşik fiillerde ise fiiller hem anlam hem de işlev bakımından eş değerdeler yani birbirinden bağımsızdırlar. Eş değerdeki fiillerden oluşan yapılara örnekler: *barıp qayt* 'gidip dön/ gidip gel', *utıp al* 'kazan/ kazanıp al', *kele ket* 'gel de git/ uğra' vd. Eş değerde olmayan fiillerden oluşan yapılara örnekler: *oqıp jatır* 'okuyor', *oqıp qal* 'fırsat varken oku', *salıp qoy* 'koy', *kelip jür* 'arada uğra/ gel', *oqıp şıq* 'oku', *bara qoy* 'git', *jüre ber* 'yürü/ git', *bere tur* '(geçici olarak) ver', *kele jatır* 'geliyor' vb. Bu yapılardaki -p, -a ve -e zarf fiil ekleriyle yapılan birinci sıradaki fiiller, esas fiil niteliğindedir. İkinci sıradakiler ise birincil anlamını yitirmiş olup yardımcı fiil niteliğindedir. Birleşik fiiller, tek bir oluş ve kılış bildirir, tek bir soruya cevap verir ve cümlede tek bir unsur görevini üstlenir (1942, s. 24-25).

Yardımcı fiiller, tek başına tasvir fiili olamazlar; ancak esas fiilin karşıladığı durum veya hareketi tasvir eder, resmederler. Örneğin, aşağıdaki cümlelerde *qal-* 'kal-' ve *ket-* 'git-' yardımcı fiilleri, kendilerinden önceki esas fiilleri tasvir ederken sönme ve titreme hareketlerinin hızlı olup bittiğini bildiren bir anlam özelliği katmaktadır. Böylece bazı tasvir fiillerinin tezlik fiili yapımında da rol oynadığı görülmektedir:

Aranıñ uyasınday duwıladağan qazaqtardıñ dawısı suw sepkendey söne qaldı. 'Arı yuvası gibi uğuldayan Kazakların sesleri su serpilmiş gibi kesiliverdi.' (Ospanova, 1999, s. 156).

Nurğoja doldanıp, awzı sözge kelmey, denesi qalşıldap ketti. 'Nurgoja, çok sinirlenince bir kelime bile söyleyemeyip bütün vücudu titreyiverdi.' (Ospanova, 1999, s. 155).

Mamanov'a göre, çağdaş Kazak Türkçesinde tasvir fiillerinin anlam özelliklerinin büyük bir kısmı yardımcı fiillerin aracılığıyla ifade edilir. Esas fiil ise yalnızca eylemin adını bildirir. Örneğin: *ayt-* 'söylemek, demek', *aytıp ber-* '(birisine) söylemek, anlatmak', *aytıp berip qoy-* '(birisine) söylemiş olmak', *aytıp berip qoya jazda-* '(birisine istemeden) söyleyeyazmak', *aytıp berip qoya jazdap qal-* '(istemeden birileri için söyleyeyazmak ve kendini tutmak)', *aytıp berip qoya jazdap barıp qal-* 'istemeden birisine söyleyeyazmak ama kendini tutmak' vb. (1949, s. 3). Mamanov'un verdiği örneklerden de görüldüğü gibi, Kazak Türkçesinde tasvir fiillerinin yapımında bir esas fiil olmak üzere beş tane yardımcı fiile kadar bileşenler kullanılabilir. Ancak her fiil, yardımcı fiil olamaz. Yardımcı fiillerin sayısı sınırlıdır ve kapalı bir sınıf oluşturur.

Iskakov, *analitikalıq yetistikter* 'tasvir fiilleri' adıyla ele aldığı *kürdeli yetistik* 'birleşik fiil' yapılarının sözlük anlamına ilk fiilin temel oluşturduğunu, bu fiile eklenen zarf fiil ekinin (-a, -e, -y, -ıp, -ip) ve yardımcı fiilin esas fiile ek dil bilgisel anlam yüklediğini belirtmiştir. Tasvir fiilini "fiilin hem şekil hem de içerik bakımından çok zengin ve geniş görev alanına sahip özel bir kategorisi" şeklinde tanımlayan Iskakov, tasvir fiilini oluşturan yardımcı fiillerin sayısının az olmakla birlikte dildeki yerinin çok önemli olduğuna dikkat çekmiştir. Yardımcı fiillerin sayesinde çok ince semantik ve dil bilgisel anlamlar ifade edilir (1991, s. 240-246).

Tasvir fiillerinin oluşumunda önemli bir yeri olan yardımcı fiillerden *jatır*, *jür*, *tur* ve *otır* fiilleri, üzerinde ayrıca durulması gereken fiillerdir. Bu konuda önemli çalışmalardan birine imza atan Iskakov, bu dört fiili ayrıntılı bir şekilde değerlendirmiştir. Iskakov, *qalıp yetistikteri* olarak adlandırdığı *jatır*, *jür*, *tur*, *otır* fiillerinin hem esas fiil hem de yardımcı fiil fonksiyonlarında kullanılabildiğini ifade etmiştir. Esas fiil olarak kullanıldığında sözlük anlamlarını tam olarak koruyarak *jatır* 'yatıyor', *jür* 'yürüyor/ yürü', *tur* 'duruyor/ dur', *otır* 'oturuyor/ otur' anlamlarını ifade eden ve bağımsız söz dizimsel görevini tam olarak yapan fiiller olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, *At qorada tur.* 'At ahırda/ duruyor'; *Siz jüre berñiz.* 'Siz yürüyünüz/ gidiniz.'; *Säbiy besikte*

jatır. ‘Bebek, beşikte yatıyor.’ vb. Tasvir fiillerinde ise bu fiiller, yardımcı fiil görevindedirler. Örneğin, *Kün jawıp tur*. ‘Yağmur yağıyor’; *Säken hat jazıp otır*. ‘Saken, mektup yazıyor.’ vb. (1991, s. 259-260).

Quw qamısqa tiygen örttey bolıp, olar bir yesikten kirip, yekinşi yesikten şığıp, arttarına jırtqış anđar men qustardıñ oyranın qaldırıp ketip otırdı. ‘Kuru kamışlarda olan yangın gibi, onlar bir kapıdan girip ikinci bir kapıdan çıkarak gerilerinde yırtıcı hayvanların vahşetini andıran bir manzara bırakıp gidiyorlardı.’ (Ospanova, 1999, s. 156) örneğinde de görüldüğü gibi, *otır*- fiili birincil anlamını yitirmiş ve hareketin bitiş yani son safhasını bildirmiştir.

Bu fiillerin yardımcı fiil konumundayken semantik özelliklerinin esas fiil ile yardımcı fiilin arasındaki bağlayıcılardan da kaynaklandığını belirten Iskakov, *qarap otır* ile *qaray otır*, *qulaq qoyıp jür* ile *qulaq qoya jür* yapılarındaki semantik özelliğin aynı olmadığını, aralarında çok ince farkların olduğunu ifade etmiştir. Bir işin titizlikle ya da yüzeysel olarak yapılmasını belirten bu farklar, zarf fiil eklerinin farklılığından kaynaklanır. Söz konusu fiillerin tasvir fiili yapılarındaki yardımcı fiil olarak özellikleri ise şöyledir:

1. a) *-p tur* yapısı, esas fiile bir hareketin değişmeden aynı şekilde yapıldığını ve sürekliliğini belirten bir anlam katar: *yestilip tur* ‘(hep) duyuluyor’, *janıp tur* ‘(aralıksız) yanıyor’, *jawıp tur* ‘(aralıksız) yağıyor’, *suw ağıp tur* ‘su (hep) akıyor’ vb. b) *-y tur* yapısı, esas fiile bir hareketin belirli bir zamana kadar (geçici olarak) yapıldığını veya devam ettiğini bildiren bir anlam katar: *tura tur* ‘(şimdilik) dur’, *jüre tur* ‘(şimdilik) yürü/ dolaş’, *otıra tur* ‘(biraz) otur’, *jata tur* ‘(biraz) yat’, *köre tur* ‘(biraz) gör/ izle’, *jasırına tur* ‘(belli bir zamana kadar) saklan’, *qızmet yete tur* ‘(belli bir zamana kadar) hizmet et/ çalış’ vb.

2. a) *-p jür* yapısı, esas fiile bir hareketin veya işin bir hareketlilik üzerinden sürekli yapıldığını ya da tekrar ettiğini bildiren bir anlam katar: *bala jürip jür* ‘çocuk yürüyor’, *oynap jür* ‘oynuyor/ oyna’, *oqıp jür* ‘okuyor/ oku’, *külip jür* ‘gülüyor/ gül’, *körıp jür* ‘görüyor/ gör’ vb. b) *-y jür* yapısı, esas fiile bir hareketin yüzeysel, arada bir yapıldığını ya da tekrar ettiğini bildiren bir anlam katar: *ayta jür* ‘(arada bir) söyle’, *bile jür* ‘bil’, *kele jür* ‘(arada bir) gel’, *köre jür* ‘(arada bir) gör’, *suray jür* ‘(arada bir) sor’, *aqıl bere jür* ‘(arada bir) akıl ver’ vb.

3. a) *-p otır* yapısı, esas fiile bir hareketin aralıksız veya kesik kesik ama uzun süreli olduğunu ya da uzun süre tekrar ettiğini bildiren bir anlam katar: *aytıp otır* ‘söylüyor/ söyle, anlatıyor/ anlat’, *körıp otır* ‘görüyor/ gör, izliyor/ izle’, *oqıp otır* ‘okuyor/ oku’, *habarlap otır* ‘haber veriyor/ haber ver’, *jazıp otır* ‘yazıyor/ yaz’ vb. b) *-y otır* yapısı, esas fiile bir hareketin arada bir ve yeri geldikçe yapıldığını bildiren bir anlam katar: *ayta otır* ‘söyle/ anlat’, *köre otır* ‘gör/ izle’, *söyley otır* ‘konuş’, *tüsindire otır* ‘anlat/ açıkla’ vb.

4. a) *-p jatır* yapısı, esas fiile bir hareketin belli bir yerde durmadan, aralıksız, daima ve uzun süreli yapıldığını ya da varlığın alışkanlık hâlini bildiren bir anlam katar: *aytıp jatır* ‘söylüyor/ anlatıyor’, *oqıp jatır* ‘okuyor’, *söylep jatır* ‘konuşuyor’, *jawıp jatır* ‘yağıyor’, *istep (istelip) jatır* ‘yapıyor/ yapılıyor’ vb. b) *-y jat* yapısı (*-y jatır* yapısı değil), esas fiile bir hareketin arada bir ve yeri geldikçe yapıldığını bildiren bir anlam katar: *qaray jat* ‘(arada bir) bak’, *añgime ayta jat* ‘(biraz) hikâye anlat’, *kömek körsete jat* ‘(biraz) yardım et’ vb. (Iskakov, 1991, s. 261-262).

Söz konusu olan dört fiile şahıs ekleri doğrudan eklenerek şimdiki zaman anlamı ifade eder. Örneğin, *men turmin* ‘ben duruyorum’, *sen tursın* ‘sen duruyorsun’, *ol tur* ‘o duruyor’, *biz turmız* ‘biz duruyoruz’, *sender tursındar* ‘siz duruyorsunuz’, *sizder tursızdar* ‘sizler duruyorsunuz’ vb. Bu özelliği, tasvir fiili yapılarında yardımcı fiil olarak

kullanıldığında da kendini gösterir: *men tüsinip turmın* ‘ben anlıyorum’, *sen külip jürsin* ‘sen gülüyorsun’, *sizder külip otırsızdar* ‘siz gülüyorsunuz’ vb. (Iskakov, 1991, s. 262).

Iskakov’a göre *jatır*, *tur*, *jür* ve *otır* fiilleri, yardımcı fiil olarak kullanılırken bir iş, hareket veya oluşun şu anda devam ettiğini ifade ederler. *Qonaqtar kelip jatır*. ‘Konuklar geliyorlar.’; *Kün jawıp tur*. ‘Yağmur yağıyor.’; *İyt ürip jür*. ‘Köpek havlıyor.’; *İnjener jumıs protsesin tügel bilip otır*. ‘Mühendis iş sürecini tamamen biliyor.’ örneklerini veren Iskakov, bu cümlelerde birleşik fiillerin, başlamış ancak tamamlanmamış ve devam etmekte olan belli bir süreci yani bir hareketin oluş veya kınış zamanını bildirdiğini dile getirir. Bu yapılarıdaki bir işin devam ettiğini bildiren bileşenler, esas fiiller (*kel-*, *jaw-*, *ür-*, *bil-*) değil, *-ip*, *-ip* zarf fiil ekleri ile yardımcı fiillerden oluşan yapılarıdır (*-ip jatır*, *-ip tur*, *-ip jür*, *-ip otır*). Tasvir fiillerini oluşturan *-ip jatır* yapısında *jatır* yardımcı fiilinden önce gelebilen *kel+e* ve *bar+a* yapılarına göre yapılan iş, hareket veya oluşun anlam özelliklerinde belirli farklılıklar meydana gelir. Örneğin, *Şaruwaşılıq jıl sanap ösip kele jatır*. ‘Tarım sektörü her yıl biraz daha büyüyor.’ ile *Onıñ yegin salası kenet ösip bara jatır*. ‘Onun ekincilik alanı büyüyor.’ cümlelerinde büyüme sürecinin durmadan devam etmekte olduğu ifade edilmektedir. İlk cümleye nazaran ikinci cümlede büyümenin daha hızlı ve yoğun olduğu anlaşılmaktadır. Ancak her ikisinde de aynı süreç söz konusu olmasına rağmen gerçekleşme hızında farklılığın olması, esas fiilden kaynaklı değildir. Esas fiilden sonra gelen *-ip kel+e jatır* ve *-ip bar+a jatır* yapıları arasındaki fark, anlamdaki bu ince farkı da ortaya koyuyor. *Ösip jatır* ‘(şu anda) büyüyor’ ile *ösip kele jatır* ‘(yavaş yavaş) büyüyor’ ifadeleri arasındaki semantik fark anlaşıldığında, *ösip kele jatır* ile *ösip bara jatır* ‘(hızlı) büyüyor’ ifadelerindeki farklılığı da anlamak mümkün olacaktır. Çünkü her tasvir fiilinin kendine özgü bir anlamı bulunmaktadır (1991, s. 263-264). Tüm bu açıklamalardan, tasvir fiillerinin oluşumunda yer alan bileşenlerden çeşitli zarf fiil eki + yardımcı fiil kuruluşundaki yapıların, aynı esas fiile bağlanarak bir iş, hareket veya oluşun gerçekleşmesindeki çeşitli ince farkları belirttiği, böylece çeşitli anlam özellikleri kazandırdığı anlaşılmaktadır.

Tasvir Fiillerinde Ses Olayları

Kazak Türkçesinde çok çeşitlilik ve anlam zenginliği gösteren tasvir fiillerinde meydana gelen ses olaylarına ilk defa İlimski, Melioranski ve Terentyev gibi bilim adamları dikkat çekmişlerdir. İlimski; Kazak Türkçesinde *-b* zarf fiil eki almış esas fiilden sonra gelen *edim*, *edik* yardımcı fiil yapılarında *-di-* hecesinin düştüğünü kaydetmiş ve *barıb edim* ‘gitmiş idim’ ~ *barıbem* ‘gitmiştim’, *barıb edik* ‘gitmiş idik’ ~ *barıbek* ‘gitmiştik’ gibi örnekler vermiştir (1860, s. 114). Melioranski de bir fiilden sonra gelen *edim*, *edin* yapılarının sıklıkla kısaltarak *em*, *eñ* biçimlerini aldığını belirterek *jazıb-edim* ‘yazmış idim’ ~ *jazıb-em* ‘yazmıştım’, *şığıb-edin* ‘çıkışmış idin’ ~ *şığıben* ‘çıkışmıştın’ gibi örnekler vermiştir (1894, s. 46). Bu ses düşmesi, günümüzde de hem edebî dilde hem de günlük konuşmalarda sıklıkla rastlanan bir ses olayıdır. Kelimeleri kısaltarak söyleniş kolaylığı ve akıcılığı sağlama çabası olan dildeki bu doğal eğilim, en az çaba yasası ile izah edilebilir. Demirci’nin de belirttiği gibi, en az çaba yasası veya diğer adıyla dilde ekonomi, özellikle dilin fonoloji temelinde kısa yolu tercih etme temayülüdür. “Ünlü uyumu, ünsüz uyumu, benzeşme, ünlü düşmesi, ünlü türemesi gibi birçok ses olayı en az çaba yasasının birer pratiği sayılır. Ses olaylarının neredeyse tümü seslerin kendi fonetik yapıları ile bulundukları fonolojik ortamdaki (çıkış noktaları, yolları, organların durumu vs. dâhil) diğer seslerin fonetik yapılarının etkileşimi sonucu ortaya çıkar.” (2015, s. 29). Gemalmaz’ın “ekonomi veya kolaylık kanunu” olarak adlandırdığı bu dil olayı, “mümkün olduğu kadar az enerji ve madde sarfıyla, birim zamanda, mümkün olduğu kadar çok ve eksiksiz mesaj kodlayıp iletme bütün doğal ve yapay dillerin eğilimidir.” (1982, s. 38). Örneğin, Mağjan Jumabayev’in *Alıstağı Bawırma* ‘Uzaktaki Kardeşime’ adlı

şiiirinde söz konusu ses düşmesi olayı görülmektedir. Böylece dilde anlatımı kısaltma ve kolaylaştırma temeline dayanan ilkenin edebî eserlerde de geçerliliği göze çarpmaktadır:

*Alalı altın saqa atıspap pa yek, 'Alaca altın aşık atmamış mı idik,
Tebisip bir tösekte jatıspap pa yek. Tepişip aynı döşekte yatmamış mı idik,
Altayday anamızdıñ aq sütinen Altay gibi anamızın ak sütünden
Birge yemip, birge dâmin tatıspap pa yek. Beraber emip beraber tatmamış mı idik.'*
(Ospanova, 2022, s. 30).

Bazen *-b* zarf fiil eki aldığında, sonu /l/ ünsüzü ile biten fiillerde ses düşmesi olur: *qalıb ~ qab* 'kalıp', *kelib ~ keb* 'gelip' vb. (İlminski, 1860, s. 114). Günümüzde hem ölçünlü Kazakçada hem de yöresel konuşmalarda bu fiillerin tasvir fiillerinde esas fiil ve yardımcı fiil olarak kullanımlarında da sık sık ses düşmesine maruz kaldığı görülür: *ayt-ıp qal-ıp ~ ayt-ıp qap* 'hızlıca veya istemeden) söyleyiverip', *kel-ıp qal-ıp ~ kel-ıp qap ~ kep qap* 'hızlıca veya istemeden) geliverip', *ket-ıp qal-ıp ~ ket-ıp qap* 'gidip/ gidiverip', *qal-ıp qoy-ıp ~ qap qoy-ıp* 'kalıp', *ayt-ıp kel-ıp ~ ayt-ıp kep* 'söyleyip', *jaz-ıp kel-ıp ~ jaz-ıp kep* 'yazıp', *juw-ıp kel-ıp ~ juw-ıp kep* 'yıkayıp', *oylan-ıp kel-ıp ~ oylan-ıp kep* 'düşünüp' vd. Bu ses olayı, günlük konuşmalarda *al-* 'almak', *bol-* 'olmak' ve *sal-* 'koymak' fiillerinin hem esas fiil hem de yardımcı fiil olarak kullanımlarında da görülür: *bol-ıp ~ bop* 'olup', *bol-ıp-tı ~ boptı* 'oldu, tamam, peki'; *ayt-ıp bol-ıp ~ ayt-ıp bop* 'söyleyince, söyledikten sonra'; *ayt-ıp bol-şı ~ ayt-ıp bolş ~ ayt-ıp boş* 'söyleyip bitir'; *jaz-ıp bol-şı ~ jaz-ıp bolş ~ jaz-ıp boş* 'yazıp bitir'; *je-p bol-şı ~ je-p bolş ~ je-p boş* 'yiyip bitir'; *al-ıp qal-ıp ~ ap qap* 'alıkoyup'; *sal-ıp qoy ~ sap qoy* 'koy, yerleştir'; *sal-ıp jiber ~ sap jiber* 'gönder, yolla'; *ayt-a sal-ıp ~ ayt-a sap* 'söyler söylemez'; *kel-e sal-ıp ~ kel-e sap* 'gelir gelmez', *ayt-ıp al-ıp ~ ayt-ıp ap* 'söyleyip'; *kel-ıp al-ıp ~ kel-ıp ap* veya *kep ap* 'gelip' vb. Dildeki tasarrufun ses düzeyindeki bu tür örnekleri, özellikle hızlı konuşulması gereken durumlarda ve en az çabayla daha fazla şey anlatma gereksinimi duyulduğunda başvuru yöntemlerinden biridir.

Sonu /l/ ünsüzü ile biten *al-* fiilinin *alıb* gövdesinde de sadece *a-* kalır, düşen *-b'* den dolayı sonraki ünsüz ötümsüzleşir: *alıb bar ~ apar* 'götür', *alıb ber ~ äper* 'ver, uzat' (İlminski, 1860, s. 114); *alıp bar ~ appar* (Melioranski, 1894, s. 63). *Apar-* yapısı, 14. yüzyıl metinlerinden bu yana takip edilebilen, birçok tarihi ve çağdaş Türk lehçesinde en yaygın kullanılan tabanlaşmış birleşik fiil yapısıdır. *Al-ıp + bar-maq* birleşik fiil yapısı, sızıcı ve akıcı ünsüzlerin yanındaki ünlü ile birlikte düşmesine dayalı hece kaynaşması sonucunda, *a-* fiil gövdesi *-p* zarf fiil ekiyle birleşerek önce *apbar-/ appar-* şeklini almış, daha sonra ise aynı boğumlanma noktasına sahip /p/ ve /b/ seslerinden birinin düşmesiyle *apar-* tabanlaşmış fiiline dönüşmüştür (Akın, 2021, s. 158-159). Örnekten de görüleceği üzere, konuşurken hiçbir sessel engele takılmadan akıcı konuşma tarzı ile kısa ve rahat iletişim sağlama çabası söz konusudur.

Kazak Türkçesinde *al-* fiil tabanına *-a, -ıp* zarf fiil eklerinin eklenmesiyle oluşturulan gramer yapılarına *bar-, ber-, ket-, kel-* yardımcı fiilleri getirilerek birleşik fiiller yapılır. Aynı oluşum, Kırgız Türkçesi için de geçerlidir (Akın, 2021, s. 161). Sözü edilen birleşik fiillerin *alıb ket ~ äket* 'götür', *alıb kel ~ äkel* 'getir' vb. (İlminski, 1860, s. 114); *alıp kel ~ äkpel, äkel* 'getir'; *alıp kelip ~ äkpep, äkep* 'getirip'; *alıp ket ~ äket, äkpet* 'götür' (Melioranski, 1894, s. 63) biçimleri dikkat çekicidir. Hece kaynaşması sonucunda yukarıdaki şekilleri kazanan bu yapılar, günümüzde de yaygın kullanıma sahiptir. Bu yapılarda, ön ses ünlüsünün son sesteki ünlüye benzemesi olayı olan 'gerileyici benzeşme' sonucunda kalınlık incelik uyumuna uyulduğu ve *a-e > ä-e* değişmesinin gerçekleştiği görülmektedir. Hece düşmesi *-lıp* ile de nihai *äkel, äkep* ve *äket* biçimlerini aldığı ortadadır. Yakın göçüşme *pk > kp* ile de *alıp kel ~ äpkel ~ äkpel, alıp kelip ~ äpkep ~ äkpep, alıp ket ~ äpket ~ äkpet* biçimlerini aldığı anlaşılmaktadır.

Al- fiil tabanına eklenen zarf fiil ekine göre, elde edilen yapıların anlamları arasında ince bir ayrım söz konusudur. Öyle ki, *al-a ber* ile *alıp ber* yapıları morfolojik olarak benzer yapıdalar ancak anlam bakımından farklıdır: *al-a ber* 'alabilirsin, almaya devam et' gibi anlamlar verirken *alıp ber* 'al da ver, uzat' anlamlarını içerir. Bunun gibi, *al-a bar* 'giderken götür' ve *alıp bar* 'al da git, götür'; *al-a ket* 'giderken götür' ve *alıp ket* 'al da git, götür'; *al-a kel* 'gelirken alıver' ve *alıp kel* 'al da gel, getir' gibi yapılar, tasvir fiillerinin anlam özelliklerinin zenginliğine işaret etmektedir.

Şimdiki zaman yapımında yer alan *jatır* yardımcı fiilinin uğradığı ses değişikliğine İlminski dikkat çekmiştir. Kelime başında /j/ sesinin bazen düştüğünü bazen de /y/'ye dönüştüğünü belirten İlminski, *barıb jatır ~ barıbatır*, *bara jatır ~ bara yatır* örneklerini vermiştir (1860, s. 116). Kazak Türkçesindeki birleşik fiilleri (*slojnye glagoli*) ele alan Terentyev de *jatmak*, *turmak*, *oturmak* ve *jürmek* yardımcı fiillerine dikkat çekmiştir. -ub zarf fiil eki alan fiilden sonra bu yardımcı fiillerden herhangi birinin gelecek zaman eki almış biçimini getirince şimdiki zaman yapıldığını belirten Terentyev, *bilib turmun* 'bilerek duruyorum/ biliyorum', *aytıb jürsin* 'söyleyerek yürüyorsun/ söylüyorsun' örneklerini vererek doğru şekillerinin *turur-mın* ve *jürür-sin* olduğunu, ancak kısaltılarak kullanıldığını da ifade etmiştir. Ayrıca yardımcı fiillerden en yaygın olanının *jatır* olduğunu belirterek bu fiilin *atır* ve *tır* şekillerinde kısaltılarak kullanıldığını da kaydetmiştir (1875, s. 148-149). Terentyev'in değindiği sesbilgisel kısaltma olayı, aslında en az çaba yasasının doğal göstergeleridir.

Çağdaş Kazak Türkçesinde günlük konuşmada özellikle gençler tarafından *bara jatır* 'gidiyor' yerine *baratır* şeklinin sıklıkla tercih edildiği görülür. Kelime başındaki sızıcı /j/ ünsüzünün yanındaki /a/ ünlüsü ile beraber düşmesi sonucunda, esas fiil ile yardımcı fiilin birleşerek *bara + tır > baratır* biçimini aldığı anlaşılmaktadır. Aynı yapının *barayatır* veya *baryatır* kullanımlarının da tercih edildiği görülür. Kelime başındaki sızıcı /j/'nin akıcı /y/ ünsüzüne dönüşerek *barayatır* şeklini aldığı, esas fiildeki -a zarf fiil ekinin düşmesiyle de *baryatır* şeklini aldığı ortadadır. Dilde en az çaba yasasının doğal bir sonucu olan bu tür örnekler, kısa yoldan ve akıcı konuşma eğiliminin belki de en çok dikkat çeken göstergelerindendir. Benzer şekilde konuşma dilinde *apar-a jatır* (< *alıp bar-a jatır*) yerine *aparatır* 'götürüyor', *kel-e jatır* yerine *kelyatır* (< *kel-e yatır*) 'geliyor' kullanımlarını duymak pek olağandır.

Tasvir fiillerinde -ıp *jatır* yapısının uğradığı diğer bir ses olayı ise örnekleri en fazla olan bir dilde en az çaba yasası göstergesidir. Kelime başındaki /j/ sesinin düştüğü ve ünsüz değişmesinin yer aldığı yapıları şu şekilde açıklamak mümkündür: Sedasız /p/ sedalılaşıp önce /b/'ye dönüşmüş, böylece halk arasında *oqı-p jatır ~ oqı-p atır ~ oqıbatır* 'okuyor', *ayt-ıp jatır ~ ayt-ıp atır ~ aytıbatır* 'söylüyor' gibi yaygın kullanımlar ortaya çıkmıştır. Günümüzde ise bu ses değişiminin bir üst safhaya taşınarak özellikle çocuklar ve gençler arasında /b/'nin yine sedalı 'v' sesiyle değiştirilerek kullanıldığı dikkate değer bir husustur. Böylece *oqı-p jatır ~ oqı-p atır ~ oqıbatır* örneği nihai *oqvıvatır* 'okuyor' şeklini, *ayt-ıp jatır ~ ayt-ıp atır ~ aytıbatır ~ aytıvatır* 'söylüyor' şeklini almış bulunmaktadır. Benzer şekilde ses değişiminin ve hece kaynaşmasının görüldüğü örnekler çok fazladır: *bar-ıp jatır ~ bar-ıp atır ~ barıbatır ~ barıvatır* 'gidiyor', *bol-ıp jatır ~ bol-ıp atır ~ bolıbatır ~ bolıvatır* 'oluyor' veya *bol-ıp jatır ~ bop jatır ~ bop atır ~ bobatır ~ bovatır* 'oluyor', *al-ıp kel-ıp jatır ~ al-ıp kep jatır ~ äkep jatır ~ äkep atır ~ äkebatır ~ äkevatır* 'getiriyor', *al-ıp ket-ıp jatır ~ äket-ıp jatır ~ äket-ıp atır ~ äket-ıbatır ~ äketivatır* 'götürüyor', *al-ıp jatır ~ al-ıp atır ~ alıbatır ~ alıvatır* 'alıyor', *qoy-ıp jatır ~ qoy-ıp atır ~ qoy-ıbatır ~ qoyıvatır* 'koyuyor', *söyle-p jatır ~ söyle-p atır ~ söylebatır ~ söylevatır* 'konuşuyor', *jaz-ıp jatır ~ jaz-ıp atır ~ jazıbatır ~ jazıvatır* 'yazıyor', *jep jatır ~ jep atır ~ jebatır ~ jevatır* 'yiyor', *qara-p jatır ~ qara-p atır ~ qarabatır ~ qaravatır* 'bakıyor' vd. Bu yapının olumsuz şeklinde de (-ma, -me, -pa, -pe, -ba, -be +y *jatır*) benzer ses

değişimleri konuşma dilinde duyulmaktadır: *jaz-ba-y jatır ~ jaz-ba-y yatır ~ jazbayatır* 'yazmıyor', *ayt-pa-y jatır ~ ayt-pa-y yatır ~ aytpayatır* 'söylemiyor', *bar-ma-y jatır ~ bar-ma-y yatır ~ barmayatır* 'gitmiyor', *je-me-y jatır ~ je-me-y yatır ~ jemiayatır ~ jimiyatır* 'yemiyor', *tiy-me-y jatır ~ tiy-me-y yatır ~ tiy-mi-yatır ~ tiymiyatır* 'değmiyor' gibi.

Tasvir fiillerinde *-ıp otır* yapısı da ses değişmesine uğrayan bir yapıdır. Konuşma dilinde *körıp otır* 'görüyor, izliyor' yerine sıklıkla *körüwotır* veya *körwotır* (< *kör-ıp otır ~ kör-ib otır ~ körbotır ~ körwotır*), *ayt-ıp otır* 'söylüyor, anlatıyor' yerine *aytıwotır* veya *aytwotır* (< *ayt-ıp otır ~ ayt-ib otır ~ aytbotır ~ aytwotır*), *jaz-ıp otır* 'yazıyor' yerine *jazıwotır* veya *jazwotır* (< *jaz-ıp otır ~ jaz-ib otır ~ jazbotır ~ jazwotır*) biçimleri kullanılır.

Sonuç

Kazak Türkçesindeki tasvir fiillerinin ve uğradığı ses olaylarının ele alındığı bu çalışmada, dikkat çekici bazı fonetik, morfolojik ve semantik hususlar göze çarpmaktadır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

1. Tasvir fiili yapılarında sonu /l/ ünsüzü ile biten *al-*, *bol-*, *kel-*, *qal-* ve *sal-* fiilleri gerek esas fiil gerekse yardımcı fiil konumundayken *-ıp* zarf fiil ekini aldığı anda ses düşmesi olayı görülmektedir. Örneğin: *ayt-ıp bol-ıp ~ ayt-ıp bop* 'söyleyince', *kel-ıp qal-ıp ~ kel-ıp qap ~ kep qap* '(hızlıca veya istemeden) geliverip', *kel-ıp al-ıp ~ kel-ıp ap* veya *kep ap* 'gelip', *sal-ıp jiber ~ sap jiber* 'gönder, yolla' vb.

2. *Al-* fiil tabanına *-ıp* zarf fiil ekinin eklenmesiyle oluşturulan gramer yapısına *bar-*, *ber-*, *ket-*, *kel-* yardımcı fiilleri getirilerek birleşik fiiller yapılmaktadır. *Alıp ket ~ äket, äkpet* 'götür', *alıp kel ~ äkel, äkpel* 'getir', *alıp kelip ~ äkep, äkpep* 'getirip' gibi örneklerde birden fazla ses olayının yer aldığı görülmektedir. Hece kaynaşmasının yanı sıra bu yapılarda, gerileyici benzeşme sonucunda kalınlık incelik uyumuna uyulduğu ve *a-e > ä-e* değişmesinin gerçekleştiği görülmektedir. *-lıp* hecesinin düşmesi ile *äkel, äkep* ve *äket* biçimleri ortaya çıkmıştır. Yakın göçüşme *pk > kp* ile de *alıp kel ~ äpkel ~ äkpel, alıp kelip ~ äpkep ~ äkpep, alıp ket ~ äpket ~ äkpet* biçimlerini almıştır.

3. *Al-* fiil tabanına *-a* ve *-ıp* zarf fiil ekleri eklenerek oluşturulan birleşik fiiller, benzer morfolojik yapıya sahip olsalar da anlam bakımından birbirinden ince farklarla ayrılırlar. Örneğin: *al-a ber* 'alabilirsin, almaya devam et', *alıp ber* 'al da ver, uzat'; *al-a bar* 'giderken götür', *al-ıp bar* 'al da git, götür'; *al-a ket* 'giderken götür', *al-ıp ket* 'al da git, götür'; *al-a kel* 'gelirken alıver', *al-ıp kel* 'al da gel, getir' gibi yapılar, birleşik fiillerin anlam özelliklerinin zenginliğine işaret etmektedir.

4. *-a* zarf fiil eki + *jatır* yardımcı fiili yapısındaki tasvir fiillerinin konuşma dilinde uğradığı ses olayları dikkat çekicidir. Kazak Türkçesinin ölçünlü dilindeki örneğin *bara jatır* 'gidiyor' yapısı, konuşma dilinde sıklıkla *baratır* şeklinde kullanılmaktadır. Kelime başındaki sızıcı /j/ ünsüzünün yanındaki /a/ ünlüsü ile beraber düştüğü ve esas fiil ile yardımcı fiilin birleşerek *bara + tır > baratır* biçimini aldığı görülmektedir. Aynı yapıdaki sızıcı /j/'nin akıcı /y/ ünsüzüne dönüşerek *barayatır* ve esas fiildeki *-a* zarf fiil ekinin de düşmesiyle *baryatır* şekillerindeki kullanımlar konuşma dilinde tercih edilebilmektedir. Benzer şekilde *apar-a jatır* (< *al-ıp bar-a jatır*) yerine *aparatır* 'götürüyor', *kel-e jatır* yerine *kelyatır* (< *kel-e yatır*) 'geliyor' gibi kullanımlara sıklıkla rastlanmaktadır. Kıpçak grubu lehçelerinden olan Kazak Türkçesinin en belirgin özelliklerinden birinin kelime başındaki /j/ ünsüzünün /y/'ye dönüşme eğilimi, ses olaylarının çarpıcı örneklerdendir.

5. *-ıp* zarf fiil eki + *jatır* yardımcı fiili yapısındaki tasvir fiillerinde gerçekleşen ses olayları da en dikkat çekici örneklerdendir. Ölçünlü Kazak Türkçesinde kelime başındaki /j/ sesinin düşmesi sonucunda, sedasız /p/ sedalılaşarak önce /b/'ye, sonra yine sedalı /v/'ye dönüşebilmektedir. Örneğin: *oqı-p jatır ~ oqı-p atır ~ oqıbatır ~ oqıvatır* 'okuyor', *ayt-*

ıp jatır ~ ayt-ıp atır ~ aytıbatır ~ aytıvatır ‘söylüyor’, *bol-ıp jatır ~ bol-ıp atır ~ bolıbatır ~ bolıvatır* ‘oluyor’ veya *bol-ıp jatır ~ bop jatır ~ bop atır ~ bobatır ~ bovatır* ‘oluyor’ vb.

6. *-ıp zarf fiil eki + otır yardımcı fiili* yapısındaki tasvir fiilleri de konuşma dilinde ses değişmesine uğrayabilmektedir. Ölçünlü dildeki *körıp otır* ‘görüyor, izliyor’ yerine *köriwotır* veya *körwotır* (< *kör-ıp otır ~ kör-ib otır ~ körbotır ~ körwotır*), *ayt-ıp otır* ‘söylüyor, anlatıyor’ yerine *aytıwotır* veya *aytwotır* (< *ayt-ıp otır ~ ayt-ib otır ~ aytbotır ~ aytwotır*) gibi.

Tasvir fiillerinin yapımında yer alan yardımcı fiil sayısının fazla olmamasına rağmen esas fiile kattığı anlam özellikleri, Kazak Türkçesinin birleşik fiil konusunda zengin bir anlamsal içeriğe ve inceliğe sahip olduğunu göstermektedir. Yardımcı fiillerin çeşitli zarf fiil ekleri ile oluşturduğu yapılarla da şekil bakımından ince ayrıntılar içeren geniş anlatım olanağı sağladığı görülmüştür. Tasvir fiillerinin uğradığı ses olayları, dilde aslında yüzyıllardır süregelen en az çaba yasasının doğal sonuçları olduğu tespit edilmiştir. Hızlı ve akıcı konuşma eğilimi, doğal olarak fonolojik temelde bazı seslerin düşürülmesi, değiştirilmesi veya kaynaşması yoluyla kendini göstermektedir. Birleşik fiillerde de görülen en az çaba eğilimi, söz konusu fiillerde dikkat çekici yapıların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Öyle ki, Kazak Türkçesinde yabancı sözcükler dışında kullanılmayan sedalı /v/ sesinin sedasız /p/ ve sedalı /b/ seslerinin yerine tercih edilmesinin giderek artması, dilde en az çaba yasasının en çarpıcı örneklerindendir.

Tasvir fiillerinde rastlanan ses olaylarının, her ne kadar daha çok konuşma dilinde yer alsa da yaygın bir eğilim olması, konuyla ilgili daha ayrıntılı çalışmalar gerektirmektedir. Bu konuda yapılacak art zamanlı ve eş zamanlı araştırmalarla önemli bilgiler ve sonuçlar ortaya konulacaktır.

Kaynakça

- Akın, C. (2021). Kırgız Türkçesinde tabanlaşmış birleşik fiiller. *Selçuk Türkiyat*, 51, 155-164.
- Demirci, K. (2015). En az çaba yasası ve Kazak Türkçesindeki yaygın örnekleri. *Bilig*, 72, 25-42.
- Ergin, M. (1994). *Türk dil bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Gemalmaz, E. (1982). *Standart Türkiye Türkçesi (STT)'nin formanlarının enformatif değerleri ve bu değerlerin ihtiyaç halinde bu dilin gelişimine muhtemel etkileri*. Erzurum.
- Isakov, A. (1991). *Qazirgi Qazaq tili. Morfologiya*. Almatı: Ana Tili.
- İlinski, N. İ. (1860). Materialı k izuçeniyu kirgizskogo nareçiya. *Uçenıye Zapiski İzdavaemıye İmperatorskim Kazanskim Unıversitetom*, 3. Kitap. Kazan: Tipografiya Unıversiteta, 107-159.
- Mamanov, İ. E. (1949). *Vspomogatel'niye glagoli v kazahskom yazıke*. Alma-Ata: İzdatel'stvo Akademii Nauk Kazahskoy SSR.
- Melioranski, P. M. (1894). *Kratkaya grammatika kazak-kirgizskogo yazıka I. Fonetika i etimologiya*. Sanktpeterburg: Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk.
- Ospanova, G. (1999). *Kazak ve Kırgız Türkçelerinde fiil*. [Yüksek Lisans Tezi]. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.
- Ospanova, G. (2022). *Qazaqşa mätinder. Oquw kitabı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları.
- Savranbayev, N. T. (1942). *Semantika i funktsii deepriçastii v kazahskom yazıke*. Almatı: Kazahskiy Filial Akademii Nauk SSSR.
- Terentyev, M. (1875). *Grammatiki turetskaya, persidskaya, kirgizskaya i uzbekskaya*, 1. Kitap. Sanktpeterburg: Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları
Dergisi
The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and Education Research

|| Sayı/Issue 21 (Haziran/June 2025), s. 205-229
|| Geliş Tarihi-Received: 17.04.2025
|| Kabul Tarihi-Accepted: 23.06.2025
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.5281/zenodo.15505515

Harezmi Türkçesinde Mutfak ile İlgili Söz Varlığının Tematik İncelemesi*

A Thematic Analysis of the Culinary Vocabulary in Khwarezm Turkish

Hatice YAVUZ**
Fatma ŞENYÜZ***

Öz

Dil, sosyo-kültürel ve tarihsel bileşenler hakkında bize önemli bilgiler sunan bir araçtır. Diller, ait oldukları toplumların yaşam biçimini ve tarihsel birikimini yansıtan söz varlığı ile dikkat çekmektedir. Türk sosyal ve tarihî yaşamının izlerini taşıyan halklardan biri de Harezmlilerdir. Köklü bir dil ve edebiyat geleneğine sahip olan Harezmi Türkçesi eserlerinin Türk dilinin tarihî gelişiminde önemli bir yeri vardır. Bu çalışma, Harezmi Türkçesi dönemine ait mutfak ile ilgili söz varlığını inceleyerek dönemin mutfak eşyaları ile yiyecek ve içecek adlarını tespit etmeyi, böylece Türkçenin tarihî söz varlığına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Karahanlı Türkçesi ile Çağatay Türkçesi arasında köprü niteliği taşıyan Harezmi Türkçesi dönemine ait metinlerde, mutfak ile ilgili çok sayıda sözcük yer almaktadır. Çalışmada, mutfak gereçleri ve besin maddeleri dilsel açıdan ele alınmış, söz varlığı verileri üzerinden Harezmi Türkçesinin mutfakla ilgili terim hazinesi değerlendirilmiştir. Çalışmada Harezmi Türkçesiyle yazılmış altı metnin dizinleri taranarak mutfak ile ilgili kelimeler belirlenmiştir. Bu kelimeler anlam ve kullanım bağlamlarıyla birlikte incelenmiş ve bu söz varlığı verileri çeşitli kategorilere ayrılmıştır. Elde edilen veriler, ‘mutfak eşyaları’, ‘yiyecek adları’, ‘içecek adları’ ve ‘mutfak kültürüne ait meslek adları’ şeklinde dört ana başlık altında sunulmuştur. Çalışma sonunda, bu kategorilere ait grafiklere yer verilmiş; söz varlığı üzerinden, dönemin mutfakla ilgili terim çeşitliliği ve kullanım biçimleri hakkında önemli bulgular elde edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Harezmi Türkçesi, mutfak eşyaları, yiyecek adları, söz varlığı.

Abstract

Language is a tool that provides us with important insights into socio-cultural and historical components. Languages stand out with their vocabulary, which reflects the lifestyle and historical accumulation of the societies to which they belong. One of the peoples that carry traces of Turkish social and historical life is the people of Khwarezm. The works of Khwarezm Turkish, which has a deep-rooted tradition of language and literature, hold an important place in the historical development of the Turkish language. This study aims to contribute to

* Bu çalışma, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde birinci yazarın ikinci yazar danışmanlığında hazırlanmakta olan “Harezmi Türkçesi Eserlerinde Sosyal Kültürel Yaşam” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Yüksek lisans öğrencisi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: haticebayramyavuz@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0875-8188.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: fatma.senyuz@dpu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5409-8224.

the historical vocabulary of Turkish by examining the vocabulary related to kitchen items, food, and drink names in the Khwarezm Turkish period. In the texts from the Khwarezm Turkish period, which bridges the Karakhanid Turkish and Chagatai Turkish, there are numerous words related to the kitchen. In this study, kitchen utensils and food items are analyzed from a linguistic perspective, and the vocabulary of Khwarezm Turkish related to the kitchen is assessed. The research involves scanning the indices of six texts written in Khwarezm Turkish to identify kitchen-related words, which are then examined in terms of meaning and usage context. The data from this vocabulary are categorized under four main headings: 'Kitchen utensils', 'food names', 'drink names', and 'occupational terms related to the kitchen culture'. At the end of the study, graphs related to these categories are presented, and important findings regarding the diversity of kitchen-related terms and their usage patterns in the period are obtained.

Keywords: Khwarezm Turkish, kitchen utensils, food names, vocabulary.

Giriş

Dil, insan topluluklarının en önemli iletişim aracıdır ve aynı zamanda onların kültürel, sosyal ve ekonomik yapılarının en belirgin yansımalarından biridir. Söz varlığı, bir dilin sahip olduğu kelime hazinesini ve bu kelimelerin kullanım alanlarını ifade etmektedir. Dilin kültürel zenginliğiyle doğrudan ilişkili olan söz varlığı, toplumun yaşam biçimini, inançlarını, geleneklerini ve özellikle gündelik hayatını yansıtan en önemli göstergelerdendir.

İnsanların günlük hayatta kullandığı organ adları, hayvan adları, hastalık adları, sayılar, yiyecek adları, giyim adları, meslek adları gibi kavramlar temel söz varlığı içinde yer almaktadır. Söz varlığı, dilin yapı taşlarını oluşturan bu kavramlar sayesinde bir toplumun değerlerini, inançlarını, alışkanlıklarını ve yaşam tarzını yansıtmaktadır (Aksan, 2018, s. 19).

Türk dili, tarihsel süreç içerisinde çok geniş bir coğrafyada yayılım göstermiş; bu bölgelerde hem konuşma hem de yazı dili olarak etkin bir şekilde kullanılmıştır. Bu boylara ait ağız özelliklerinin yansıdığı Harezmi Türkçesi, Orta Asya'nın önemli bir bölgesi olan Harezmi'de gelişen ve bölgenin tarihsel, kültürel, sosyal yapısını derinden etkileyen bir dil olarak dikkat çekmektedir. Harezmi bölgesinde, Arapça ve Farsçanın etkisi büyük olmuş ancak zamanla bölgede artan Türk nüfusuna bağlı olarak Türkçenin kullanım alanı da genişlemiştir. Tarihsel süreç içerisinde farklı kültürlerle etkileşim içinde olan Harezmi, dilsel zenginliğini ve çeşitliliğini de bu etkileşimlerden almıştır.

Harezmi bölgesi, farklı Türk boylarının gelip yerleştiği ve Türk dilinin çeşitli kollarının birbiriyle etkileşime girerek yeniden şekillendiği önemli bir coğrafyadır. Harezmi Türkçesi, Karahanlı yazı diliyle bağlantılı olup; Oğuz, Kıpçak, Kanglı ve diğer Türk boylarının lehçelerinin karışımıyla meydana gelmesi bakımından dikkat çekici bir yazı dili niteliği taşımaktadır. Harezmi bölgesinde devlet yönetimi ve eğitim faaliyetlerinde Arapça ve Farsça esas diller olarak kullanılmakla birlikte, Türkçe, insanların dini ve bedii ihtiyaçlarını karşılamak için önemli bir dil olmuştur (Argunşah & Sağol Yüksekaya, 2019, s. 163-164). Harezmi'nin dili İran dilinin eski ağızlarından biri olan Harezmi'dir. Harezmi Türkçesi 13-14. yüzyıl arasında kullanıldıktan sonra yerini Çağatay Türkçesine bırakmıştır (Bozkurt, 2005, s. 233- 234). Harezmi Türkçesi, genellikle Karahanlı Türkçesinin ses ve yapı özelliklerine bağlı kalarak gelişmiş, ancak Kıpçak ve Oğuz lehçelerinden ve ağızlarından da etkilenecek kendine has yeni bir yazı dili hüviyeti kazanmıştır (Akar, 2005, s. 159).

Harezmi bölgesinde ilmi, edebî ve idarî alanlarda kullanılan bu dil hem söz varlığı hem de dil bilgisi özellikleri bakımından zengin ve araştırmaya elverişli bir yapıya sahiptir. Bu döneme ait eserler, yalnızca dil bilgisi özellikleriyle değil, aynı zamanda

zengin söz varlığıyla da dikkat çekmektedir. Mutfak ile ilgili kelimeler de günlük yaşamın temel unsurlarını yansıtan önemli dil öğeleri arasında yer almaktadır.

Bu bağlamda yapılan tematik sınıflandırma sayesinde, dönemin mutfak ile ilgili söz varlığı yapısal olarak daha anlaşılır hale getirilmiş ve dilsel unsurların işlevleri ortaya konulmuştur. Ayrıca mutfakla ilgili kelimelerin incelenmesi, yalnızca dönemin beslenme alışkanlıklarını değil, aynı zamanda Harezmi Türkçesinin gündelik yaşamla olan bağı ve sözcük dağarcığını ortaya koyması bakımından da değerlidir.

Bu çalışmada Harezmi Türkçesinde mutfak ile ilgili söz varlığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, Harezmi Türkçesinde mutfak ile ilgili kelimeler, sınıflandırılarak farklı kategoriler altında ele alınmıştır. Tespit edilen kelimeler, *Mukaddimetü'l Edeb*, *Kıyasü'l Enbiyâ*, *Nechü'l Ferâdis*, *Mu'inü'l Mürid*, *Satır Altı Kuran Tercümesi* ve *Husrev u Şirin* eserlerinin dizinleri taranarak elde edilmiştir. Tarama yöntemine göre kelimeler önce 4 ana gruba, daha sonra toplam 15 alt başlığa ayrılmıştır. Kelimeler kökenlerine göre ayrıldıktan sonra kendi içinde alfabetik olarak sıralanmış, madde başı kelimeler verildikten sonra sözcüğün anlamı verilmiştir. Sözcüklerin varsa iki veya daha fazla şekilli halleri, kökeni ve genellikle ilk yer aldığı metin numaraları beraber verilmiştir. Kelimelerin kökenlerine yer verilirken dizindeki açıklamalara dikkate alınmıştır. Çalışmada sadece adlar incelemeye tabi tutulmuş fiiller çalışmaya dâhil edilmemiştir. Son bölümde ise elde edilen bulgular, grafikler şeklinde değerlendirilmiş ve yorumlanmıştır.

1. Mutfak Eşyaları Söz Varlığı

Mutfak eşyaları, sadece yemek hazırlama ve yeme alışkanlıklarını değil, aynı zamanda toplumun ekonomik yapısını, kültürel değerlerini ve sanat anlayışını da anlamamıza yardımcı olmaktadır.

1.1. Yemek Hazırlama ve Yemek Yeme İçin Kullanılan Eşya Adları

aşaç "Tencere, kazan" (KE 228v7).

bıçak/biçek "Bıçak" (KE 50r10; NF 118-2; ME 37-4; MM 330-3; SK 229b/5).

Eski Uygur Türkçesinde *bı* ~ *bıçaq* ~ *bıçğa* (Caferoğlu, 1968, s. 40); DLT'de *biçek* "bıçak" (2018, s. 586) şeklindedir. Clauson, kelimenin **biç-* 'ten türetilmiş isim olduğunu ifade eder (EDPT, 1972, s. 293-294). Gülensoy, kelimenin kökenini < * *bıç-* ~ *iç-* + -(A) *k* şeklinde açıklar. Talat Tekin'in kelimenin *bıç* (kesmek)'ten değil *bi*'den geldiği görüşünden bahseder (2011, s. 139). Eren, kelimenin Türkçe *biç-* (> *biç-*) kökünden geldiğini söyler : *biç-* + -(a)*k* eki. Buna göre, Uygurca *bı* 'bıçak' kökünden -*çak* ekiyle yapıldığı yönündeki sav yanlış olduğunu ifade eder. Farsça *pîçâq* biçiminin Türkçeden geçtiğini belirtir (1999, s. 50).

çanak "Çanak, tabak, kap, kâse" (KE 217v12; NF 24-17; ME 24-3; SK 417b/7; HŞ 4524).

Eski Uygur Türkçesinde *çanak* "çanak, kap, ölçü kabı" (Caferoğlu, 1968, s. 59); DLT'de *çanak* "ağaçtan oyulan tuzluk vb. eşya; Oğuzlarda çanak" (2018, s. 614) şeklindedir. Gülensoy, kelimenin etimolojisini < **çanak* [çân 'çukur, oyuk; bardak' + (a)*k* 'küçültme eki'] şeklinde verir (2011, s. 218). Clauson, *çanak* sözcüğünün başlangıçta "içi oyuk koni biçimli nesne" anlamına geldiğini ve kelimenin bazı Türk lehçelerinde şu anlamlarda yaşamaya devam ettiğini söyler: Güneydoğu Türki dillerinde "un değirmeninin hunisi"; Kuzey Kırgızcada "göz çukuru; pamuk kozası; fasulye kabuğu; mezar çukuru"; Güneybatı Azerice ve Türkmence'de "tahta kase"; Osmanlı Türkçesinde "toprak kase" (EDPT, 1972, s. 425).

çömçe “Kepçe” (NF 28-17).

Clauson, *çömçe* sözcüğünün “kaşık, kepçe” anlamında olup Farsça *çamça* sözcüğünden gelme bir alıntı olduğunu belirtir. Güneydoğu Azerbaycanda *çömçe*; Osmanlıcada, Türkmencede *çemçe*, diğer dillerde ise metatezleştirilmiş olarak *çömiç*, *çümüç* vb. şekillerde bulunduğunu dile getirir. Çağataycada *çemçe* “tahta veya pirinçten yapılmış büyük bir kaşık (çorba karıştırmak için)”; Osmanlıcada *çömçe* “kepçe” olarak kullanıldığını ifade eder (EDPT, 1972, s. 422). Eren, *çömçe* sözcüğünü “tahta kepçe” olarak açıklar. Kelimenin ağızlarda *çemçe* olarak da geçtiğini ve sözcüğün Farsça bir alıntı olduğunu belirtir (Far *çamca*). Türkçede kepçeye *kamıç* adının da verildiğini ancak bu adın çağdaş diyalektlerde dar bir alanda kaldığını ifade eder (TDES, 1999, s. 99). Gülensoy, “kepçe, susak” şeklinde açıkladığı kelimenin etimolojisini <*çöm- ‘dalmak, çimmek’ +-(ü)ç + e ya da <*çom ‘ağaç gövdesindeki yumru’ + ça şeklinde açıklar (2011, s. 253).

çumçağar “Çomça, tahtadan yapılmış büyük kaşık” (HŞ 4086).

ël tegirmeni “El değirmeni” (NF 159-12).

idiş/iyiş/iziş “Kap, çanak, kâse” (KE 8v17; NF 66-1; ME 13-6; HŞ 1344; SK 558b/7).

Eski Uygur Türkçesinde *idiş* “kapkaçak, çanak, çömlek” (Caferoğlu, 1968, s. 89); DLT’de *idiş* “kadeh, kap” (2018, s. 661) anlamında kullanılmaktadır. Clauson, *idiş* kelimesinin “kap, kâse, kadeh vb.” anlamına geldiğini, Oğuz lehçelerinde ise *idiş* sözcüğünün “herhangi bir toprak çömlek, küçük kap ya da vazo” karşılığı olarak da kullanıldığını ifade eder (EDPT, 1972, s. 72).

kap “Kap, çanak, tabak” anlamına gelmektedir (KE 133v19; ME 62-6; SK 459b/7).

Eski Uygur Türkçesinde *kab* “torba (ölçü olarak) desilitre ve benzerleri; deriden torba” (Caferoğlu, 1968, s. 159); DLT’de *kā* “kap”, *kā kaça* “kap kacak”, *kāp* “kap; tulum; çuval; torba” (2018, s. 683) şeklindedir. Gülensoy, “çine sıvı, katı, gaz konulan oyuk nesne” olarak açıkladığı sözcüğün kökenini < *kā(p) şeklinde verir (2011, s. 459). Clauson, *kab* sözcüğünün aslen “deri çanta, su tulumu, çuval” anlamında olup bazen “kap, kap kacak” şeklinde kullanıldığını söyler. Ayrıca “kapak veya cilt (bir kitabın)”; “yakın akraba”; “ağacın kabuğu”; “şarap tulumu”; “yılanın değiştirdiği deri” gibi bazı genişletilmiş ve mecaz anlamlara da sahip olduğunu ifade eder (EDPT, 1972, s. 577).

kazan/kazgan “Kazan, büyük tencere” anlamına gelmektedir (KE 138v6; NF 107-4; HŞ 4234).

DLT’de *kazgan* “çöküntü, çatlak ve yarıklar bulunan arazi, çukur” (2018, s. 696) anlamındadır. Clauson, Çağatay Türkçesinde “kamuş ve ağaçtan yapılmış dairesel bir nesne”; Kuman Türkçesinde “bakırdan yemek pişirme kabı, kazan” bu anlamların yanında “bir tür küçük büyük çaplı top (tüfek); yemek pişirmek için bir kazan; büyük bir kadeh; Salur Türkmenlerinin bir kabilesinin kamp kurduklarında slogan olarak kullandıkları söz; Cengiz Han soyundan bir hükümdarın adı; Rusya’ya ait bir krallığın (memleket) adı” gibi anlamlara da sahip olduğunu ifade eder (EDPT, 1972, s. 682). Eren, *kazgan* sözcüğünün *kaz-* kökünden gelip “çok miktarda yemek pişirmeye veya bir şey kaynatmaya yarar büyük, derin ve kulplu kap; buhar makinelerinde, kalorifer tesisatında suyun kaynatıldığı kapalı kap” anlamında kullanıldığını açıklar. Kâşgarlı Mahmud’a göre, *kazgan* “sel sularının yardığı yer”, *kazgan yerde* “içinde yarıklar, bataklıklar, çatlaklıklar bulunan yer” anlamına geldiğini daha sonra “kazan” anlamını kazandığını belirtir. Çuvaşçada ‘kazan’ olarak kullanılan *xuran* sözcüğünün tanıklığına göre, bu anlamın eski çağlara kadar gittiğini gösterdiğini ifade eder. Türkçeden Farsçaya, Balkan

ve Slav dillerine, Macarcaya alıntı bir kelime olarak geçtiğini dile getirir (TDES, 1999, s. 223).

kümüş çanak “Gümüş çanak” (NF 309-8).

küweç “Güveç, çömlek” (NF 29-13; ME 60-8; SK 410a/6).

Eski Uygur Türkçesinde *küzeç* “testi, kazan, çömlek, kazan” şeklindedir (Caferoğlu, 1968, s. 125). Gülensoy, *göveç* ~ *güveç* kelimesinin “güveç; içinde yemek pişirilen toprak kap” anlamında kullanıldığını belirtir. Kelimenin etimolojisini ise [*< kömeç < kömme+ç < * köm-me aş*] şeklinde verir (2011, s. 388). Clauson, *küweç* sözcüğünün “yassı, sığ bir toprak pişirme kabı tencere” anlamında olup Kaşgarlı Mahmud’daki “ağız demiri / dizginin demiri” anlamıyla arasındaki bağlantının belirsiz olduğunu ifade eder (EDPT, 1972, s. 687-688).

manğal “Mangal” (HŞ 1044).

ocak/öçek “Ateş yakılan yer, ocak” (NF 325-15).

Eski Uygur Türkçesinde *oçaq* ~ *oçuk* ~ *oçık* “ocak, ateş ocağı” (Caferoğlu, 1968, s. 138); DLT’de *oçak* ~ *oçuk* “ocak” (2018, s. 770) şeklinde kullanılmaktadır. Gülensoy, kelimeyi *<icak < *içak* [iç +ak] şeklinde gösterir (2011, s. 610).

şebbâş (<Ar.) “Maşa” (KE 105r16).

tabak (<Ar.) “Tabak” (KE 85r19; NF 121-5; SK 98b/5; HŞ 2044).

tandür (<Ar.) “Tandır” (NF 29-10; HŞ 1509).

tassa (<Ar.) “Tas” (MM 247-3).

tāba (<Far.) “Tava” (NF 438-9).

tennür (<Far.) “Fırın, ocak” (KE 24r19; SK 329b/5; HŞ 4179).

hāvan (<Far.) “Havan” (KE 193v6).

kersān (<Far.) “İçinde yiyeceklerin saklandığı kap, çanak, kazan” (NF 22-9; SK 410a/5).

kersen kelimesi, “ağaçtan yapılmış büyük çanak” anlamıyla kullanılmakla birlikte, tarihî Türk lehçelerinde farklı bağlamlarda kullanılmış, Farsçadan dilimize geçmiş bir sözcüktür. Harezmi Türkçesi döneminde *kersān* “yiyeceklerin saklandığı kap”, Kıpçak Türkçesinde ise *kersen* “ağaçtan yapılmış hamur teknesi” anlamlarıyla yer almaktadır. Günümüz Türkiye Türkçesi ağızlarında *kersen*, *kerşer*, *kersan* biçimleri “içinde hamur yoğrulan, çamaşır yıkanan ağaç tekne; içinde hamur yoğrulan, çamaşır yıkanan ağaç tekne; toprak mangal; topraktan yapılmış leğen; hamur yoğurmaya mahsus, büyük yuvarlak çam ağacından yapılmış tekne” gibi anlamlarda yaygın bir şekilde kullanılmaktadır (Yavuz & Küçükballı, 2017, s. 312).

sīnī (<Far.) “Sini, büyük tepsi” (HŞ 1174).

kifah (?) “Tencere, kazan, çömlek” (SK 410a/6).

1.2. Sıvı Saklama ve Sıvı İçme İçin Kullanılan Eşya Adları

aḍaḳ/ayak/ayağ “Kadeh, çanak, kâse” (KE 8v18; NF 264-10; SK 562b/2; HŞ 559).

ayaklığ “Kadehlik” (KE 162v4).

bardak “Testi, bardak” (ME 88-6).

DLT'de *bart* "Oğuza lehçesinde, pişmiş topraktan su kabı" anlamındadır (2018, s. 575). Clauson, *bart* kelimesini "içine su konularak içilen bir testi, kupa" şeklinde açıklar (EDPT, 1972, s. 358). Eren, *bardak* kelimesinin etimolojisini şu şekilde açıklar: *bart* 'su içmek için kullanılan bardak' + {-a}k küçültme eki (TDES, 1999, s. 40).

çıkır "Su dolabı" (KE 128r14; HŞ 71).

küb/küp "Geniş karınlı, dibi dar toprak kap, küp" (KE 171r19; NF 149-1; HŞ 3608).

Eski Uygur Türkçesinde *küp* "küp, kap" (Caferoğlu, 1968, s. 123); DLT'de *küp* "küp" (2018, s. 756) şeklindedir. Clauson, *küp* sözcüğünün anlamını "toprak çömlek, testi" şeklinde verir. Güneybatı Azericesinde *küpe* ve Osmanlıcada *küp* olarak yaşadığı ifade eder (EDPT, 1972, s. 687).

sağrak "Bardak, kadeh, kap" (KE 94r11; NF 310-13; ME 24-7; SK 427a/9; HŞ 270).

Eski Türkçe döneminde görülmeyen bu kelime DLT'de "içmek için kullanılan çamçak ve kadeh" (2018, s. 799) anlamındadır. Clauson, *sagrak* kelimesinin tarih boyunca Türk lehçelerinde "kupa, kadeh" anlamında kullanıldığını ifade eder. Clauson, kelimenin Farsça kökenli bir sözcük olabileceğini belirtir. Farklı dönemlerde farklı fonetik biçimlerde (*sakrak*, *sığrak*, *savrak*, *soğrak*) görüldüğünü söyler (EDPT, 1972, s. 815).

señek "Çam ağacından yapılmış su testisi tahta testi, su kabı" (NF 159-14).

DLT'de *señek* "su içilen testi ve küp" (2018, s. 814) şeklindedir. Clauson, *señek* sözcüğünün "ahşap veya topraktan yapılmış su kabı" anlamında Anadolu'da yaygın olarak kullanılan bir kelime olduğunu ifade eder. *señek* kelimesinin Oğuzcada, "(içmek için kullanılan) toprak kupa veya testi"; Kıpçakçada "testi"; Osmanlıcada "su kabı"; Azerbaycan Türkçesinde ise "uzun dar boyunlu ve saplı büyük bir testi" anlamında kaydedildiğini belirtir (EDPT, 1972, s. 838). Gülensoy, kelimenin anlamını "çam ağacından yapılmış su testisi" şeklinde açıklar, etimolojisini ise <*seng*+*ek* şeklinde gösterir (2011, s. 752).

serniç "Sarnıç, küçük çömlek" (KE 174r14).

DLT'de *sarnıç* "deriden veya ağaçtan yapılmış geniş kap" (2018, s. 807) şeklindedir. Clauson, *sarnıç* sözcüğünün "su kabı, su deposu" anlamına geldiğini belirtir. Kelimenin çok eski dönemlerden itibaren Farsça ve Türkçede kullanılmakta olup, büyük olasılıkla her iki dilde de ödünç alınmış bir kelime olarak kullanıldığını ifade eder (EDPT, 1972, s. 854).

sırça "Sırça, cam, kâse, (cam) bardak" (KE 150r16; NF 159-13; ME 157-5; SK 340a/2; HŞ 3473).

yasman "Testi, şişe" (HŞ 3015).

DLT'de *yasman* "(su boşaltılırken) kır kır eden testi" (2018, s. 957) şeklindedir. Clauson, *yasman* sözcüğünün yası kökünden türetilmiş olup kelime anlamının "yassı nesne; yassı, taşınabilir şişe" şeklinde olduğunu belirtir (EDPT, 1972, s. 975).

fūṭa (<Ar.) "Fıçı" (NF 429-17).

ibrik (<Ar.) "İbrik, kulplu ve emzikli su kabı" (NF 62-8).

kadeh (<Ar.) "Kadeh, bardak, kâse" (KE 148r15; NF 26-9).

karābe (<Ar.) "Büyük şişe" (NF 185-1; HŞ 677).

maṭhara/maṭara (<Ar.) "Matara, yolculukta kullanılan deriden yapılmış su kabı" (NF 159-14).

rıtl (<Ar.) “Büyük kadeh” (KE 76v20).

şürāhi (<Ar.) “Sürahi, cam veya billur kap” (HŞ 1454).

taş (<Ar.) “Su kabı” (MM 247-3).

cām (<Far.) “Kadeh” (HŞ 506).

kūze (<Far.) “Su testisi” (KE 140r10; NF 159-14; ME 88-5; SK 511b/2).

meşk (<Far.) “Tulumdan yapılmış su kabı” (NF 3-10).

piyāle (<Far.) “Kadeh” (KE 124v12).

şīše (<Far.) “Şişe” (HŞ 1584).

1.3. Muhafaza ve Depolamayla İlgili Mutfak Eşya Adları

tagarçuk “İçine buğday ve başka şeyler koyulan büyük kap” anlamına gelmektedir (NF 107-8).

Eski Uygur Türkçesinde *tagar* “torba, dağarcık, dağar” (Caferoğlu, 1968, s. 219); DLT’de *tagar* ~ *tagār* “hububat çuvalı” (2018, s. 847) olarak kullanılmaktadır. Clauson kelimenin anlamını “büyük bir kap”, ama genellikle “çuval” anlamında kullanıldığını belirtir. Muhtemelen ödünç alınmış bir kelime olduğunu dile getirir. 14. yüzyılda *tagarçuk* sözcüğünün “bir deri torba” şeklinde geçtiğini ifade eder. Çağatay Türkçesinde *tagar* sözcüğünün “kil bir testi veya büyük bir çanak”; “belirli bir ölçü ya da miktar”; “askerlerin erzağı”; “uzun dar bir çuval” gibi anlamlarda kullanımları olduğunu ifade eder (EDPT, 1972, s. 471). Gülensoy, kelimenin etimolojisini <*tag ‘dolgun, bodur’ +ar şeklinde gösterir (2011, s. 851).

tobra “Torba” (NF 405-2).

Gülensoy, *torba* sözcüğünü “genellikle iplik, kıl gibi malzeme ile örülen ağ” şeklinde tanımlar. Kelimenin etimolojisini ise < *tir ‘ağ’ +ba(ğ) ‘bağ, düğüm’ şeklinde verir. Türkçede göçüşme ile *tobra* biçiminde kullanıldığını ifade eder (2011, s. 918).

tulum “Tulum, yiyecek ve içeceğin korunması için konulan kap” (KE 240v1; ME 62-8).

yançuk/yeñçük “Torba, kese, av için kullanılan bele bağlı küçük torba” (KE 35v14).

Eski Uygur Türkçesinde *yançuk* “kese, torba, cep” (Caferoğlu, 1968, s. 283); DLT’de *yançuk* “kese, küçük torba” (2018, s. 948) anlamındadır. Clauson, bu sözcüğü “kemerden sarkan bir çanta veya küçük çanta”, dolayısıyla “cep” şeklinde tanımlar. Karahanlı Türkçesinde *yançuk* “bir cüzdan, küçük bir çanta”; Çağataycada *yançuk* “bir cüzdan, cep”; Osmanlıcada *yançuk/yançık* sözcüklerinin “bir cüzdan, cep; atın yan zırhı veya yan zırh parçası; atın yan tarafı, kalça” anlamlarında kullanıldığını ifade eder (EDPT, 1972, s. 945).

selle (<Ar.) “Sele, sepet” (KE 36v19).

zenbīl (<Ar.) “Hasırdan veya hurma liflerinden örülmüş kulplu torba; hamal semeri” (KE 144r6; NF 267-1; HŞ 2871).

çuvāl (<Far.) “Çuval” (KE 23r18).

sepet (<Far.) “Sepet” (KE 137v19).

2. Yiyecekler ile İlgili Söz Varlığı

Yiyecek adları, dönemin günlük yaşamını ve dilsel zenginliğini yansıtan temel unsurlar arasında yer almaktadır. Beslenme kültürü, ilk çağdan günümüze kadar sosyal,

kültürel, dini, yaşanan yerin şartları gibi pek çok faktörlerden etkilenmiştir. İslamiyet ve yerleşik hayata geçilmesi ile de yeme içme alışkanlıklarında değişmelerin olduğu görülmüştür.

2.1. Sebzeler İçin Kullanılan Sözcükler

Harezmi dönemi Türkçesinde sebzelere ilişkin sözcükler ve bu sözcüklerin sosyal hayata yansımaları o dönemin toplumunda tarım, beslenme ve günlük yaşamın önemli bir parçasını oluşturmuştur. Bu dönemde sebzelerle ilgili kullanılan sözcükler, tarım ürünlerinin çeşitliliği ve kullanım alanları hakkında bilgi vermektedir.

sarımsak/sarmusak “Sarımsak” (NF 25-11; KE 119r5).

DLT’de *sarmursak* (2018, s. 802); *sarmusak* (2018, s. 807) şeklindedir. Clauson, *sarumsak* sözcüğünü “sarımsak” anlamında açıklar. Orijinal telaffuzunun belirsiz olup muhtemelen *sarumsak* şeklinde olduğunu ifade eder. Morfolojik olarak **sarum*’dan türetilmiş bir isim olduğunu *sarma-* “bir şeyi sarmak isteyen şey” ile yakın bir anlamsal bağlantının olmadığını belirtir. Genellikle *sarımsak* formunun kullanılmakta olduğunu ancak *samsak*, *sarmusak*, *sarumsak*, *saramsak*, *sırımsak* gibi türevlerinin de kullanıldığını dile getirir (EDPT, 1972, s. 853). Gülensoy, <*sar-um+sa-k* [göçüşme ile: *sarımsak/samursak*] şeklinde verir (2011, s. 737). Eren, kelimenin Orta Türkçede *sarmusak* ve *samursak* olarak geçtiğini ifade eder. Ayrıca Orta Türkçede sarımsağa *basar* adının da verildiğini belirtir. Zajaczkowski’nin *sar-* kökünden geldiği düşüncesinin yanlış olduğunu söyler. Kelimenin Türkçeden Moğolca ve Tacikçeye de geçtiğini dile getirir (TDES, 1999, s. 357).

soğan “Soğan” (KE 119r5; SK 9a/5).

Eski Uygur Türkçesinde *sogan* “soğan” (Caferoğlu, 1968, s. 207); DLT’de *siğan* ~ *siğun* “soğan” anlamındadır (2018, s. 826) anlamındadır. Clauson, Uygurca *osgun* ‘soğan’ kelimesinin *sogun* kelimesinin metatezi olduğunu ifade eder. Türk dillerinde *oksum*, *uksım*, *uksum*, *uskum* gibi çok çeşitli biçimlerde yaşamaya devam ettiğini belirtir (EDPT, 1972, s. 245). Gülensoy, kelimenin kökenini <*siğa(u)n* şeklinde gösterir (2011, s. 790). Eren, “yemeklere tat vermek için yumrusu ve yeşil yaprakları kullanılan bir bitki” şeklinde açıkladığı sözcüğün Türkçeden Moğolcaya “*soḡina*” şeklinde geçtiğini söyler. Brockelmann’ın *soğan* ve *soğun* biçimlerini *-gan* ve *-gun* ekleriyle yapılmış türevler arasında saydığını ifade eder (TDES, 1999, s. 372).

ḥazravāt (<Ar.) “Yeşillikler, sebzeler” (MM 200-2).

zerḡun (<Ar.) “Sebze” (KE 119r4).

bād-reng (<Far.) “Bir tür hıyar, ağaç kavunu” (SK 9a/5).

ḥiyār (<Far.) “Salatalık, hıyar” (SK 9a/5).

2.2. Meyveler İçin Kullanılan Sözcükler

Harezmi bölgesinin coğrafi konumları ve iklim özellikleri sayesinde çeşitli meyveler yetiştirilmiştir. Bölgede üzüm, nar, elma, ayva, armut, erik, incir, kavun, karpuz, muz, dut, iğde, yemiş, kiraz gibi çok çeşitli meyvelerin varlığı görülmüştür. Bu çeşitliliğe paralel olarak, dönemin yazılı metinlerinde “meyve, yemiş” anlamında Türkçe *yēgen*, *yemiş/yimiş* sözcüklerinin yanı sıra Farsçadan alınmış *mīve*, *mēve*, *meṣve* gibi çeşitli sözcüklere de rastlanılmaktadır.

alma “Elma” (KE 201v13; NF 171-4; HŞ 1055).

DLT’de *alma* “elma” (2018, s. 549) şeklindedir. Clauson, *alma/amıla* sözcüklerini “elma” anlamında açıklar. Elmanın ilk Türklerin yaşadığı coğrafyaya özgü olmaması sebebiyle bu kelimenin ödünç bir kelime olduğunu düşündürdüğünü muhtemelen Hint-Avrupa kökenli olduğunu söyler (EDPT; 1972, s. 146). Eren, “pembe veya ak çiçekli bir ağaç; bu ağacın, türlü renkte, kokusu hoş, tadı ekşi veya tatlı yemişi” şeklinde tanımladığı sözcüğün kökeninin bilinmediğini söyler. Yerel ağızlarda *alma* şeklinde, Kâşgarlı Mahmud’a göre ise Türklerin *almıla* biçimini ve Oğuzların ise *almıla* yerine *alma* biçimini kullandığını dile getirir. Brockelmann’a göre, *almıla* biçiminin haploloji yoluyla *alma*’ya çevrildiğini açıklar. Moğolca *alima ve* Macarca *alma* biçimlerinin Türkçeden alındığını belirtir (TDES, 1999, s. 133).

ayva “Ayva” (KE 71r7).

DLT’de *awya* “ayva” şeklindedir (2018, s. 565). Clauson bu kelimeyi “ayva” olarak açıklar. Kelimenin ödünç bir kelime olduğunu Rusçaya da ödünç bir kelime olarak girdiğini ifade eder (EDPT, 1972, s. 268). Eren, *ayva* kelimesinin yanında yerel ağızlarda *hayva* biçiminin de geçtiğini, bu biçimin başındaki h- sesinin ikincil bir ses olduğunu belirtir. Orta Türkçede *awya* biçiminin ise göçüşme sonunda ortaya çıktığını ifade eder (*awya* > *ayva*). Eren, kelimenin Farsçadan alındığını (Far. *âbia, bia* ‘ayva’), Türkçede kullanılan yemiş adlarının büyük bir bölümünün Farsçadan alıntı olduğunu söyler (TDES, 1999, s. 29).

erek/erük “Erik” (SK 410b/5).

Eski Uygur Türkçesinde *erük* “erik” (Caferolu, 1968, s. 76); DLT’de *erük* “şeftali, kayısı, siyah erik türünün genel adı” (2018, s. 644) şeklinde yer almaktadır. Gülensoy kelimeyi <er-(ü)k şeklinde verir (2011, s. 337). Clauson, *erük* kelimesinin “çekirdekli meyve” için kullanılan genel bir terim olduğunu ifade eder (EDPT, 1972, s. 222). Eren, kelimenin anlamını “ak çiçekli bir ağaç; bu ağacın, kabuğu ince, türlü renkte, mayhoş veya tatlı, eti sulu, tek ve sert çekirdekli yemişi” şeklinde açıklar. Sözcüğün Türkçeden Moğolcaya *erük* olarak geçtiğini ve Rusça *orjuk, urjuk* biçimlerinin Türk diyalektlerinden kalma alıntılar olduğunu ifade eder (TDES, 1999, s. 137).

harpuz “Karpuz” (KE 12v18).

Eren, kelimesinin “sürüngen gövdeli bir bitki; bu bitkinin iri ve sulu, tatlı meyvesi” şeklinde açıklar. Farsça *xarbus* sözcüğünün başındaki x- sesinin Türkçede k-ye evrildiğini söyler. Bu sözcüğün Rusçada *arbus*, Moğolcada *tarbus*, Tibetçede ise *tarbaz* olarak geçtiğini belirtir (TDES, 1999, s. 214).

hindü gozi “Hindistan cevizi” (HŞ 4139).

incir “İncir” (KE 12v12).

Eren, kelimeyi “yaprakları geniş dilimli bir ağaç; bu ağacın etli, tatlı yemişi” şeklinde açıklar. Ülkemizin birçok yerinde *incir* yerine *yemiş* adı kullanıldığını ve incire “ballı darı” adının da verildiğini, Farsçada *ancîra* olarak da geçtiğini belirtir (TDES, 1999, s. 191).

kağun/kavun “Kavun” (KE 12v18; ME 71-1).

Eski Uygur Türkçesinde *kağun* “kavun” (Caferoğlu, 1968, s. 161); DLT’de *kāgun* “kavun” (2018, s. 677) şeklindedir. Clauson, kelimenin ses değişiklikleri ile genellikle *kavun/kawun* olarak görüldüğünü ifade eder. Biçimsel olarak *kāg-* kökünden türetilmiş (<*kāg + -ün) bir isim olabileceğini söylese de iki uzun ünlülü geçtiğini göz önüne alarak yabancı dillerden kalma bir alıntı olabileceğini de belirtmiştir (EDPT, 1972, s. 611). Eren, “sürüngen gövdeli, iri meyveli bir bitki” şeklinde açıkladığını *kavun* sözcüğünün kökeninin açık olarak bilinmediğini belirtir. Ramstedt ve Räsänen gibi araştırmacıların Çinceden alınmış olabileceğini fikrini paylaşır. Moğolcada *gaun* sözcüğünün Türkçeden kalma bir alıntı

olarak saklandığını, Türk diyalektlerinden Rusçaya da *kavun*, *kaùn* olarak geçtiğini ifade eder (TDES, 1999, s. 220).

tut “Dut” (KE 120r20).

Eren, kelimeyi “yapraklarıyla ipek böceği beslenen ağaç; bu ağacın ak, kara, pembe renkte ekşi veya tatlı, sulu meyvesi” şeklinde açıklar. Birçok çağdaş diyalekte *tıt* olarak kullanıldığını belirtir (TDES, 1999, s. 124).

üzüm/yüzüm “Üzüm” (KE 20r12; NF 298-11; ME 44-3; SK 136a/5).

Eski Uygur Türkçesinde *üzüm* ~ *üsüm* “üzüm” (Caferoğlu, 1968, s. 276); DLT’de *üzüm* “üzüm” (2018, s. 937) şeklindedir. Clauson, kelimenin *üz-* “tek bir koparma” fiilinden türetilmiş olup ‘bir salkım üzüm, tek bir üzüm’ anlamında kullanıldığını belirtir (EDPT, 1972, s. 288). Gülensoy, kelimenin kökenini <*üz- ‘kesmek, parçalamak’ +-(ü)m şeklinde açıklar. Türk lehçelerinde *yüzüm*, *yözüm*, *yözüm*, *cüzüm*, *jüzüm*, *hizim*, *susum*, *üzüm* gibi şekillerinin olduğunu söyler (2011, s. 1008). Eren, *üzüm* kelimesinin “asmanın, taze veya kuru olarak yenilen ve salkım durumunda bulunan yemişi” anlamında olup *yüzüm* biçiminden geldiğini ifade eder: yüzüm (y~ > j-değişmesi sonunda) > jüzüm (TDES, 1999, s. 431).

yigde “İğde” (KE 12r17).

Eski Uygur Türkçesinde *yigde* “Zizyphus vulgaris bitkisi” (Caferoğlu, 1968, s. 295); DLT’de *yigde* ~ *yigte* “iğde” (2018, s. 974) şeklindedir. Clauson, *yigde* sözcüğünün aslen “hünnap ağacı (Zizyphus angustifolia)” anlamına geldiğini, ancak bazı modern Türk dillerinde “iğde ağacı (Elaeagnus angustifolia)” anlamında kullanıldığını belirtir. Kırgızcada *jigde* / *jiyde*; Kazakçada *jide*; Karakalpakçada *jiyde*; Azericede *iyde*; Osmanlıca ve Türkmencede ise *igde* şeklinde kullanımların olduğunu ifade eder (EDPT, 1972, s. 911).

bâdir (<Ar.) “Olgun (meyve)” (SK 9a/5).

mevz (<Ar.) “Muz” (SK 511b/8).

sidr (<Ar.) “Arabistan kirazı” (SK 410b/6).

tîn (<Ar.) “İncir” (SK 576b/2).

zaytûn/zeytûn (<Ar.) “Zeytin” (KE 27r7; SK 565a/7).

armûd (<Far.) “Armut” (KE 12v17).

enâr (<Far.) “Nar” (SK 136a/5).

ğure (<Far.) “Koruk, olmamış üzüm” (HŞ 388).

nâr (<Far.) “Nar” anlamına gelmektedir (KE 70r6; SK 510a/9).

nârinç (<Far.) “Turunç, turuncgiller” (HŞ 3406).

şeftâlû (<Far.) “Şeftali” (HŞ 1436).

tabarzed (<Far.) “Üzüm, meyve” (HŞ 4183).

2.3. Kuruyemişler İçin Kullanılan Sözcükler

Badem, ceviz, çekirdek, fıstık gibi kelimelerin dönemin söz varlığı içinde bulunması sadece dilin zenginliğine değil, aynı zamanda dönemin tarım ekonomisine, ticaret ilişkilerine ve toplumsal değerlerine dair ipuçları sunmaktadır.

çekirdek “Çekirdek” (SK 135b/3).

DLT’de *şekirtük* “fıstık” (2018, s. 845) şeklindedir. Clauson, bu kelimenin aslında *ç-* ile başladığını, *çatla-* (*çatıla-*) fiilinden türediğini ifade eder. En yakın paralelinin ise Osmanlı Türkçesindeki *çekirdek* “tohum; meyve çekirdeği” kelimesi olduğunu ifade eder. Çağatay Türkçesinde *çatlaguç* “menengiç ağacının meyvesi”; Kıpçak Türkçesinde *çetleyik* “fındık, fıstık ve tüm çatlayan yemişler”; Osmanlı Türkçesinde *çitlamuk*, *çatlaguç*, *çitlenbik* “menengiç” için kullanılan bir kelime olduğunu ve kelimenin, bu yemişlerin kırıldığında çıkardığı sesi yansıttığını belirtir (EDPT, 1972, s. 867- 868). Gülensoy, *çekirdek* sözcüğünün etimolojisini ise <şigir ‘ekmek içerisinde taş kırıntıları olduğu zaman dışın ezemeyerek çıkardığı ses’ +de-k şeklinde açıklar (2011, s. 228).

ğoz/koz “Ceviz” (HŞ 3615; ME 57-6).

Eski Uygur Türkçesinde *koz* “ceviz; alev, kor, köz, ateş” (Caferoğlu, 1968, s. 184) anlamındadır. Gülensoy, *koz* “ceviz” kelimesinin kökenini [*~ Far.gawz, goz*] <T. *koz* [? > *Far. ġawz* > *Ar. cauz*] şeklinde açıklar (2011, s. 550). Eren, Farsça *gawz* kelimesinin Arapça yoluyla Türkçeye ceviz olarak geçtiğini ifade eder (TDES, 1999, s. 255).

bādām/bādem (<Far.) “Badem” (KE 12v18; NF 434-10; HŞ 867).

Eren, kelimeyi “yurdumuzda yetişen bir ağaç” şeklinde açıklar. Anadolu ağızlarında gördüğümüz *payam* biçiminin -d- > -y- gelişmesi sonucunda *payam* olarak kullanıldığını belirtir. Bu biçimin Türkçede daha eski bir alıntı olup *badem*’in ise daha yeni bir alıntı olduğunu ifade eder (TDES, 1999, s. 32).

piste (<Far.) “Fıstık” (KE 50v9; HŞ 1055).

2.4. Ot, Ekin-Tahıllar ile İlgili Sözcükler

Tarıma dayalı bir ekonomiye sahip olan Harezm, coğrafi konumu ve doğal kaynakları nedeniyle buğday, arpa, darı gibi tahılların yanı sıra tohum, ekin, başak, burçak, çayır, bitki ve otlarla da öne çıkmıştır. Harezm halkının çoğu geçimini tarım yaparak sağladığı için ekin ve tahıllar, dönemin ekonomisinin temelini oluşturmuştur. Ayrıca otlar ve yem bitkileri, hayvancılıkla uğraşan Harezm halkı için hayati bir önem taşımıştır. Tarım ve hayvancılığın önemli olduğu bu dönemde de bölge halkı topraklarını verimli bir şekilde kullanarak birçok farklı bitkiyi yetiştirmiştir.

arpa/arfa “Arpa” (KE 237v1; NF 28-11; HŞ 1207).

Eski Uygur Türkçesinde *arpa* “arpa” (Caferoğlu, 1968, s. 20); DLT’de *arpa* “arpa” (2018, s. 557) şeklindedir. Clauson, Hint-Avrupa dillerinden kalma (Toharca) bir alıntı olabileceğini söyler (EDPT, 1972, s. 198). Gülensoy, kelimeyi <*arp(/b)+a(y) şeklinde verir (2011, s. 79). Eren, sözcüğü “taneleri ekmek ve bira yapımında kullanılan, hayvanlara yem olarak verilen, ülkemizde çok yetiştirilen bir bitki” şeklinde tanımlar. Türkçe *arpa* sözcüğünün eski ve yeni diyalektlerde *arpacık*, *arpağan* gibi birtakım türevlerinin varlığından bahseder. Türkçeden Macarcaya *arpa*, Moğolcaya ise *arbai* olarak geçtiğini ifade eder (TDES, 1999, s. 19).

aşlık “Zahire, buğday” (KE 23r7; NF 337-15; ME 99-1; MM 256-1; HŞ 1980).

Eski Uygur Türkçesinde *aşlık* “mutfak” (Caferoğlu, 1968, s. 23); DLT’de *aşlık* ~ *āşlık* “mutfak; Oğuzlarda buğday” (2018, s. 561) şeklindedir. Gülensoy, kelimenin anlamını “aş evi, mutfak; zahire” şeklinde verir. Sözcüğün etimolojisini ise < *āş*+*lık* şeklinde gösterir (2011, s. 86). Clauson, *aşlık* sözcüğün *aş* kökünden türetilmiş isim olduğunu söyler. Türk lehçelerinin büyük bölümünde genellikle “yiyecek, erzak, azık” anlamında kullanıldığını daha seyrek olarak da “tahıl, hububat” anlamında görüldüğünü belirtir. Oğuz

Türkçesinde *aşlık* ‘buğday’; Kıpçak sahasında *aşlık* ‘tahıl, buğday’; Çağataycada *aşlıg* ‘tahıl, hububat’ şeklinde görüldüğünü ifade eder (EDPT, 1972, s. 261-262).

başak “Başak” (MM 344-3).

Eren, “arpa, buğday gibi ekinlerin, taneleri taşıyan başı” şeklinde açıkladığı sözcüğün Anadolu ağızlarında “tarlalarda kalmış veya dökülmüş başak” olarak da kullanıldığını söyler. Orta Türkçede *başak* sözcüğünün “okun veya kargının ucuna geçirilen demir, temren” olarak geçtiğini ancak sonraki dönemlerde “ekin başı, başak” anlamını da aldığını ifade eder. Türkçe *baş* (~ *Çuv pus*) kökünün bir türevi olduğunu belirtir: *baş* +-(a)k küçültme eki. Türk diyalektlerinde *temren* “okun ucundaki sivri demir” (> *demreri*) adının yayılması ile *başak* adının diyalektlerin bir bölümünde yalnız “ekin başı” olarak kaldığını belirtir (TDES, 1999, s. 43).

biçilgen nerse “Ekin” (SK 495b/2).

buğday “Buğday” (KE 5v12; NF 211-1; ME 31-2; MM 173-1; SK 9a/5; HŞ 1207).

Eski Uygur Türkçesinde *buğday* “buğday” (Caferoğlu, 1968, s. 51); DLT’de *buğdāy* ~ *budğay* “buğday” (2018, s. 599) şeklindedir. Eren sözcüğü “taneleri ekmek yapımında kullanılan, ülkemizde çok yetiştirilen bir bitki” şeklinde açıklar ve kökeninin bilinmediğini ifade eder. Moğolca *buğudai* biçiminin Türkçeden alındığını, Macarca *buza* biçiminin ise eski bir Türk dilinden kalma bir alıntı olduğunu belirtir (TDES, 1999, s. 62).

buğday başı “Başak” (SK 41b/2).

burçak “Burçak” (KE 124r16; NF 417-16).

Eski Uygur Türkçesinde *burçak* “bezelye, burçak” (Caferoğlu, 1968, s. 53); DLT’de *burçak* “burçak, ter taneleri” anlamındadır (2018, s. 602). Gülensoy, kelimeyi “taneleri hayvan yemi olarak kullanılan yıllık bir yem bitkisi” şeklinde açıklar. Kökenini < * *bū* + *r* + *ça-k* şeklinde verir (2011, s. 185). Clauson, *burçak* sözcüğünün *bur-* fiilinden türemiş olabileceğini ancak bu fiilin “güzel kokmak” anlamı göz önüne alındığında, buradan “güzel kokulu bir şey” anlamı çıkabildiği için bu etimolojinin belirsiz olduğunu ifade eder. Kelimenin genel olarak baklagillerin bir türü, özellikle de “fasulye, bezelye” anlamında, bazen de mecaz anlamda “dolmuş tanesi”, “ter damlası” gibi küçük yuvarlak şeyleri tanımlamak için kullanıldığını belirtir. Çağataycada *burçak* “nohuta benzeyen yeşilimsi bir baklagil” mecaz anlamda ise “nohut büyüklüğünde küçük dolmuş tanesi”; Kıpçakçada *burçak* “dolmuş tanesi” aynı zamanda “bezelye”; Osmanlıca *burçak* “hayvan yemi; siyah fasulye; bezelye” anlamlarında kullanıldığını söyler (EDPT, 1972, s. 357).

çalık “Başı sert ot” (HŞ 1458).

Gülensoy, *çalık* sözcüğünü “kırlarda biten, yumru kökü yenilen kırmızı çiçek açan bir bitki” şeklinde tanımlar. Kökenini ise < *çal-* (ı) şeklinde verir (2011, s. 215).

çürün “Tok olmayan, dolgun olmayan sıkı hububat” (HŞ 1207).

çökürdek “Buğday, arpa gibi ufak şeylerin tanesi” (NF 159-12).

ekin “Mahsul, ekin” (KE 95r12; NF 298-3; ME 8-8; MM 199-1; SK 10b/4).

evün/ewün “Tane, tohum tanesi” (ME 160-8; SK 508b/3).

Eski Uygur Türkçesinde *evin* ~ *ivin* “tane, adet; yemiş, hububat tanesi, tohum” (Caferoğlu, 1968, s. 78); *evin* ~ *ewin* “tahıl tanesi” (2018, s. 650) anlamındadır. Clauson, *evin* sözcüğünün asıl anlamının “tohum, tane, çekirdek” olduğunu daha seyrek olarak da “meyve, yemiş, tanecik” anlamında kullanıldığını belirtir. Kelimenin mecaz anlamda ise “meyve, saç teli, döl, cenin, menî, bitki tohumu” gibi anlamları karşıladığını ifade eder

(EDPT, 1972, s. 12). Eren, “buğday tanesinin içi, özü” şeklinde tanımladığı sözcüğün ağızlarda *nevinsiz* “taneleri hiç tutmamış, boş (tahıl)” olarak geçtiğini söyler. Bu biçimin başındaki *n*’nin sonradan türediğini belirtir (TDES, 1999, s. 141).

ķamış “Kamış” (KE 132r13; HŞ 1828).

Eski Uygur Türkçesinde *ķamış* ~ *ķamuş* “saz, kamış” (Caferoğlu, 1968, s. 164); DLT’de *ķamış* “kamış, kamışlık” (2018, s. 681) anlamında yer alır. Clauson, *ķamış* “saz, kamış” anlamına geldiğini, birçok Türk lehçesinde ve tarihi metinlerde de yaygın olarak kullanıldığını söyler. Clauson, Çuvaşçada *xāmāl* biçimini *ķamış*’ın karşılığı olarak değerlendirir. Farsça ve başka yabancı dillere de ödünç kelime olarak geçtiğini belirtir (EDPT, 1972, s. 628-629). Eren, “sulak yerlerde yetişen, çok yıllık ve otsu bir bitki” şeklinde tanımladığı sözcüğün Moğalca bir alıntı olduğunu ifade eder (TDES, 1999, s. 204).

ķonaķ “Bir tür ufak darı” (KE 13v18).

Eski Uygur Türkçesinde *ķonaķ* “darı” (Caferoğlu, 1968, s. 181); DLT’de *ķonaķ* ~ *ķoyaq* “akdarı” (2018, s. 727) şeklinde görülmektedir. Clauson, kelimenin anlamını “bir çeşit tahıl; (aslen) darı” şeklinde açıklar (EDPT, 1972, s. 637).

ot “Bitki, ot” (KE 34v12; NF 342-17; ME 83-3; MM 271-4; SK 153a/9; HŞ 2949).

öl “Yaş, taze (bitki için)” (KE 174v18).

tarıĝ/tarıķ “Darı, buğday, zahire, ekin, tane, tohum” (KE 216v4; NF 362-17).

Eski Uygur Türkçesinde *tarıĝ* ~ *tarıķ* “ekin, ekilmiş saha; darı, hububat; menşe, soy” (Caferoğlu, 1968, s. 226); DLT’de *tarıĝ* “Türklerin çoğunda buğday; bilhassa Oğuzlarda ise ak darı; tahıl; tohum; ekin” (2018, s. 856) şeklinde bulunmaktadır. Clauson, *tarı-* kökünden türetildiğini anlamının ise “ekili arazinin ürünü (genellikle bir tür tahıl)” olduğunu ifade eder. Güneybatı Azerice, Osmanlı Türkçesi ve Türkmen Türkçesinde *darı* “darı”; Tuva dilinde ise *tara* “ürün, tahıl ürünü, tahıl, darı” anlamında kullanıldığını söyler (EDPT, 1972, s. 537-538). Gülensoy, bu sözcüğün kökenini <*tarı-* ‘ekin ekmek’ + -ĝ şeklinde verir (2011, s. 267). Eren, kelimenin *tarı-* ‘(ekin) ekmek’ kökünden -ĝ ekiyle yapıldığını belirtir. Çağdaş diyalektlerde *tarıĝ*’ın sonundaki ĝ’nin düştüğünü Oğuz diyalektlerinde ise *tarıĝ* biçiminin başındaki *t* ünsüzünün ötümlü kazanarak *d*’ye evrildiğini dile getirir (TDES, 1999, s. 106).

teg “Teğ, asma” (ME 66-7).

tuturĝan “Pirinç” (NF 292-12).

Eski Uygur Türkçesinde *tuturĝan* “pirinç” (Caferoğlu, 1968, s. 255); DLT’de *tuturĝan* “pirinç” (2018, s. 905) anlamında geçmektedir. Clauson, pirinç anlamında kullanılan bu kelimenin kökeninin belirsiz olduğunu *tutur-* kökünden türediği düşüncesinin yanlış olduğunu, kelimenin Moğolcaya ödünç bir kelime olarak girdiğini ifade eder (EDPT, 1972, s. 116).

yaĝur “Küncü, susam” (ME 75-7).

yandaķ “Deve dikenini” (SK 165b/2).

DLT’de *yandaķ tiken* “deve dikenini” (2018, s. 948) şeklindedir. Clauson, *yandaķ* kelimesinin temel anlamı ve kökeninin belirsiz olup büyük ihtimalle sonundaki -*dak* ekinin isimden sıfat yapma olduğunu söyler. Türkmencede *yandaķ* “geven, deve dikenini”; Çağatay Türkçesinde *yantak* “deve dikenini”; Osmanlı Türkçesinde *yanduk* “deve dikenini” olarak kullanıldığını ifade eder (EDPT, 1972, s. 947).

yaş “Taze ve yeşil bitki; yeşillik” (SK 9a/4).

yaş baş “Taze başak” (SK 555a/7).

‘ūd (<Ar.) “Yakıldığında güzel koku saçan ot” (NF 33-1).

ca‘ dī (<Ar.) “Güzel kokulu, çabuk kuruyan bir bitki” (KE 160r12).

ğalle (<Ar.) “Mahsûl, ekin, ürün” (MM 193-1).

habbe (<Ar.) “Buğday, arpa gibi iri taneli şeyler, tane, tahıl tanesi” (MM 247-3; SK 314a/6; ME 26-5).

hanzala (<Ar.) “Ebu Cehl karpuzu da denilen acı ve iç sürdürücü bir bitki” (KE 197r7).

kâfur (<Ar.) “Çok ıtırılı bir madde, kâfur” (SK 558a/6).

nebat (<Ar.) “Bitki” (KE 23v14; HŞ 828).

dâne (<Far.) “Tane, tohum” (KE 88r13; NF 162-12; HŞ 1138).

helîle (<Far.) “Tohumları hekimlikte kullanılan bir bitki” (HŞ 2046).

suḡāb (<Far.) “Sedef otu” (ME 233-3).

şāh-sipergam (<Far.) “Tatlı hoş reyhan” (SK 508b/3).

afyon (<Yun.) “Afyon” (HŞ 991).

2.5. Baklagiller İçin Kullanılan Sözcükler

Bu dönemde bakla, börülce, nohut, mercimek gibi kelimelerin kullanılması, bu baklagillerin ticaretinin ve üretiminin yapıldığını ve bu ürünlerin günlük yaşamda tüketildiğini ortaya koymaktadır.

yasmuk “Mercimek” (KE 13v18; NF 43-1; SK 9a/5).

Eski Uygur Türkçesinde *yasımuk* “darı” (Caferoğlu 1968, s. 289) anlamında kullanılmaktadır. Gülensoy, kelimenin etimolojisini < *yās-* ‘yaymak’ + *muk* ‘fiilden ad yapan ek’ şeklinde açıklar (2011, s. 1080). Clauson, *yasımuk* (*yasmuk*) kelimesini “mercimek” anlamında açıklar. Sözcüğün *yas-* kökünden türemiş olup *-muk* ekini içerdiğini ve kelimenin muhtemelen “yassı (tohum)” anlamında bir tür tohumu ifade etmek için türetildiğini düşünmektedir. Kırgızcada *jasmuk*; Özbekçede *yosmuk*; Kazakçada *yasmuk*; Nogaycada *yasmok*; Osmanlıcada *yasmuk* sözcüklerinin “mercimek” anlamında kullanırken Türkmen Türkçesinde *yasmuk* sözcüğünün “ekin zararlısı böcek” anlamında kullanıldığını ifade eder (EDPT, 1972, s. 975).

bākīlā (<Ar.) “Bakla” (KE 180r20).

kārīn (<Ar.) “Börülce” (KE 119r5).

noḡūd/nuḡūd (<Far.) “Nohut” (KE 13v18; NF 43-1).

2.6. Ana Yemekler İçin Kullanılan Sözcükler

bulamak “Bulamaç” (NF 107-14).

DLT’de *bulgama* “yağı ve şekeri olmayan bulamaç” şeklinde geçer (2018, s. 601). Gülensoy, *bulama* sözcüğünün anlamını “bulamaç” şeklinde verir. Etimolojisini ise < *bul(ğ)a-ma* şeklinde gösterir. Clauson, *bulgama* kelimesinin *bulga-* kökünden türemiş bir isim olup, “karıştırılmış bir şey (bulamaç, lapa)” anlamında kullanıldığını belirtir. Osmanlı

Türkçesinde *bulamaç*, Türkmen Türkçesinde ise *bulama/bulamak* kelimelerinin bu yemek türlerini ifade eden kelimeler olduğunu ifade eder (EDPT, 1972, s. 338).

kuymak “Helva, yumurta, un ve peynirle yapılan bir çeşit omlet, akıtma” anlamına gelmektedir (SK 565a/5).

DLT’de *kuyma* “bir tür yağlı ekmek” şeklindedir (2018, s. 752). Clauson, *kuyma(kudma)* kelimesinin, *kuy-(kud-)* fiilinden türetilmiş bir isim olduğunu söyler. *kuyma* sözcüğün “dökülmüş nesne, tunçtan yapılmış dökülerek üretilen ve çekiçle dövülmemiş her türlü alet, bir havan, şamdan (veya lamba) ya da çekiç” anlamlarının yanında “tatlı kek, tereyağında pişirilen yoğun bir çorba” gibi anlamları da karşıladığını ifade eder (EDPT, 1972, s. 677).

söğülme “Kebap” (ME 154-4).

söklünç/söklünçi/söglünci/söklüncü “Kebap” (KE 54v1; ME 80-3).

Eski Uygur Türkçesinde *söklünçü* “kızartma, kebab” (Caferoğlu, 1968, s. 209); DLT’de *söglünçü* “kebab”, *söğül-* “(eti) ızgara yapmak”, *söğüş* “Oğuzcada oğlak ve kuzunun kebab yapmaya yarayan kısmı” (2018, s. 830) şeklindedir. Clauson, *söglüncü* sözcüğünün *sölün-* fiilinden türemiş bir isim olduğunu söyler. Anlamını ise “kavurma et (kebab)” şeklinde açıklar. Çeşitli Türk lehçelerinde *sölencü*, *sölüncü*, *söglünçi*, *söglünçü* gibi şekillerinin olduğunu ifade eder (EDPT, 1972, s. 821). Gülensoy, *sögür-* “kebab etmek” sözcüğün etimolojisini “<sök- ‘kızartmak’^+ -ür- şeklinde verir (2011, s. 804).

tuzluk “Katık, ekmek katığı” (NF 108-14).

türmek “Kadınbudu denilen yemek” (KE 85r17).

DLT’de *türmek* “dürüm” şeklindedir (2018, s. 911). Clauson, *türmek* sözcüğünün *tür-* fiilinden türetilmiş isim olup “içi doldurulmuş köfte, sarılmış şey” anlamlarında kullanıldığını belirtir (EDPT, 1972, s. 550).

hart/hartüt (<Ar.) “Âdem peygamberin çocuklarının yiyeceği” (KE 175r21).

hınțața (<Ar.) “Buğday yemeği” (KE 117r15).

kebâb (<Ar.) “Kebap” (NF 214-17; MM 38-1).

şerîd (<Ar.) “Tirit” (ME 84-6).

büryân (<Far.) “Kebap” (KE 212v15; ME 233-5; HŞ 1092).

kalıyâ (<Far.) “Patlıcan, kabak gibi yemeklerin yağda pişirilmiş” (HŞ 3466).

tirîd (<Far.) “Tirit, et suyuna doğranmış ekmek” (NF 25-4; ME 84-6).

şurba/şorba (<Far.) “Çorba” (NF 193-7; ME 89-8).

indist (?) “Tirit” (ME 84-6).

2.7. Baharatlar, Çeşitli Bitkiler ve Soslar İçin Kullanılan Sözcükler

Harezmi bölgesi, önemli bir ticaret yolu üzerinde olması sebebiyle İpek Yolu üzerinden gelen baharatlar, dönemin ürünleri arasında yer almıştır. Harezmi dönemi, farklı kültürlerin ve halkların bir arada yaşadığı ve etkileşimde bulunduğu bir dönemde, yemek kültüründe de zengin bir çeşitliliği barındırmaktadır. Hardal, safran, zencefil, fesleğen gibi çeşitli baharatlar bu etkileşimlerin bir sonucu olarak Harezmi bölgesine gelmiş ve bölgenin gastronomik çeşitliliğini artırmıştır.

katık “Baharat” (ME 72-1).

hardala (<Ar.) “Hardal tanesi” (KE 206r7).

reyāhīn (<Ar.) “Reyhanlar, fesleğenler” (KE 212v15; HŞ 1437).

reyhān (<Ar.) “Reyhan, fesleğen” (HŞ 1481).

za‘ferān (<Ar.) “Safran” (KE 192r5; NF 162-11; ME 168-7; MM 202-3; HŞ 1551).

zencebīl (<Ar.) “Otsu bir bitki, zencefil” (SK 558b/9).

havic (<Far.) “Baharat” (ME 232-7).

hıyri (<Far.) “Safran, sarı renkli bir çiçek” (ME 233-2).

ispendān (<Far.) “Hardal, hardal tanesi” (SK 314a/6).

sirke (<Far.) “Sirke” (KE 172r2; ME 93-7; HŞ 3696).

Eski Uygur Türkçesinde *sirke* “sirke” (Caferoğlu, 1968, s. 210); DLT’de *sirke* “sirke” (2018, s. 825) şeklindedir. Clauson, *sirke* sözcüğünün “sirke” anlamında tüm ana Türk lehçelerinde ve ağızlarında kullanıldığını belirtir. Bu kelimenin Farsçadan alınmış ödünç bir sözcük olduğunu ifade eder (EDPT, 1972, s. 850). Eren, sözcüğünün anlamını “ekşimiş üzüm suyu” şeklinde tanımlar. Farsçada da *sirka* sözcüğünün ‘vinegar’ olarak geçtiğini ifade eder. Kelimenin Orta Asya kökenli bir dilden Farsçaya ve Farsçadan da Türkçeye geçtiğinden bahseder (TDES, 1999, s. 370).

hoş yıdırlı ot (<Far.+T.) “Safran” (ME 83-3).

2.8. Yağlar İçin Kullanılan Sözcükler

Harezmi döneminde yağ, tereyağı, zeytinyağı gibi kelimelerin kullanımı, dönemin beslenme alışkanlıklarını, günlük yaşamını ve ekonomik yapısını bize sunmaktadır. Bu sözcükler, dönem söz varlığının somut yaşantıyla olan bağlarını ortaya koymakta ve Harezmi Türkçesinin gıda terminolojisindeki çeşitliliğini yansıtmaktadır.

sağ yağ “Katıksız yağ, tereyağı” (NF 25-1).

Eski Uygur Türkçesinde *sağ yağ* “tereyağı” (Caferoğlu, 1968, s. 193); DLT’de *sag yāg* “tereyağı” (2018, s. 800) şeklinde yer almaktadır.

sarığ yağ “Tereyağı” (KE 165r4).

yağ “Yağ” (KE 93v1; NF 234-5; ME 70-3; SK 329a/3; HŞ 1550).

Eski Uygur Türkçesinde *yağ* “yağ” (Caferoğlu, 1968, s. 279); DLT’de *yāg* ~ *yag* “yağ” (2018, s. 940) şeklindedir. Gülensoy, Yakutçadaki *sia* ve Çuvaşçadaki *sāv* “yağ” sözcüklerinin *yağ*’ın çok eski bir Türkçe kelime olduğunu gösterdiğini ifade eder (2011, s. 1025). Eren, kelimenin anlamını “sütten çıkarılan madde; tere yağı; etin içinde bulunan madde; bitki ve çiçeklerden çıkarılan sıvı madde; vazelin, mazot gibi, fizik nitelikleriyle yağları andıran ve sanayide kullanılan mineral madde” şeklinde açıklar. Orta Türkçede bala *an yağ* adının da verildiğini ifade eder. Eren, Çağdaş diyalektlerin bir bölümünde *yağ* sözcüğünün yanında *may* adının da kullanıldığını bahseder. Eren, Doerfer’in kelimenin ‘(tulumda yağ) dövmek’ anlamına gelen *yay-* kökünden geldiği düşüncesini kabul etmez (TDES, 1999, s. 437).

zeyt (<Ar.) “Zeytin yağı” (NF 253-8; SK 509b/1).

2.9. Un ve Unlu Mamuller İçin Kullanılan Sözcükler

Ekmek, un, nişasta ve maya gibi temel gıda ürünlerine dair kelimelerin kullanılması, yalnızca günlük tüketim alışkanlıklarını değil, aynı zamanda üretim tekniklerini, yerleşik yaşam tarzını ve tarımsal faaliyetlerin gelişmişliğini yansıtmaktadır.

arpa etmek “Arpa ekmeği” (NF 395-15).

etmek/itmek/ötmek “Ekmek” (KE 14v16; NF 332-4; ME 168-2; SK 230a/8; HŞ 1204).

Eski Uygur Türkçesinde *ötmek* “ekmek” (Caferoğlu, 1968, s. 154); DLT’de *etmek* “ekmek” (2018, s. 649); *ötmek* “ekmek” (2018, s. 792); *epek* “çocuk dilinde ekmek”; *epmek* “ekmek” (2018, s. 640) şeklindedir.

kömeç “Közde pişirilen çörek” (KE 14r11).

DLT’de *köm-* “ekmeği pişirmek için küle gömmek”, *kömeç* “küle gömülerek yapılan yuvarlak ekmek” şeklinde görülmektedir (2018, s. 736-737). Clauson, *kömeç(gömeç)* kelimesinin, *köm-* kökünden türetilmiş olup genellikle yiyecek türlerini ifade etmek için kullanılan *-meç* ekini barındırdığını ifade eder. Kelimenin “küllerin içine gömülerek pişirilen yiyecek” anlamında olduğunu belirtir. Güneydoğu Türkçesinde *kömeç* şeklinde “külde pişirilen ekmek” veya benzer anlamlarda kullanılmaya devam ettiğini söyler. Osmanlıcada ise *gömeç* kelimesinin genellikle “arı peteği” anlamında kullanılmakla birlikte “külde pişirilen ekmek” anlamında da kullanıldığını dile getirir. Çağataycada ise bu kelimenin “külde pişirilen buğday ekmeği” anlamında yer aldığını belirtir (EDPT, 1972, s. 722).

un “Un” (KE 42v12; NF 107-8; HŞ 76).

DLT’de *ün* “un” (2018, s. 922) şeklindedir. Eren, sözcüğün anlamını “öğütülerek toz durumuna getirilmiş tahıl” şeklinde verir. Eren, Ramstedt’e göre Korece *pun* sözcüğünün Çince’den alındığını, Bang’ın *un* sözünü *uv-* köküyle birleştirmeye çalıştığını, Räsänen’in *un* sözcüğünü *uğ-* köküyle ilişkilendirdiğini, Pelliot’a göre ise Türkçe *un* sözcüğünün Çince’den alındığını belirtir (Çince *fan* > Korece *pun* > **hun* > Türkçe *un*). Eren, Çince ve Korece verilerin Türkçe *un*’la ilişkili olmadığını, *un*’un Türkçe bir türev olup *oğ-*, *ov-*, *uğ-*, *uv-* kökünden geldiğini ifade eder. Türkmence *uvın* biçiminin ise bu açıklamayı doğruladığını belirtir (TDES, 1999, s. 423). Gülensoy, kelimenin kökenini <**ū*-[< *uw-*] ‘ufalamak’ +*-n* şeklinde gösterir (2011, s. 968).

ḥamīr (<Ar.) “Hamur, maya” (KE 134v13; NF 220-7).

ḥubzū‘l- ḥavārī (<Ar.) “Ak ekmek” (KE 171v5).

ḥamīr mayası (<Ar.+Far.) “Hamur mayası” (NF 220-7).

tandūr etmek (<Ar.+T.) “Tandırda pişirilen ekmek” (NF 29-14).

ahār (<Far.) “Nişasta” (KE 70r6).

māye/māya (<Far.) “Maya” (NF 220-4; ME 61-7).

nān (<Far.) “Ekmek” (KE 129v17).

2.10. Tatlı Yiyecekler İçin Kullanılan Sözcükler

Harezm döneminde bal, hurma, şeker ve helva gibi kelimelerin kullanımı, dönemin beslenme alışkanlıklarını göstermektedir. Ayrıca, bu sözcükler dönemin dilinde tatlılara ilişkin özel bir terminolojinin geliştiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

bal “Bal” (KE 77r17; NF 99-12; ME 10-7; SK 485b/2; HŞ 1042).

DLT’de *bal* “bal” (2018, s. 571) şeklindedir. Clauson, bu kelimenin çok erken bir dönemde Hint- Avrupa dilinden alınmış olup *b- > m-* değişiminin olduğunu ifade eder (EDPT, 1972, s. 330). Eren, kelimenin anlamını “bal arılarının bitki ve çiçeklerden topladıkları bal özünden yapıp, kovanlarındaki petek gözlerine doldurdukları tatlı, koyu, sıvı madde” şeklinde verir. Ancak Türklerin *bala arı yağı* adını da verdiğini ifade eder. Ramstedt’in, Korece *pal* ‘arı’ (Japonca *hachi* ‘arı’) biçimini verdiğini, *bal*’ın köken bakımından Çince’den geldiği düşüncesini açıklar. Yaygın görüşe göre, Türkçe *bal* sözcüğünün eski çağlarda Hint-Avrupa dillerinden alındığını belirtir. Tanık olarak en yakın Hint-Avrupa karşılığı olarak Latince *mel* biçiminin gösterilebileceğini söyler. Buna göre *m-*’nin Türkçede *b-’ye* çevrildiğini dile getirir (TDES, 1999, s. 34). Gülensoy ise *bal* sözcüğünün Türkçenin en eski sözcüğü olduğunu ve bu görüşün doğru olmadığını vurgular (2011, s. 107).

çakır bal “Sızma bal” (HŞ 4068).

mazalu “Tatlı” (ME 107-1).

şeker “Şeker” (HŞ 2612).

Eski Uygur Türkçesinde *şeker* “şeker” (Caferoğlu, 1968, s. 217) şeklindedir.

yandağ şeker “Yandağ şeker, kudret helvası” (KE 118v9; SK 165b/2).

DLT’de *yandağ çeker* “kudret helvası” (2018, s. 948) şeklindedir.

‘**asel** (<Ar.) “Bal” (KE 12v14; NF 57-9).

halvā/helvā (<Ar.) “Tatlı” (NF 302-3; HŞ 245).

kand (<Ar.) “Şeker” (HŞ 465).

manṇa (<Ar.) “Kudret helvası” (KE 118v9; HŞ 4711).

şehd (<Ar.) “Bal” (MM 386-3; HŞ 1195).

düşāb (<Far.) “Üzüm veya hurma pekmezi, pekmez” (KE 133v21).

ḥurmā (<Far.) “Hurma” (KE 36v19; NF 22-1; ME 41-5; SK 135b/3).

şeker (<Far.) “Şeker, tatlı, helva” (KE 75v6; NF 402-5; MM 386-3; SK 165b/2; HŞ 450).

şekkerin (<Far.) “Şekerden yapılmış şeker gibi tatlı” (HŞ 2995).

2.11. Et ve Hayvan Ürünleri İçin Kullanılan Sözcükler

Harezmi, tarih boyunca göçebe ve yerleşik kültürlerin kesişim noktası olmuş bir bölgedir. Bu nedenle, özellikle Orta Asya’nın bozkır kültüründen gelen hayvancılık bu dönemde de büyük bir öneme sahip olmuştur. Et ve hayvansal ürünlerin tüketimi, toplumun beslenme alışkanlıklarını, tarım ve hayvancılık ekonomisini anlamak açısından değerlidir.

et “Et” (KE 194v18; NF 22-1; ME 228-2; SK 328b/5).

yumurtğa/yumurtka “Yumurta” (KE 220r21; ME 84-5; SK 427b/2).

Eski Uygur Türkçesinde *yumurtka* “yumurta” (Caferoğlu, 1968, s. 305); DLT’de *yumurtğa* “tavuk ve diğer kuşların yumurtası” (2018, s. 988) şeklindedir. Clauson, kelimenin Türkçenin tarihî lehçelerinde *yumurtğa*, *yumurta*, *yumurda*, *yumurtka*, gibi çeşitli şekillerde kullanılmakta olduğunu ifade eder (EDPT, 1972, s. 938). Gülensoy, kelimenin kökenini <yum-(u)r-t-[k/ğ]a şeklinde gösterir (2011, s. 1177).

beyze (<Ar.) “Yumurta” (KE 77v11).

selvā (<Ar.) “Bıldırcın eti, İsrailoğullarının Tih sahrasında bulunduğu müddetçe men ile Allah’ın ihsanı olan bıldırcına benzer kuş eti” (KE 118v9).

gūş (<Far.) “Et” (KE 149v12).

2.12. Süt ve Süt Ürünleri İçin Kullanılan Sözcükler

Bu dönemde süt ürünlerinin yaygın kullanımı, göçebe-bozkır yaşam kültürünün bir uzantısıdır. Hayvancılığa dayalı bir ekonomi ve yaşam biçimi, süt ürünlerinin temel besin kaynaklarından biri olmasını sağlamıştır. Bu bağlamda süt ve süttten elde edilen ürünlerin Harezmlilerin gündelik beslenmesinde önemli bir yer tuttuğunu söylemek mümkündür.

aryan “Ayran” (KE 49v1).

DLT’de *ayrān* “ayran” şeklindedir (2018, s. 567). Gülensoy, kelimeyi “süt veya yoğurt yayıkta çalkanarak yağı alındıktan sonra kalan sulu bölüm” şeklinde açıklar. Kelimenin kökenini ise [**ayır-+an*] şeklinde gösterir (2011, s. 95). Clauson, ayran sözcüğünü “ayran (ayran, yayık altı, tereyağı çıkarıldıktan sonra kalan sütlü sıvı)” anlamında açıklar. Kelimenin görünüşte ayr- (adır-) fiilinden türemiş gibi dursa da bunun yalnızca görünüşteki bir benzerlik olup bu etimolojinin yanlış olduğunu savunur. Kelimenin Moğolcadan alınmış olabileceği üzerinde durur (EDPT; 1972, s. 276).

kurut “Keş, çökelek, peynir” (KE 94v5).

DLT’de *kurut* “keş (yağsız, kuru peynir) (2018, s. 750) şeklindedir. Gülensoy, kelimeyi “kurutulmuş süt ürünü” şeklinde verir kökenini ise *< kuru-t* şeklinde açıklar (2011, s. 578). Eren, Orta Türkçede *kurut* sözcüğünün “keş, çökelek; yağı alınmış yoğurttan yapılan lor peyniri; kuru yoğurt” olarak kullanıldığını belirtir. Kökenini *< kuru- + -t* eki olarak gösterir. Eren Türkçe *-t* ekinin süt ürünlerinin adlarında sıklıkla kullanıldığını dikkat çeker. Sözcüğün Türkçeden Moğolca, Farsça gibi komşu dillere de geçtiğini dile getirir (TDES, 1999, s. 270).

süt “Süt” (KE 34v13; NF 22-7; ME 54-3; SK 485b/1; HŞ 2611).

Eski Uygur Türkçesinde *süt* “süt” (Caferoğlu, 198, s. 215); DLT’de *sūt* “süt” (20218, s. 843) anlamındadır. Gülensoy, kelimenin etimolojisini *<sūt+ t* şeklinde gösterir (2011, s. 829). Eren sözcüğün anlamını “kadınların veya memeli dişi hayvanların memelerinden gelen ak sıvı” şeklinde verir. Kelimenin bilimsel yayınlarda sık sık Moğolca *sūn* biçimiyle karşılaştırıldığını fakat bu karşılaştırmanın doğru olmadığını söyler. Türkçe *sūt*’ün **sūt*’ten geldiğini ve sözcüğün sonundaki *-t*’nin Moğolca bir çokluk eki olduğunu ifade eder (TDES, 1999, s. 380).

süt köpüki “Kaymak” (ME 151-4).

yoğurt “Yoğurt” (HŞ 4241).

Eski Uygur Türkçesinde *yoğurt* ~ *yorgurd* (Caferoğlu, 1968, s. 301); DLT’de *yugrut* “yoğurt” (2018, s. 985) şeklindedir. Gülensoy, kelimenin etimolojisini *<*yu-g- ‘yoğunlaştırmak’ +-(u)r- ‘kalınlaştırmak’ + -(u)t* şeklinde verir (2011, s. 1152). Eren, sözcüğü “maya katılarak koyulaştırılmış süt” şeklinde açıklar ve Türkçe *yuğur-* kökünden geldiğini söyler: *yuğur - + -t* eki. Türkçe *yoğurt* türevinde gördüğümüz *-t* ekinin ise süt ürünlerinde sıklıkla geçtiğini dile getirir. Buna örnek olarak, Orta Türkçe *suğut* “kesilmiş süttten yapılan peynir; *kurut* “kurutulmuş süt ürünü”; Kazakça *şubat* “deve süttünden yapılmış kımız”; Eski Kıpçakça *çiğit* “peynir” şekillerini verir. Ayrıca sözcüğün Türkçe bir alıntı olarak Avrupa dillerinde *yogurt; yogourt; yogurt; joghurt; joghurt; jogurt, jugurt* gibi çeşitli şekillerde yaygın olarak kullanıldığını belirtir (TDES, 1999, s. 455).

şîr (<Far.) "Süt" (HŞ 2339).

3. İçecekler ile İlgili Söz Varlığı

Dönemin içecek kültürü, sadece su ve süt ürünleriyle sınırlı kalmamıştır. Şarap, ayran, şerbet gibi çeşitli içecekler de dönemin içecekleri arasında yer almıştır. Hem İslamiyet öncesi kültüre ait olan şarabın hem de İslamiyet'in kabul edilmesiyle zembem kullanıma bu dönemde rastlanılmaktadır.

aḍaḡ/ayak "Şarap, içki" (HŞ 1600).

çağ "Şarap" (KE 161v21).

çağır/çaķır "Şarap" (KE 140r10; ME 84-2; SK 485b/2).

DLT'de çağır "şarap" (2018, s. 611) şeklinde kayıtlıdır. Clauson, çağır kelimesinin orijinal anlamının "mayalanmamış üzüm suyu" olduğunu ancak bunun dışında kelimenin çoğunlukla "şarap, sarhoş edici bir içki" anlamında kullanıldığını ifade eder. Ayrıca bu kelimenin Güneydoğu Türk lehçelerinde hala yaşamaya devam ettiğini belirtir (EDPT, 1972, s. 409).

içkü "İçki" (ME 108-4; HŞ 740).

Eski Uygur Türkçesinde içgü ~ içkü "içki" (Caferoğlu, 1968, s. 88); DLT'de içkü "içilen şeyler" (2018, s. 660) şeklindedir. Clauson, içgü kelimesini iç- fiilinden türeyen bir isim olup başlangıçta "içecek (içilen şey)" anlamına geldiğini ve genellikle aş (yemek) kelimesiyle birlikte kullanıldığını söyler. Ancak kelimenin zamanla özellikle "sert içki, sarhoş edici bir içecek" anlamına kaydığını, yaklaşık 16. yüzyıldan itibaren ise "içki" şeklini aldığını ifade eder (EDPT, 1972, s. 24).

koş "Bir içki" (HŞ 350).

suw/suv/su "Su" (KE 3r9; NF 26-9; ME 48-4; MM 75-1; SK 183b/1; HŞ 3842).

süsün "İçki" (HŞ 1344).

cür'a (<Ar.) "Bir yudum içki, kadehte kalan son yudum" (HŞ 4036).

hamım (<Ar.) "Sıcak, kaynar su" (NF 363-16).

hamr (<Ar.) "Şarap, içki" (KE 16v21; NF 57-9; SK 118a/7).

şarāb (<Ar.) "Şarap" (KE 160r14; NF 364-4; ME 69-4; MM 369-3; SK 568a/6; HŞ 2881).

şarāb-ı ergüvānī (<Ar.) "Kırmızı şarap" (HŞ 327).

şarāb-ı ṭuhūr (<Ar.) "Dini esaslara uyan saf şarap" (KE 202r11).

şerbet (<Ar.) "Şerbet, içecek" (KE 5v10; NF 100-3; MM 248-2; HŞ 1953).

zembem (<Ar.) "Zembem" (KE 189v4).

zülāl (<Ar.) "Güzel, tatlı su" (KE 241r4).

bāde (<Far.) "İçki" (HŞ 3772).

cām (<Far.) "İçki" (HŞ 606).

nūş (<Far.) "İçki" (HŞ 3870).

sirken kübin (<Far.) "Ekşi bal şerbeti" (HŞ 3696).

4. Mutfak Kültürüne Ait Meslek Adları Söz Varlığı

Harezm döneminde ekmekçi ve değirmenci gibi meslek adlarının söz varlığında yer alması, buğday ve tahıl tarımının gelişmiş olduğunu, un üretimi ile ekmek yapımının yaygın bir uygulama hâline geldiğini göstermektedir. Aynı şekilde, kasap kelimesinin kullanımı, hayvancılığın önemli bir ekonomik faaliyet olarak varlığını sürdürdüğüne işaret ederken, aşçı gibi meslek adları ise yemek yapımının belli bir ustalık ve deneyim gerektiren bir alan olduğunu ortaya koymaktadır. Bu tür meslek adlarının Harezm Türkçesi söz varlığı içinde yer alması, dilin sadece gündelik iletişim aracı değil, aynı zamanda dönemin toplumsal yapısını, ekonomik düzenini ve yaşam biçimini belgeleyen bir kaynak niteliği taşıdığını ortaya koymaktadır.

aşçı “Aşçı” (KE 85r5).

Eski Uygur Türkçesinde *aşçı* “aşçı” (Caferoğlu, 1968, s. 23) şeklindedir. Gülensoy, kelimeyi < *aş+çı* şeklinde verir (2011, s. 84).

bavurçı “Aşçı” (HŞ 4235).

etmekçi “Ekmekçi” (KE 178v19).

DLT’de *etmekçi* “ekmekçi” (2018, s. 649) şeklindedir. Clauson, *etmek/ötmek/epmek* kelimelerin “ekmek” anlamını karşılayan kelimeler olduğunu belirtir. Bu kelimeler içinde en eski olanın *etmek* sözcüğü olduğunu, *ötmek/epmek* kelimelerin ise sonradan türetilmiş türevleri olduğunu ifade eder (EDPT, 1972, s. 60).

iwdeçi “Büyük çiftliklerde ve zengin evlerdeki aşçı başı” (HŞ 2019).

tegirmençi “Değirmenci” (NF 117-15).

kaşşāb (<Ar.) “Kasap” (NF 312-7; HŞ 1633).

ṭabbāḥlīk (<Ar.+T.) “Aşçılık” (KE 138r13).

Sonuç

Her eser, yazıldığı dönemin dilsel özelliklerini ve söz varlığını yansıtan önemli bir kaynaktır. Bu perspektiften bakıldığında, Harezm Türkçesi dönemine ait eserler de kendi dönemlerinin söz varlığına dair önemli bilgiler sunmaktadır. Bir dilin söz varlığı, o dili konuşan insanların yaşayış biçimleri, inançları, gelenekleri, dünya görüşleri ve tarih boyunca ilgi gösterdikleri sözcük öbeklerinin yoğunluğuyla ölçülebilmektedir. Ayrıca söz varlığındaki sözcükler, etkileşimde bulundukları kültürler hakkında da bizlere önemli ipuçları sunmaktadır.

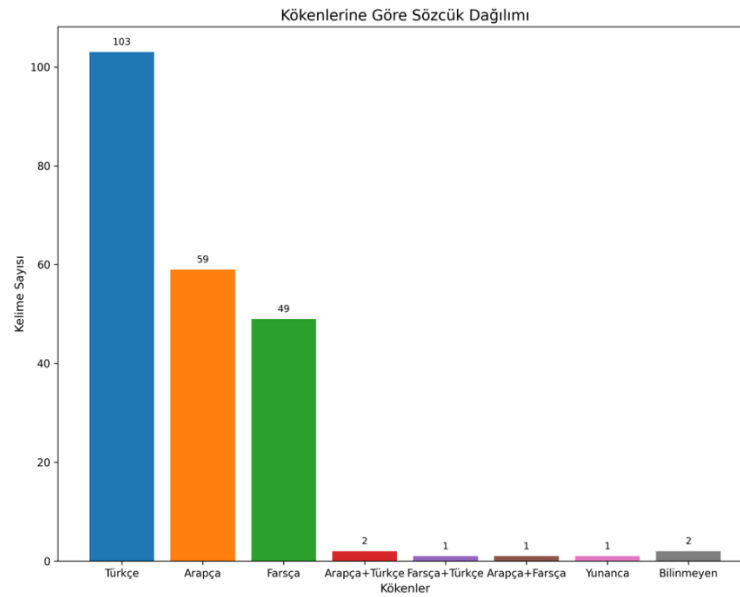
Harezm, farklı Türk boylarının gelip yerleştiği ve Türk dilinin çeşitli kollarının birbirine karışıp sentezlendiği önemli bir bölge olmuştur. Bu dönem, Türk dilinin tarihi gelişimi için de önemli bir aşamayı temsil etmektedir. Bu döneme ait eserler dilbilgisi, kelime dağarcığı ve kültürel unsurlar açısından dikkat çekici özellikler taşımaktadır. Bu makalenin odak noktası da Harezm Türkçesi metinlerinde yer alan mutfak araç gereçleri, yiyecekler, içecekler ve bu bağlamda kullanılan kelimelerin incelenmesiyle dönemin mutfak ile ilgili söz varlığını ortaya koymaktır.

Mutfakla ilgili sözcükler, bir toplumun tarihî söz varlığının önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Türkçenin tarihsel gelişimi sürecinde, farklı coğrafyalarda ve dönemlerde mutfakla ilgili olarak kullanılan kelimeler, dilin zenginleşmesine ve kullanım alanlarının genişlemesine katkı sağlamıştır. Geçmişten günümüze uzanan bu dilsel süreç, yemek pişirme yöntemlerinden sofraya düzenine, mutfak araç gereçlerinden tüketilen besinlere kadar çeşitli alanlardaki adlandırmaları kapsamaktadır. Tarihî dönemlere ait

yazılı kaynaklarda yer alan mutfakla ilgili ifadeler, sadece dönemin beslenme alışkanlıklarını değil, aynı zamanda Türkçenin söz varlığındaki çeşitliliği, etkileşimi ve kavram üretme kapasitesini ortaya koymaktadır. Türkçenin tarihî dönemleri arasında önemli bir yere sahip olan Harezmi Türkçesi de bu açıdan önemli bir söz varlığı mirası sunmaktadır.

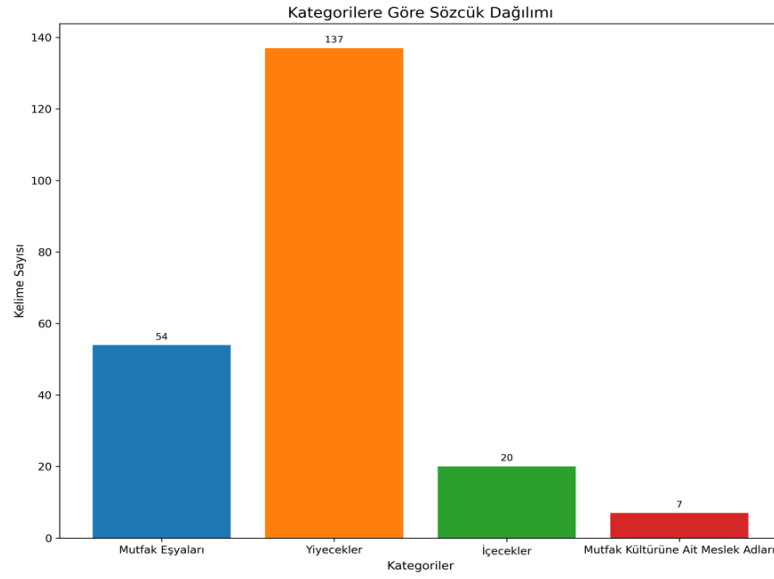
Çalışmamızda, Harezmi Türkçesi söz varlığı içerisinde yer alan mutfakla ilgili sözcükler esas alınarak, bu döneme ait mutfak ile ilgili söz varlığının durumu incelenmiştir.

Harezmi mutfak kültürü ile ilgili söz varlığında tespit edilen 218 sözcüğün köken bakımından dağılımının ilk beş sıralaması şu şekildedir: 103'ü Türkçe, 59'u Arapça, 49'u Farsça; 2'si Arapça+Türkçe; 1'i Farsça+Türkçe, 1'i Arapça+Farsça, 1'i Yunanca, 2 tanesinin ise kökeni bilinmemektedir. Bu dağılım, Şekil 1'de grafiksel olarak sunulmuştur.

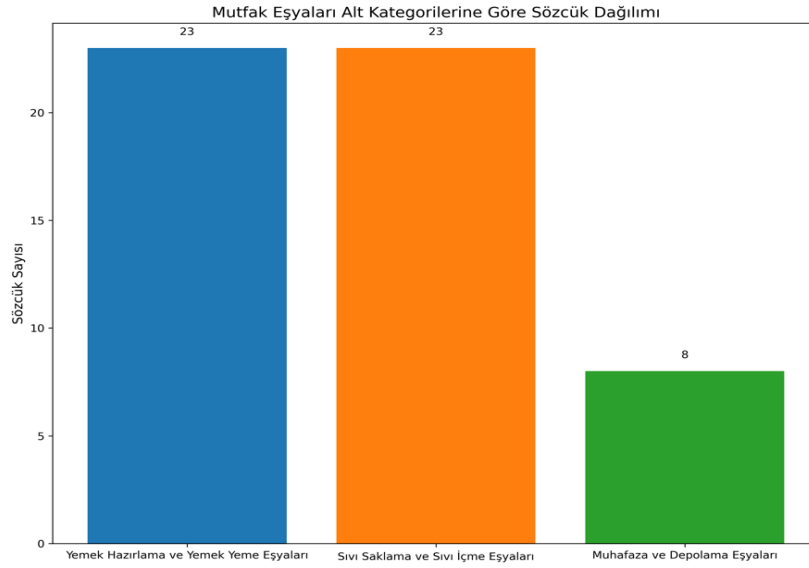


Şekil 1. Kökenlere göre kelime sayı dağılımı

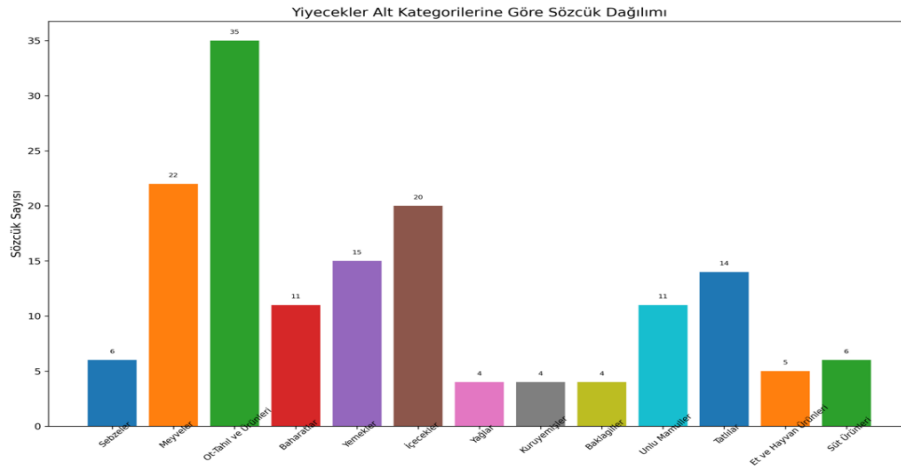
Yapılan tespite göre Türkçe kelime sayısının birinci sırada yer alması, Harezmi Türklerinin bu dönemde mutfak ve günlük yaşama dair kendi söz varlıklarını ve kültürlerini korudukları göstermektedir. Ayrıca dönemin mutfak terminolojisinde Türkçe unsurlar ile İslamiyet'in kabul edilmesi ile Arapça sözcüklerin, erken dönem İranî ilişkiler ile ise Farsça alıntı sözcüklerin bu dönemde bir arada kullanıldığı görülmektedir. Kelimelerin köken farklılıklarının sebebi sadece dilsel bir etkileşimi değil, aynı zamanda ticaret, göç ve kültürel etkileşimlerin mutfak terminolojisi üzerindeki yansımalarını da ortaya koymaktadır. Şekil 2, Şekil 3 ve Şekil 4'te görüldüğü üzere çalışma kapsamında belirlenen dört ana kategori içinde en yoğun sözcük kullanımının 137 sözcük ile yiyecek kategorisinde yer aldığı tespit edilmiştir. Bu bize dönemin mutfak kültüründe gıdanın merkezi bir konumda bulunduğunu ortaya koymaktadır. Yiyecek kategorisi içinde ot ve tahıl türlerinin en fazla sözcükle temsil edilmesi, tahıl ve bitkisel ürünlerin dönemin beslenme alışkanlıklarında belirleyici bir unsur olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda bu durum, Harezmi Türklerinin hem geçim kaynaklarının hem de gündelik yaşam pratiklerinin büyük oranda tarım ve hayvancılık etrafında şekillendiğini bize göstermektedir.



Şekil 2. Mutfak ile ilgili söz varlığı kategorileri sözcük dağılımı

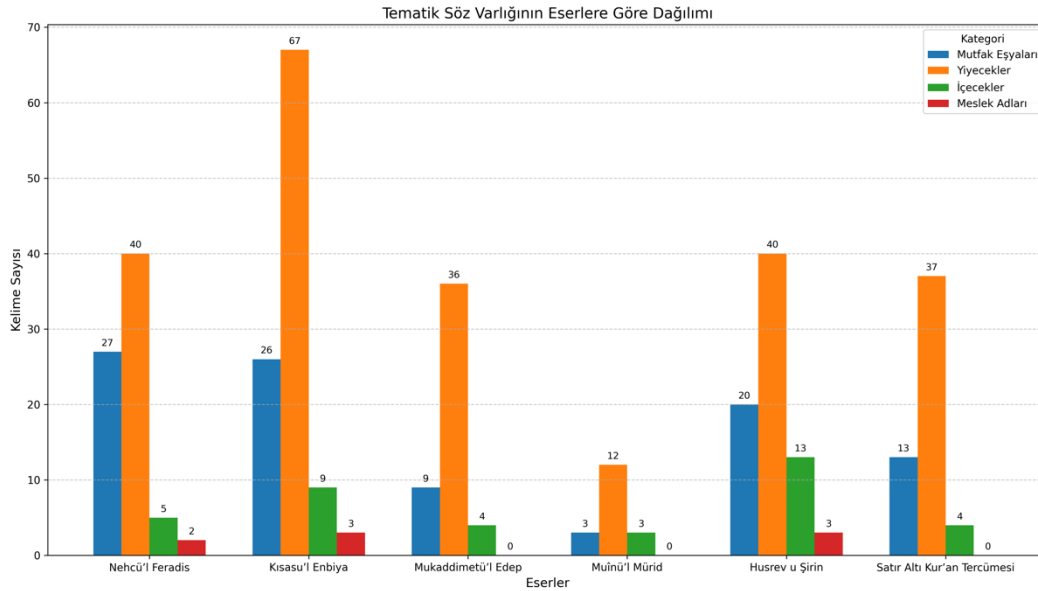


Şekil 3. Mutfak eşyaları alt kategori kelime dağılımı



Şekil 4. Yiyecek adları alt kategori kelime dağılımı

İncelenen eserlerdeki mutfak ile ilgili sözcüklerin sayısal dağılımı Şekil 5'te grafiksel olarak sunulmuştur. Eserler arasında, 105 kelime ile en fazla sözcüğün Kısasu'l Enbiya adlı eserde yer aldığı tespit edilmiştir. Bu eser, yalnızca dini içerikli anlatılar sunmakla kalmayıp, dönemsel toplumsal yaşamı, gelenekleri ve günlük pratikleri de yansıtmış ve bu döneme ait mutfak ile ilgili söz varlığının izlerini sürmek açısından önemli bir kaynak niteliğinde olmuştur.



Şekil 5. Kategorilerin eserlere göre kelime dağılımı

Sonuç olarak, Harezmi Türkçesi dönemine ait metinlerde mutfakla ilgili geniş ve çeşitli bir söz varlığı tespit edilmiştir. Yemek hazırlama, pişirme ve tüketim süreçlerine dair çok sayıda kelimenin belgelenmiş olması, dönemin mutfakla ilgili söz varlığının zenginliğini ve bu alandaki terminolojinin gelişmişliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca tespit edilen bu kelimeler, geleneksel yaşam biçiminin ve doğayla iç içe geçirilen hayat tarzının söz varlığına nasıl yansıdığını da göstermektedir. Bu inceleme, hem Türk dilinin tarihi gelişimini anlamak hem de Türk toplumlarının geçmişteki beslenme alışkanlıklarını belirlemek açısından önemli bir kaynak olacağı düşünülmektedir.

Kısaltmalar

T.: Türkçe

Far.: Farsça

Ar.: Arapça

Yun.: Yunanca

KE: Kısasu'l Enbiyâ

MM: Mu'înü'l Mürîd

ME: Mukâddimetü'l Edep

NF: Nehcü'l Ferâdis

HŞ: Husrev u Şirin

SK: Satır Altı Kur'an Tercümesi

DLT: Dîvânü Lugâtî't-Türk bkz. (Akkoyunlu Z. & Ercilasun, A. B, 2018)

EDPT: An Etimological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish bkz. (Clauson, 1972)

TDES: Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü bkz. (Eren, 1999)

Kaynakça

- Akar, A. (2005). *Türk dili tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Akkoyunlu Z. & Ercilasun, A. B. (2018). *Dîvânü lugâtî't-Türk (giriş-metin-çeviri-notlar-dizin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Argunşah, M. & Sağol Yüksekaya, G. (2013). *Tarihi Türk lehçeleri (Karahanlıca, Harezmece, Kıpçakça dersleri)*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Ata, A. (1995a). *Nehcü'l-Ferâdîs, I-II (metin-tıpkıbasım)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ata, A. (1995b). *Nehcü'l-ferâdîs, III (Dizin-Sözlük)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ata, A. (1997a). *Rabgûzî, kışâşü'l-enbiyâ, I (Giriş-Metin-Dizin)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Ata, A. (1997b). *Rabgûzî, kışâşü'l-enbiyâ, II (Dizin)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Ata, A. (2016). *Çağatay Türkçesinin ilk devresi: Harezme-Altın Ordu Türkçesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.
- Bozkurt, F. (2005). *Türklerin dili*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Caferoğlu, A. (1968). *Eski Uygur Türkçesi sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Clauson, S. G. (1972). *An etimological dictionary of pre-thirteenth century Turkish*. Oxford: Oxford University Press
- Doğan, A. (2018). *Türkçenin sözcük varlığı*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Eren, H. (1999). *Türk dilinin etimolojik sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gülensoy, T. (2011). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe sözcüklerin köken bilgisi sözlüğü, C. I-II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Hacıeminoğlu, M. N. (2000). *Kutb'un Husrev ü Şirin'i ve dil hususiyetleri*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sağol Yüksekaya, G. (1993). *Harezme Türkçesi satır arası Kur'an tercümesi (giriş-metin-sözlük) [Doktora tezi]*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Toparlı, R. & Argunşah, M. (2014). *Mu'înü'l-mürîd (inceleme-metin-çeviri-dizin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu
- Ünlü, S. (2012). *Harezme Altın Ordu Türkçesi sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Yavuz, O., & Küçükbalı, F. N. (2017). Erzurumlu Darîr'in sîretü'n-nebî adlı eserinden eski Anadolu Türkçesinin söz varlığına katkılar. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 38, 353-380.
- Yüce, N. (1993). *Mukâddimetü'l edep (giriş-dil özellikleri-metin-indeks)*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları
Dergisi
The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and Education Research

|| Sayı/Issue 21 (Haziran/June 2025), s. 230-240
|| Geliş Tarihi-Received: 09.04.2025
|| Kabul Tarihi-Accepted: 27.06.2025
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.5281/zenodo.15658754

Avrupa’da Dördüncü Haçlı Seferi Hazırlıkları ve Papa III. Innocentius

Preparations for the Fourth Crusade in Europe and Pope Innocentius III

Harun KORUNUR*

Öz

Haçlı Seferleri dünya tarihi açısından oldukça önemli bir konudur. Kutsal Toprakları kurtarmak sloganıyla başlayan ve iki yüz yıla yakın Türk ve Müslüman coğrafyasında bir mücadele sahası oluşturan bu harekete pek çok kişi katılmıştır. Kendilerine vaat edilenlerle sefere katılan insanların birçoğu yaşamını yitirmiştir. Bazıları ise esir düşerek köleleşmiştir. Dini sloganlarla ortaya çıkan bu hareketin asıl amacının ekonomi temelindeki kazançlarla birlikte siyasi ve dini otorite sağlamak olduğu söylenebilir. Papalar, Krallar, İmparatorlar, Asiller bu seferlerden çıkar sağlamak için var güçleriyle çalışmışlardır. Tam anlamıyla başarıya ulaşan sadece Birinci Haçlı Seferi olmuştur. Daha sonra düzenlenen İkinci ve Üçüncü Haçlı Seferleri Hristiyanlar için bir başarı getirmemiştir. Özellikle 4 Temmuz 1187’de Selâhaddin Eyyubî’nin Kudüs’ü Haçlılardan geri alması Avrupa’da büyük yankı uyandırmış hemen hazırlıklar tamamlanarak, Üçüncü Haçlı Seferi düzenlenmiştir. Bu seferin başarısızlıkla sonuçlanması Avrupa’da Papalığı yeniden harekete geçirerek Dördüncü Haçlı seferi hazırlıklarının başlamasına neden olmuştur. Avrupa’daki siyasi karışık durum, Bizans içerisindeki taht mücadeleleri, Venediklilerin var olan kaotik durumdan çıkar elde etme isteği, Papa’nın kendi otoritesini tüm Hristiyanlar hatta dünya üzerinde kurma hayali, ekonomik siyasi ve dini egemenlik denkleminde oluşturulmuş yeni ordu ile Dördüncü Haçlı Seferi’ni başlatma gayreti Avrupa’nın yegâne amacı haline dönmüştür. Böyle bir durum elbette detaylarıyla irdelenmelidir. Dördüncü Haçlı Seferi Hazırlıkları ve Papa III. Innocentius’un bu sefer için gayretleri makalemizin konusunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda konu detaylarıyla değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dördüncü Haçlı Seferi, III. Innocentius, Venedik, Bizans.

Abstract

The Crusades are a very important issue in terms of world history. Many people participated in this movement, which began with the slogan of saving the Holy Land and created a field of struggle in the Turkish and Muslim geography for nearly two hundred years.. Many of the people who joined the expedition with what was promised to them lost their lives. Some were captured and enslaved. It can be said that the main purpose of this movement, which emerged with religious slogans, was to gain political and religious authority along with economic gains. Popes, Kings, Emperors, and Nobles worked with all their might to benefit from these expeditions. Only the First Crusade was completely successful. The Second and Third Crusades, which were organized later, did not bring any success for Christians.

* Doç. Dr., Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, e-posta: harunkorunur@munzur.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8605-5456.

Especially Saladin Ayyubi's recapture of Jerusalem from the Crusaders on July 4, 1187, had a great impact in Europe, and preparations were immediately completed and the Third Crusade was organized. The failure of this expedition reactivated the Papacy in Europe and caused the preparations for the Fourth Crusade to begin. The political chaos in Europe, the throne struggles within Byzantium, the desire of the Venetians to benefit from the existing chaotic situation, the Pope's dream of establishing his own authority over all Christians and even the world, the effort to start the Fourth Crusade with a new army formed in the equation of economic, political and religious sovereignty became the sole purpose of Europe. Such a situation should of course be examined in detail. The preparations for the Fourth Crusade and the efforts of Pope Innocent III for this expedition constitute the subject of our article. In this context, the subject will be evaluated in detail.

Keywords: Fourth Crusade, Innocent III, Venice, Byzantium.

Giriş

Haçlı Seferleri dünya tarihine damgasını vuran tarihsel olaylardan biridir. Bu hareketin ortaya çıkmasına neden olan etmenlerden önemli bir tanesi elbette ki Türklerin Anadolu coğrafyası üzerinde hakimiyet sağlamaları ve Bizans'ı tehdit eden hatta sonrasında Avrupa'ya sıranın geleceğini hissettiren Türk yerleşimleri ve fetihleridir. Bu bağlamda Bizans'ın Avrupa'dan yani Papa'dan yardım isteyerek Türklere karşı paralı asker talebi, Papa tarafından farklı bir yöne evrildi. Hem Türkleri hem de Müslümanları bu topraklardan atma düşüncesi dini bir boyut kazandırılarak müşterek orduların kurulması ve Haçlı Seferi dediğimiz oluşumun ortaya çıkmasına neden oldu. Bu hareket uzun bir süre Türk ve Müslüman coğrafyasını kan gölüne çevirdi. Birinci Haçlı Seferi'nde başarıya ulaşan Haçlılar Urfa Haçlı Kontluğu, Antakya Haçlı Prinkepsliği ve Kudüs Krallığı'nı kurmayı başardılar. Sonrasında Trablus Haçlı Kontluğu da kurularak, Ortadoğu'yu domine etmeye çalıştılar. Musul Atabeyi İmâdeddîn Zengî'nin 1144'te Urfa'yı Haçlıların elinden almasıyla İkinci Haçlı Seferi hazırlıkları başladı ancak bu hareket Anadolu Selçukluları tarafından bertaraf edildi. Anadolu'ya gelen ordular, Türkler tarafından yok edildi. Haçlılara en büyük darbelerden biri de 4 Temmuz 1187'de Selâhaddîn Eyyubî komutasındaki Müslümanların Hittin'de Kudüs Haçlı Krallık ordusuna karşı aldığı başarı oldu. Bu başarı sonucu Kudüs, tekrar Müslüman hâkimiyetine girdi. Bu durum Üçüncü Haçlı Seferine zemin hazırladı. İngiltere, Fransa Kralları ayrıca Alman İmparatoru'nun katıldığı bu sefer de kısmi bir başarı elde etse de sonuç olarak değerlendirildiğinde başarısız bir seferdi zira Kudüs hala Müslümanların elindeydi. İşte tam da bu noktada Avrupa'da Papalık yeniden harekete geçerek Dördüncü Haçlı Seferi'ni tertip etmek için hazırlıklara başladı. Konumuzun muhtevasını ve sınırlarını oluşturacak Dördüncü Haçlı Sefer hazırlıkları ve Papa III. Innocentius'un bu sefer için yaptığı çalışmalar, Haçlı Seferi tarihi açısından önem arz etmektedir. Elbette ki Haçlı Seferleri ve Dördüncü Haçlı Seferi ile ilgili çalışmalar mevcuttur. Ancak bu çalışma III. Innocentius'un Roma Kilisesi'nin tüm Hristiyan dünyanın üzerindeki üstünlüğünü kabul ettirmek için yaptıklarını hangi ruh haliyle gerçekleştirdiğini anlamaya çalışmaktadır. Yine bu çalışma, Kudüs'ü kurtarma sloganıyla hazırlanan bu seferin hangi etmenler ve dini, ekonomik ve siyasi denklemler üzerine kurulduğunun izahatı yapmaya çalışmaktadır. Seferin farklı bir harekete dönüşmesinin nasıl olduğunu irdelemektedir. Bu bağlamda tarihsel öneme haiz konu hem hazırlıklara hem de Papa III. Innocentius'a odaklanmaktadır. Yapılan çalışma ile Dördüncü Haçlı Seferine sebep olan unsurlar ve çıkar dengelerinin Avrupa'daki yansımaları irdelenmiştir. Bu da konu ile ilgili sonraki çalışmalara ışık tutması bakımından önemlidir.

1. Sefer Öncesi Papalığın Durumu

Hemen hemen tüm Haçlı Seferlerinde olduğu gibi her seferin sonucu bir diğerinin nedeni olmaktadır. Dördüncü Haçlı Seferi de Kudüs'ü Müslümanlardan geri alma gayesi

ile yola çıkılan fakat başarılı olunamayan Üçüncü Haçlı Seferi'nin bir sonucu olarak, en azından başlangıç aşamasında, ortaya çıktı. Ağustos 1198 tarihinde Papa III. Innocentius'un yeni bir haçlı seferi çağrısı ile Dördüncü Haçlı Seferi hazırlıkları da başlayacaktı (Nicolle, 2013, s. 38). Ancak konunun daha iyi anlaşılması ve bu seferdeki dini etkenlerin daha doğru değerlendirilmesi açısından, sefer öncesinde Avrupa'da, Kilise ve Papalığın durumuna ve evveliyatına bakmamız yerinde olacaktır.

1191'de Avrupa'da Papa III. Clemens vefat etti. Onun yerinde yeni Papa III. Celestinus oldu. III. Celestinus Papa olduğunda Üçüncü Haçlı Seferi devam etmekteydi. 1187'de Selâhaddin Kudüs ve Doğu'daki Latin Krallığının birçok bölgesini fethetmişti (Edbury, 2016, s. 129). Yeni Papa ilk olarak Alman tahtına geçen VI. Heinrich'e 15 Nisan'da taç töreni düzenleyerek tacını giydirdi. Fakat kısa bir süre sonra VI. Heinrich'in Sicilya üzerindeki hakimiyet girişimlerinden hoşnut olmayan Papa, VI. Heinrich ile arasına mesafe koydu. VI. Heinrich'in eşi Sicilya Krallığı varisesi Konstanza ile bir erkek çocuğu oldu. VI. Heinrich oğlunu hem Alman İmparatorluğu'nun hem de Sicilya Krallığı'nın vârisi sıfatıyla Papa III. Celestinus'a vaftiz ettirmek istedi. Papayı ikna edebilmek adına kendisinin yeni bir Haçlı Seferine katılabileceği sözünü vermesine rağmen Papa vaftizi onaylamadı (Cormenin, 1851, s. 455; Kaşgarlı, 1990, s. 55; Collins, 2009, s. 243 vd.; Benli, 2019, s. 94).

VI. Heinrich, yapılacak Haçlı Seferine katılmakla, Sicilya'daki hâkimiyetini güçlendireceğini aynı zamanda buradaki yerel halka kendi yönetimini daha kolay kabul ettireceğini düşündü. Bununla beraber bu sefer sayesinde arasının açıldığı Papa ile de yeniden uzlaşma sağlayabileceği kanaatindeydi. Bu doğrultuda 1195'te Sefer yemini etti ve hazırlıklara başladı. VI. Heinrich Mart 1195'te bir Haçlı Seferi düzenleme fikrini duyurdu. Papa'dan kendisini yetkilendirmesini istedi. 27 Nisan 1195'te Papa bu isteğe bir mektup ile cevap verdi. VI. Heinrich'in Kutsal Topraklar hususundaki endişesine övgüler dizdi. Ancak VI. Heinrich'in Sicilya hususundaki yaptıkları ve Roma Kilisesi'ne verdiği zarardan dolayı imparatoru azarladı. Sicilya'nın VI. Heinrich'in hakimiyetine geçmesi onu güçlü bir konuma yükseltti. Bu durum Papalık için tehdit sayılsa da Kudüs'ün geri alınması Papa'nın önceliği idi. Bu nedenle mevcut duruma fazla bir ses çıkaramadı (Edbury, 2016, s. 132).

VI. Heinrich yapılacak seferde başarılı olması ve Latin Krallığı'nın 1187 öncesindeki haline dönmesi halinde Batı Hristiyanlığı nezdinde konumunu oldukça güçlendireceğini, hatta Papalık makamını imparatorluğunun gölgesinde bırakacağını biliyordu (Naumann, 1994, s. 146-7, 106-19; Hiestand, 1996, s. 255). VI. Heinrich'in bu seferi, diğerlerine pek benzemiyordu zira ilk etapta tüm Hristiyanları sefere davet eden ve mükafatlar vaad eden bir Papalık genelgesi yoktu. Muhtemelen pek çok kişi bu seferi Üçüncü Haçlı Seferi'nin devamı olarak algılamaktaydı. Friedrich Barbarossa, Haçlı Yemini yerine getiremeden Kilikya bölgesinde ölmüştü bu nedenle belki de oğlunun bu sefere önderlik etmesi uygundu. VI. Heinrich sefer için bir ordu topladı. Ulaşım masrafları ve sefer giderlerini karşıladı. Papa ise yazdığı bir mektup ile Alman Piskoposlarına asker alımlarını teşvik etmeleri hususunda uyarıda bulundu (Naumann, 1994, s. 74-83, 86-9; Hiestand, 1996, s. 257 vd.; Edbury, 2016, s. 133). Düzenlenecek seferdeki kişiler tamamen imparatorluğun tebaasından oluşacaktı, hatta sefere eşlik edecek Papalık elçisi Mainz Başpiskoposu Kardinal Conrad von Vittelsbach bile Hohenstaufen hanedanlığı ile yakın bağları olan önde gelen bir aileden gelmekteydi. Papa düzenlenecek sefere İngilizleri de dahil etmek istiyordu. 25 Temmuz 1195'te Canterbury

Başpiskoposu'na ve diğer piskopos ve din adamlarına gönderdiği mektupla haç vaazinde bulunmalarını istedi. Mektup Londra'da ilgi uyandırsa da olumlu bir yanıt bulamadı (Edbury, 2016, s. 133).

VI. Heinrich'in Haçlı Seferi'nin ana ordusu yaklaşık 16.000 kişilik bir ordu ve 244 gemi ile Eylül 1197'de İtalya'dan yola çıktı ve Akka'ya yelken açtı fakat filonun yelken açmasından sadece birkaç hafta sonra VI. Heinrich'in yüksek ateşten dolayı öldüğü haberi, bu seferin erken sonlanmasına neden oldu. 1198 İlkbaharında pek çok haçlı Batı'ya geri döndü (Hiestand, 1996, s. 260 vd.; Edbury, 2016, s. 134). Alman İmparatorun vefatından kısa bir süre sonra 92 yaşındaki Papa III. Celestinus da vefat etti. Alman imparatorun ölümü ve düzenlediği seferin bir neticeye ulaşmaması, belki de Dördüncü Haçlı Seferi ile İstanbul'un yaşayacaklarını bir süre erteledi (Godfrey, 1980, s. 22 vd.; Phillips, 2004, s. 3; Edbury, 2016, s. 134).

2. Papa III. Innocentius (1198-1216) ve Kişiliği

Lotario de Segni (III. Innocentius) soylu Scolari ailesinin bir ferdi olarak 1161 yılında Anagni'de doğdu. Yetişkin olduğunda Paris'te dönemin önemli okullarında teoloji ve felsefe alanlarında iyi bir eğitim gördü. Blogna'da kilise hukuku alanında aldığı eğitimden sonra kuzeni olan Papa III. Clemens (1187-1191) tarafından 1190'da kardinal olarak görevlendirildi. Ancak III. Clemens'ten sonra Papalık makamına oturan III. Celestinus'un Scolari ailesi ile olan husumeti dolayısıyla Lotario pek ön plana çıkamadı. Lotario, bu dönemlerde bazı dini kitaplar yazdı (Clayton & Hist, 1940, s. 209 vd.; Jackson, 1959, s. 498 vd.; Mcbrien, 1997, s. 209 vd.; Norwich, 2012a, s. 167 vd.; Benli, 2019, s. 96).

Lotario 8 Ocak 1198'de Papa olduğunda 37 yaşındaydı. Seleflerine göre daha genç yaşta Papalık makamına oturan Lotario, III. Innocentius unvanını aldı. Lotario'nun ikinci turda seçilmiş olması, kardinallerin onun Roma piskoposluğuna getirdiği niteliklerin - Paris'te teolojik eğitim almış olması, sağlam Ortodoks teolojik incelemeler yayınlamış olması ve nispeten genç olması- papalık için ihtiyaç duyulan şeyler olduğuna karar verdiklerini gösterebilir (Kendall, 2003, s. 13; Asbridge, 2014, s. 523). Papalık ona göre yüce bir makamdı, hatta Papa Tanrı olmasa da insan da değildi yani Tanrı ile insan arasında bir yerdeydi. Söylemlerini de bu düşünce yapısı ile şekillendirdi. Böyle bir varlığın yani Papalığın otoritesine sınır çizilemeyeceğini, Papalık makamının yetkilerinin mutlak olduğunu sık sık dile getirdi. Ona göre Papa yargılanamazdı, fakat yargılayabilirdi. III. Innocentius bu düşünceleri doğrultusunda daha da ileri giderek, tüm Papaların kullanmış olduğu "*Plenitudo Potatis*" (dini ve dünyevi gücün ikisine de sahip) unvanının yanında kendisini Hz. İsa'ya denk gören bir anlayışla "*Vicarius Chiristi*" (İsa'nın Vekili) unvanını da kullandı (Schaff, 1882, 2002, s. 89; Moore, 2003, s. 29.; Benli, 2019, s. 97). Papalık kurumunun egemenlik sahası sadece Batı ile sınırlı olamazdı. Ona göre dünya üzerindeki tüm Hristiyanların egemenliği, Papalığın himayesinde olmalıydı ve Papalık istediği imparatoru atamak ve görevden almak yetkilerine haizdi. III. Innocentius ay ile güneş ilişkisi kavramı bağlamında kendisini, yani Papalığı güneş olarak görüyor ve imparatorları da ay olarak ifade ediyordu. Ona göre ayın parlaklığı güneşin onu aydınlatması ile mümkündü. İmparatorların taçlarının parlaklığını sağlayan yegâne kurum da Papalık kurumuydu (Asbridge, 2014, s. 524; Rus & Nojea, 2018, s. 60 vd.). Tüm bu düşünceler değerlendirildiğinde Papa III. Innocentius'un tüm Hristiyan imparatorlara Papalığın mutlak hâkimiyet sahibi olduğu mesajını açık bir şekilde verdiğini söyleyebiliriz. Papa bu doğrultuda göreve geldiği gibi Roma şehir yöneticilerine kendine

bağlılık yemini ettirdi bununla da kalmadı, Roma hükümetinin kritik mevkilerine kendi adamlarını yerleştirdi. III. Innocentius daha sonra Fransa, İngiltere, Macaristan, Danimarka, Sicilya, Aragon ve Bohemya krallarına ve bunlara bağlı prenslere, Papalığa karşı sorumluluklarını hatırlatan ayrıca kendisine mutlak biat etmelerinin gerektiği ifade eden mektuplar yolladı (Southern, 1970, s. 104; Çoban, 2014, s. 110; Rus & Nojea, 2018, s. 60 vd.; Benli, 2019, s. 98).

Papalığın bir ordusu yoktu dolayısıyla ellerindeki en önemli ve etkili güç, aforoz yetkisiydi. Bu bağlamda da III. Innocentius bu yetkiyi etkili bir şekilde kullandı. Kilise yasalarını her şeyin üzerinde tutmak suretiyle, kralların yetkilerini sınırlandırmak ve onları kendi etkisi altına almak istedi. Papa III. Innocentius, 1202'de önemli iki kararname yayımladı. Genel manada bu kararnamede: Tanrı tarafından hem manevi hem de dünyevi güç kılıcının, Papalık makamına verildiğini kendisinin dünyevi olan kılıcı yöneticilere bahsettiğini ifade etmekteydi. Yani bir kralın ya da imparatorun yöneticilik meşruiyetini belirleyen unsurun papalık olduğunu ifade ediyordu. Böylelikle Papa III. Innocentius sadece Roma üzerinde değil aynı zamanda dünya üzerinde bir hâkimiyet kurmak istiyordu (Kendall, 2003, s. 16; Rus & Nojea, 2018, s. 67 vd.; Benli, 2019, s. 98).

3. Sefere Çağrı ve Hazırlıklar

Papa III. Innocentius Alman İmparatoru VI. Heinrich'in başarısız Haçlı Seferi sonrasında kendisinde yeni bir Haçlı Seferi organize etme ihtiyacı hissetti. Papa, daha önceleri olduğu gibi Haçlı Seferi organize etme sorumluluğunun Papalık ve Roma Kilisesi'nde olduğu kanaatindeydi, zira ona göre Hristiyanlıktaki en yüksek otorite Papalıktı. Hem kutsal topraklara gitmek hem de Avrupa'yı Papalık otoritesi altına almak gayesi ile çalışmalara başladı (Moore, 2003, s. 44 vd.; Phillips, 2004, s. 5 vd.; Norwich, 2012b, s. 158). Aslında Papa III. Innocentius Papalık kariyerinin erken dönemlerinde Haçlı Seferi düşüncesi ile meşgul olmaya başladı. Papa olduktan hemen bir ay sonra Kudüs Patriği Aymar'a bir mektup gönderdi. Mektupta Papa olarak seçildiğini ve Kutsal Topraklar için derin bir endişe taşıdığını ifade etti. Papa "*Post Misarabile*" isimli bir mektup kaleme alarak bu mektubu Avrupa'nın çeşitli bölgelerine yolladı. Bu mektup aslında seferin organizasyonunun Batı Kilisesi eli ile yapılacağını ifadesi idi. Ayrıca mektup, seferdeki komuta zincirinin belirlenmesi, asker toplama faaliyeti ve sefer için gerekli finansmanın ayarlanması gibi uygulamaları kendisinin denetleyeceği bir düzenleme içeriyordu (Hoveden, 1853, s. 440 vd.).

Papa, Üçüncü Haçlı Seferi'nin umulan sonuçları getirmemesinden duyduğu üzüntüyü ve hayal kırıklığını dile getirmekteydi. Haçlı seferleri boyunca hemen hemen her yenilgiden sonra söylenen cümleleri yineleyen papa; alınan yenilgiyi Hristiyanların günahlarından ötürü Tanrı'nın bir cezası, uyarısı olarak görmüş ve inanların dine uygun bir hayat sürdürmelerinin ne kadar önemli olduğunu vurgulamıştır. Papa III. Innocentius daha sonra din adamlarına haber göndererek Haçlı Seferi için çağrıda bulunmalarını istemiştir (Mayer, 1990, s. 196; Asbridge, 2014, s. 525). Papa, İngiltere, Fransa ve Venedik'te Haçlı Seferi çağrısı yapmak üzere kardinal Stephen ile Peter Capuano'yu görevlendirdi. Bununla birlikte bölgedeki yerel papazları da temsilcikle görevlendirdi. Papa III. Innocentius bölgedeki asillere sefer için, en az iki yıllık, bir hazırlık yapmalarını ve bu seferin giderlerinin de kendi kaynakları ile olması gerektiğini söyledi. Papa, Haçlı hazırlığının kendi sorumluluğunda olması hasebiyle seferde yer alamayacağını belirtti. Fakat kendisini seferde temsil edecek üst düzey din adamlarını görevlendirdi. 5 Kasım

1098'de Foulques de Neuilly sefer süresince vaaz vermekle yetkilendirildi. Bu görev doğrultusunda vaiz Foulques Paris'te büyük kitlelere ateşli konuşmalar yaptı (Wolff & McNeal, 1969, s. 154 vd.; Chronique d'Ernoult, 2019, s. 249, Benli, 2019, s. 101).

Geçmiş yüzyıllık dönemi değerlendiren Papa III. Innocentius, temel olarak yapılan üç sorunu tespit etti: Savaş ile ilgili olmayan pek çok yanlış kişi haça sahip çıkmıştı; seferlere yeterince maddi katkıda bulunulmamıştı ve askeri idare bakımından da zayıf kişiler seçilmişti. Tüm bunlardan dolayı Papa III. Innocentius tüm bu sorunları çözebileceğinden emindi (Asbridge, 2014, s. 525).

Papa III. Innocentius sefer hazırlıkları bağlamında askeri idare harici, yönetim yetkisinin kendisinde olduğunu belirtti. Bununla birlikte sefer finansmanının toplanabilmesi, ilgili fon ve vergilerin nasıl toplanacağı hususunda yapılacak olanları belirledi. Finansman anlamında tüm kiliseleri vergilendirmek yükümlülüğünde olduğunu söyledi. Ayrıca tepkileri azaltmak için de kendi gelirlerinin onda birini sefere ayırdığını söyledi. Yapılacak vergilendirmenin yasa veya adet olarak kalmayacağını bunun geçici bir vergilendirme olacağını belirtti. Avrupa'daki kiliselere sefer için bağış kutuları koydurdu. İnsanları bağış yapmaya teşvik etmek amacıyla da sefer için bağış yapacak kişilerin tıpkı sefere katılanlar gibi günahlarından arınacağı ve Tanrı tarafından affedileceğini söyledi. Aslında bu söylemler alışlagelmiş ifadeler gibi gelse de bazı küçük ayrıntıları da içinde barındırmaktaydı. Örneğin artık sefere katılmanın sadece günahlardan arınmak için yeterli olmadığını ayrıca sefere katılanların hem sesli hem de içsel olarak tövbe etmeleri gerektiği vurgulanmış, seferde çekilecek acıların ve zorlukların kutsallığına değinilmiş ancak bunun tek başına yeterli olmadığı asıl olması gerekeninin Tanrı'nın lütfu ile bağışlanmak olduğu ifade edilmiştir (Demirkent, 1997, s. 167; Villehardouin, 2008, s. 3; Runciman, 2008, s. 97; Asbridge, 2014, s. 525).

Sefer hazırlıkları devam ederken Papa, İngiltere ve Fransa krallarına gönderdiği mektupta aralarındaki savaşa son vererek barış yapmalarını ya da beş yıl süre ile çatışmaları sonlandıracak bir ateşkesi hayata geçirmelerini istedi. Papa bu isteklerinin yerine getirilmemesi durumunda bölgelerindeki her türlü dini faaliyetleri durduracağını uyarısını yaptı. Capuano'nun da teşvikiyle Fransa Kralı II. Philippe ve İngiltere Kralı Richard savaşı sonlandıracak adımlar attı. Ancak Richard anlaşma sonrası birkaç hafta içerisinde öldü. II. Philippe ise Üçüncü Haçlı Seferine katılmış bulunduğundan ve Papa ile aralarındaki görüş ayrılığı nedeniyle sefere pek sıcak bakmıyor ve çekimser davranıyordu (Clayton & Hist, 1940, s. 106; Wolff & McNeal, 1969, s. 154 vd.).

Avrupa'da tüm bunlar yaşanırken Papa III. Innocentius, Bizans tarafından da destek bekliyordu ve bu nedenle 1198 yılının yaz aylarında Bizans İmparatoru III. Aleksios'a bir mektup gönderdi. Bu mektupta kendi egemenliğindeki evrensel Roma Kilisesi ile Bizans Kilisesinin birleşerek Hristiyan birliğini yeniden tesis etmenin zaruriyetinden bahsediyordu. Ayrıca Kudüs'ün Müslümanların elinden tekrar alınmasının Bizans İmparatorluğu'na güç katacağından söz ediyordu. Papa ayrıca Bizans Patriğine de bir mektup gönderip, Roma Kilisesi'nin, Bizans Kilisesi'nden üstün olduğunu vurguluyordu. Bizans İmparatoru III. Aleksios bu mektuba cevaben Papa'ya bir mektup yolladı. Aleksios Papa'ya verdiği cevapta kiliselerin birleşmesinin ve Kutsal Toprakların kurtulmasının Tanrı'nın isteğiyle gerçekleşeceğini söyledi. Bizans Patriği ise Papa'ya yazdığı cevapta, Roma Kilisesi'nin üstünlüğü ile ilgili şüphelerini dile getirdi. Aldığı cevaplar Papa III. Innocentius'u elbette memnun etmedi. Buna mukabil her ikisine

de bir mektup yolladı. Bizans Patriğine yazdığı cevapta, Roma Kilisesi'nin Tanrı'nın kararıyla bütün kiliselerin başı olduğunu söylemekteydi. Bizans imparatoru III. Aleksios'un da Kudüs'ün kurtarılması için düzenlenecek Haçlı Seferi'ni ağırdan aldığını, sefer ve kiliselerin birleştirilmesi için daha istekli olması gerektiği yönünde tenkitte bulundu (Anonymous, 2004, s. 77 vd.; Bird vd., 2013, s. 38 vd.; Brand, 1968, s. 226).

Papa III. Innocentius'un yapmaya çalıştığı düzenlemeler ve hazırlıklar her ne kadar etkili olsa da sonuçları bakımından Papa III. Innocentius'un beklentilerini tam anlamıyla karşılamadı. Daha önce bahsettiğimiz sefer için çeşitli yerlere konulan bağış kutuları dolmadı. Papa, Avrupa'daki kralları ve soyluları sefer için ikna edeceği kanaatindeydi, fakat umduğunu bulamadı. Haçlı seferlerinin başlangıcından itibaren seferin vazgeçilmezi olan krallar ve soylular ancak heyecan duyarsa sosyal ilişkileri bağlamında sefere katılımlar artabilirdi. Ancak Papa III. Innocentius'un otoriter yaklaşımları, sefere katılacakları bir müttefik değil de sadece itaatkâr piyonlar gibi görmesi bu soyluların ve zenginlerin sefere katılımını etkiledi. Buna karşın yoksul kesimlerin çoğu sefere katılmayı kabul etti. Tüm bunların neticesinde planlanan sefer sekiz ay daha ertelenmek zorunda kaldı (Wolff & McNeal, 1969, s. 155; Mayer, 1990, s. 196 vd.; Asbridge, 2014, s. 527).

Papa'nın tutkulu hazırlıklarına rağmen katılımın istenilen düzeylere ulaşmamasında belki de Papa'nın genç olması ve Avrupa'da yaygınlaşan herektik akımların etkilerinin olduğu da düşünülebilir. Her şeye rağmen Papa sefer için çalışmalarına devam etti. 1199 sonbaharında Avrupa'nın pek çok bölgesine yeni mektuplar göndererek herkesi Haçlı Seferine davet etti. Özellikle görevlendirdiği vaiz Neuilly'nin de gayretleri ile pek çok soylu sonunda sefere katılmayı kabul etti (Clari, 1994, s. 1; Villehardouin & Valenciennes, 2008, s. 3 vd.; Benli, 2019, s. 104). Kasım 1199'da Neuilly, Champagne Kontu Thibaut ile Ecry'de buluştu. Fransız lord, burada dost ve arkadaşları olan şövalyeleri bir turnuva için davet etti. Turnuva bitiminde Thibaut, Geoffroi de Villehardouin, Blois Kontu Louis ve turnuvaya katılan bütün soylular haçı kabul etti. Boniface de Montferrat'ın idaresindeki Kuzey İtalya'daki soylular da haçı kabul ettiler. Flandra Kontu Baudoin ise 1200 yılı şubat ayında haçı kabul etti. Bu katılımlar elbette sefer için önemli olsa da bakıldığında hiçbir kralın bu sefere katılım sağlamadığı görülmektedir. İlk etapta olumsuz gibi görünen bu durum aslında Papa'nın seferle ilgili düşüncülerine ve amaçlarına hizmet ediyordu. Zira sefer esnasında krallar arasında bir anlaşmazlık olursa, sefer tehlikeye girebilirdi. Ancak Kiliseye bağlı soyluların katılımı, belki de kendisi için daha iyi bir durumdu. Seferin lideri Thibaut seçildi. Seferin ilk olarak Mısır üzerine yapılmasına karar verildi. Kudüs'ü geri almak için ilk olarak İslâm'ın gücünün toplandığı Mısır alınmalıydı. Yapılan müzakerelerde seferde kullanılacak güzergahın, karayoluyla mı yoksa denizyoluyla mı olacağı tartışıldı. Sonuç olarak karayolu tehlikeli bulundu ve denizyoluyla gitmenin daha iyi olacağı kanaatine varıldı. Ancak alınan karar bir sorunu da beraberinde getirmekteydi. Zira seferi kabul edenlerden sadece Flandra Kontu Baudoin'in filosu bulunmaktaydı. Bu durumda Akdeniz'in önemli deniz devletlerinden olan Venedik'ten yardım istemek durumunda kaldılar ve bu doğrultuda altı kişilik bir elçilik heyeti Venedik'e gönderildi (Wolff & McNeal, 1969, s. 158 vd.; Clari, 1994, s. 13; Demirkent, 1997, s. 168; Logan, 2002, s. 188 vd.; Moore, 2003, s. 102 vd.; Phillips, 2004, s. 26 vd.; Villehardouin & Valenciennes, 2008, s. 3 vd.; Runciman, 2008, s. 96 vd.; Collins, 2009, s. 256.; Asbridge, 2014, s. 529; Benli, 2019, s. 105).

Alınan karar gereği heyet, Venedik Doge'u olan Enrico Dandolo ile görüşme neticesinde bir anlaşma imzaladı. Bu anlaşmaya göre; 33.500 Haçlı askeri ve 4.500 atı taşıyacak bir donanma hazırlanacaktı. Bunun bedeli ise 85.000 gümüş mark olacaktı. Ayrıca bu para peşinen ödenecekti. Anlaşmadaki diğer önemli madde ise Haçlıların sefer esnasında ele geçireceği her türlü şeyin yarısının Venedik'e verilecek olmasıydı. Anlaşma üzerine Venedikliler diğer tüm işlerine ara vererek hummalı bir biçimde gemi imalatına başladılar. Kısa sürede donanmayı bitirmek istediler. Aslında Kutsal Topraklara deniz yolu ile ulaşım Üçüncü Haçlı Seferi ile popüler oldu. Fransız ve İngiliz birlikleri deniz yolunu tercih etmişti. Buradaki sıkıntı denizyolunun karayolundan daha pahalı olması ve nakit gerektirmesiydi. Üçüncü Haçlı Seferinde krallar bu ücretleri karşılamış ancak yine de bu bedellerin ödenmesi kralları zorlamıştı. Dolayısıyla Dördüncü Haçlı Seferi için nakit ödemenin sorun oluşturacağı aşikardı. Venedik ile yapılan anlaşma Papa'ya da onaylatılmak istendi. Ancak Papa bu durumdan hiç hoşnut olmadı. Zira daha önce sefer için pek de heyecanlı bulmadığı Venedik'e mesafeli yaklaşıyordu. Ayrıca Papalığının ilk aylarında, Venedik'in Müslümanlara silah, kereste, demir taşıması sonucu, onları aforoz etmekle tehdit etmişti. Sonuç olarak Papa, Venedik'e güvenmemektedir. Ancak istemeyerek de olsa anlaşmayı kabul etmek zorunda kaldı fakat bir şartı vardı: Asla Hristiyanlara saldırılmayacaktı (Wolff & McNeal, 1969, s. 162 vd.; Clari, 1994, s. 2 vd.; Nicol, 2000, s. 122; Villehardouin & Valenciennes, 2008, s. 6 vd.; Asbridge, 2014, s. 529).

Mayıs 1201 tarihinde sefere liderlik eden Thibaut vefat etti. Thibaut haçlılar arasında sevilen bir kişiydi. Onun ölümü büyük üzüntü yarattı. Haçlılar kendilerine yeni bir lider bulmak için çalışmalara başladı Bourgogne Dükü Eude gibi bazı isimlere teklif götürüldüyse de bu teklifler kabul edilmedi. Sonunda Fransa Kralı'nın kuzeni olan Boniface de Montferrat yeni lider seçildi. Tüm bunlar yaşanırken Bizans tarafında bir dizi planlar yapılmaktaydı. Eski Bizans İmparatoru II. İsaakios'un oğlu IV. Aleksios birtakım girişimlerde bulunarak, III. Aleksios'u Bizans tahtından indirmeyi planlıyordu. Ancak bunun olabilmesi için papanın desteğine ihtiyaç duymaktaydı. Bu doğrultuda 1202 Şubat ayında Roma'ya gitti. Haçlıların kendisine yardım etmesini istedi ancak Papa bu şaibeli olay karşısında seferi riske atamazdı, dolayısıyla bu teklifi reddetti. Bu cevap üzerine bu defa mart ayında Boniface de Montferrat Papa'yı ziyaret ederek sefer ile ilgili düzenlemeleri görüştü ancak Papa yine seferin Bizans üzerine yapılmasının asla söz konusu olamayacağını belirtti. Haçlıların kati surette Hristiyanlara saldırmamaları ve seferin düzgün bir şekilde amacına uygun olarak yürütülmesi yönünde sert uyarılarda bulundu (Wolff & McNeal, 1969, s. 167 vd.; Khoniates, 1995, s. 102 vd.; Demirkent, 1997, s. 168; Villehardouin & Valenciennes, 2008, s. 12 vd.; Runciman, 2008, s. 101 vd.).

1202 Haziran ayında Haçlılar Venedik'te toplandılar. Venedik'e ödemeleri gereken paranın tamamının tahsilatı yapılamadı. Oysa Venedikliler verilen sözlerini yerine getirmiş ve donanmayı hazır hale getirmişlerdi. Seferin tehlikeye düşme ihtimali ortaya çıktı. Bunun üzerine Venedik Doge'si Enrico Dandolo devreye girdi. Anlaşmanın bozulmamasını istiyordu. Tabi bunun yanında hali hazırda yanına kadar gelen bu orduyu kendi çıkarları doğrultusunda kullanarak krizi fırsata çevirmek istedi. Haçlılara bir teklifte bulundu. Enrico Dandolo daha önce kendi hâkimiyetlerinde bulunan ancak şu anda Macar Kralı Emric tarafında kontrol edilen Zara'ya Haçlıların saldırılarını ve burayı ele geçirerek tekrar Venedik'e teslim etmelerini istedi. Bunu yaptıkları takdirde, Haçlıların kalan borçlarını bir süre erteleyeceğini bildirdi. Papalık temsilcisi Capuano bu teklife ilk etapta karşı çıktı. Durumdan haberdar olan Papa III. Innocentius da kesinlikle

böyle bir saldırının olmaması gerektiği söyledi ve aforoz etmekle tehdit etti. Ancak bir süre sonra Capuano fikir değiştirdi ve bu saldırıyı kutsadı. 24 Kasım'da Zara yağmalanarak Haçlılar tarafından zapt edildi. Haberi alan Papa III. Innocentius, oldukça öfkelenildi ve bu saldırıda sorumluluğu olan herkesi aforoz etti. Durumun kötüye gitmesi nedeniyle Haçlılar Papa'dan kendilerini affetmesini istediler. Papa da bir daha Hristiyanlara saldırmama ve kendi emrinden çıkmama şartı ile onları affetti. Ancak Venedikliler üzerindeki aforozu kaldırmadı (Khoniates, 1995, s. 107 vd.; Villehardouin & Valenciennes, 2008, s. 17 vd.; Runciman, 2008, s. 101 vd.; Asbridge, 2014, s. 530; Chronique d'Ernoul, 2019, s. 197 vd.).

1 Ocak 1203'te IV. Aleksios kız kardeşiyle evli olan Kral II. Philippe'nin de desteğiyle Haçlılara bir elçilik heyeti gönderdi. IV. Aleksios kendisinin ve babası II. İsaakios'un Bizans tahtına yeniden geçmesine yardım etmeleri durumunda, Haçlılara 200.000 mark ödeyeceğini ayrıca 10.000 asker temin edeceğini sözünü verdi. Bununla birlikte Haçlıların erzak ihtiyaçlarının kendilerince karşılanacağını taahhüt etti. Bizans, Roma Kilisesi'nin üstünlüğünü de kabul edecekti. Enrico Dandolo bu vaatleri pek gerçekçi bulmasa da teklifi destekledi. Zira mevcut Bizans İmparatoru III. Aleksios'a güvenmiyordu. Kendi güdümünde bir kişinin imparator olması elbette Bizans ile Venedik ilişkilerini geliştirebilir ve Venedik bundan çıkar sağlayabilirdi. Haçlıların çoğunluğu yapılan teklifi kabul ettiler. Bunun üzerine IV. Aleksios da Venedik'e geldi (Clari, 1994, s. 10 vd.; Khoniates, 1995, s. 107 vd.; Nicol, 2000, s. 127 vd.; Moore, 2003, s. 114 vd.; Phillips, 2004, s. 127 vd.; Villehardouin & Valenciennes, 2008, s. 26 vd.; Asbridge, 2014, s. 531; Chronique d'Ernoul, 2019, s. 197 vd.).

Seferin seyri yaşanan gelişmelerle başka bir yöne evrildi. Her ne kadar Papa III. Innocentius bu gelişmeleri onaylamasa da artık sefer onun kontrolünden çıkmış oluyordu. Nihayetinde Haçlılar Konstantinopolis'e yöneldiler ve IV. Aleksios'u tahta geçirdiler. Ancak verilen vaatler yerine getirilmeyince Konstantinopolis Latin yağmasına maruz kaldı ve burada bir Latin Devleti kuruldu.

Sonuç

Üçüncü Haçlı Seferi'nin başarısızlıkla sonuçlanması neticesinde hazırlıklarına başlanılan ve bizim de konumuzun muhtevasını teşkil eden Dördüncü Haçlı Seferi, aslında Avrupa'daki erklerin çıkarları doğrultusunda nasıl da hedeflerini başka yönle çevirdiğinin kanıtı niteliğindedir. Zira seferin amacı Kudüs'ü Müslümanlardan geri almak olsa da yaşanan gelişmelerle birlikte hedefin Hristiyanlar üzerine saldırı ve yağma şekline dönüşmesi Hristiyanlık açısından trajiktir. Din, tarihsel süreç içerisinde çoğu kez savaşlar, fetihler için itici bir güç olmuştur. Haçlı Seferlerini harekete geçiren en önemli etmenlerden biri de bu olmuştur. Dini argümanlar seferin ekonomik ve siyasi çıkarlarını perdelemek için kullanılan bir araç niteliğindedir. Avrupa'da başlayan bu hareketten çıkar hesapları yapanlar, her seferde planlarını gerçekleştirmek için mücadele etmişlerdir. Papa III. Innocentius de büyük bir hevesle çalışmış, asker toplamak ve Kudüs'ü tekrar ele geçirmek için çaba sarfetmiştir. Ancak onun da temelde kendi düşüncelerini tüm Hristiyanlığa kabul ettirme gayesi vardır. Özellikle Roma Kilisesi'ni ve kendisini, yani Papalığı, tüm Hristiyanların üzerinde, Tanrı ile insan arasında bir yerde konumlandırmıştır. Sarfettiği çaba bir yere kadar ilerleme kaydetmişse de sonrasında yaşanan gelişmelerle seferin kendi yönetiminden nasıl çıktığına şahit olmuştur. Papa'nın, Haçlıları, Hristiyanlara saldırmaması hususunda pek çok kez uyarmasına rağmen Haçlı

orduları Venedik'in teşvikiyle Zara'da Hristiyanlara saldırmıştır. Bununla da yetinilmemiş Bizans içerisindeki taht kavgasına müdahil olan Haçlılar, Kudüs için toplanmalarına rağmen Konstantinopolis'i (İstanbul) ele geçirerek burada Latin bir yönetim kurmuştur. Ayrıca Bizans tarihinde hiç görmediği bir yağmayla karşı karşıya kalmıştır. Temelde "Kudüs'ü kurtarmak" sloganıyla başlatılan sefer Konstantinopolis üzerine gerçekleşmiştir.

Kaynakça

- Anonymous Author (2004). *The deeds of pope Innocent III*. J. M. Pawell (Çev.). Washington: The Catholic University of America Press.
- Asbridge, T. (2014). *Haçlı seferleri*. E. Duru (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Benli, Ö. (2019). *Haçlı seferlerinde kilise ve papalığın rolü (1074-1204)*. [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Brand, C. M. (1968). *Byzantium confronts the west 1180-1204*. Chambridge: Harvard Universty Press.
- Chronique d'Ernoult*. (2019). *Ernoult kroniği*. A. D. Altunbaş (Çev.). İstanbul: Kronik Kitap.
- Clari, R. (1994). *İstanbul'un Zaptı (1204)*. B. Akyavaş (Çev.). Ankara: TTK Yayınları.
- Clayton, J. – vd. (1940). *Pope Innocent III and his times*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company.
- Collins, R. (2009). *Keepers of the keys of heaven: A history of the papacy*. New York: Basic Books.
- Cormenin, L. (1851). *A Complete history of the popes of Rome*. Philadelphia: J. & J. L. Gihon, 1851.
- Crusade and Christendom: Annotated Documents in Translation from Innocent III to the Fall of Acre 1187-1291*. (2013). J. Bird, E. Peters, J. M. Powell (Ed.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Çoban, B. (2014). *Geçmişten günümüze papalık*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Edbury, P. W. (2016). Pope celestine III (1191–1198) diplomat and pastor. *Celestine III, the Crusade and the Latin East*. J. Doran & D. J. Smith (Ed.). New York: Routledge.
- Godfrey, J. (1980). *1204: The unholy crusade*. Oxford: Oxford University Press.
- Hiestand, R., (1996). Kingship and crusade in twelfth-century Germany. *England and Germany in the High Middle Ages*. A. Haverkamp & H. Vollrath (Ed.). Oxford.
- Jackson, S. M. (1959). *The new schaff-herzog encyclopedia of religious knowledge*. Michigan: Baker Book House.
- Kaşgarlı, M. A. (1990). *Kilikya Ermeni baronluğu tarihi*. Ankara: Köksav.
- Kendall, K. H. (2003). *Sermons of pope Innocent III: The moral theology of a pastor and pope*. [Doktora Tezi]. New York: Syracuse University.
- Khoniates, N. (1995). *Historia (Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri)* F. Işıltan (Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Logan, F. (2002). *A History of the church in the middle ages*. London: Routledge.
- Mayer, H. E. (1990). *The crusades*. J. Gillingham (Çev.). New York: Oxford University Press.
- McBrien, R. P. (1997). *Lives of the popes*. New York: Harper, San Francisco.
- Moore, J. C. (2003). *Pope Innocent III (1160/61-1216) to root up and to plant, the medieval mediterranean peoples, economies and cultures 400-1500*. Leiden-Boston: Brill.
- Naumann, C. (1994). *Der Kreuzzug Kaiser Heinrichs VI*. Frankfurt am Main.
- Nicol, D. M. (2000). *Bizans ve Venedik: Diplomatik ve kültürel ilişkiler üzerine bir araştırma*. G. Çağalı Güven (Çev.). İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları.
- Nicolle, D. (2013). *Dördüncü haçlı seferi 1202-1204*. G. Engin (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Norwich, J. J. (2012). *The popes*. London: Vintage Book.
- Norwich, J. J. (2012). *Bizans gerileme ve çöküş dönemi (MS 1082-1453)*. S. Hırçın Riegel (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Phillips, J. (2004). *The fourth crusade and the sack of Constantinople*. New York: Penguin Books.
- Rus, C. & Nojea, T. (2018). Pope Innocent III (1198-1216) and his vision of the jurisdictional papal primacy, *Teologia*, 4, 60-71.
- Schaff, P. (1882, 2002). *History of the Christian church, volume V: The middle ages. A.D. 1049-1294*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Southern, R. W. (1970). *Western society and the church in the middle ages*. Oxford: Penguin Books.
- The Annals of Roger de Hoveden. (1853). *Comprising the history of England and of other countries of Europe from A.D. 732 to A.D. 1201*. H. T. Riley (Çev.), V. II, H. G. Bohn, London.
- Villehardouin, G. & Valenciennes, H. (2008). *IV. haçlı seferi kronikleri*. A. Berktaş (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Wolff, R. L. & McNeal, E. H. (1969). *The fourth crusade. A history of the crusades: The later crusades 1189-1311*. K. M. Setton (Yay.). Milwaukee and London: The University of Wisconsin Press. C. II, Madison.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları
Dergisi
The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and Education Research

|| Sayı/ Issue 21 (Haziran/ June 2025), s. 241-260
|| Geliş Tarihi-Received: 15.04.2025
|| Kabul Tarihi-Accepted: 30.06.2025
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.5281/zenodo.15762915

Türkiye’de Kimsesiz ve Korunmaya Muhtaç Çocuklara Yönelik İlk Yasal Düzenlemenin Gelişim Süreci Üzerine Bir Değerlendirme

An Assessment of the Development Process of the First Legal Regulation for Orphans and Children in Need of Protection in Turkey

Banu BERBER BABALIK*

Öz

Çocuklar, yaşamlarının başlangıcında savunmasız ve bağımlı bireyler olarak dünyaya gelir; sosyal bir varlık haline gelme süreçleri ise öncelikle aile, ardından toplum aracılığıyla şekillenir. Bir çocuğun fiziksel, sosyal ve psikolojik gereksinimlerinin yeterli ölçüde karşılanması, yalnızca bireysel gelişimi değil, aynı zamanda sağlıklı bir toplumsal yapının inşasını da mümkün kılar. Türkiye Cumhuriyeti’nin 1923 yılında ilan edilmesi, sadece bir rejim değişikliğini değil, aynı zamanda toplumu her yönüyle dönüştürmeyi hedefleyen modernleşme bir vizyonu da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda Cumhuriyet’in kurucu kadroları, toplumsal dönüşümün temel yapı taşlarından biri olarak aile kurumunu öne çıkarmış; çocuk ise bu yapının merkezinde, toplumun geleceği olarak konumlandırılmıştır. Çocuğa atfedilen bu anlam, onun korunması gerekliliğini doğurmuş; özellikle II. Dünya Savaşı yıllarında yaşanan ekonomik ve sosyal krizlerin derinleşmesiyle birlikte, kimsesiz ve korunmaya muhtaç çocukların sayısındaki artış dikkat çekici bir boyuta ulaşmıştır. Bu süreçte yürütülen koruma çalışmalarının kurumsal bir çerçeveye kavuşturulması, ancak 27 Mayıs 1949 tarihinde yürürlüğe giren *Korunmaya Muhtaç Çocuklar Hakkında Kanun* ile mümkün olabilmektedir. Bu çalışma, söz konusu yasal düzenlemeye zemin hazırlayan tarihsel süreci incelemektedir. II. Dünya Savaşı’nın Türkiye üzerindeki dolaylı etkileri, korunmaya muhtaç çocuklara ilişkin artan kamusal hassasiyet, Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde gerçekleştirilen müzakereler, konuya ilişkin arşiv belgeleri, dönemin basın yansımaları ve akademik literatür temelinde ele alınmaktadır. Çalışma, günümüzde de güncelliğini koruyan çocuk koruma politikalarının tarihsel kökenlerine ışık tutmayı ve 1949 tarihli yasal düzenlemenin sonraki sosyal politika uygulamaları üzerindeki etkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Henüz arzu edilen seviyeye ulaşamayan çocuk koruma alanında, söz konusu düzenlemenin yapısal bir başlangıç noktası oluşturduğu vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cumhuriyet, korunmaya muhtaç çocuk, II. Dünya Savaşı, Türkiye, çocuk koruma kanunu.

* Dr. Öğr. Gör., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Karacasu Memnune İnci MYO, e-posta: banubabalik@adu.edu.tr ORCID: 0000-0001-9863-7189.

Abstract

Children come into the world as vulnerable and dependent individuals at the beginning of their lives; their process of becoming social beings is shaped primarily by their families and then by society. Meeting a child’s physical, social and psychological needs adequately not only enables their individual development but also makes it possible to build a healthy social structure. The proclamation of the Republic of Turkey in 1923 brought with it not only a change of regime but also a modernising vision that aimed to transform society in every way. In this context, the founding members of the Republic highlighted the institution of the family as one of the cornerstones of social transformation, with children positioned at the centre of this structure as the future of society. This meaning attributed to children necessitated their protection; especially with the deepening of the economic and social crises during World War II, the increase in the number of orphaned and vulnerable children reached a striking level. The institutionalisation of protection efforts during this period was only made possible by the Law on Children in Need of Protection, which came into force on 27 May 1949. This study examines the historical process that paved the way for this legal regulation. The indirect effects of World War II on Turkey, the growing public sensitivity towards children in need of protection, the debates held in the Turkish Grand National Assembly, archival documents related to the subject, press coverage of the period, and academic literature are examined in this study. The study aims to shed light on the historical origins of child protection policies that remain relevant today and to reveal the impact of the 1949 legal regulation on subsequent social policy implementations. It is emphasised that the regulation in question constitutes a structural starting point in the field of child protection, which has not yet reached the desired level.

Keywords: Republic, child in need of protection, World War II, Turkey, child protection law.

Giriş

Çocuklar geleceğin yetişkinleridir. Bu yüzden tarih boyunca toplumlar kendi politik, sosyo-kültürel ve ekonomik özelliklerine göre çocuklara farklı anlamlar yüklemişlerdir (Tan, 1989, s. 71-88). Antik Yunan’da çocuğun devlete ait olduğu Aristo ve Platon’un yazılarında sıklıkla yer almıştır. Platon, “Çocukların okula devamları ana babalarının heveslerine bırakılmamalıdır; eğitim mümkün olduğu kadar biri ve tümü için zorunlu olmalıdır, çünkü onlar önce devleti daha sonra ana babalarına aittirler” görüşünü savunmuştur (Polat, 2001, s. 127-128). Orta Çağ Avrupa’sında ise çocuk, doğuştan kötü ve günahkâr olarak görülmüş, bu günahların ancak kilisenin vaftiziyle temizlenebileceği inancı yaygınlık kazanmıştır (Onur, 2007, s. 96-97; Genç, 2016, s. 247; Özcan, 2017, s. 94). Çocukluğun tarihi ile ilgili yapılan çalışmaların öncüsü olarak kabul edilen Aries, “Orta çağ toplumunda çocuk yoktu” saptamasıyla bu dönemde çocuğa yönelik algının değersizliğini çarpıcı bir biçimde ortaya koymuştur (James, 2001, s. 28). Bu tarihsel arka plan, çocukluğun sosyolojik ve kültürel olarak nasıl şekillendiğini anlamada önemli bir zemin sunarken, Aries’in çalışmaları çocuğun farkına varılma sürecinde toplumsal tutumların belirleyici rolüne dikkat çekmektedir. Avrupa’da çocukluk anlayışının değişiminde, ekonominin tarımdan sanayiye yönelmesi, orta sınıfın güçlenmesi, sağlık alanındaki ilerlemelerle ölüm oranlarının azalması ve Aydınlanma Çağı ile bireye duyulan saygının artması gibi faktörler etkili olmuştur. Bu gelişmelerin sonucunda, ekonomik refahın yükselmesi, matbaanın gelişmesi ve okuryazarlık oranındaki artış, özellikle XVII. yüzyıldan itibaren modern çocukluk anlayışının doğuşunda belirleyici rol oynamıştır (Toplumsal Tarihte Çocuk Sempozyumu, 1994, s. xi; Onur, 2005; Öztan, 2019, s. 20-26; Sağlam & Aral, 2016, s. 43-56).

Dünya çocukluk tarihine ilişkin bu gelişim çizgisiyle karşılaştırıldığında, Osmanlı Devleti’nde çocuğa yönelik yaklaşımın özellikle Orta Çağ Avrupa’sındaki anlayıştan

köklü biçimde farklılaştığı dikkat çekmektedir. Osmanlı toplum yapısında çocuk, doğuştan masum, saf ve günahsız kabul edilmiştir. Bu anlayış, Türk kültürünün önceki dönemlerinden devralınan mirasla şekillenmiş ve aileyi toplumsal yapının temel taşı olarak konumlandırmıştır. Aile kurumu hem bireysel hem de kamusal düzeyde sürekliliğin sağlanmasında merkezi bir rol üstlenmiş; bu bağlamda çocuk hem ailenin hem de devletin devamlılığının en temel unsuru olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, Osmanlı toplumunda çocuk yalnızca biyolojik bir varlık değil, aynı zamanda kültürel, sosyal değerlerin taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak görülmüştür. Gündelik yaşamın örgütlenmesinde ailenin eğitim pratikleri, beslenme düzeni, eşler arası ilişkiler, ev idaresi ve sağlık konularında alınan kararlar büyük ölçüde çocukların ihtiyaç ve gelişimi doğrultusunda şekillenmiştir. Dolayısıyla Osmanlı ailesi, işlevsel bir kurum olarak çocuğu merkeze alan bir toplumsal organizasyonun parçası haline gelmiştir. Bu durum, çocuğun sadece bireysel gelişimi açısından değil, aynı zamanda toplumun sürdürülebilirliği bakımından da kritik bir unsur olarak ele alındığını göstermektedir (Ortaylı, 2001, s. 97; Aytaç, 2017, s. 299). Öte yandan, XIX. ve XX. yüzyıllarda yaşanan savaşlar, yalnızca toprak kayıplarına değil, aynı zamanda kitlesel can kayıplarına da yol açmış; bu durum, savaşlar nedeniyle ebeveynlerini kaybeden çocukların korunmasına yönelik politikaların geliştirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu çerçevede, özellikle Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı sonrasında çeşitli sosyal yardım ve koruma kurumları kurulmuştur (Kıranlar, 2005, s. 198-200). Osmanlı Devleti'nde toplumsal örgütlenmenin yaygınlaşması ve bunun bir sonucu olarak cemiyet faaliyetlerinin artması II. Meşrutiyet döneminde yoğunluk kazanmıştır. Bu dönemin sunduğu görece özgürlük ortamında siyasî, sosyal, kültürel, kadın, gençlik ve ekonomi gibi farklı alanlarda cemiyetler kurulmuştur. 1920'li yıllara gelindiğinde ise cemiyetlerin büyük çoğunluğunu esnaf birlikleri ile devlet tarafından desteklenen toplumsal dayanışma cemiyetleri oluşturmıştır.

Cumhuriyet'in kuruluş süreciyle birlikte Osmanlı'dan devralınan miras doğrultusunda birçok cemiyet faaliyet göstermeye devam etmiş; Hilâl-i Ahmer Cemiyeti, Türk Tayyare Cemiyeti ve Yeşil Hilâl Cemiyeti gibi kuruluşlar bu anlamda öne çıkmıştır. Cumhuriyet'in ilanını takiben yeni yönetim, sosyal yardım alanında kurumsallaşma çalışmalarına başlamış olmakla birlikte, bu süreçte ihtiyaçlar büyük ölçüde geleneksel yöntemlerle, örneğin bağış yoluyla karşılanmıştır. Zira savaş sonrası ekonomik koşullar göz önüne alındığında, henüz yeni kurulmuş bir devletin sosyal yardım alanında tam anlamıyla kurumsallaşması zaman almıştır. Bu nedenle, ilk sosyal yardım girişimleri öncelikle halkın temel ihtiyaçlarının giderilmesi yönünde şekillenmiştir (Turan, 2024, s. 56). Kurucu kadro olarak anılan Cumhuriyet'in ilk bürokratları da sosyal yardım kuruluşlarının çalışmalarını destekleyici faaliyetlerde bulunmuş, cemiyetler ise hem devlet hem de parti teşkilatının denetimi altında faaliyetlerini sürdürmüştür (Baytal, 2009, s. 18-19). Bu dönemde Cumhuriyet yönetimi, kimsesiz ve korunmaya muhtaç çocuklara sahip çıkma ilkesini benimsemiş ve bu doğrultudaki politikaları kararlılıkla uygulamıştır. 1938 yılında kabul edilen Cemiyetler Kanunu sonrasında, cemiyetlerin faaliyetleri daha sıkı bir devlet denetimine tabi tutulmuş; özellikle sosyal yardım ve kültür alanında faaliyet gösteren cemiyetlerin devlet tarafından desteklenmesi benimsenmiştir (Turan, 2024, s. 56-57). Bu doğrultuda, Çocuk Esirgeme Kurumu, Çocuk Sevenler Derneği ve Çocuklara Yardım Vakfı gibi sivil toplum kuruluşları, çocuk refahına yönelik önemli çalışmalar gerçekleştirmiştir. Korunmaya muhtaç çocuklara ilişkin sorunlar ise özellikle savaş, göç ve diğer olağanüstü toplumsal durumlar bağlamında daha görünür hale

gelmiştir. Türkiye, her ne kadar 1939–1945 yılları arasında gerçekleşen II. Dünya Savaşı’na doğrudan katılmamış olsa da savaşın yarattığı ekonomik ve toplumsal olumsuzluklardan derinden etkilenmiş; bu durum, çocukların korunmasına yönelik politikaların daha da önem kazanmasına neden olmuştur. Bu bağlamda, çalışmada çocukları koruma meselesinde Türkiye’deki ilk yasal girişim olan ve 27 Mayıs 1949 tarihinde yürürlüğe giren Korunmaya Muhtaç Çocuklar Hakkında Kanun’a giden süreç ele alınmaktadır. II. Dünya Savaşı sonrası sayıları artan kimsesiz çocukların kamuoyunda yarattığı etki, bu çalışmanın temel çıkış noktası olmuştur. Bu çerçevede, gündelik hayata yansıyan haberler, derneklerin yaptığı durum tespit projeleri, korunma ihtiyacı olan çocuklara ilişkin TBMM’de dile getirilen görüş, öneri ve tasarılarla yer verilmiştir.

Çalışmanın temel amacı, korunmaya muhtaç çocuk kavramı etrafında, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerindeki çocuk koruma politikalarının gelişimini ve II. Dünya Savaşı’nın Türkiye üzerindeki etkilerini analiz ederek, ilgili yasal düzenlemenin ortaya çıkışına kadar geçen süreci ortaya koymaktır. Bu kapsamda yapılan değerlendirmelerde, korunmaya muhtaç çocuklara ilişkin çalışmaların daha çok sosyoloji, sosyal hizmet, hukuk, psikoloji ve adli tıp gibi disiplinlerde yoğunlaştığı; ancak tarih disiplini bağlamında bu konunun, özellikle 1949 tarihli ilk yasal düzenleme ve öncesi süreçle ilişkili olarak yeterince incelenmediği gözlemlenmiştir. Nitekim Prof. Dr. Osman Akandere ve Ahmet Dalda’nın ortak çalışması olan *Türkiye’de Korunmaya Muhtaç Çocuklar: Yasal Düzenlemeler ve Uygulaması (1923–2016)* başlık itibarıyla bu alana en yakın çalışmalardan biri olsa da söz konusu araştırmada yasal düzenlemelere ilişkin genel bilgiler verilmiş, ancak ilgili sürecin tarihsel detayları yeterince ele alınmamıştır (Akandere & Dalda, 2018, s. 60-61). Bu bağlamda, mevcut çalışma, alandaki bu boşluğu doldurmayı hedeflemekte ve tarih disiplini açısından çocuk koruma politikalarının ilk kurumsal adımlarının anlaşılmasına katkı sunmayı amaçlamaktadır.

1. Korunmaya Muhtaç Çocuk Kavramı

Bir toplumun inşasında çocuğun önemi büyüktür. Bu sebeple çocukların doğum öncesinden itibaren takip edilmesi, sağlıklı bir şekilde dünyaya gelmesi, beslenmesi, bakımı, büyümesi, eğitimi sadece ailelerinin değil bulundukları devletin gelecek planlamasında da yerini almıştır. Çocuk, on sekiz yaşın altındaki bireydir. 1949 yılında kabul edilen 5387 sayılı kanunun birinci maddesinde ruh ve ahlak gelişimleri tehlikede olan, ana ve babasız, anne ve babası belli olmayan ve Türk Medeni Kanunu’na göre haklarında korunma tedbirleri alınması gerekli olan çocuklar reşit oluncaya kadar bakılma ve yetiştirilmeleri köy ihtiyar heyetleri, mahalli belediyeler, Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı’nca sağlanacağı kabul edilmiştir (Resmi Gazete, 27 Mayıs 1949, S. 7217). Korunma ihtiyacı olan çocuk; fiziki, duygusal, sosyal, zihinsel ve ahlaki gelişimi veya kişisel güvenliği tehlike altında olan, ihmal veya istismar edilen ya da bir suçun sonuçlarına maruz kalan çocuğu ifade eder (Resmi Gazete, 27 Mayıs 1983, S. 18059).

Milletlerin geleceği olarak görülen çocukların korunmasına yönelik çalışmalar olağanüstü koşulların yaşandığı dönemlerde önem kazanmıştır. XVI. ve XVII. yüzyıl Avrupası’nda savaş ve göçler nedeniyle ailelerini kaybeden veya aileleri tarafından terkedilen çocuk sayısı büyük boyutlara ulaşmıştır. Bu durum daha önce hayırseverler ve gönüllüler tarafından yapılan çocuk koruma işlerine merkezi hükümetlerin müdahalesini

zorunlu hale getirmiştir (Karatay, 2007, s. 11).¹ Sanayi Devrimi ile birlikte çocukların çok küçük yaşlarda çalıştırılması sorunu gündeme gelmiş ve 1833'te çıkarılan Fabrika Yasası² ile çocukların korunması farklı bir boyuta taşınmıştır. XIX. ve XX. yüzyılda yaşanan siyasi, sosyal ve ekonomik değişimler toplumsal yapıyı etkilemiştir (Holliday, 1997; Karasubaşı, 2015, s. 441-450; Burgaç, 2018, s. 173-182; İlga, 2019, s. 259-267). Bu değişimin çocuklar üzerindeki yansımaları anne-babayı kaybetme, terkedilme, yoksulluk, beslenme ve barınma sorunu şeklinde kendini göstermiştir. Dünyada bu sorunlara çözüm yolları aranmıştır. Amerika'da ilk yetimhane 1727'de açılmış, 1853'te kurulan Çocuklara Yardım Derneği şube sayısını artırarak korunma ihtiyacı olan çocuklara destek sağlamıştır (Aysal, 2016, s. 819-834). Korunma ihtiyacı bulunan ve özel olarak korunması gereken kesimlerin gönüllü destekçiler tarafından ihtiyaçlarının karşılanamadığı durumlarda sistematik ve düzenli bir yapı içinde yaşamlarını sürdürmeleri gerekmektedir. Bu sebeple sosyal devlet anlayışını benimseyen toplumlarda ihtiyacı olan kesimlere koruma ve bakım hizmetleri verilmiştir.

1.1. Osmanlı Devleti'nde Çocuk Koruma

Osmanlı Devleti'nde çocuk koruma politikasında vakıflara hemen her dönem sıklıkla başvurulmuştur. Fatih Sultan Mehmet döneminde vakıflarda yetim çocuklara bakılmış, hatta iş sahibi olmaları sağlanmıştır (Aysal, 2016, s. 819-834). Fatih Sultan Mehmet tarafından yaptırılan vakfiyede çocuklar için özel kayıtlar vardır. Buna göre kız ve erkek farkı gözetilmeden yetimler arasında eşit miktarda para dağıtılmasından bahsedilmiştir (Gökçe, 1971, s. 65; Çağlar, 1973, s. 59-112). Daha sonraki dönemde çocukları koruyan faaliyetlere yer verilmiştir. Ancak XIX. yüzyıl ve sonrasında Osmanlı Devleti'nin yaşadığı iç ve dış gelişmeler, kaybedilen savaşlar ve göçler nedeniyle kimsesiz çocukların sayısı hızla artış göstermiştir. Bu nedenle sosyal yardım kuruluşlarında da artış olduğu görülmüştür. Bu kuruluşlardan bazıları *Hilal-i Ahmer*, *Darül-aceze*, *Darü's-şafaka*, *Topkapı Fukaraperver Cemiyeti*, *Yetimleri Himaye Cemiyeti*, *Osmanlı Fakir Çocuklarına Yardım Cemiyeti Hayriyesi*, *İlkokul Himaye Heyetleri*'dir.³

1868'de Mithat Paşa önderliğinde kimsesiz fakir çocukların sokaklardan toplanması ve topluma kazandırılması amacıyla ıslahhaneler kurulmuştur. 1895'te İstanbul'da açılan Darülaceze'de kimsesiz çocuklara barınma imkânı sağlanmıştır. 1899'da açılan Hamidiye Etfal Hastanesi'nde çocuk sanatoryumu kurulmuştur (Koc, 2017, s. 57). Kimsesiz ve korunmaya muhtaç çocuklara yönelik çalışmalarda II. Abdülhamid dönemi oldukça etkin olmuştur. Bu dönemde kimsesiz küçük çocuklara sütanne tayin edilmiş, eğitim ve bakımları için görevlendirmeler yapılmıştır. Kimsesiz çocuklara okullarda kayıt kolaylığı, eğitim masraflarının karşılanması gibi uygulamalarla destek sağlanmıştır. Korunmaya muhtaç çocuklara yönelik yaygınlaşan çalışmalarla sosyal devlet uygulamaları etkin hale getirilmiştir (Cengiz, 2019, s. 158).

XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Trablusgarp Savaşı ve ardından Balkan Savaşları'nda büyük kayıplar yaşayan Osmanlı Devleti, savaş sonrası yaşanan göç hareketleri nedeniyle sokakları dolduran kimsesiz çocuklarla karşı karşıya kalmıştır. Bununla birlikte 1914 yılında başlayan I. Dünya Savaşı yaşanan siyasi, sosyal ve ekonomik gelişmelerinin yanında çok sayıda çocuğun öksüz ve yetim kalmasıyla sonuçlanmıştır. Sadece Doğu

¹ Dünyada çocuk koruması hakkında ilk girişim 1572'de Almanya'da yetim çocuklar için kent yetimhanesinin açılması olmuştur. 1601'de İngiltere çıkarılan Yoksullar Yasası'nda bakıma muhtaç, yetim veya aileleri tarafından terkedilmiş çocuklardan bahsedilmiş ve bu çocukları koruma önlemleri alınmıştır.

² Bu yasa ile 9 yaşın altındaki çocukların çalıştırılması, 18 yaşından küçüklerin gece çalıştırılmasına yasak getirilmiştir (Çiçek-Öçal, 2016, s. 106-129).

³ Sosyal yardım amaçlı dernek ve cemiyetlerin sayısı 1901'de 65 iken 1920'de 276 olmuştur (Alkan, 1998, s. 144-145).

Anadolu’da on altı binden fazla kimsesiz çocuk olduğu tespit edilmiştir. Savaşın beraberinde getirdiği olumsuz ekonomik koşullar nedeniyle 29 Mayıs 1915’te posta ücretlerine konulan yardım vergisi ile savaşta yetim kalan çocuklara destek için Evlad-ı Şüheda Vergisi Pulu uygulaması başlatılmıştır. Savaş döneminde geride kalan binlerce çocuğun ihtiyaçlarının karşılanması için İttihat ve Terakki döneminde Darü’l-eytamların açılmasıyla binlerce çocuğun himayesi sağlanmıştır. 1917’de resmi olarak kurulan Darü’l-eytamların Anadolu’da savaş süresince öksüz yurdu olarak adlandırıldığı görülmüştür. Bu dönemde Eytam Sandıkları uygulaması ile yetimlerin mallarını korumak amaçlanmıştır (Sarıkaya, 2005, s. 20-24). Kurtuluş Savaşı yıllarında kimsesiz çocuklar için Kazım Karabekir Paşa’nın⁴ girişimleriyle *Çocukları Himaye Cemiyeti* kurulmuştur. Ayrıca *Ana Mektebi*, *Sanayi Gürbüzler Mektebi*, *Askeri İlk Mektep* okullarında yaklaşık altı bin yetim çocuğun eğitim ihtiyacı karşılanmıştır (Aysal, 2016, s. 819-834). Savaş sırasında toplanan çocukların korunması ile ilgili çalışmalar savaş sonuna kadar devam etmiştir (Sarıkaya, 2005, s. 25).

1.2. Cumhuriyet Döneminde Çocuk Koruma

Toplumsal alanda geri kalmışlığın izlerinin en çok görüldüğü alanların başında çocuklar gelmiştir. Bu amaçla yeni kurulan Türkiye’nin kalkınma programları içinde sıklıkla çocuktan bahsedilmiştir. Millî Mücadele ve beraberinde yaşanan yoksulluk ve salgın hastalıklardan en çok etkilenenlerden olan çocukları himaye etmek amacıyla çocuk koruma politikaları ile sağlık, sosyal, eğitim, ekonomi alanlarında girişimler başlatılmıştır (Öztan, 2019, s. 144-148; Reçberoğulları, 2021, s. 1).

Cumhuriyet Türkiye’inde aralarında ortak kültür bağları bulunan ve bu bağlarla birbirine kenetlenmiş ayrıcalıksız ve sınıfsız olarak kurgulanan yeni ulus içinde çocuk yurttaşlık bağları ile yetişen önemli bir anahtar, yeni toplumun en önemli parçası olarak görülmüştür. Devletin geleceği olan çocuk gerçekleştirilmek istenen değişim ve gelişimin en temel ögesi olmuştur (Kocabıyık, 2019, s. 33). Bu amaçla Cumhuriyetin ilanı sonrası kurulan yönetimlerde çocuğun beslenmesi ile başlayan süreçte sağlık, eğitim, koruma gibi ihtiyaçlara yönelik çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar çocuğun yaşına uygun bedensel gelişiminin sağlanması, eğitilmesi, iyi birey ve vatandaş olmasını sağlayacak manevi değerlerin verilmesini içermiştir. Atatürk önderliğinde 1938 yılına kadar çocuk için sağlık, sosyal, ekonomi ve eğitim gibi alanlarda politik yatırımlar yapılmıştır. Bu yatırımlar çocuğun bireysel farklılığının artması ve geleceğe katkı sağlaması için yapılmıştır. Çocuk gün geçtikçe korunması ve kazanılması gereken bir değer olarak görülmüştür (Reçberoğulları, 2021, s. 10-17; Babalık 2025, 420-440).

Cumhuriyet’in ilanı sonrası hazırlanan Türk kanunlarında çocukların korunmasıyla ilgili maddelere yer verilmiştir. Çocuğun korunmasına dair ilk hükümler 17 Şubat 1926 tarih ve 743 sayı ile kabul edilen Türk Medeni Kanunu’nda bulunmaktadır. Kanunda anne babanın çocuğa karşı mükellefiyetleri, evlat edinme, velayet, çocuk malları, soyu belli olmayan çocukların durumu ve refah müesseseleri ile ilgili hükümler bulunmaktadır (Resmi Gazete, 13 Mart 1926, S. 320). Dönemin çocuk meselesi deyince akla gelen ilk örgüt olan Himaye-i Etfal Cemiyeti nüfus meselesiyle ilgili toplumsal bilinci geliştirmek istemiştir. Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra ülkenin nüfusunu güçlendirmek ve sayıca artırmak önemli amaçlar arasında hatta milli bir görev olarak yer almıştır. Bu milli görevin hayata geçirilmesi de ancak geleceğin sahibi olan çocukların iyi yetiştirilmesi ile mümkün olacaktı. Cemiyetin çocuk yuvalarına annesi ve babası olmayan

⁴ Çocuklar için yaptığı özverili çalışmalar nedeniyle yetimlerin babası olarak anılmıştır. Ayrıca bkz. (Karabekir, 1995a; Karabekir, 1995b).

muhtaç çocuklarla, sosyal, ahlaki ve ruhi nedenlerden dolayı anne baba koruması olmayan çocuklar alınmıştır (Gökçearslan Çifci, 2009, s. 53-65). 1921 yılında faaliyet göstermeye başlayan Himaye-i Etfal Cemiyeti, yalnızca maddi destek sunmakla kalmamış; aynı zamanda çocuğun sağlıklı gelişimi açısından büyük önem taşıyan annelere yönelik bebek bakımı ve çocuk yetiştirme konularında eğitimler düzenlemiştir. Cemiyet, kimsesiz ve bakımsız çocukların sadece beslenme, barınma ve bakım gibi temel ihtiyaçlarıyla ilgilenmekle yetinmemiş; düzenlediği eğlenceler, yarışmalar ve çeşitli sosyal etkinliklerle çocukların toplumsal yaşama katılımlarını artırmayı hedeflemiş ve bu alanda öncü bir rol üstlenmiştir (Okay, 1999; Sarıkaya, 2011; Öztürk-Emiroğlu, 2022, s. 565-578; Sarıkaya, 2024).

Cumhuriyet döneminde çocuklara verilen önem, onların yalnızca korunması gereken bireyler değil, aynı zamanda ülkenin geleceği olarak görülmeleriyle açıkça ortaya konmuştur. Bu anlayışın en somut örneklerinden biri, çocuklara armağan edilen özel bir günün varlığıdır. Bağımsızlığın korunması ve devamlılığının sağlanmasının ancak güçlü ve bilinçli bir neslin yetiştirilmesiyle mümkün olacağı düşüncesiyle çocuklar, Cumhuriyet'in temel güvencesi olarak değerlendirilmiştir. 23 Nisan 1920, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açıldığı tarih olarak Cumhuriyet tarihi açısından büyük bir öneme sahiptir. 1924 yılında bu tarih, milli bayram olarak kutlanmaya başlanmış; 1929 yılında ise Mustafa Kemal Atatürk tarafından bu bayram çocuklara armağan edilmiştir. Böylece 23 Nisan, yalnızca ulusal egemenliğin simgesi olmakla kalmamış, aynı zamanda çocuklara duyulan güvenin ve onlara atfedilen toplumsal sorumluluğun da bir ifadesi hâline gelmiştir. Bu yönüyle 23 Nisan, dünyada çocuklara ithaf edilen ilk ve tek bayram olma özelliğini taşımakta; Atatürk'ün çocuklara yönelik vizyonunu yansıtan simgesel bir gün olarak tarihsel değerini korumaktadır (23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı: 50. Yıl, 1970; Sakaoğlu, 1998, s. 4-12; Cantürk, 2018).

2. II. Dünya Savaşı ve Savaş Yıllarında Türkiye'de Kimsesiz Çocuklar Sorunu

Savaş, olağanüstü bir toplumsal durum olarak yalnızca askeri çatışmalarla sınırlı kalmayıp, beraberinde açlık, yoksulluk, korku ve sosyal çöküntü gibi çok boyutlu krizleri de getirmektedir (Güneş, 2017, s. 1651). 1939 yılında Almanya'nın Polonya'yı işgaliyle başlayan ve 1945 yılına dek süren II. Dünya Savaşı, yalnızca savaşan ülkeleri değil, tarafsız kalan devletleri de derin biçimde etkilemiştir. Türkiye her ne kadar bu savaşta tarafsız kalmış ve doğrudan bir askeri çatışmaya girmemiş ancak savaşın sosyal ve ekonomik yansımalarını yoğun biçimde yaşamıştır (Sander, 1996, s. 160; Sander, 2001, s. 112; Armaoğlu, 2007, s. 407; Yıldız, 2019, s. 63). Savaşın başlamasını takiben Türkiye'de seferberlik ilan edilmiş ve yetişkin erkek nüfusun önemli bir bölümü silah altına alınmıştır. Bu durum tarım ve sanayi üretiminde düşüşe, temel tüketim mallarında kısıtlamalara ve karaborsa faaliyetlerinin artmasına yol açmıştır. Ekonomik koşulların kötüleşmesiyle birlikte ekmekte karne uygulamasına geçilmiş, yükselen enflasyon nedeniyle halkın alım gücü ciddi biçimde azalmıştır (Bülbül, 2006, s. 1-51). Söz konusu ekonomik sorunlara karşılık olarak hükümet; 1940'ta Milli Korunma Kanunu'nu, 1942'de Varlık Vergisi Kanunu'nu ve 1943'te Toprak Mahsulleri Vergisi Kanunu'nu yürürlüğe koymuştur (Yaşa, 1980, s. 88; Tekeli & İlkin, 2016, s. 83; Goloğlu, 2017, s. 173-184). Bununla birlikte savaş nedeniyle bozulan ticaret faaliyetleri ve artan kira fiyatları, barınma krizini derinleştirmiştir. Devletin kira fiyatlarını dondurma girişimi ise kiracılar ile gayrimenkul sahipleri arasında çeşitli toplumsal huzursuzluklara neden olmuştur (Bulut, 2020, s. 2627-2656).

Savaş koşullarından en çok etkilenen kesimi ise dar gelirli aileler ve onların çocukları oluşturmuştur. Toplumsal düzenin bozulması, Cumhuriyet tarihinin en yüksek boşanma oranlarına neden olmuş; 1940 yılında 4027 olan boşanma sayısı, 1945’te 6187’ye yükselmiştir (İstatistik Göstergeler, 2011, s. 11-12, 36). Aile birliğinin bozulmasıyla birlikte birçok çocuk hem ailesine destek olmak amacıyla çalışmak zorunda kalmış hem de anne veya baba arasında seçim yapma gibi ağır sorumluluklarla karşı karşıya kalmıştır. Beslenme yetersizlikleri ve kötüleşen yaşam koşulları nedeniyle çocuklarda hastalık oranı artmış, bebek ve çocuk ölümleri savaş yıllarında belirgin şekilde yükselmiştir (İstatistik Yıllığı, 1948, s. 130). Sağlık sorunlarının yanı sıra eğitim alanında da ciddi aksamalar yaşanmış; evsiz ve kimsesiz çocukların sayısında kayda değer bir artış gözlemlenmiştir.

2.1. Savaş Yıllarında Türkiye’de Kimsesiz Çocuklar Sorununda Sosyo-Ekonomik Arka Plan

1 Eylül 1939’da başlayan II. Dünya Savaşı, kısa sürede küresel ölçekte yıkıcı etkiler yaratmış ve savaşın doğrudan tarafı olmayan Türkiye bu süreçten özellikle ekonomik düzeyde derin biçimde etkilenmiştir. Savaş koşulları nedeniyle silah altına alınan askerlerin beslenme, barınma ve diğer ihtiyaçları devlet tarafından karşılanırken, üretimde yaşanan düşüşe karşın tüketimin artması sonucu enflasyon hızla yükselmiştir (Bülbül, 2026, s. 16).⁵ Artan yoksulluk, hayat pahalılığı ve işsizlik toplumun en kırılgan kesimlerini, özellikle çocukları ciddi biçimde etkilemiştir. Savaş yıllarında ekonomik baskıların artmasıyla birlikte çocuklar arasında suç oranlarında gözle görülür bir yükseliş yaşanmıştır (Bkz. Tablo 1). En yaygın çocuk suçu olarak hırsızlık öne çıkarken bu durum literatürde sıklıkla vurgulanmıştır (Gölcüklü, 1962, Metinsoy, 2017, s. 483; Akoğlu, 2023, s. 127-148; Babalık, 2024a, s. 497-514).

Yıl	%
1938	8, 69
1939	8, 78
1940	10, 13
1941	12, 83
1942	13, 45
1943	13, 97
1944	13, 98
1945	14, 60
1946	14, 49

Tablo 1: Suçlu Çocukların Genel Suçu Sayısına Oranı (Gölcüklü, 1962, s. 9).

1940-1945 yıllarında boşanma oranlarında %50’yi aşan bir artış kaydedilmiştir (İstatistik Göstergeler, 2011, s. 11-12, 36).⁶ Büyük kentlere iş aramak amacıyla gelen bekar erkeklerin sayısındaki artış, gayrimeşru ilişkilerin çoğalmasına ve evlilik dışı doğum oranlarının yükselmesine neden olmuştur (BCA. 490.1.0.0/266.1061.2/10). Bu koşullar

⁵ Pahalılık Mücadelesi, *Cumhuriyet*, 30 Aralık 1943; Hayat Pahalılığı, *Son Posta*, 2 Nisan 1943; Yine Pahalılık Meselesi, *Yeniğin*, 15 Ekim 1942; Pahalılık Yüzde 347 Arttı, *Son Posta*, 3 Nisan 1943; Şaşılacak Bir Pahalılık, *Vakit*, 14 Şubat 1943; Havağazı Şirketleri Zam Talep Ediyor, *Son Posta*, 1 Ağustos 1943; Yoksul Halka Parasız Yemek, *Tan*, 20 Temmuz 1942.

⁶ Boşanma Vakalarına Ait Umumi Bir İstatistik, *Tasvir-i Efkar*, 10 Haziran 1941.

altında bazı kadınlar sağlıklı koşullarda düşük yaparken, bazı kadınlar ise doğurdıkları çocukları terk etmek zorunda kalmıştır.⁷ Özellikle 1940'lı yıllarda İstanbul sokaklarında serseri çocukların sayısında ciddi bir artış gözlemlenmiştir.⁸ Bu gelişmeler üzerine Çocuk Esirgeme Kurumu'nun⁹ İstanbul şubesi, "İstanbul Serseri ve Satıcı Çocuklar Projesi" başlığıyla bir alan araştırması yürütmüştür. Bu araştırmaya göre, 2848 çocuk örneğinde %88 erkek, %12 kız; etnik dağılımda ise %94 Türk, %1.7 Rum, %1.6 Ermeni, %1.6 Yahudi ve %1.2 diğer milletlerden çocuklar yer almaktadır. Bu çocukların %23.3'ü sokakta başıboş dolaşmakta, %17.8'i küfecilik, %10.4'u dilencilik, %4.9'u gazete satıcılığı gibi işlerle meşgul olmaktadır. Çalışan çocukların %63'u gelirinin tamamını, %15.1'i yarısını ailesine vermekte, %22'si ise kazandığını kendisi harcamaktadır (Uluğtekin, 1991, s. 200-201; Salim, 2011, s. 52). Raporda, çocukların sokakta çalışmasının temel nedenleri arasında ailelerine ekonomik destek sağlama ihtiyacı olduğu tespit edilmiştir. Savaşın yol açtığı sosyo-ekonomik kriz, çocukların eğitimden uzaklaşmalarına ve sokak yaşamına yönelmelerine neden olmuştur. Proje kapsamında hedeflenen, bu çocukların kurumsal koruma altına alınması ve topluma yeniden kazandırılmasıdır (Sarıkaya, 2004, s. 189-202; Çavuşoğlu, Çetin, Topçu, 2024). Savaş öncesinde var olan dilencilik ve çocuk işçiliği, savaş döneminde daha yaygın hale gelmiş, bu durum basına sıkça yansımıştır (Burgaç, 2018, s. 173-182).¹⁰ İstanbul'da yalnızca evlilik dışı doğmuş, terk edilmiş ya da ailesi tarafından bakılamayan yaklaşık 5000 çocuk sokaklarda yaşamaktaydı. Köprü altları, parklar, inşaat alanları bu çocukların barınma alanları haline gelmiştir. Ulusal basın, artan sokak çocukları sorununa dair kamuoyu oluşturmak amacıyla yoğun olarak haber ve yorumlara yer vermiştir (Gürkan, 2023, s. 16-19; Gürkan, 2025, s. 75-100).

3. Kanuna Giden Süreç

1940'lı yıllarda yaşanan toplumsal değişimlerin etkisiyle, kimsesiz ve korunmaya muhtaç çocuklar meselesi TBMM gündeminde yoğun bir biçimde ele alınmıştır. II. Dünya Savaşı'nın Türkiye'ye doğrudan savaş yükü getirmemiş olmasına rağmen, ekonomik ve toplumsal etkileri en çok yoksul kesimleri ve çocukları etkilemiştir. Bu bağlamda çeşitli yasa hazırlıkları, komisyon çalışmaları ve kurumsal düzenlemeler gündeme gelmiştir. 1944 yılında İstanbul'da gerçekleştirilen "Serseri ve Satıcı Çocuklar Projesi"nin tamamlanmasının ardından TBMM'de çocuklara ilişkin sorunların daha sistematik biçimde ele alınması kararlaştırılmıştır. 19 Aralık 1944'te Hatay Milletvekili Tayfur Sökmen'in verdiği soru önergesi üzerine yirmi üç milletvekilinden oluşan özel bir komisyon kurulmuştur. Komisyon, 22 Aralık 1944'te çalışmalarına başlamış ve beş ay boyunca on beş kez toplanarak kapsamlı bir rapor hazırlamıştır. Raporda, artan sayılarıyla dikkat çeken kimsesiz çocukların yalnızca şefkat ve merhamete değil, aynı

⁷ Zor koşullar altında çocuk dünyaya getirmek istemeyen kadınlara yardım eden doktorların haberleri ulusal basında yer almıştır. Çocuk düşürmek isteyen kadınlara yardım eden doktorlar mı var?, *Son Posta*, 26 Ekim 1940.

⁸ Serseri Çocuklar- 50 Çocuk Darülaceze'ye Sevk Edildi, *Akşam*, 20 Kasım 1941; Yoksul Çocuklar İçin Bir Yardım Seferberliği Zamanı Gelmiş ve Hatta Geçmiş Bulunuyor, *Haber*, 13 Şubat 1939; Devlet, Çocuk İşini Artık Eline Almalıdır, *Son Posta*, 23 Nisan 1942.

⁹ Türkiye Cumhuriyeti'nin sosyal hizmet anlayışını ve çocuk davasını gerçekleştirmek için, öksüz, yetim ve kimsesiz çocukları koruma görevini üstlenmiştir (Acar, 2011).

¹⁰ Başıboş Çocuklar, *Tan*, 11 Ağustos 1944; Yine Serseri Çocuklar Bahsi, *Tanin*, 17 Şubat 1945; Bakımsız Çocuklar ve Resmi Vesayet Meselesi, *Ulus*, 1 Aralık 1947.

zamanda devletin güçlü iradesine ihtiyaç duyduğu vurgulanmıştır. (BCA.490.1.0.0/266.1061.2/4).¹¹

Komisyon çalışmaları kapsamında evlilik dışı birlikteliklerden doğan çocuklar da gündeme gelmiştir. İçişleri Bakanı Hilmi Uran, şehir ve kasabalarda 170.000, köylerde ise 1.400.000 çocuğun Medeni Kanun kapsamı dışında doğduğunu bildirmiştir. Bu çocukların nüfusa tescili ve medeni haklardan yararlanmaları gerektiği belirtilmiştir (BCA.490.1.0.0/266.1061.2/13). Kastamonu Milletvekili F. Ecevit ve İzmir Milletvekili E. Oran tarafından çeşitli öneriler sunulmuştur. Görüşmeler sonunda yalnızca çocukların tescil edilmesini öngören öneri kabul edilmiştir (TBMM, 7. Dönem, C. 16, 25.04.1945, 46. Birleşim, s. 97-100). Komisyon, çocuklarla ilgili meselelerin bugüne dek başarıyla yönetilememesinin nedenini kurumlar arası iş birliği eksikliğine bağlamış ve büyükşehirlerde pilot uygulamalara başlanmasını önermiştir. Çocuk büroları, doğumevleri, süt damlaları, kreşler ve çocuk yuvalarının kurulması önerilmiş; ayrıca çocuk mahkemeleri ve yargıçlarının yetiştirilmesi için Adalet Bakanlığı sorumluluğa davet edilmiştir (BCA.490.1.0.0/266.1061.2/17).¹² Fon oluşturulması amacıyla çocuk piyangosu ve çocuk pulu çıkarılması ile bazı temel ürünlere küçük vergiler konulması teklif edilmiştir. Yapılması istenen çalışmalar için çocuk piyangosu, çocuk pulu ve geçim sıkıntısı yaratmayacak şekilde ürünlere vergiler konulması önerileri sunulmuştur (BCA.490.1.0.0/266.1061.2/22).

1945 yılı itibarıyla savaş sona ermiş olsa da Türkiye’de yoksul ailelerin yaşadığı sosyal kırılmalar artmış, boşanmalar çoğalmış ve çocukların sokakta çalışmak zorunda kalmaları yaygınlaşmıştır (Metinsoy, 2017, s. 462).¹³ Bu gelişmelerin tespiti amacıyla Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı¹⁴ tarafından 16 Ekim 1945 tarihinde kapsamlı bir rapor hazırlanmıştır. Raporda, terk edilen çocukların çoğunlukla evlilik dışı ilişkilerden veya çok çocuklu yoksul ailelerden geldikleri vurgulanmıştır.¹⁵ Ayrıca, çocuklarını terk eden kadınların en yaygın gerekçesinin yoksulluk ve sosyal utanç olduğu tespit edilmiştir (BCA.30.10.0.0/179.236.11/1-11).¹⁶

TBMM’deki görüşmelerin hemen ardından basında da konuyla ilgili yazılar yer almaya başlamıştır. Örneğin, Ercümen Ekrem Talu’nun bir yazısında, açlık nedeniyle balık çalan bir çocuğun şiddete maruz kalmasının vicdani ve hukuki boyutları tartışılmıştır (Yine Kimsesiz Çocuklar, *Son Posta*, 17 Ekim 1945). Osman K. Akol ise çocukların yalnızca bireysel değil toplumsal bir sorumluluk olduğunu savunmuş, korunmaya muhtaç çocukların yalnızca kimsesiz olanlarla sınırlı tutulmaması gerektiğini vurgulamıştır (Akol, 1951, s. 18-19; Gökçe, 1971, s. 23-30; Onur, 2007, s. 24-32).¹⁷ 1948 yılı,

¹¹ Yoksullukla mücadelede hayırsever vatandaşların desteği sağlanmıştır. Yoksullara Yardım, *Ulus*, 26 Nisan 1943.

¹² Türkiye’de çocuk mahkemelerinin kurulması için ilk yasal adım 1979’da çıkarılan Çocuk Mahkemeleri Yasası’dır. Ancak ilk mahkeme dokuz yıl sonra kurulmuştur. 1981’de çıkarılan 2552 Sayılı kanunla tüm yurttaki kurulması beklenirken 1987’de Ankara, İstanbul ve Trabzon’da mahkemeler kurulmuştur (Uluğtekin, 2004).

¹³ Başiboş Çocuklar, *Cumhuriyet*, 22 Şubat 1945; Serseri Çocuklar, *Cumhuriyet*, 8 Nisan 1945; Kimsesiz Çocuk, *Vakit*, 29 Haziran 1945, Bakımsız ve Kimsesiz Çocuklar, *Vakit*, 11 Temmuz 1945; Kimsesiz Çocuklar, *Ulus*, 21 Mayıs 1947.

¹⁴ Dönemin Sağlık ve Sosyal Bakanları: Sadi Konuk (1945-1946), Behçet Uz (1946-1948), Kemali Bayezit (1948-1950) (Öntaş, Çöl, 2024, s. 47-67).

¹⁵ Serseri Çocukları Kurtarmak O Kadar Güç Müdür?, *Akşam*, 10 Ocak 1945.

¹⁶ Cumhuriyet döneminde Türkiye’deki kimsesiz çocukların durumu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Gökçe, 1971, s. 64-93). ABD, Fransa, İngiltere ve diğer ülkelerdeki çocukların durumu için bkz. (Erzen, 1943, s. 1-35).

¹⁷ Hayırsever vatandaşlar arasında Mehmet Demir kimsesiz ve fakir çocuklara büyük destek sağlamıştır (Yardım Etmek İsteyenler Neredesiniz?, *Akşam*, 21 Mayıs 1947). Sayıları artan kimsesiz çocuklar için 250 kişilik bir barınma yeri açılacağı kamuoyuna duyurulmuştur (Serseri Çocuklar, *Vakit*, 30 Kasım 1947).

çocuk meselesine yönelik farkındalığın artırılması amacıyla “Çocuk Yılı” olarak değerlendirilmiştir. Prof. Dr. Fahri Fındıkoğlu’nun girişimleriyle ülke genelindeki aydınlara ve kurumlara çağrılar yapılmış, Dr. Fuat Umay’ın¹⁸ başkanlığında ve Çocuk Esirgeme Kurumu öncülüğünde kampanyalar başlatılmıştır. Bu gelişmelerin ardından TBMM’de kimsesiz çocukların korunması ve yetiştirilmesine dair yasa tasarısı 26 Mayıs 1948 tarihli oturumda görüşülmüştür.¹⁹

Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanı Behçet Uz tarafından sunulan yasa tasarısında, çocukların doğumdan itibaren 18 yaşına kadar devlet korumasında olması öngörülmüştür. Konya Milletvekili Sadi Irmak, Ankara’daki çocuk ıslah evi örneğini vererek devletin rehabilitasyon imkanlarının olumlu etkilerini vurgulamıştır. Maraş Milletvekili Dr. Kâmil İdil ise yetersiz ödeneklerin bu kapsamlı meselenin çözümünde yetersiz kalacağını belirtmiştir. (TBMM Tutanak Dergisi, 8. Dönem, 26.05.1948, C. 11, 63. Birleşim, s. 517-521).²⁰ Kimsesiz çocukların en temel ihtiyacının barınma olduğu sıklıkla gündeme gelmiştir. Bu yüzden çocuklara yönelik yurt meselesinin sokaktaki tüm çocukları kapsayacak şekilde düzenlenmesi arzu edilmiştir.²¹

Kars Milletvekili Tezer Taşkiran, TBMM’de yaptığı konuşmada mevcut yasa tasarısının çocuk politikaları açısından hayati bir boşluğu dolduracağını, özellikle bedensel ve ruhsal açıdan güçlükler içinde yaşayan çocuklar için sunulan her türlü iyileştirme girişiminin büyük önem taşıdığını vurgulamıştır. Taşkiran’a göre, Medeni Kanun ve Umumi Hıfzıssıhha Kanunu gibi yürürlükteki düzenlemeler gereği gibi uygulanmış olsaydı, söz konusu yasa tasarısına ihtiyaç kalmayabilirdi. Umumi Hıfzıssıhha Kanunu’nda, kimsesiz çocukların altı yaşına kadar yerel yönetimlerce korunması zorunlu tutulmuş, belediyenin bulunmadığı bölgelerde bu görev köy ihtiyar heyetlerine verilmiştir. Ayrıca, Medeni Kanun’un 273. maddesi uyarınca, çocuğun ailesi yanında bulunmasına rağmen fiziksel ya da ruhsal gelişimini engelleyici durumlar söz konusuysa, hâkim çocuğun başka bir kuruma verilmesine karar verebilmektedir. Taşkiran, bu hükmün terk edilmiş çocukları da kapsadığını belirtmiştir. Taşkiran, uygulamanın başarısı için Ankara ve İstanbul gibi büyük kentlerde pilot uygulamaların başlatılmasını önermiştir. Ayrıca Sağlık, Millî Eğitim ve Çalışma Bakanlıklarının eşgüdüm içinde çalışması gerektiğini vurgulamıştır. Çocuk hukuku alanında önemli bir eksiklik olarak çocuk mahkemelerinin bulunmaması belirtilmiş; iş yasasının 12-18 yaş arası sanayi işçiliğine dair hükümlerinin yetersizliği eleştirilmiştir. Sokakta çalışan çocuklar ile ilgili

¹⁸ Çocuk Esirgeme Kurumu’nun kurulması ve gelişiminde önemli katkıları olan ve uzun yıllar kurumun genel başkanlığı görevini yapan Umay’ın 1948’de görevden ayrılması üzerine genel başkanlığa Muzaffer Canbulat atanmıştır (Sarıkaya, 2024; Umay, 2003).

¹⁹ 12 Haziran 1948’de TBMM’de çocuklara uygun olmayan müstehcen yayınların bulundurulması ve bu yayınların ticaretinin yasaklanması ile ilgili kanun tasarısı gündeme gelmişti. Bu tasarıda kadın ve çocuk ticaretinin kaldırılması da bulunuyordu. Çocuk eğitimi hakkında okuyucuları bilgilendirmeye yönelik yazılar hazırlandı. *Çocuk, altı yaşında mektebe başlayabilir mi?* başlıklı yazıda eğitimin öneminden bahsedilmiş eğitimin okulda değil ailede başlamasının önemi üzerinde durulmuştur (Çocuk, altı yaşında mektebe başlayabilir mi?, *Cumhuriyet*, 2 Mayıs 1948). Çocuk eğitimi ile ilgili aileleri bilgilendirmek amacıyla hazırlanan yazılara ulusal basında sıklıkla yer verilmiştir. *Yeni doğan çocukta zekâ nasıl olgunlaşıyor?* başlığıyla hazırlanan yazıda anne ve babalara öğütler verilirken toplumu bilgilendirmek amaçlanmıştır (Yeni doğan çocukta zekâ nasıl olgunlaşıyor?, *Cumhuriyet*, 9 Mayıs 1948).

²⁰ Sağlık Bakanlığı yetkililerinin önerdiği 750.000 liralık bütçe yetersiz görülmüştür (Vatandaş Konuşuyor-Serseri Çocuk, *Vakit*, 23 Ekim 1947).

²¹ Kimsesiz ve Serseri Çocuklar Davası, *Cumhuriyet*, 5 Ocak 1946. Kimsesiz çocukların barınma meselesi ile ilgili önemli bir girişim Çocukları Kurtarma Yurdu olmuştur. Fakat bu yurt 1939’da kapatılmıştır. Metin Toker, kimsesiz çocukların durumunu ele aldığı yazıda Çocukları Kurtarma Yurdu faaliyetlerinden övgüyle bahsetmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Göktürk Çetinkaya, 2024, s. 2363-2391).

olarak Ankara’da yapılan bir araştırmada, ilkokul öğrencisi olup çalışan çocuk sayısının 1.065 olduğu ve kazançlarının günlük 20 kuruş ile 3 lira arasında değiştiği ortaya konmuştur. Taşkıran, bu çocukların ailelerine ekonomik destek sağlamak amacıyla çalıştığını belirtmiş ve çocukların çalışma düzenine alınması için “çocuk çalışma yurtları” kurulmasını önermiştir (TBMM Tutanak Dergisi, 8. Dönem, 26.05.1948, C. 11, 63. Birleşim, s. 523). Kimsesiz ve serseri çocukların bir an önce elinden tutulmasının gerekliliğinden bahseden Taşkıran bunun amacını toplumda oluşabilecek sorunları önlemek olarak açıklamıştır.²²

Konya Milletvekili Sedat Çumralı, kimsesiz çocukların korunmasının bir hak meselesi değil, toplumun huzurunu bozan bir sorunun şefkatle çözülmesi gerektiğini savunmuştur. Çocuklara yönelik politikanın tek elden ve ortak zihniyetle yürütülmesinin zorunlu olduğunu belirten Çumralı, ayrılan 750.000 liralık ödeneğin yetersizliğini vurgulamış ve bu meblağın çocukların sokakta kalmasına engel olamayacağını ifade etmiştir (TBMM Tutanak Dergisi, 8. Dönem, 26.05.1948, C. 11, 63. Birleşim, s. 527). 28 Mayıs 1948 tarihinde gerçekleştirilen oturumda, Denizli Milletvekili Hulusi Oral, yasa ile kimsesiz çocukların “Türk milletinin karakterine uygun bireyler” olarak yetiştirilmesinin hedeflendiğini dile getirmiştir. (TBMM Tutanak Dergisi, 8. Dönem, 28.05.1948, C. 11, 64. Birleşim, s. 532). 31 Mayıs oturumunda milletvekilleri arasında tasarıya ilişkin birçok önerge sunulmuş, ²³tasarının esasının komisyon metni doğrultusunda değerlendirilmesi kabul edilmiştir. (TBMM Tutanak Dergisi, 8. Dönem, 31.05.1948, C. 11, 65. Birleşim, s. 568). Yapılan düzenlemeyle, 4862 Sayılı Kanun’a bağlı cetvellerde değişikliğe gidilmiş ve korunma tedbiri kararı alınan çocuklardan 0-7 yaş aralığında olanların Sağlık Bakanlığı, 7 yaş üzerindekiilerin ise Millî Eğitim Bakanlığı sorumluluğuna verilmesi kararlaştırılmıştır. Sadık Aldoğan, tartışmalar sırasında konunun özünün çocukların yaşatılması olduğunu vurgulamış, “önce doğanı yaşatalım” ifadelerini kullanmıştır. Fuat Umay, cezaevinde ebeveyni bulunan çocuklar gibi özel durumların da yasa kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. (TBMM Tutanak Dergisi, 8. Dönem, 31.05.1948, C. 11, 65. Birleşim, s. 573-587).²⁴ 7 Haziran 1948 tarihli oturumda ise geçici bir komisyon kurulması gündeme gelmiş, ancak Sağlık ve Sosyal Yardım Komisyonu Başkanı Dr. Kemal Beyazıt, komisyon içindeki görüş ayrılıklarını gerekçe göstererek yasa tasarısını geri çekmiştir. (TBMM Tutanak Dergisi, 8. Dönem, 7.06.1948, C. 12, 68. Birleşim, s. 105-106).

3.1. 1949 Yılında TBMM’de Korunmaya Muhtaç Çocuklara Yönelik Yasa Süreci ve Tartışmalar

1949 yılı, korunmaya muhtaç çocuklar meselesinin TBMM’de yoğun biçimde tartışılmaya devam ettiği bir yıl olmuştur. 7 Şubat 1949 tarihli birleşimde Maraş Milletvekili Kâmil İdil’in yönelttiği “Memlekette kaç kimsesiz çocuk vardır?” sorusu, konunun yeniden ele alınmasını sağlamıştır.²⁵ Bütçe yetersizliği nedeniyle korunmaya

²² Bu sorunlar sahip çıkılmayan çocukların ilerleyen yıllarda suç işlemeleridir. Kimsesiz çocuklar arasında suçlu çocukların sayısının çok olduğu daha önce Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı’nın raporunda da belirtilmiştir. Bkz. BCA. 30.10.0.0/179.236.11/14. Detaylı bilgi için bkz. (İçli, 2009, s. 5-36; Orhon, 1962, s. 1-11).

²³ Afyon Karahisar Milletvekili Kemal Özçoban “Geç dahi olsa böyle mühim bir tasarının meclise geliş olması hepimizde sevinç uyandırır” demiştir (TBMM Tutanak Dergisi, 8. Dönem, 28.05.1948, C. 11, 64. Birleşim, s. 536).

²⁴ Suç ve çocuk temalı çalışmalar için bkz. (Acar & Yaman, 2020, s. 55-82; İzmit’te Hırsızlık Yapan Çocuklar, *Yeni Sabah*, 13 Nisan 1949).

²⁵ Kimsesiz çocukların tespiti ile ilgili çalışma yapanlar arasına Çocuk Dostları Derneği de katılmıştır. Metin Toker tarafından kaleme alınan yazıda dernek kurucularının geceleri adeta birer avcı gibi kimsesiz çocukların bulundukları mahallelerde ava çıktıklarını yazmıştır. Çöp tenekelerinde, kaldırımlarda, köprü altlarında

öncelik verilecek çocuk gruplarının belirlenmesi gerektiği yönünde fikirler öne çıkarken, Başbakan Şemsettin Günaltay, sorunun yalnızca İstanbul'daki sokak çocuklarıyla sınırlı olmadığını, ülkenin tamamında korunma ihtiyacında olan çocukların bulunduğunu vurgulayarak bu kanunun bir an evvel çıkarılması gereğini ifade etmiştir (TBMM Tutanak Dergisi, 8. Dönem, 7.02.1949, C. 16, 42. Birleşim, s. 45).²⁶

23 Mayıs 1949'da Rize Milletvekili Fahri Kurtuluş tarafından "Kimsesiz, Terkedilmiş ve Anormal Çocukların Korunması Hakkında" kanun tasarısı tekrar gündeme getirilmiştir. ²⁷ Kars Milletvekili Tezer Taşkıran, söz konusu tasarının öncelikli olarak ele alınması gerektiğini savunmuş; Maraş Milletvekili Emin Soysal ve Kars Milletvekili Dr. Esat Oktay desteklerini bildirmiştir. Dr. Oktay, kimsesiz çocukları "kuru ve cansız yapraklar" metaforuyla tanımlamış ve bu toplumsal yaranın ancak kültürel ve ekonomik kalkınmayla tedavi edilebileceğini vurgulamıştır. Çocukların korunması meselesinde pedagojik ve psikolojik yaklaşımların yanı sıra mesleki eğitim kurumları ile desteklenmesi gerektiğini ifade etmiştir (TBMM Tutanak Dergisi, 8. Dönem, 23.05.1949, C. 19, 90. Birleşim, s. 599).

Millî Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu, yaklaşık iki yıldır görüşülmekte olan yasa tasarısının nihayet netleştğini ve uygulanabilir bir çerçeveye kavuştuğunu dile getirmiştir. Bakan, bu konunun yalnızca devletin ve hükümetin doğrudan sorumluluğu altına alınması gerektiğini ifade etmiş; özellikle "anormal çocuklar" ile ebeveyni tarafından terk edilen ya da özel koşullarda yaşayan çocuklara dair özel koruma önlemleri alınacağını açıklamıştır. Tasarıda, köylülerin ekonomik koşullar nedeniyle bakımını üstlenemeyeceği çocuklara yardım amacıyla özel idare bütçelerinden pay ayrılması karara bağlanmış; Sağlık ve Sosyal Yardım, Millî Eğitim, İçişleri ve Maliye Bakanlıkları uygulamadan sorumlu kılınmıştır. Sağlık Bakanı Dr. Kemali Beyazıt, yürütmede artık hükümetin doğrudan devreye girdiğini vurgulamıştır (TBMM Tutanak Dergisi, 8. Dönem, 23.05.1949, C. 19, 90. Birleşim, s. 599-610).

Kimsesiz çocuklar meselesine yönelik yasa teklifinin ilk olarak 1945 yılında TBMM Başkanlığı'na sunulmasına rağmen, yasalaşma süreci ancak 1949 yılında tamamlanabilmiştir. Bu sürecin hızlanmasında özellikle sokak çocuklarının sayısındaki artış belirleyici rol oynamıştır (Karatay, 2007, s. 190). 24 Mayıs 1949 tarihinde kabul edilen 5387 sayılı yasa ile Türk Medeni Kanunu'ndaki 272-274. maddeler temel alınarak korunmaya muhtaç çocukların bakım ve gözetimine ilişkin hükümler düzenlenmiştir.²⁸ Cumhuriyet tarihi boyunca çocuk politikaları bağlamında en köklü yasal adımlardan biri olarak kabul edilen bu kanunun en önemli yönlerinden biri, pratik ve uygulanabilir çözümlerle birlikte korunmaya muhtaç çocukların devlet güvencesi altına alınmasını sağlamış olmasıdır. Sürecin mimarlarından biri olan Fuat Umay'a Meclis'te özel teşekkürler sunulmuş, Sağlık Bakanı Bayezid komisyonun ve Meclis'in katkılarını takdirle anmıştır (Kimsesiz, Terkedilmiş ve Anormal Çocukların Korunmasına Dair Olan Tasarı Dün Kabul Edildi, *Ulus*, 24 Mayıs 1949; Kimsesiz Çocuklar Hakkında Kanun İttifakla Kabul Edildi, *Son Posta*, 24 Mayıs 1949). Çocuk meselesi konusunda şimdiye kadar

yaşamak zorunda kalan çocukların dernek yöneticileri tarafından tespit edildiği ve kurtarılımları için hazırlıklar yapıldığı bilgisi paylaşılmıştır (Çocuk Dostları Derneği, *Cumhuriyet*, 5 Mayıs 1949).

1949 yılında Süreyya Ağaoğlu'nun girişimleriyle kurulan dernek 23 Mart 1951'de Bakanlar Kurulu tarafından Genel Menfaatlere Yararlı Derneklerden sayılmıştır (BCA. 30.18.1.2/125.23.15).

²⁶ Yoksul Çocuklar Kanun Tasarısı Geçici Komisyonunda, *Ulus*, 10 Şubat 1949.

²⁷ Kimsesiz Çocuklar Tasarısı, *Ulus*, 21 Nisan 1949; Kimsesiz Çocuklar, *Ulus*, 10 Şubat 1949.

²⁸ Hukuki bakımdan çocukların durumu hakkında detaylı bilgi için bkz. (Arık, 1946, s. 12-20).

yapılan tüm gelişmelerden farklı olarak yapılmak istenen pratik çözümleri uygulama noktasında 1949 yılında çıkarılan bu kanunun en önemli özelliklerinden biri korunmaya ihtiyacı olan çocukların koruma ve bakım görevi Çocuk Esirgeme Kurumu ve Belediyelerden alınarak yasal sorumluluk yüklenerek ilgili kurumlara verilmesi olmuştur. Yapılan kanuni düzenlemeyle birlikte devlet çocuk meselesini doğrudan kendi üzerine devralmıştır.²⁹ Yasaya göre, sorumluluk öncelikli olarak Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı, Millî Eğitim Bakanlığı ve yerel idarelere verilmiştir. Bu yasa, 15 Mayıs 1957 tarihinde yeniden düzenlenmiş ve 6972 sayılı yeni kanun ile yürürlüğe konulmuştur (Resmî Gazete, 24 Mayıs 1957, S. 9615).

Sonuç

Türkiye’de kimsesiz ve korunmaya muhtaç çocuklara yönelik sosyal politika anlayışı, tarihsel olarak Osmanlı döneminde bireysel hayırseverliğe dayalı uygulamalardan, Cumhuriyet döneminde kurumsallaşmaya yönelen daha kapsamlı ve sistematik bir yapıya evrilmiştir. Cumhuriyet’in ilanı ile birlikte çocuklara atfedilen değer, yalnızca bireysel değil, aynı zamanda kolektif bir sorumluluğun ürünü olarak değerlendirilmiş; özellikle çocukların korunması meselesi, modernleşme idealiyle örtüşen bir devlet politikası hâline gelmiştir. XX. yüzyılın ilk yarısında yaşanan savaşlar ve bu savaşların sebep olduğu toplumsal yıkımlar, korunmaya muhtaç çocuk sayısında ciddi bir artışa yol açmış; II. Dünya Savaşı yıllarında derinleşen ekonomik buhran, çocukların beslenme, barınma ve temel bakım ihtiyaçlarının karşılanmasını güçleştirmiştir. Bu bağlamda çocuklar, yalnızca bireysel gelişimleri açısından değil, aynı zamanda toplumun sosyal istikrarı ve geleceği açısından da korunması gereken kırılgan bir grup olarak ön plana çıkmıştır.

1940’lı yılların ortalarından itibaren demokratikleşme süreciyle birlikte, korunmaya muhtaç çocukların durumu hem meclis gündeminde hem de kamuoyunda daha görünür hale gelmiş; bu konuya ilişkin tartışmalar artan toplumsal duyarlılığın ve siyasi farkındalığın bir göstergesi olmuştur. Bu gelişmelerin somut bir yansıması olarak ortaya çıkan Kimsesiz ve Serseri Çocuklar Projesi, ilgili kurumların ve meclis komisyonlarının katkısıyla kapsamlı bir raporlama ve değerlendirme sürecine tabi tutulmuş; bu süreç sonunda 27 Mayıs 1949 tarihinde yürürlüğe giren Korunmaya Muhtaç Çocuklar Hakkında Kanun, Türkiye’de bu alandaki ilk sistematik ve yasal düzenleme olmuştur. Bu düzenleme, yalnızca çocukların fiziksel ihtiyaçlarını değil, aynı zamanda onların eğitim, topluma kazandırılma ve psikososyal gelişim gibi çok yönlü gereksinimlerini de gözeterek bir sosyal politika anlayışının başlangıcını temsil etmektedir. Ayrıca, çocuk refahı alanında devletin kurumsal sorumluluğunu açıkça tanımlayan bu yasal çerçeve, ilerleyen yıllarda geliştirilecek koruma ve sosyal hizmet politikaları için de temel bir referans noktası olmuştur.

Sonuç olarak, 1949 yılında kabul edilen bu kanun, Türkiye’de modern çocuk koruma sisteminin hukuki ve kurumsal altyapısını oluşturan ilk ciddi girişimdir. Bu süreç, yalnızca savaş sonrası acil ihtiyaçlara bir yanıt olmakla kalmamış, aynı zamanda Cumhuriyet’in sosyal devlet anlayışını somutlaştıran ve çocukları toplumsal sürdürülebilirliğin merkezine yerleştiren uzun vadeli bir dönüşümün başlangıcını da simgelemiştir.

²⁹ Kocabıyık, çalışmasında çocuk çalışmaları konusundaki devamlılığın Demokrat Parti iktidarı döneminde uygulanan çocuk politikası kurumsallaşma çalışmalarının yetersiz kaldığını ifade etmiştir. Bu konu başka bir çalışmanın konusu olduğundan burada detaylandırılmamıştır (Kocabıyık, 2019, s. 85).

Kaynakça

Arşiv Belgeleri ve Resmi Yayınlar

Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi Başbakanlık Muamelat Genel Müdürlüğü

BCA.30.10.0.0/179.236.11/1-11.

BCA. 30.10.0.0/179.236.11/14.

BCA.30.10.0.0/179.236.11/12.

Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi Başbakanlık Kararlar Daire Başkanlığı

BCA. 30.18.1.1/12.62.13.

BCA. 30.18.1.2/125.23.15.

Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi Başbakanlık Siyasi Partiler

BCA. 490.1.0.0/266.1061.2/10.

BCA.490.1.0.0/266.1061.2/17.

BCA. 490.1.0.0/4.20.9.

BCA.490.1.0.0/266.1061.2/22.

BCA.490.1.0.0/266.1061.2/4.

BCA.490.1.0.0/266.1061.2/13.

İstatistik Yıllığı (1948), C. 16, Ankara: Başbakanlık İstatistik Umum Müdürlüğü.

Ceride-i Resmiye, 24 Şaban 1339, S. 13.

İstatistik Göstergeler (1923-2011) (2011), Yayın No: 3890, Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu.

Resmi Gazete, 13 Mart 1926, S. 320.

Resmi Gazete, 27 Mayıs 1949, S. 7217.

Resmi Gazete, 24 Mayıs 1957, S. 9615.

Resmi Gazete, 27 Mayıs 1983, S. 18059.

TBMM Zabıt Ceridesi, D.I, C. 10, İçtima:2, 23 Nisan 1337.

TBMM, Tutanak Dergisi, 7. Dönem, C. 16, 25.04.1945, 46. Birleşim.

TBMM Tutanak Dergisi, 8. Dönem, 26.05.1948, C. 11, 63. Birleşim.

TBMM Tutanak Dergisi, 8. Dönem, 28.05.1948, C. 11, 64. Birleşim.

TBMM Tutanak Dergisi, 8. Dönem, 31.05.1948, C. 11, 65. Birleşim.

TBMM Tutanak Dergisi, 8. Dönem, 7.06.1948, C. 12, 68. Birleşim.

TBMM Tutanak Dergisi, 8. Dönem, 7.02.1949, C. 16, 42. Birleşim.

TBMM Tutanak Dergisi, 8. Dönem, 23.05.1949, C. 19, 90. Birleşim.

Telif Eserler

Acar, H. (2011). *Türkiye Çocuk Esirgeme Kurumu (1921-1981)*. Ankara: Fişek Enstitüsü Çalışan Çocuklar Bilim ve Eylem Merkezi Vakfı.

- Acar, B. & Yaman, Miraç Ö. (2020). 1923-2018 yılları arasında üretilen suç ve çocuk temalı akademik çalışmaların bibliyometrik analizi. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 46, 55-82.
- Akandere, O. & Dalda, A. (2018). *Türkiye’de korunmaya muhtaç çocuklar yasal düzenlemeler ve uygulanması (1923-2016)*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Akın, V. (2000). *Bir devrin cemiyet adamı*. Ankara: Atatürk Araştırma merkezi.
- Akol, O. (1950). *Kimsesiz çocuklar*. Ankara: Örnek Matbaası.
- Akoğlu, F. Ö. (2023). İkinci Dünya Savaşı yıllarında hırsızlık ve cinayet olaylarının Cumhuriyet gazetesine yansımaları. *Belgi Dergisi*, 26, 127-148.
- Alkan, M. Ö. (1998). 1865-1945 İstanbul’da sivil toplum kurumları. *Tanzimat’tan günümüze İstanbul’da STK’lar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Arik, F. (1946). *Hukuki bakımdan evlilik dışı çocuklar*. Ankara: Ankara Yeni Cezaevi Basımevi.
- Aries, P. (1996). *Centuries of childhood*. Pimlico.
- Armaoğlu, F. (2007). *20. yüzyıl siyasi tarihi 1914-1995*. İstanbul: Alkım Yayınevi.
- Aysal, N. (2016). Korunmaya muhtaç çocuklar sorunu: Ankara Himaye-i Etfal Cemiyeti. *Geçmişten günümüze şehir ve çocuk*, O. Köse (Ed.), C. 2, Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları.
- Aytaç, A. (2017). “Türkiye’de ailenin tarihsel dönüşümü 1925-2010”, *1920’den günümüze Türkiye’de toplumsal yapı ve değişim*. F. Alpkaya & B. Duru (Der.), Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Babalık, B. B. (2024a). II. Dünya savaşı yıllarında Türkiye’de suçlu (suça sürüklenen) çocuklar hakkında bir değerlendirme (1939 - 1945). *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 497-514
- Babalık, B. B. (2024b). II. dünya savaşı yıllarında korunmaya muhtaç çocuklar ve Çocuk Esirgeme Kurumu faaliyetleri, *Bilecik Şeyhdebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(2), 111-126.
- Babalık, B. B. (2025). Türkiye’de çocuk koruma politikaları: Erken Cumhuriyet dönemi (1923-1938). *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 34(1), 420-440.
- Baytal, Y. (2009). *Atatürk döneminde sosyal yardım faaliyetleri (1923-1938)*. [Doktora Tezi]. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Bulut, S. (2020). Milli korunma kanunu çerçevesinde Türkiye’de kira denetimi meselesi (1940-1960). *Belgi Dergisi*, II/20, 2627-2656.
- Burgaç, M. (2018). Savaşın çocukları ikinci dünya savaşı yıllarında İstanbul’da sokak çocukları sorunu ve çözüm arayışları. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18(2), 173-182.
- Bülbül, İ. (2006). İkinci dünya savaşının Türkiye’de sosyal hayata olumsuz yansımaları. *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Dergisi*, 9(1), 1-51.
- Cantürk, C. (2018). *Çocuk Bayramı*. Ankara: Yade Yayınları.
- Cengiz, G. (2019). *II. Abdülhamid dönemi Osmanlı sosyal politikalarında çocuk*. [Doktora Tezi]. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.

- Çağlar, D. (1973). Türkiye’de korunmaya muhtaç çocuklar ve eğitimlerine genel bir bakış. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimler Fakültesi Dergisi*, 6(1), 59-112.
- Çiçek, Ö. & Öçal, M. (2016). Dünyada ve Türkiye’de iş sağlığı ve iş güvenliğinin tarihsel gelişimi. *Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*, 5/ 11, 106-129.
- Erzen, E. Ü. (1943). *Çocuk davası*. İstanbul: Vakıf Matbaası.
- Genç, Özlem (2016). Çocukların Orta Çağ Avrupa’sındaki yeri. *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 1, 241-261.
- Goloğlu, M. (2017). *Milli Şef dönemi 1939-1945*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gökçe, B. (1971), *Kimsesiz çocuklar sorunu*. Ankara: T.C. Sağlık Sosyal Yardım Bakanlığı Sosyal Hizmetler Genel Müdürlüğü Yayın No: 55.
- Gölcüklü, F. (1962). *Türkiye’de çocuk suçluluğu hakkında bir araştırma*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Gürkan, H. (2023). *Türk basınında çocuk ve çocukluk meselesi (1928-1945)*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Gürkan, H. (2025). *Çocukluğun sınırında*. Adana: Karahan Kitabevi.
- İlgazi, A. (2019). İkinci dünya savaşının iç politikadaki yansımaları: yaşanan siyasi ve ekonomik sorunlar. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(2), 259-267.
- James, A. (2001). Yeni çocukluk sosyolojisinde sorunlar, yaklaşımlar ve pratikler. *Dünyada ve Türkiye’de değişen çocukluk*. B. Onur (Haz.), Ankara: Ankara Üniversitesi Çocuk Kültürü Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları.
- Gökçearslan Çifci, E. (2009) Türkiye’de ve dünyada korunmaya ihtiyacı olan çocuklara yönelik hizmetlerin tarihsel gelişimi. *Aile ve Toplum*, 5(19), 53-65.
- Göktürk Çetinkaya, S. (2024). Atatürk döneminde çocuk suçluluğunu önlemeye yönelik bir girişim: Çocukları Kurtarma Yurdu. 10. *Uluslararası Atatürk Kongresi Bildiriler*, C. III, 2363-2391.
- Güneş, M. (2017). II. Dünya savaşında Türkiye’de çocuk olmak. *Türkiye Cumhuriyeti’nin Ekonomik ve Sosyal Tarihi Uluslararası Sempozyumu 2015*, C. II, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Holliday, L. (1997). *İkinci dünya savaşı ve soykırım çocukları*. İstanbul: Papirüs Yayınevi.
- İçli, T. (2009). *Çocuk, suç ve sokak*. Ankara: Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, Yayın No: 142.
- Karabekir, K. (1995a). *Çocuklara Öğütlerim*. İstanbul: Emre Yayınları.
- Karabekir, K. (1995b). *Çocuk Davamız I*. İstanbul: Emre Yayınları.
- Karasubaşı, İ. (2015). İkinci dünya savaşı çocukları. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 55 (1), 441-450.
- Karatay, A. (2007). *Cumhuriyet dönemi korunmaya muhtaç çocuklara ilişkin politika oluşum süreci*. [Doktora Tezi]. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Kıranlar, S. (2005). *Savaş yıllarında Türkiye’de sosyal yardım faaliyetleri*. [Doktora Tezi]. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

- Kocabıyık, O. (2019). *Cumhuriyet dönemi çocuk koruma politikaları (1923-1950)*. [Yüksek Lisans Tezi]. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi.
- Koç, B. (2017). Tuna Vilayeti göçmenleri ve Mithat Paşa, Kafkasya Çalışmaları. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 / 4, 55-70.
- Metinsoy, M. (2017). *İkinci dünya savaşında Türkiye - gündelik yaşamda devlet ve toplum*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Okay, C. (1999). *Belgelerle Himaye-i Etfal Cemiyeti 1917-1923*. İstanbul: Şule Yayınları.
- Onur, B. (1994). *Toplumsal tarihte çocuk sempozyumu 23-24 Nisan 1993*. B. Onur (Haz.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Onur, B. (2005). *Türkiye’de çocukluğun tarihi*. Ankara: İmge Yayıncılık.
- Onur, B. (2007). *Çocuk, tarih ve toplum*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Orhon, G. (1962). *Suçlu çocuklarla ilgili bir inceleme*. Ankara: Gürsoy Basımevi: Ankara.
- Ortaylı, İ. (2001). *Osmanlı toplumunda aile*. İstanbul: Pan Yayınları.
- Öntaş, E. & Çöl, M. (2024). Cumhuriyetin yüz yılında sağlık bakanlığı ve sağlık bakanları. *Toplum ve Hekim*, 39(1), 47-67.
- Özcan, Özge (2017). Orta çağdan erken modern döneme çocukluğun tarihsel gelişimi. *Çocuk ve Medeniyet Dergisi*, 2(4), 91-126.
- Öztan, G. G. (2019). *Türkiye’de çocukluğun politik inşası*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Öztürk, H. & Emiroğlu, A. (2022). Osmanlı Devleti’nin son dönemleri ile erken Cumhuriyet dönemi çocuk yetiştirme politikaları. *Lokman Hekim Dergisi*, 12(3), 565-578.
- Polat, O. (2001). *Çocuk ve şiddet*. İstanbul: Der Yayınları.
- Reçberoğulları, A. (2021). *Atatürk dönemi çocuk politikası*. [Doktora Tezi]. Bursa: Uludağ Üniversitesi.
- Sağlam, M. & Aral, N. (2016). Tarihsel süreç içerisinde çocuk ve çocukluk kavramları. *Çocuk ve Medeniyet*, 2, 43-56.
- Sakaoğlu, N. (1998). Ulusal egemenlik ve çocuk bayramının tarihinden. *Toplumsal Tarih*, 52, 4-12.
- Salim, M. (2011). *Geçmişten günümüze Türkiye’de çocuk koruma politikaları ve sosyal hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu*. [Yüksek Lisans Tezi]. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Sander, O. (1996). *Türkiye’nin dış politikası*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Sander, O. (2001). *Siyasi tarih 1918-1994*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Sarıkaya, M. (2004). II. Dünya savaşı yıllarında Türkiye’de kimsesiz çocuklara yönelik kapsamlı bir proje. *Atatürk Dergisi*, 4(1), 189-202.
- Sarıkaya, M. (2005). *Türkiye Himaye-i Etfal Cemiyeti 1921-1935*. [Doktora Tezi]. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Sarıkaya, M. (2011). *Türkiye Himaye-i Etfal Cemiyeti 1921-1935*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

- Tan, M. (1989). Çağlar boyunca çocukluk. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 22(1), 71-88.
- Tekeli, İ. & İlkin, S. (2016). *İktisadi politikaları ve uygulamalarıyla İkinci Dünya Savaşı Türkiye'si*, C. 2. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Turan, M. (2024). Türkiye'nin yakın tarihinde devlet, toplum ve cemiyetler (1923-1945). *Toplumsal Tarih*, 56-61.
- Uluğtekin, S. (1991). *Hükümlü çocuk ve yeniden toplumsallaşma*. Ankara: Bizim Büro.
- Uluğtekin, S. (2004). *Çocuk mahkemeleri ve sosyal inceleme raporları*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayını.
- Umay, M. F. (2003). *Bir devrimci doktorun anıları*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yaşa, M. (1980). *Cumhuriyet dönemi Türkiye ekonomisi 1923-1978*. İstanbul: Akbank Kültür Yayını.
- Yıldız, Ö. (2019). I. Dünya savaşına genel bir bakış. *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(12), 63-75.
- 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı: 50. Yıl (23 Nisan 1920-23 Nisan 1970). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Süreli Yayınlar

- Bakımsız ve Kimsesiz Çocuklar, *Vakit*, 11 Temmuz 1945.
- Bakımsız Çocuklar ve Resmi Vesayet Meselesi, *Ulus*, 1 Aralık 1947.
- Başboş Çocuklar, *Cumhuriyet*, 22 Şubat 1945.
- Başboş Çocuklar, *Tan*, 11 Ağustos 1944.
- Boşanma Vakalarına Ait Umumi Bir İstatistik, *Tasvir-i Efkar*, 10 Haziran 1941.
- Çocuk, Altı Yaşında Mektebe Başlayabilir mi?, *Cumhuriyet*, 2 Mayıs 1948.
- Çocuk Dostları Derneği, *Cumhuriyet*, 5 Mayıs 1949.
- Çocuk Düşürmek İsteyen Kadınlara Yardım Eden Doktorlar mı Var?, *Son Posta*, 26 Ekim 1940.
- Devlet, Çocuk İşini Artık Eline Almalıdır, *Son Posta*, 23 Nisan 1942.
- Havagazı Şirketleri Zam Talep Ediyor, *Son Posta*, 1 Ağustos 1943.
- Hayat Pahalılığı, *Son Posta*, 2 Nisan 1943.
- İzmit'te Hırsızlık Yapan Çocuklar, *Yeni Sabah*, 13 Nisan 1949.
- Kimsesiz Çocuk, *Vakit*, 29 Haziran 1945.
- Kimsesiz Çocuklar, *Ulus*, 21 Mayıs 1947.
- Kimsesiz Çocuklar, *Ulus*, 10 Şubat 1949.
- Kimsesiz Çocuklar Tasarısı, *Ulus*, 21 Nisan 1949.
- Kimsesiz Çocuklar Hakkında Kanun İttifakla Kabul Edildi, *Son Posta*, 24 Mayıs 1949.
- Kimsesiz ve Serseri Çocuklar Davası, *Cumhuriyet*, 5 Ocak 1946.
- Kimsesiz, Terkedilmiş ve Anormal Çocukların Korunmasına Dair Olan Tasarı Dün Kabul Edildi, *Ulus*, 24 Mayıs 1949.

Pahalılık Mücadelesi, *Cumhuriyet*, 30 Aralık 1943.

Pahalılık Yüzde 347 Arttı, *Son Posta*, 3 Nisan 1943.

Serseri Çocuklar, *Cumhuriyet*, 8 Nisan 1945.

Serseri Çocuklar, *Vakit*, 30 Kasım 1947.

Serseri Çocukları Kurtarmak O Kadar Güç müdür?, *Akşam*, 10 Ocak 1945.

Serseri Çocuklar- 50 Çocuk Darülaceze’ye Sevk Edildi, *Akşam*, 20 Kasım 1941.

Şaşılabilecek Bir Pahalılık, *Vakit*, 14 Şubat 1943.

Vatandaş Konuşuyor-Serseri Çocuk, *Vakit*, 23 Ekim 1947.

Yardım Etmek İsteyenler Neredesiniz?, *Akşam*, 21 Mayıs 1947.

Yeni Doğan Çocukta Zekâ Nasıl olgunlaşıyor?, *Cumhuriyet*, 9 Mayıs 1948.

Yine Kimsesiz Çocuklar, *Son Posta*, 17 Ekim 1945.

Yine Pahalılık Meselesi, *Yeniğün*, 15 Ekim 1942.

Yine Serseri Çocuklar Bahsi, *Tanin*, 17 Şubat 1945.

Yoksul Halka Parasız Yemek, *Tan*, 20 Temmuz 1942.

Yoksul Çocuklar İçin Bir Yardım Seferberliği Zamanı Gelmiş ve Hatta Geçmiş Bulunuyor, *Haber*, 13 Şubat 1939.

Yoksullara Yardım, *Ulus*, 26 Nisan 1943.

Yoksul Çocuklar Kanun Tasarısı Geçici Komisyonunda, *Ulus*, 10 Şubat 1949.

Dijital Kaynaklar

Çavuşoğlu, T.; Çetin, S. & Topçu, K. <https://www.cocukkorumaturkiye.com/wp-content/uploads/2024/07/Turgay-Cavusoglu.pdf>, [Erişim tarihi: 0.09.2024].

Sarıkaya, M. <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/turkiye-himaye-i-etfal-cemiyeti/?pdf=3303>, [Erişim tarihi: 0.09.2024].



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları
Dergisi
The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and Education Research

|| Sayı/Issue 21 (Haziran/June 2025), s. 261-277
|| Geliş Tarihi-Received: 29.05.2025
|| Kabul Tarihi-Accepted: 28.06.2025
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.5281/zenodo.15720253

İmparator Mavrikius Dönemi Bizans-Avar İlişkileri (582-602)*

Byzantine-Avarian Relations Under Emperor Mavrikius (582-602)

Burcu KARAKUŞ**

Öz

Avarlar (567-822), Göktürklerin baskısıyla 558 yılında Orta Asya'dan Kafkaslar'a ilerlemişlerdi. Bir süre dağınık yaşayan Avarlar, Aral Gölü ile İtil Nehri arasına yerleşerek bu topraklarda hâkimiyet kurmuşlardı. Toprakları küçük gelince, Alan Prensi Sarosius aracılığıyla İmparator I. Justinianus (527-565) ile görüşüp Bizans'la ittifak kurdular. İki taraf arasındaki ilişkiler, İmparator II. Justinus (565-578) döneminde Avarların toprak talepleri ve Bayan Kağan'ın uzlaşmaz tutumuyla olumsuz yönde etkilendi. İmparator Mavrikius zamanında (582-586) Avarlar, Sirmium (Sremska Mitrovica/Sirbistan), Singidunum (Belgrad) ve Thessalonike'yi (Selanik) ele geçirerek Balkanlar ve Yunanistan'ın büyük bir kısmını istila ettiler. Süren savaşlar Mavrikius'un otoritesini zayıflattı, halk ve ordu arasında hoşnutsuzluk arttı. Balkan ordusunda çıkan isyan neticesinde 602 yılında İmparator Mavrikius, düşük bir askerî rütbeye sahip olan Phokas tarafından Bizans tahtından indirildi. Bu çalışma, Avarların Balkanlar'daki yayılmasının Bizans İmparatorluğu'nun askeri stratejileri, bölgesel kontrolü ve iç siyasi dengeleri üzerindeki etkilerini incelemektedir. İmparator I. Justinianus döneminde başlayan Avar-Bizans ilişkileri ve sonrasında yaşanan çatışmalar, özellikle Mavrikius döneminde Avarların önemli şehirleri ele geçirmesiyle imparatorluğun otoritesinde zayıflamaya yol açmıştır. Çalışmada, bu gelişmelerin Bizans'ın hem dış güvenliği hem de iç siyasi istikrarı üzerindeki neden ve sonuçları ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bizans İmparatorluğu, Avarlar, İmparator Mavrikius, Bayan Kağan.

Abstract

The Avars (567-822) had advanced from Central Asia to the Caucasus in 558 under the pressure of the Gokturks. The Avars, who lived scattered for a while, settled between the Aral Lake and the Itil River and established sovereignty in these lands. When their territories became small, they met with Emperor Justinian I (527-565) through the Alan Prince Sarosius and formed an alliance with Byzantium. During the reign of Emperor Justinus II (565-578), the relations between the two sides were negatively affected by the territorial demands of the Avars and the intransigent attitude of Bayan Kagan. During the reign of Emperor Mavrikius (582-586), the Avars captured Sirmium (Sremska Mitrovica/Serbia), Singidunum (Belgrade) and Thessalonike (Thessaloniki) and invaded large parts of the Balkans and Greece. The ongoing wars weakened the authority of Mavrikius and discontent grew among the people and the army. As a result of a revolt in the Balkan army, Emperor Mavrikius was deposed from the Byzantine throne in 602 by Phokas, who had a low military rank. This study analyses

* Bu çalışma, "Herakleios Hanedanlığı Dönemi'nde Bizans Müslüman İlişkileri" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, e-posta: burcukarakus8@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0833-7110.

the effects of the expansion of the Avars in the Balkans on the Byzantine Empire's military strategies, territorial control and internal political balances. The Avar-Byzantine relations that began during the reign of Emperor Justinian I and the subsequent conflicts led to a weakening of the empire's authority, especially during the reign of Mavrikius, when the Avars captured important cities. The study analyses the consequences of these developments on both the external security and internal political stability of Byzantium.

Keywords: Byzantine Empire, Avars, Emperor Mavrikius, Bayan Khan.

Metodoloji

Bu çalışma, 582-602 yılları arasında Bizans ile Avarlar arasındaki ilişkileri, İmparator Mavrikius dönemi odaklı olarak incelemektedir. Araştırmmanın amacı, söz konusu dönemde Bizans'ın Avarlara yönelik politikalarını, diplomatik girişimlerini ve askeri stratejilerini ortaya koyarak Bizans'ın kuzey sınırlarını güvence altına alma çabalarını değerlendirmektir.

Araştırmada, nitel yöntem esas alınmış ve betimleyici tarih yöntemi kullanılmıştır. Olayların tarihsel bağlamı içinde açıklanabilmesi için birincil ve ikincil kaynaklara başvurulmuştur. Birincil kaynaklar arasında, dönemin Bizans kronikçileri olan Theophylaktos Simokattes, Mavrikius (Mauris), Menander Protektor ve Theophanes'in eserleri; Avarların Bizans topraklarına yönelik akınlarını ve diplomatik taleplerini yansıtan çağdaş belgeler yer almaktadır. Ayrıca, Evagrius Scholasticus gibi yazarların aktarımlarına da başvurulmuştur.

İkincil kaynaklar arasında, Bizans-Avar ilişkilerini inceleyen çağdaş araştırmacıların eserleri, özellikle J. Haldon, W. Pohl, F. Curta, D. Obolensky ve A. Karatay'ın çalışmaları kullanılmıştır. Bu kaynaklar ışığında dönemin politik, askerî ve diplomatik gelişmeleri eleştirel bir yaklaşımla analiz edilmiştir.

Çalışma, olayların yalnızca aktarımıyla sınırlı kalmayıp Avarların Balkanlar'daki ilerleyişi ile Bizans'ın askerî stratejisi, siyasal istikrarı ve iç yönetim mekanizmaları arasında nedensel bir bağ kurmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, Sirmium, Singidunum ve Thessalonike gibi stratejik şehirlerin kaybı yalnızca coğrafi düzeyde değil, merkezi otorite ve kamu düzeni üzerindeki etkileri açısından da ele alınmıştır.

Bu çalışma, Bizans tarihi literatüründe, Mavrikius Dönemi bağlamında ele alınan Avar-Bizans ilişkilerini, dönemin askerî çatışmaları ve iç siyasal dinamikleri arasındaki karşılıklı etkileşimi bütüncül bir yaklaşım ile inceleyerek bu alandaki mevcut araştırmalara özgün ve derinlikli bir katkı sağlamaktadır.

Giriş

Avrupa Hun İmparatorluğu'nun (378-469) çöküşünden sonra Balkanlar'da oluşan güç boşluğu, Ostrogotlar tarafından doldurulmuştur. Ancak Theodoric Amal'ın 488 yılında halkını İtalya'ya götürmesiyle geride kalan Ostrogotlar dağılmış bu da bölgeye Dinyeper Nehri üzerinden gelen Gepidler, Lombardlar, Heruller, Sklavenler, Antlar, Kutrigurlar ve Utrigurlar için bir istila fırsatı yaratmıştır (Theophanes, 1997, s. 193-194; Morisson, 2019, s. 54).

İmparator I. Justinianus (527-565), 528-529 yıllarında Balkan coğrafyasına yerleşen bu halkları Bizans'a bağlamak ve bölge üzerindeki imparatorluk hâkimiyetini yeniden tesis etmek amacıyla bir dizi askerî sefer düzenlemiştir. Başarıyla sonuçlanan seferlerden sonra Bizans, Balkanlar'da varlığını bir süre daha koruyabilmiştir. I. Justinianus, istikrarı sağlamak için bölgedeki kabileler tarafından yıkılan kaleleri ve geçitleri yeniden inşa ettirmiştir. Tuna geçişinde Sirmium, Yunanistan'a geçişte Thermopylae (Malian Körfezi

kıyısı) ve Isthmus (Mora Yarımadası ile Yunanistan'ı birleştiren kara yolu) bu kapsamda tahkim edilen önemli merkezler arasında yer almıştır (Croke, 1980, s. 188-195).

Justinianus, tahkim ettirdiği kalelere komutanlar ve askerî birlikler sevk ederek asayiş sağlamaya çalışmıştır. Özellikle 531-534 yılları arasında Trakya'ya sevk edilen Magister Militum Chilbudius'un bölgedeki yerleşik halklara karşı elde ettiği zaferler dikkat çekicidir. Ancak Chilbudius'un Tuna'nın kuzeyinde Slavlarla giriştiği çatışmada öldürülmesi, bölgede kurulan görece istikrarı sarsmıştır. I. Justinianus 535 yılında Sirmium'u Ostrogotlar'dan geri alarak İlyricum'da Bizans otoritesini bir süreliğine yeniden tesis etmeye çalışsa da kent kısa sürede Macaristan Ovası'nı işgal eden Gepidlerin eline geçmiştir. 540'lı yıllarda Kutrigur lideri Zebergan, Ioania Körfezi'nden Konstantinopolis'e kadar olan bölgeyi istila etmiş ve Yunanistan'ı yakıp yıkmıştır. Daha sonra Isthmus Geçidi'ne kadar ilerleyerek Trakya'yı işgal etmiş ve Anadolu'ya sarmıştır (Myrinalı Agathias, 2023, s. 230-232; Mitchell, 2016, s. 601; Runciman, 1963, s. 47-48).

550-551 yıllarına gelindiğinde Gepidler ile Lombardlar Karpat Havzası'nda rekabet halindeydi. Vistül çevresindeki Gepidler Bizans'a yakınlık gösterirken Elbe ve Oder nehirleri arasında yaşayan Lombardlar Kutrigurlar'la ittifak kurmuştu. Kutrigurlar, Gepid topraklarından geçerek Bizans şehirlerine saldırmış, Konstantinopolis ve Thessaloniki'ye (Selanik) kadar ilerlemişti. Bu tehdidi ortadan kaldırmak isteyen I. Justinianus, Utrigur lideri Sandil'e elçi ve hediyeler göndererek Kutrigurlara saldırmasını sağlamış bu girişim Kutrigurların yenilgisi ve Bizans esirlerinin kurtarılmasıyla sonuçlanmıştır. Fakat Kutrigurlar misilleme olarak yeniden Balkanlara akın düzenleyerek I. Justinianus'un barış teklifi ve ödemeleriyle durum yatıştırılmıştır (Mitchell, 2016, s. 602; Brown, 2017, s. 179).

Tüm bu gelişmelerin yaşandığı süreçte, Bizans İmparatorluğu için ortaya çıkan yeni tehdit unsurlarından biri Avarlar olmuştur. Göktürk baskısıyla batıya göç eden Avarlar, 558 yılında Alanlarla temas kurarak Bizans'a diplomatik temas başlatmış, imparatora kendilerini Bizans sınırlarını koruyacak güçlü bir müttefik olarak takdim etmişlerdir (Evagius, 2000, s. 256). Ayrıca müttefik ilişkisi kurma amacıyla imparatora toprak talebinde bulunmuşlardır. I. Justinianus, Avarların toprak taleplerini reddetmekle birlikte, hediyeler sunup ve iyi niyet göstererek diplomatik ilişkilerin sürdürülmesini sağlamıştır (Menander, 1985, s. 49; Malalas, 1986, s. 296; Theophanes, 1997, s. 339-340; Kurat, 1972, s. 26; Taşağıl, 2013, s. 49; Brown, 2017, s. 179; De Guignes, 1924, s. 188-189; Davidson, 1937, s. 227).

İmparatorun isteği üzerine Avarlar, kısa sürede Don ve Kuban nehirleri arasındaki Utigurları kuzeye sürmüştür. Daha sonra Kutrigur ve Onogur Bulgarlarını hâkimiyet altına almış ve Dinyester Havzası'nı yağmalamışlardır. Ayrıca Ant soylusu Mezamer'i öldürerek Antlar üzerinde tahakküm kurmuşlardır. Avarlar, 559 yılında bölgede güçlerini pekiştirdikten sonra, Bizans'a elçi göndererek Dobruca Bölgesi'nin kendilerine tahsis edilmesini istemişlerdir. Söz konusu istek imparator tarafından kabul edilmiştir. Ayrıca I. Justinianus, Avarlara yıllık vergi ödenmesini taahhüt etmiştir. (Menander, 1985, s. 51; Theophanes, 1997, s. 359; Kurat, 1992, s. 27; Kardaras, 2019, s. 20).

Bayan Kağan döneminde (yaklaşık 560'tan itibaren) Avarlar güçlenerek Karadeniz'in kuzey bozkırlarında hâkimiyet kurmuşlardır. Bu süreçte Balkanlar ve Batı Avrupa'ya yayılmayı hedeflemişlerdir. 562 yılında ise I. Justinianus'a yeni bir yerleşim bölgesi talebiyle elçi göndermişler ancak Bizans toprak talebine olumsuz yanıt vermiştir. (Kurat, 1992, s. 28; Hersak, 2002, s. 644; Hacıoğlu, 2023, s. 21).

I. Justinianus'un 565 yılında ölümünden sonra tahta çıkan İmparator II. Justinus (565-578) Avarlara ödenen vergileri kesmiştir. Bayan Kağan gelişme üzerine Bizans'a saldırmış ancak Aşağı Tuna'yı geçmeyi başaramamış ve Franklara yönelmiştir. Bu dönemde Frank Kralı Siegebert esir düşmüş daha sonra serbest bırakılmıştır. Avarlar ise Franklar ve Gepidlerle karşı ortak bir ittifak kurma girişiminde bulunmuştur. (Rasonyi, 1953, s. 79; Gömeç, 2011, s. 483; Norwich, 2013, s. 220). 567'de Gepid lideri Kunimund öldürülmüş, toprakları Avarların eline geçmiştir. Lombardlar ise kuzey İtalya'ya göçerek 568'de Lombard Krallığı'nı kurmuş Yukarı Pannonya ise Avarların denetimine girmiştir (Erdélyi, 2013, s. 337). 573 yılında Avarlar, Tuna Nehri'ni geçerek Bizans topraklarına saldırmışlar ve Bizans ordusunu kumandan Tiberios'un (gelecekteki II. Tiberius) idaresinde mağlup etmişlerdir (Menander, 1985, s. 53-54). Bu gelişmeyle Tiberius, Avarlarla bir barış anlaşması imzalamak zorunda kalarak Bizans'ın Avarlara yıllık vergi ödemesini kabul etmiştir. Anlaşma çerçevesinde Avarlar, Sâsânîlere karşı Bizans'a destek sözü vermişlerdir (Menander, 1985, s. 137).

II. Justinus'un 578 yılında ölümünün ardından tahta Tiberius geçmiştir. Ancak bu dönemde Avarlarla olan ilişkiler giderek daha gergin bir hâl almıştır. Tiberius, Avarlara yıllık 80.000 solidus¹ altın ödemeyi kabul etmiştir. Bununla birlikte Avarlar, Sava Nehri üzerinde stratejik bir köprü inşasında Bizans mühendislerinden yararlanmak istemiştir. Ancak gelişme, Avarlar ile Bizans İmparatorluğu arasındaki ilişkilerde gergin bir dönemin başlangıcını oluşturmuştur. Avar Kağanı Bayan, isteklerine bir yenisini ekleyerek Tiberius'tan Sirmium'un teslim edilmesini talep etmiştir. İmparator Tiberius, Kağan'ın isteğine sert bir şekilde karşı çıkarak "Sirmium'u vermektense iki kızımдан birini sana vermeye razıyım" sözleriyle yanıt vermiştir. Ancak onun kararlılığı Avarları durdurmaya yetmemiştir. 582 yılında Bizans, Sirmium'u Avarlara teslim etmek zorunda kalmıştır. Şehrin teslim edilmesiyle Bizans, yıllık vergiye ek olarak Avarlara sekiz yüz solidus daha ödemeyi taahhüt etmiştir (Menader, 1985, s. 139-141, 219; Evagrius, 2000, s. 270; Simocatta, 1997, s. 375; Theophanes, 1997, s. 374-375; Karatay, 2019, s. 218)

İmparator Mavrikius Dönemi Bizans-Avar İlişkileri (582-602)

İmparator Tiberius Konstantinus, 13 Ağustos 582'de Hebdomon Sarayı'nda öldü. Kendisinden sonra taht için bırakacağı varisi olmaması sebebiyle ölümünden bir hafta önce komutan Mavrikius'u *caesar* olarak ilan etti daha sonra kızı Kostantina ile evlendi (Paschal, 2007, s. 139). Mavrikius, dört yıl boyunca imparatorluğun Sâsânî cephesinde savaşmış 580 ve 581 yıllarında Mezopotamya bölgesine çeşitli saldırılarda bulunmuştu (Menader, 1985, s. 199-201; Evagrius, 2000, s. 282; Theophanes, 1997, s. 374; Rasonyi, 1993, s. 79).

İmparator Mavrikius tahta çıktıktan hemen sonra Avarlarla ilişkileri ele aldı. 582 yılında Tiberios'un Avarlar ile yaptığı anlaşma, sekiz yüz solidus yıllık vergi karşılığında tekrarlandı. Ancak iki yıl için yapılan anlaşmanın vadesi dolmadan Bayan Kağan, Mavrikius'a elçi gönderip 80 bin solidusa 20 bin daha ilave etmesini istedi. İmparator bu isteği hoş karşılamayarak kağanın teklifini reddetti (Simocatta, 1997, s. 375; Theophanes, 1997, s. 374-375; Maurice, 1984, s. 116; Günaltay, 1339, s. 189; Setton, 1950, s. 509; Grousset, 1980, s. 174; Orkun, try., s. 162; Baştav, 1987, s. 198; Kafesoğlu, 1998, s. 154; Kardoss, 2000, s. 286-287; Chaliand, 2001, s. 72; Çapan, 2013, s. 110).

Bayan Kağan, İmparator Mavrikius'un yıllık vergiyi reddetmesi üzerine Sirmium'un ardından 584 yılında Sava Nehri civarındaki Singidunum (Belgrad), Viminacium (Kostolac/Sırbistan), Augusta (Stara/Zagora/Bulgaristan) şehirlerini de ele

¹ Bizans'ta altın sikke birimi solid kullanılmaktadır. Yaklaşık 4.40 gr. ağırlığındadır (Gökalp, 2009, s. 11).

geçirdi. Balkan toprakları üzerinde durmadan ilerleyen Avarlar, Slavlar ile İllirya'nın² birçok şehrini ele geçirdiler. Yunanistan'ın güney uçlarına kadar ulaşan Avar-Slav orduları Thessaloniki'yi (Selanik) iki kez kuşattılar. Bizans ordusunun büyük bir kısmı Sâsânî cephesiyle meşgul olduğu için, küçük Slav çeteleri dahi Balkan topraklarında ilerlerken hiçbir direniş ile karşılaşmadı³ (Simocatta, 1997, s. 60; Gömeç, 2011, s. 483).

Avar ve Slavların Balkanlardaki bu ilerleyişinden korkan İmparator Mavrikius 584 yılında Elpidius'u elçi olarak kağana gönderdi. Elpidius görüşmede kağanın isteklerinin kabul edilebileceğini, önceki meblağın üzerine 20 bin solidus daha eklenebileceğini belirtti. Ancak bu anlaşmanın geçerli olabilmesi için kendisiyle beraber imparatora bir Avar elçisi gönderilmeliydi. Kağan, Bizans elçisinin teklifini kabul ederek halk arasında saygınlığı olan Targit'i Konstantinopolis'e gönderdi. Targit'in, Elpidius ile birlikte imparatorla görüşmesi sonucunda iki devlet arasında anlaşma tekrar sağlandı (Simocatta, 1997, s. 63; Mango, 2018, s. 31; Zivkovic, 2002, s. 660).

Yapılan anlaşma ile Avar-Slav ilerleyişi bir nebze de olsa durdurulmuş oldu. Ancak bir yıl sonra Balkanlarda dağınık halde bulunan Slavlar, Moesia (Makedonya, Sırbistan topraklarının tümünü, Bulgaristan'ın ise kuzey kesimini içine alan bölge) ve Trakya'dan geçerek Bizans topraklarına girip buraları tahrip ettiler. Ayrıca Bizans'ın bölgedeki sınırlarını koruyan müstâhkem kalelerini de ortadan kaldırdılar. Slavların saldırıları karşısında başkenti korumak isteyen imparator, Konstantinopolis çevresinde çok iyi planlanmış bir savunma hattı oluşturdu. Hatta kendisini koruyan askerleri de şehir dışına yerleştirdi. Savunma hattını korumak için görevlendirilen komutanlardan bir tanesi de Komentiolus'Tu. Komentiolus imparatorun görev değişikliği talep ederek savunmada durmak istemeyip Slavların işgal ettiği Trakya topraklarına doğru ilerledi. Erginia Nehri'ne (Ergene) kadar ulaşan komutan, burada Slavlarla çatışarak onları yenilgiye uğrattı. Komentiolus, kazandığı başarı sonrası imparator tarafından Magister Militum Praesentalis (başkent çevresine yerleştirilen askeri birlik komutanı) unvanıyla ödüllendirildi. (Simocatta, 1997, s. 64; Theophanes, 199, s. 376; Zivkovic, 2002, s. 660).

Komentiolus, kazandığı mücadeleden sonra ordusunu toplayarak Adrianapolis'e (Edirne) gitti ve orada Slav Komutan Ardagastus ile karşılaştı. Ardagastus ordusunu güçlendirip askerlerin sayısını arttırmıştı. Bu durumda Komentiolus yenilmemek için Ansinon Kalesi'ne (Trakya'da Edirne'nin kuzey batısında) çekilip savunmayı buradan yapmaya karar verdi. Komentiolus ve Ardagastus arasındaki mücadele bir gece sonra Ansinon Kalesi'nde başladı. Komentiolus'un güçlü savunmasıyla meydana gelen savaş sonucunda Slavlar, Astike'nin (Trakya Ovası) dışına doğru sürüldüler (Simocatta, 1997, s. 64-65; Theophanes, 1997, s. 380).

Avarlar, muhtemelen 586 yılı Sonbaharın başında Bizans ile yapılan anlaşmayı ihlal ederek barışı bozdular. (Simocatta, 1997, s. 65; Theophanes, 1997, s. 381). Mavrikius bir yandan yıllık vergiler ve barış hâsılatlarını temin etmeye çalışırken diğer yanda Avarların müttefiki olan Slavların Trakya'daki saldırılarıyla uğraşmak zorunda kalmıştı. Bu durum onun öfkelenmesine ve Avarlar tarafından kandırıldığını düşünmesine sebep

² Kuzeyde Avusturya Alpleri'nden güneyde Arnavutluk ve Kuzey Yunanistan/Epiros'a kadar uzanan bölge (Curta, 2016, s. 83)

³ Balkan yarımadasında, harpler ve hastalıklar sebebiyle çok miktarda ölen yerli Rum ahaliden boş kalan köylere Slav unsurları yerleşti. Bu topraklara yerleşen Slavlar Avarlar tarafından ekin ekmeye mecbur tutuldular. Slavların bir kısmı Avarlar için ziraat mahsulleri yetiştirmekte iken, bir kısmı da Avar ordularına öncü birlik olarak katılırlardı. Balkanlardaki Avar nüfuzu arttıkça Slav akınlarının sahası da genişledi. Çok geçmeden Ege Denizi'ndeki adalar ve hatta Anadolu sahilleri Slavların tecavüzlerine uğramaya başladı. Bu sebeple Balkanlar'da Avar hâkimiyetinin yerleşmesi ile Slav unsurunun artması arasında sıkı bir bağ vardır (Kurat, 2011, s. 91).

oluyordu. Bayan Kağan'a ders vermek isteyen imparator Mavrikius elçi Targitius'u, Chalcitis Adası'na (Heybeli Ada) sürgüne yolladı. Targit'in tutuklandığını haber alan Bayan Kağan, öfke ile harekete geçerek 587 yılında İskit ve Mysia (Moesia), Ratiaria (Arcar-Bulgaristan), Bonania (Vidin), Aquis (Sırbistan/Gamizrad), Durostolon (Silistre), Pannasa (Muhtemelen Bulgaristan/Kamcija), Marcianopolis (Devnya-Bulgaristan), Tropaion (Romanya'da Drostolon ve Tomi şehirleri arasında kalan bölge), Zaldapa (Abrit-Bulgaristan) şehirlerini zapt etti (Simocatta, 1997, s. 64-65; Theophanes, 1997, s. 380).

Avarların, Balkan coğrafya üzerinde birçok şehri ele geçirilmesi ve artık başkenti tehdit etmeleri sebebiyle Mavrikius, 588 yılında önemli komutanlarından Komentiolus'u Magister Militum olarak atadı. Onu, imparatorluk ordusunun başına getirerek Bayan Kağan üzerine gönderdi. Komentiolus, 40.000 kişilik ordu ile Anchial (Pomorie-Bulgaristan) şehri civarına geldi, burada karargâh kurarak ordusunu üç kısma ayırdı. Ordunun ilk kısmını kendisi komuta eden Komentiolus, diğer birliklerin başına da Kastus ve Martin'i getirdi. Komutan Kastus, Zaldapa (Abrit/Bulgaristan)'dan, Haemus (Balkan Dağları) Dağları'na kadar ilerleyip Avarların bir kısmını öldürdü, bir kısmını da esir aldı. O, Avarlar karşısında başarı sağlasa da bir süre sonra bu durum tersine döndü. Avar kuvvetleri şiddetli bir hücum ile Kastus komutasındaki birliği mağlup etmeyi başardılar (Simocatta, 1997, s. 92; Theophanes, 1997, s. 380; Gömeç, 2011, s. 484; Kurat, 2011, s. 91). Martin komutasındaki askerî birlik ise Bayan Kağan'ın olduğu Tomi (Köstence/Romanya) havalisi içerisindeki Mea şehrine doğru hareket etti. Burada Avarların üzerine hücum ederek onların büyük bir kısmını öldürdü. Ardındaki askerlerin ölmesi sebebiyle zor durumda kalan Bayan ise kaçmak zorunda kaldı (Simocatta, 1997, s. 94-95; Theophanes, 1997, s. 380). Tam bu sırada Anchial'e çekilen Bizans kuvvetleri, Komentiolus'un emriyle ordugâhı Haemus (Balkan Dağları)'a taşıdılar. Avarlara karşı zafer kazanmak isteyen General Martin'i çağırarak ona Avarları şaşırtacak bir taktikle saldırı düzenlemesi görevi verdi. Kastus, karşı tarafta kamp kuran Avar askerlerinin hareketlerini izleyecek daha sonra uygun bir anda onlara saldıracaktı. Kastus, sinsice bir hareketle birliklerini düşman kuvvetlerini görebilecek bir alana yerleştirdi. Beklenen Avar kuvvetlerinin görünmesi üzerine, Bizans askerleri saldırıya geçti. Ani saldırı karşısında şaşırarak Avarlar, savunmada başarılı olamadılar ve Kastus'un birliğine yenildiler. Kastus'un kurduğu pusu sebebiyle Avar askerinin birçoğu öldürüldü. Bu başarı karşısında sevinen komutanın mutluluğu pek uzun sürmedi. Kalan Avar askerleri güçlerini toplayarak ani bir baskınla komutanı esir aldılar. Bu sürpriz gelişmeden sonra Kastus'un birliğindeki askerler kaçışmaya başladılar. Birliğin bir kısmı kaçmayı başarsa da kalan Bizans askerleri Avarlar tarafından işkence edilerek öldürüldü (Simocatta, 1997, s. 94).

Bizans İmparatorluğu karşısında kazandığı zaferler, kağanın toprak kazanma hırsını arttırmıştı. İlk olarak Trakya'ya saldırmayı düşündü ve bunun için büyük bir ordu hazırladı (Simocatta, 1997, s. 94-95). Kuvvetleriyle beraber Trakya'ya doğru ilerlerken geçtiği yerleri yağmalayıp tahrip ediyordu. Kağanın saldırılarından haberdar olan Komentiolus, Komutan Martin ve askerleri ile Heamus Ormanları'nda saklanıp Avarlara pusu kurmak istedi⁴. Ancak onlar Bayan'ı Haemus Ormanları'nda beklerlerken kağan,

⁴ Yukarıda Simocatta'dan aktardığımız bu olay Theophanes'de ise şöyle anlatılmıştır: Komentiolus, Martin ve bir kısım kuvvetle birlikte Balkan ormanlarında saklanmışlardı. Avar kuvvetlerinin Trakya'da, belirli yerlere dağıldıklarını öğrendiklerinde onları arkadan vurmak için iki kumandan saklandıkları yerden çıkmış ilk Avar nöbetçi hattını geçmişlerdi. Bu sırada Bizans birliğindeki bir katırın sırtındaki yükü kaymış, katırın arkasından giden kimse, hayvanın sahibine avazı çıktığı kadar yüksek bir sesle "döndür, birader döndür" diye bağırmıştı. Katırın sahibi bunu duymamış, fakat birlik itişip kaçarak düşmanın yaklaştığını düşünüp "dön, dön kardeş" diye bağıarak kaçmaya başlamışlardı. Oraya yakın bir yerde bulunan Avar Kağanı da bu

Beroe'ye (Zagora-Bulgaristan) saldırdı. Bir süre sonra ise Avar kuvvetleri Bizans Komutanı Busas'ın hâkimiyeti altında olan Apiria şehrini muhasara ettiler. Şehri savunamayan Kumandan Busas, öldürülmemesi için yüklü bir miktar solidus ile Apiria şehrini kağanı teslim etti (Theophanes, 1997, s. 380-381; Kurat, 2011, s. 92). Apiria şehrinin teslim olmasıyla Komentiolus, büyük bir sıkıntı içerisinde kağan ile anlaşma yapmaya mecbur oldu. Bir miktar meblağ karşılığında kuşatmadan vazgeçen Bayan Kağan, Diocletianopolis (Hisarya-Bulgaristan), Filibe ve Edirne'ye doğru ilerleyerek buraları kuşattı ancak şehir halklarının güçlü savunması karşısında geri çekilmek zorunda kaldı (Simocatta, 1997, s. 102; Theophanes, 1997, s. 380-381).

Komentiolus'un Avarlar karşısındaki başarısızlığı sebebiyle İmparator Mavrikius 588 yılında onu görevinden aldı. Bu tarihlerde doğu orduları komutanı olan Priskus, Sâsânîler ile olan savaştan sonra Konstantinopolis'e dönmüştü. İmparator, Priskus'u huzuruna çağırarak Avarlarla mücadele etmesi için Komentiolus'un yerine onu Magister Militum olarak atadığını bildirdi. Priskus, beraberindeki orduyla Anchial'a doğru yola çıktı. Kendisine yardımcı olarak Salvianus'u bin kişilik bir süvarî birliğinin başına ikinci komutan olarak seçti. Ayrıca Salvianus, Anchial'a kendisinden önce giderek önemli noktaları ele geçirmekle görevlendirildi. Salvianus, Anchial'a giderken Priskus ise Procliane (Sipka geçidi/Bulgaristan) geçitlerini kapatarak burada kamp kurdu. Amacı ise Haemus Dağ silsilesi geçitlerini güvence altına alıp Trakya'yı meydana gelecek Avar yağmasından korumaktı (Simocatta, 1997, 198-199).

Bayan Kağan, 592 yılında Anchial'a saldırdı ve burayı zapt etti. Bizans kuvvetleri, Avar taarruzu karşısında savunmaya geçmeden buradan kaçmaya mecbur oldular. Priskus ve birliği Anchial'den uzaklaşmaya çalışırken Bayan Kağan yağma faaliyetlerine devam ediyordu. Kağan, Anchial'in ardından Drizipera (Trakya'da Büyük Karıştıran yakınlarındaki bir kale ve civarı) şehrinin üzerine yürüyüp şehri kuşattı. Ancak bir süre sonra şehirleri işgalden vazgeçerek Priskus'u takip etmeye başladı. Takip Tzurullon (Çorlu) şehrine kadar devam etti. Burada karşılaşan Bizans ve Avar kuvvetleri arasında meydana gelen mücadeleyi kazanan Bayan Kağan oldu. Tzurullon'u kuşatan kağan daha sonra Karadeniz kıyısındaki Anchialos'a (Burgaz yakınları) kadar olan bölgeyi işgal etti (Simocatta, 1997, 200-201; Karatay, 2019, s. 220).

Avarların Küçük Asya sınırlarına girmesi İmparator Mavrikius'u endişelendirdi. O sıralarda Sâsânîler ile olan mücadele yerini barış ortamına bırakmıştı⁵. İmparatorluk bundan sonra kuzey sınırlarını emniyet altına alabilmek ve Balkanlarda hâkimiyetini tesis etmek düşüncesiyle, Avarlara karşı mücadele edecekti. Ancak imparatorluk ordusu doğuda Sâsânîler, batıda Avarlar ile savaştığı için askerler çok yorgun düşmüştü. Askerlerini düşünen ayrıca Avarları savaşıyor yenilgiye uğratamayacağını anlayan imparator bir plan yaptı. Hazırlanan bu plana göre, Avarlar kuşatma devam ederken bir casus yakalayacaklar ve onun üzerinde imparatorun, Priskus'a gönderdiği bir mektup bulacaklardı. Bu mektupta imparator, Priskus'a sonuna kadar şehri savunmasını, kendisine denizden gemilerle her türlü destek sağlayacağını yazıyordu⁶. İmparatorun

sesleri duyunca korkuya kapılmış, oradan kaçıp gitmişti. İki tarafın askerleri de birbirlerine bakmaksızın orayı çabucak terk etmişlerdi (Theophanes, 1997, s. 381).

⁵ Tam yirmi yıl boyunca Bizans İmparatorluğu'nu uğraştıran Sâsânîler ile Mavrikius döneminde uzun süren bir barış ortamı sağlandı. İmparator Mavrikius'un desteğiyle genç Hüsrev II. Perviz, Sâsânî tahtına oturdu. Hüsrev, Mavrikius'un dostluğuna karşılık İran Armenia'sının büyük kısmını Bizans İmparatorluğuna bıraktı (591) (Ostrogorsky, 1999, s. 73).

⁶ Trakya'nın en güvenilir komutanı ve en donanımlı ordunun yöneticisi olan Priskus'a günahkâr Avarların rahatsızlık veren girişimleri her ne olursa olsun bizim açımızdan kayda değer değildir. Tam tersine biz onları imha etmek için meşgul olacağız. Yüksek mevkinizin şunu bilmesine izin verin, Kağan Romalılar tarafından devredilen ülkelerden sayısız kayıplar vererek, talihsiz ve alçak bir biçimde geri çekilmek zorunda kalacaktır.

planı eksiksiz bir şekilde işledi ve kağan casusu yakalayıp mektubu ele geçirdi. Bayan Kağan mektubu okuyunca, denizden gelecek destek ile sıkıntı yaşayacağını düşünerek Priskus'a, kuşatmayı kaldırarak imparatorla barış yapabileceğini söyledi. Mavrikius'un yaptığı plan sonucunda köşeye sıkışan Avarlar küçük bir meblağ karşılığında Bizans ile anlaşma yapmaya karar verdiler (Simocatta, 1997, s. 201).

Avarları Trakya'da barışa zorlayan Priskus, kış sebebiyle askerlerini memleketlerine gönderip kendisi de başkent Konstantinopolis'e doğru harekete geçti. Generalin başkente hareket etmesiyle Bayan Kağan, imparatorlukla anlaşmanın zarar görmemesi için gizli bir şekilde Balkan topraklarındaki en önemli müttefiki olan Slavlara Bizans'a karşı mücadele etmek için ittifak teklif etti. Yapılan teklifi kabul edilen Slavlar, Avar birlikleriyle savaş için hazırlıklara başladılar (Simocatta, 1997, s. 202).

Priskus, 593 yılı İlkbaharında birliğini toplayarak görev yeri olan Trakya'ya gitti. General düzensiz Slav birliklerini durduracak ve Avarları göz hapsinde tutacaktı. O, askerleriyle ordunun karargâh merkezi olan Doroloston'da yerleşmek için uğraşırken İmparator Mavrikius, Avar ve Slavların ittifaklarını öğrenmişti. Aldığı bilgi üzerine hiç vakit kaybetmek istemeyen imparator, General Priskus'a Tuna çevresindeki Slavlar üzerine hareket etmesini söyledi. Ayrıca generale, onu süvarî birliğinin başına getirdiğini kendisine yardımcı olarak piyadelerin komutanlığına ise Gentzon'u⁷ atadığını haber verdi. Doroloston'dan hareketle yola çıkan askerler Drizipera'ya (Lüleburgaz/Büyük Karıştıran) geldi. Orada toplam on beş gün beklediler. Priskus'un amacını öğrenen Kağan, Koch (Kok-Gök) adlı bir Avar elçisini ona göndererek Slavlara dokunulduğu takdirde yapılan barışı bozmakla tehdit etti⁸ (Simocatta, 1997, s. 202-203; Theophanes, 1997, s. 394). Ancak general, barış şartlarına Slavların dâhil olmadığını, Avarlarla barışın devam ettiğini aynı zamanda Bizans'ın kiminle isterse savaş yapacağını söyleyerek gözdağı verdi. Priskus, Avarları mağlup etmek için ilk olarak Slavlar üzerine gitmeye kararlıydı. 594 ve 595'te Slavlar üzerine yürüdü. Moesia, Dalmaçya ve Trakya'da Bizans kuvvetleri ve Slavlar arasında yapılan savaş sonucunda Bizans birlikleri birçok Slav'ı yakalayıp Avarlarla yapılan anlaşmaya ters düşecek şekilde onlara kötü muamelede bulundu (Simocatta, 1997, s. 203; Theophanes, 1997, s. 394, 395). Bu durum üzerine Bayan Kağan çok öfkeleni ve hiç vakit kaybetmeden Bizans ordusu üzerine gitmek için Slav atlı birliği ile harekete geçti. Priskus, Avarların üzerlerine gelmekte olduğunu işitince Theodor adında hitabeti güçlü bir doktoru, barış için kağana gönderdi. Hitabeti sayesinde Bayan'ın öfkesini yatıştıran Theodor, kağan ile uzun bir görüşme yaparak barış için şartlarını sordu. Kağan, barış için Slavlardan alınan ganimetin yarısının ona verilmesini talep etti. Avarlarla savaşmak istemeyen Priskus, imparatorun habersiz kağanın istediği şartları kabul etti ve aralarında anlaşma yapıldı. Ancak yapılan anlaşma ve ganimetin verilmesi İmparator Mavrikius'un hoşuna gitmemişti. O, 593 sonbaharında Priskus'u başkente çağırdı ve görevinden alarak yerine kardeşi Peter'i Magister Militum olarak atadı (Simocatta, 1997, s. 211-214; Theophanes, 1997, s. 397).

Peter, 594 yılının İlkbaharında Perithus'tan (Trakya/Marmara Ereğlisi) yola çıktı.

Bu nedenle sizin mevkiniz en talihli ordu ile birlikte Tzurullon şehrinde sağlam duracak ve melun Avarların sadece civarda dolaşmasına izin verecektir. Bu amaçla kaçakları yakalamak üzere, denizden gemilerle her türlü lojistik desteği verdiğimiz askerlerimizden oluşan bir ordu gönderdik. Sonuç olarak uğursuz Avar lideri sınırlarımızdan, kendi topraklarına ağır cezalar verilerek yollanılmalıdır (Simocatta, 1997, s. 201).

⁷ 593-594 yılları arasında Balkanlarda Bizans ordusunda komutanlık yapmıştır (Mangaltepe, 2016, s. 373).

⁸ Avar elçisi Koch, Priskus'a şöyle söylemiştir: Bu nedir, aman Tanrım? Dindarlığın uygun olduğunu düşünenler arasında dine saygısızlık yakın zamanda yeniden ortaya çıktı. Romalılar barışı bozdu. Anlaşma hukukunun itibarı zedelenmiştir. Anlaşmayla sağlanan garantiler bitmiştir. Güvene duyulan saygı örselenmiştir. Aramızda olan yeminler mahvolmuştur (Simocatta, 1997, s. 203).

Becerikli bir komutan değildi ancak Mavrikios'un kardeşi olması Magister Militum olarak görevlendirilmesinde etkili olmuştu. Perithus'tan hareket eden Peter, Drizapera (Kırıkkale/Lüleburgaz) üzerinden Bizans ordugâhı olan Odessus'a (Varna) ulaştı. Askerler tarafından coşkuyla karşılanmasının ardından bir süre daha imparatorun emriyle Odessus'ta kalacaklarını söyledi. Ayrıca askerlere maaşlarının üçte birini altın, üçte birini silah ve kalan üçte birini de giysi olarak verileceğini duyurdu. Uzun bir süredir ailelerinden uzak kalan ordu bir de imparatorun cimriliğiyle karşılaşınca dayanamayarak isyan girişiminde bulundu. Bu durumda ne yapacağını bilemeyen General Peter ise askerleri sakinleştirmek ve imparatorun lehine düşünmelerini sağlamak için Mavrikios'dan başka bir mektup geldiğini onu ordunun huzurunda okuyacağını söyledi. Aslında gelen yeni bir mektup yoktu. Ancak General Peter askerleri sakinleştirmek için böyle bir yalanı söylemek zorunda kaldı. Kendi cümleleriyle yazdığı mektupta Peter; *"yiğitçe hizmet eden ve tehlikelerden kurtulanların şehirlerde dinlendirileceğini, yaşlılıklarında kamu masraflarıyla besleneceğini ve asker çocuklarının ebeveynlerinin yerine kaydedileceğini"* söyledi. Peter'in orduya ikna edici bir biçimde seslenişi sonrasında askerler sakinleşmiş, imparatora karşı olanlar tekrar Mavrikios'un lehine dönmüştü Simocatta, 1997, s. 214; Theophanes, 1997, s. 398).

General, ordugâhtaki sorunları çözdükten sonra askerler arasında meydana gelen isyanı imparatora bildirdi. Daha sonra Odessus'tan (Varna) yola çıkarak Marcianopolis'e (Devne) kadar devam etti. Burada karargâhını kurarak 1.000 askerin şehrin sınırlarına yerleştirilmesini emretti. Askerler sınırda nöbet tutmaya başladılar ancak bir süre sonra altı yüz kadar Slav'ın baskınına uğradılar. Bu baskının ardından durmayan Slavlar, Zaldapa (Abrit-Bulgaristan), Aquis (Gamzigrad-Sırbistan), Scopi (Kuzey Makedonya/Üsküp) şehirlerini yağmalayarak buradan yüklü miktarda ganimet ve esir elde ettiler. Sınırdaki askerlerin ölümü ayrıca şehirlerin yağmalanması üzerine ordusunu toparlayan Peter, Slavlara saldırmak üzere harekete geçmesi için komutan Alexander'ı görevlendirdi. Komutan Alexander, birliğini toplayıp harekete geçtiği sırada Slavlar Dyrrachion'a (Arnavuluk) kadar ilerlemişlerdi. Bizans ordusunun üzerlerine geldiğini haber alan Slavlar, onlara gözdağı vermek için yağmaladıkları şehirlerden esir aldıkları genç, yetişkin bütün erkek esirleri öldürmeye başladılar. Alexander bu durum üzerine çok öfkelenerek olanca gücüyle Slav birliklere saldırdı. Saldırı sırasında köşeye sıkışan Slavlar, Komutan Alexander'den barış istediler. Alexander anlaşmayı kabul etmeyerek tereddütsüz bir şekilde Slavlara saldırdı. Orada bulunan Slavlar, Bizans askerleri tarafından kılıçtan geçirildiler. General Peter çatışma alanına geldi ve öncü kuvvetlerin gerçekleştirdikleri bu başarıya şahit olunca, Alexander ve birliğini hediyelerle ödüllendirdi (Simocatta, 1997, s. 214).

Komutan Alexander'ın başarısıyla General Peter, 1000 kişilik bir askerî gücü Balkan topraklarında keşif yapmaları ayrıca önlerine çıkan Avar kuvvetleriyle savaşmaları için gönderdi. Bizans kuvvetleri Sagedin'e (Macaristan/Szeged) geldiklerinde büyük bir Bulgar kuvveti ile karşılaştılar. Bizans kuvvetleri generalin emriyle Bulgarlar ile mücadele etmek için saldırıya geçtiler. Avarlara tabii olan Bulgarlar ise Bayan Kağan ile İmparator Mavrikios arasında barış anlaşması olduğunu bildiklerinden Bizans askerlerine saldırmayarak sadece kendilerini savundular. Bulgarlar, bir süre sonra Bizans kuvvetlerinin sertleşmesi nedeniyle barışı korumak için generale elçi yolladılar. General Peter gelen elçiyi iyi ağırlayarak onlara barışçıl sözler sarf etti. Ancak öncü güçlerine barbarların yakalanmasını ve derhal kılıçtan geçirilmeleri talimatını verdi. İki taraf arasında yapılan mücadele sonucunda Bulgarlar, Bizans ordusunu bertaraf etmeyi başardılar. Anlaşmaya rağmen Bizans birliklerinin Avar birliklerine saldırılması haberini alan Kağan, Peter'e haber göndererek Bizans muhafız birliğini şikâyet etti. Haberi olmasına rağmen bu durumu yalanlayan Peter ise gelen Avar elçilerini kandırarak

onları kendisine inandırmayı başardı (Simocatta, 1997, s. 219-221; Theophanes, 1997, s. 399).

Peter, bu olaydan bir süre sonra İmparator Mavrikius tarafından Konstantinopolis'e çağrılarak görevden alındı ve yerine 595 yılında Priskus atandı (Evagrius, 2000, s. 294; Simocatta, 1997, s. 220-221; Theophanes, 1997, s. 400). İlkbaharın başında Priskus Konstantinopolis'ten ayrıldı. Kendisine bağlı olan güçleri Astike'de (Trakya Ovası) topladı. Birkaç yerde kamp kurup dinlendikten sonra Tuna Nehri'ni geçip Upper Novae'a (Ziştovi Bulgaristan) ulaştı. Amacı Avar topraklarını işgal etmektir. Ancak kağana av için orda bulunduğunu söyledi. Priskus'un sözlerine inanmayan kağan böyle yaparak aralarındaki anlaşmayı bozduğunu söyledi. Ayrıca Bayan Kağan, Priskus'a sınırlarını işgal ettiğini söyleyerek Bizans'ın toprağı olan Singidunum'u (Belgrad) zapt etti (Simocatta, 1997, s. 222-223; Theophanes, 1997, s. 401). Şehrin işgali sırasında Avarlar, Singidunum surlarını yerle bir ederek halkı evlerini terk etmeye zorladılar. Bunun üzerine Priskus, Tuna Nehri boyunca ilerleyerek Singan Adası'na ulaştı. Burası Singidunum şehrine otuz mil mesafedeydi. Ordusunu adaya çıkaran Priskus, Dromons denen hafif kürekli kayıklarla Consitantiola'ya geldi. Burada Kağan ile karşılaştı ve Singidunum hakkında Kağan'la tartıştı⁹. Priskus bu esnada teknesini yönetirken, nehrin kenarında oturan kağan ise generale cevap veriyordu. İkili arasında geçen uzun konuşmadan sonra kağan öfkeyle görüşmeleri kesti ve pek çok şehri yakıp yıkacağını söyledi (Simocatta, 1997, s. 228-229).

Kağan ile yapılan konuşmalar sonuç vermeyince Priskus savaş için hemen hazırlığa başlayarak Godwin adlı bir komutanı kalenin alınması için görevlendirdi. Komutan Godwin, ilk olarak şehri karadan kuşatacaktı. Bu sonuç vermez ise Saos (Sava) ve Draos (Drava) nehirleri ile çevrili olan Singidunum'u alabilmek için farklı bir strateji izleyecekti. Şehrin muhasara edilebilmesi için gemiler gerekiyordu. Bizans tarafında gemiler inşa edilirken Avarlar da Singidunum Kalesi'nin surlarını tahkim etmeye çalışıyordu. Ancak Priskus, şehri çevreleyen Saos ve Draos Nehirleri'nde gemiler inşa etmeye ve kalenin etrafını duvarlarla örmeye başladı. Priskus'un yaptıklarından dolayı kağan korkuya kapılarak ordusunu toplayıp Bizans'ın Balkanlar üzerindeki diğer topraklarını işgal etmek için harekete geçti (Simocatta, 1997, s. 229-230; Theophanes, 1997, s. 402).

⁹ Kağan Priskus'a şöyle söyledi: Siz Romalılar benim topraklarımda ne yapıyorsunuz? Neden mülkümeye ayak basıyorsunuz? Tuna Nehri size yabancısıdır, burası düşmana yasaktır. Biz burayı silahlarımızla aldık, mızrağımızla buraları köleleştirdik. Priskus, çılgınlıktan uzak dur. Size çok kıymetli hediyeler vermemizi sağlayan barışı sona erdirmeyin. Anlaşmanın kurallarına uyun. Yeminlerinizi bozduğunuz için utanmalısınız. İyi bir heyet toplayın. Bu çekilen acılardan sonra toplanan bir konsey olacaktır. Konseye değer vermeyen acı çekmeye mahkûm olacaktır. Aceleciliğiniz ile yapılanlara zarar veriyorsunuz. Hissettirmeden savaşa hazırlanıyorsunuz, general. Bir dost gibi anlaşmalar yapıp bir düşmanın aç gözlülüğüyle barışa zarar veriyorsunuz. Bu iki davranıştan birini terk edin, ya da sükûneti bozmayın. Kağan sözlerine aynen şöyle devam etti. "Belki tanrı Kağan ile imparator arasında bir hakemlik yapar. Belki o belirleyici olur". Priskus bunun üzerine Kağan'a şunları söyledi: "Arkadaşım Singidunum şehrindeki varlığınız hatadır. Neden surları yıkıp insanların istemeden de olsa şehri terk etmelerini sağlıyorsunuz? Diktatörsünüz size söylenen her şeyi yanlışmış gibi algılıyorsunuz. Güç kullanmakla Romalıları suçluyorsunuz ama bunu yapan sizsiniz. Bahtsız insanların içinde yaşadıkları barış ortamını bozmayın. Şehri kuşatmayı bırakın. Sınırlarda gezen açgözlü insanların engellemek için onlara toprak vermeyin. Onları cezalandırın. Sizin iştahınızı tanımlamak içi kelimeler yetersiz kalır. Sınırsız arzu gücün kontrolünü güçleştirir. Doyumsuz olan hiçbir şey sabit değildir; sonsuza erişilemez, uzlaşmazlık mücadeleyi doğurur. Arzularınıza bir son verin, doyumsuzluğunuzu kontrol altına alın, açgözlülüğün gözü daima açıktır. İnsanların geri dönüşünü sağlayacak tedbirler alın. Hiçbir şey iyi şanstın daha belirleyici değildir. Zafer kendi kanatları ile uçar ama galibiyetin ayakları kaygan bir zemindedir. Dünya ganimetleri ölümsüz değildir. Bugün gülümseyen, umut verici ve safran renkli, pırıl pırıl ve göz kamaştırıcı günü izleyin, tabiri caizse yarın aynı günü öfkelenerek ve kötü bir kıyafetle, yoğun bir şekilde serpilmiş sis ve yoğun bulutlarla, çirkince kararımış şekilde izleyeceksiniz (Simocatta, 1997, s. 228).

Singidunum'da başarı sağlayamayan kağan, ordusunu İyonya Körfezi'nde (Adriyatik) toplayarak yola çıktı. Avarlar birkaç farklı yerde kamp kurduktan sonra yollarına devam ederek Bonkeis (Dalmaçya'da bulunan bir kale veya şehir) denen yere geldiler. Bonkeis'i yağmaladıktan sonra burayı işgal ettiler. General Priskus, olup biten olayları duyduğunda Komutan Godwin'i iki bin askerle beraber bu kötü gidişatı değiştirmek üzere görevlendirdi. Godwin gizlice bir tepenin üst noktasından Avarları takip ederek ilerleyen ordu birliklerini gözlemlemişti. Ayrıca otuz askeri önden göndererek bu Avar birliğini takip ettirmişti. Godwin ve birliği gece yarısı Avarlara ait bazı arabaları zapt ettiler. Bir süre ağaçlık alanda saklandıktan sonra Avarlar uyurken büyük bir cesaretle üzerlerine saldırdılar. Bizans askerlerinin saldırısı karşısında afallayan Avarlar güçlerini toplayıp saldırmak için harekete geçtiler. Ancak Komutan Godwin ve askerlerine karşı bir başarı elde edemediler. Godwin'in bu saldırıyı gerçekleştirmedeki asıl amacı Avar ordugâhındaki askerleri öldürmek değildi. O, Bayan Kağan'ın yıllardır biriktirdiği ganimetin peşindeydi. Bunun için Avar karargâhında arama yapıldı ama ganimet bulunamadı. Godwin ganimet konusunda amacına ulaşamayınca Avar karargâhından ayrıldı. Bir müddet yollarına devam eden Bizans kuvvetleri gece olunca yolları üzerinde iki bin kişi ile korunan Avar ganimetlerinin saklı olduğu yeri buldular. Gün doğduğunda Komutan Godwin, Avarların üzerine ani bir saldırı gerçekleştirdi. Baskın sonucu Avar askerleri öldürüldü. Ele geçen ganimet Magister Militum Priskus'a gönderildi (Simocatta, 1997, s. 229-230; Theophanes, 1997, s. 402). Avarların ganimetlerinin ele geçirilmesiyle hem Bayan Kağan'ın gücü kırıldı hem de yıllardır Bizans'ın ödediği vergiler bir nebze olsun geri alındı.

Godwin'in ganimetleri ele geçirmesi Bayan Kağan'ın on sekiz ay hareketsiz kalmasına sebep oldu. 597 yılı sonbaharında durum değişti. Kaybettiği savaşların ardından dağılan ordusunu toplayan Bayan Kağan, Mysia-Moesia'ya¹⁰ doğru hareket etti ve Tomi (Köstence) önlerine gelerek burada karargâh kurdu. Kağan'ın hareketi üzerine birlikleriyle beraber aynı bölgeye gelen Priskus, ordugâhını Tomi şehrinin biraz ötesinde kurdu. İki taraf kış mevsimi yaklaşıncaya harekete geçmeyerek ordugâhlarında kaldılar. İlkbahar gelince kıtlık Priskus ve askerleri için sıkıntılı boyutlara ulaşmıştı. Bu arada Hristiyanların Paskalya Bayramı (598 Mart-Nisan) başlamıştı. Kağan Paskalya Bayramı'nın gelişini ilahî bir takdir olduğunu düşündü. İmparatora elçiler yollayarak bu açlık durumunu bitirmek arzusunda olduğunu bildirdi¹¹. Priskus, Bayan'a pek güvenmese de içinde bulunduğu zor durum sebebiyle kağan ile görüşerek beş günlük bir ateşkes için anlaşmaya vardı (Simocatta, 1997, s. 231-232).

Ateşkes için kararlaştırılan beş günün ardından İmparator Mavrikius, Avarların yurtlarına çekilmelerini sağlamak amacıyla yardımcı bir kuvvet göndermeye karar verdi. Birliğin başına önceden bölgeyi bilen ve bir süre Magister Militum olarak görev yapan Komentiolus'u getirdi. Komentiolus, Konstantinopolis'ten ayrılarak Zikidiba'ya (Sucidava-Silistre'ye 48 km uzaklıkta bir yerleşim yeri) geldi ve burada ordugâhını kurdu. Daha sonra kendisine bağlı güçler ile beraber Nicopolis (Nikyup Kasabası/Bulgaristan) şehrine doğru yürüyüşe geçti. İmparatorun, Avarlara karşı Komentiolus komutanlığında birlik hazırladığını haber alan Bayan Kağan güçlerini toplayarak Mysia/Moesia'ya geldi. Kağan buradan doğrudan Iatrus şehrine hareket edecekti. Komentiolus ise Bayan'ın ardından Zikidiba (Sucidava) denen yere gelerek burada kamp kurdu. Zikidiba şehrinde bir gün kalan Bizans ordusu buradan Iatrus (Yantra Nehri'nin doğu kıyısında yer alan bir

¹⁰ Günümüzde; Sırbistan ile Bulgaristan ve Romanya'nın Tuna Nehri'nin güneyindeki toprakları arasında yer alan tarihi bölge ve antik bir Roma Eyaleti; (Nijman, 2020, s. 123).

¹¹ Tam da bu sırada Paskalya Bayramı'nın günleriydi. Bizans askerlerinin açlıktan kırıldığını bu sebeple bayramlarını kutlayamadıklarını gören kağan, onlara yiyeceklerle dolu 400 vagon gönderdi. Priscus ise karşılığında kağana biber, Hint karanfili, baharat, tarçın gibi çeşitli Hint malları gönderdi (Theophanes, 1997, s. 403).

kent) şehrine doğru harekete geçti. Komentialus, Iatrus'a geldiğinde yanına askerlerini toplayarak bu gece burada kalacaklarını ve sabah olunca Avarlar karargâhına ani bir saldırı yapacaklarını söyledi. Sabah, Bizans askerleri Avarların üzerine gitmeye hazırlanırken beklemedikleri bir olay meydana geldi. Avar askerleri Komentiolus'un hazırlanmış olduğu baskından haberdar olmuşlar ve savaşa hazır bir şekilde Bizans kuvvetlerini bekliyorlardı. Bu durum Bizans ordusunda moral bozukluğu yarattı. Ayrıca askerlerin, komutanlarının verdiği kararın hatalı olduğunu düşünmelerine neden oldu. Ancak Komentiolus, askerlerin hoşnutsuzluğunu önemsemeyerek birliklerini savaş planı doğrultusunda dağıttı. Komentiolus, ordunun moralini yüksek tutmak ve olası bir isyanı önlemek amacıyla merkezdeki birlikleri sol kanada, birliklerden bir kısmını ise sağ kanada kaydırıldı. Ancak bu stratejik dağılım, kısa süre içinde Avarların Bizans hatları arasına sızmasıyla başarısızlıkla sonuçlandı. Saldırı karşısında hazırlıksız yakalanan Bizans askerleri paniğe kapılınca savaş düzeni bozuldu. Komentiolus, gelişmelerin kontrolden çıkması üzerine birliklerini kaybetmemek adına geri çekilme kararı aldı. Savaşın ilerleyen saatlerinde komutanın moralinin bozulduğu ve ciddi bir endişe içine girdiği gözlemlenmekteydi. Gece vakti seçkin askerlerinden bir kısmına kampı gizlice terk etmeleri talimatını verdi, kendisi ise ertesi sabah herhangi bir kuşku uyandırmamak amacıyla ava gidiyormuş gibi davranarak karargâhı terk etti. Komutanlarının kaçtığını ancak gün ortasında fark eden Bizans askerleri, büyük bir moral çöküntüsü yaşadı ve Yantra Nehri'ni aşarak yaklaşık kırk mil geri çekildi. Bu geri çekilme sırasında Avarlar kaçan birlikleri takip etmiş ve birçok askeri imha etti (Simocatta, 1997, s. 232-233; Theophanes, 1997, s. 403; Rasonryi, 1993, s. 80; Kafesoğlu, 1998, s. 163).

General Komentiolus kaçarak Drizipera'ya ulaşmış ve şehre sığınmıştı. Şehir halkının onu kucaklayacağını düşünmüş ama durum hiç de beklediği gibi olmamış, halk onu taşa tutarak şehirlerinden uzaklaştırdı. General bu durum üzerine hızla başkent Konstantinopolis'e doğru hareket etti. Başkente hareketi sırasında kağan, onu takip ederek Drizipera şehrine geldi. Komentiolus'un burada olmadığını anlayınca şehri yağmalayıp işgal etti. Daha sonra yönünü Trakya'ya doğru çevirerek birçok şehir ve kasabayı ele geçirdi. Kağan Trakya'yı işgal ederken İmparator Mavrikius, başkentten güvenlik önlemlerini artırmaya başlamıştı. Artık Balkanlarda Avarları durduracak bir güç kalmadığından Mavrikius, Bayan Kağan ile barış için yollar aramaya başladı (Simocatta, 1997, s. 234-235).

İmparator Mavrikius, barış için yollar ararken Avarlar, aralarında hızla yayılan veba (taun) hastalığı ile uğraşmaktaydı. Veba, yüksek ateş ve ardından vücudun şişmesi ile kendini gösteriyordu. Askerler arasında ilerleyen hastalık kağanın yedi oğluna da sirayet etmişti. Hastalığa kapılan kağanın oğulları bir gece içerisinde hayatlarını kaybettiler. Trakya'da işgallerine devam eden Bayan Kağan haberi alır almaz oğullarının bulunduğu Drizipera şehrine doğru yola çıktı. On iki oğlu olduğunu bildiğimiz Bayan Kağan'ın yedi oğlunu birden kaybetmesi onun için bir yıkım olmuştu (Simocatta, 1997, s. 235).

Kağan ile barış yapmak için hızlı davranan Mavrikius, Harmaton adlı bir elçiye Drizipera'ya gönderdi. Tam da bu sırada Bayan Kağan oğullarının kaybı sebebiyle yasta olduğu için kimseyle görüşmeyi kabul etmiyordu. On iki gün Avar şehirde bekleyen elçi sonunda Bayan Kağan tarafından kabul edildi. Ancak Elçi Harmaton, kağan tarafından hoş karşılanmadı ve getirdiği hediyeler de geri çevrildi. Harmaton barış yapmadan geri dönmek istemiyordu. İmparatorluğun iç siyasetteki açmazları belirsizliği kaldırabilecek bir konumda değildi. Bu sebeple o, diploması dilini çok iyi kullandı ve zor da olsa kağanı ikna etmeyi başardı. 598 yılında iki taraf arasında yapılan anlaşmayla; Bizans'ın ödediği yıllık vergi 120.000 solide çıkarılarak Tuna nehri iki taraf arasında sınır olarak kabul edildi.

(Simocatta, 1997, s. 235; Theophanes, 1997, s. 403-404; Gömeç, 2011, s. 484).

Bizans ve Avarlar arasındaki barış ortamı çok uzun sürmedi. Avarlar karşısındaki başarısızlığı sindiremeyen Komutan Komentiolus, 599 yılının ilkbaharında ordusunu topladı. Tuna Nehri yakınlarına gelip Singidinum'da, Priskus ile birleşerek askerlerine Avar ve Bizans arasındaki barışın sona erdiğini ilan eden bir konuşma yaptı. Barışın sona ermesinin nedenini ise İmparator Mavrikius'un emri olduğunu açıkladı. Ancak bu Mavrikius'un isteği değildi, iki komutan açık açık isyan girişiminde bulunuyorlardı. Yapılan açıklamadan sonra Magister Militum Priskus, yeni bir mücadeleye girişmek için ordugâhını Viminacium'da, Avarların karşısındaki adada kurdu. Kağan, durumundan haberdar olunca harekete geçerek Priskus'un karşısına ön kuvvet olarak hayatta kalan dört oğlunu çıkardı. Kendisi de Bizans ordusunu arkadan vurmaya planlıyordu. Ancak kağanın uygulamaya koyduğu strateji tutmadı, ilk olarak dört oğlu Bizans birlikleri karşısında başarısızlığa uğradı. Daha sonra kendisi Priskus ile girdiği mücadelede yenilgiye uğradı (Simocatta, 1997, s. 245-246; Theophanes, 1997, s. 404; Gömeç, 2011, s. 484).

Priskus, mücadele sonrasında birçok Avar ve Slav askerini esir aldı. Esirler zincirle bağlanarak Komutan Komentiolus ile Tomi şehrine gönderildi. Esirleri gönderen Priskus, Tuna'nın kuzeyindeki ordugâhına çekildiği sırada Kağan da Mavrikius'a tehdit mesajı göndererek esirlerin teslim edilmesini istedi. Gelen tehdit mesajının korkusuyla imparator, Priskus'a esirleri serbest bırakmasını emretti. Tomi şehrine dönen Priskus bu emir üzerine, Bayan Kağan'a esirleri teslim etmek zorunda kaldı (Simocatta, 1997, s. 248; Theophanes, 1997, s. 407).

Komutan Komentiolus o yılın kış mevsimini Konstantinopolis'te geçirmeye karar verdi. Bu sebeple Novae'ye (Yeni Zağra/Bulgaristan) giderek yerli halktan kendilerine rehber verilmesini istedi. Rehber yardımıyla, Balkan Dağları'nın üzerinde olan Trajan Geçidi'ni (Bulgaristan/Yeni Zağra yakınlarında) kullanmayı hedefleyen Komentiolus'un, bu güzergâhın kış aylarında kullanılmaması gerektiğinden haberi yoktu¹². Ancak Novae'nin halkı bunu biliyordu ve Komentiolus'u uyardılar. Halkın uyarılarına rağmen bu yolculuktan vazgeçmeyen komutan, zorlu kış şartlarında askerleriyle beraber Balkan Dağları'na çıkarak söz konusu geçidi kullandı. Komentiolus, yolculuk sırasında soğuk ve ayaz nedeniyle yük hayvanlarının çoğunu ve askerlerinin bir kısmını kaybetti. Bu şartlar altında ancak Filibe'ye ulaşan komutan bütün kış burada ikamet etti. 600 yılının bahar başlangıcında, tekrar yola koyularak Konstantinopolis'e vardı. Aynı yılın yaz ayında İmparator Mavrikius tarafından Avar Kağan'ı karşısında elde ettiği başarı sebebiyle Priskus'un yerine, yeniden Magister Militum ilan edildi. Ancak bir sene sonra İmparator Mavrikius, Priskus'u görevinden alarak kardeşi Peter'i orduların başına Magister Militum olarak atadı (Simocatta, 1997, s. 249).

İmparator Mavrikius, Avar kağanının Balkanlardaki Bizans topraklarına saldırmak için hazırlıklar yaptığını öğrendi. Bu nedenle 602 yılının ilkbaharında Adrianopolis'te olan Peter'e, olduğu yerden ayrılarak Tuna Nehri'ni geçmesini emretti. Peter ilk olarak Avarların hâkimiyetinde olan Slavlara karşı harekete geçmek için

¹² Novae (Yeni Zağra/Bulgaristan)'ye ulaşan Komentiolus buranın sakinlerini bir araya getirdi ve Trajan geçidini geçmek için aralarından bir rehber istedi. Bu geçidi kullanarak çabucak Konstantinopolis'e varmak istiyordu. Bu yolun sıkıntılı olduğunu bilen yöre halkı onu geçitten geçme konusunda vazgeçirmeye çalıştılar. Halk Komentiolus'u caydırmak isterken o buna çok sinirlendi ve aralarından iki kişiyi öldürdü. Yol doksan yıldır kullanılmadığı için halk, aralarında ona rehber olacak kimsenin olmadığını fakat on iki kilometre uzakta, yüz on iki yaşında olan bir adamın ona eşlik edebileceğini söylediler. Daha sonra General Komentiolus o yere gitti ve yaşlı adamın yol gösterici olmasını istedi. Yaşlı adam yapılan bu isteğe çok şaşırды, çünkü bu geçidi aşmak çok zordu arazi kış şartlarında pek uygun değildi (Simocatta, 1997, s. 249).

hazırlandı. Bunun için bir yardımcıya ihtiyaç duyunca Komutan Bonus'a bir mektup yazdı. Peter'in mektubundan sonra bölgeye varan Bonus, ilk iş olarak Bizans askerlerinin nehrin karşı kıyısına geçmesine yardımcı oldu. Bonus'u kendisine yardımcı olarak görevlendiren Peter, Godwin'i de ikinci komutan olarak atadı. Godwin ise Tuna'yı geçti ve çok sayıda Slav'ı esir aldı (Simocatta, 1997, s. 251-252).

İmparator Mavrikius, Peter'e askerleriyle, kış mevsimini Tuna'nın ötesinde geçirmeleri emrini verdi. Amacı Slavları köşeye sıkıştırarak Avar kuvvetlerini müttetiksiz bırakmaktı. Ancak savaşmaktan yorulan ordu, gelen emri hoş karşılamadı ve Peter'e itaat etmeyerek Tuna Nehri'ni geçip Palastolon'da (Plevne) konakladı. Peter ise bu itaatsizlik üzerine isyan çıkabileceğinden şüphelenerek çadırını ordunun konakladığı yerden biraz daha öteye kurdu. Çok geçmeden generalin şüpheleri doğru çıktı ve askerler ona, sekiz elçi göndererek kış mevsimi başlamadan geri dönme talebinde bulundu. Ordunun geri dönme talebi Peter tarafından imparatora iletilse de bu talep Mavrikius tarafından geri çevrildi. İsteklerinin karşılanmadığını öğrenen askerler çok geçmeden isyan girişiminde bulundular. Bundan sonra Mavrikius'u tanımadıklarını ve aralarından bir asker olan Phokas'ı (düşük rütbeli bir asker) lider olarak seçtiklerini ilan ettiler. Bu haberi İmparator Mavrikius'a iletme görevini de generalleri Peter'e verdiler. Böylece Peter, isyancıların mektubu ile 602 sonbaharında Konstantinopolis'e doğru harekete geçti (Simocatta, 1997, s. 252-253; Ostrogorsky, 1999, s. 76; Çapan, 2013, s. 130; Gömeç, 2011, s. 484).

General Peter, başkentte imparatorun huzuruna çıkarak isyancıların mektubunu verdi. İsyancılar mektupta artık Mavrikius'u tanımadıklarını, Phokas'ı lider seçtiklerini her şeye rağmen imparator ailesine sadık olduklarını yazmışlardı. Aynı zamanda oğlu Theodosios'u ya da kayınpederi Germanos'u Phokas'a halef olarak kabul edebileceklerini söylediler. Mektup Mavrikius'un eline geçince çok hiddetlenerek oğlunu ve kayın pederini ihanetle suçladı. Oğlunu kırbaçlatan Mavrikius, kayınpederini ise huzuruna çağırıp hakarete bulundu. Kendisini idam ettirmek niyetinde olduğunu da gizleyemedi. Bunun üzerine Germanos kaçarak Ayasofya Kilisesi'ne sığındı (Simocatta, 1997, s. 255-256; Norwich, 2013, s. 226).

Mavrikius, asileri durdurmak için devlet içerisinde belli bir güce erişmiş olan Maviler ve Yeşillerin desteğini istedi fakat ilk başta onunla beraber, asilere karşı güçlerini birleştireceklerini söylediler de bir süre sonra böyle olmadığı anlaşıldı. Bunun üzerine imparator, Komutan Komentiolus'u, huzura çağırarak şehir surlarının korunması için emir verdi. Balkanlardan gelecek olan asi ordu için surlarda gerekli terbirler alınmıştı ancak şehrin içinde kalabalık bir grup hipodromda imparatora karşı protesto ve ayaklanma başlattı. Maviler ve Yeşiller de ayaklanmaya katılınca isyan büyüdü. İsyancılar doğrudan doğru orduları komutanı Konstantinos Lardys'in evine doğru ilerledi ve orayı ateşe verdiler. O sırada Lardys sarayda olduğu için canını kurtarabildi. İsyan şiddetlenince imparator, karısı Konstantina, sekiz çocuğu ve Lardys ile birlikte gizlice saraydan çıkıp küçük bir kayığa bindi. Asya yakasına doğru açılarak şiddetli rüzgâr sebebiyle Nikomedia Körfezinde bulunan Aziz Autonomos Kilisesi'ne çıktılar. Mavrikius Gut (Eklem hastalığı) hastalığı sebebiyle yola devam edemedi ve ailesi ile birlikte Nikomedia'da kaldı. Ancak oğlu Theodosios, onun isteği üzerine II. Hüsrev'e gitmek üzere yola koyuldu ve Nikaea'ya geldi. Yol arkadaşı olarak da Lardys'ı yanına aldı. İyilik sırası artık II. Hüsrev'e gelmişti (Simocatta, 1997, s. 258-259; John of Nikiu, 1996, s. 162)¹³.

¹³ Theodosius'un ölümüne ilişkin Simocatta, iki farklı rivayette bulunmaktadır; Birinci rivayete göre, Theodosius Nikomedia'ya kadar kaçmayı başarmış ancak daha sonra komutan Lardys ile birlikte Aziz Autonomos Kilisesi'ne döndüğünde, Phokas'a bağlı subaylardan biri olan Alexander tarafından burada öldürülmüştür. Diğer bir rivayete ise Theodosius'un hayatta kaldığı ve kaçarak Sâsânî Hükümdarı II. Hüsrev'in sarayına sığındığı aktarılmaktadır. Bu rivayete göre, Phokas'ın tahta çıkmasının ardından II. Hüsrev'e bir güven mektubu gönderdiği, fakat mektubu götürülen elçi Lilius'a, Theodosius hâlâ hayatta olduğu

İmparator Mavrikius, Konstantinopolis'ten kaçmaya çalıştığı sırada Phokas ve beraberindeki ordu artık başkente varmak üzereydi. Yeşil Deme'nin şefleri bağlılıklarını bildirmek üzere şehre girmeden orduyu ve Phokas'ı karşıladılar. Halk, Phokas'ı tanımamasına rağmen bu yeni imparatorun, onlara refah getireceğini düşünerek başkentte şenlikler düzenledi. Ahalinin meraklı bakışları altında başkente giren Phokas, Saent-Jean Baptiste (Yahya Peygamber) kilisesinde taç giydi. Karısı Leontia'yı ise *augusta* (imparatoriçe) mertebesine yükseltti. Ertesi gün halkı selamlamak için meydana çıkan imparator, aynı zamanda avuç avuç altın saçıyordu. Daha sonraki günlerde ise askerlere tahta çıkışının bahşişini ve isyan etmelerinin ücretini fazlaca ödedi. Yaptığı gösterişli hareketlerin ardından şimdi sıra selefi olan Mavrikius ve oğullarını öldürmeye gelmişti. Aslında tahta çıkar çıkmaz onları yakalamak için askeri bir birliği Nikomedia'ya göndermişti, çok geçmeden de yakalandıkları haberi geldi. Askerler tarafından yakalanan Mavrikius, onlara karşı hiçbir mukavemet göstermedi. Hastalığı ilerlemiş durumdaydı ve artık gücü kalmamıştı. Kaybettiğinin farkındaydı bu sebeple askerlere hiç direnmedi. Askerler ilk önce Mavrikius'un gözleri önünde dört oğlunu öldürdüler. Biraz sonra ise tek darbe ile onu katlettiler. Mavrikius ve oğullarının başı kesildikten sonra sergilenmek üzere başkente götürüldü vücutları ise denize atıldı. Karısı ve kızları öldürülmedi ama kayın pederi ile manastıra kapatıldı. Artık Bizans'ın tek hâkimi Phokas'tı. Ülke onun döneminde daha da kötüye gidecek ve ardından gelecek olan Herakleios, Bizans'ı yeniden kuracaktı (Paschal, 2007, s. 143-145).

Sonuç

İmparator Mavrikius'un hükümdarlık dönemi (582-602), Bizans İmparatorluğu'nun hem dış hem de iç güvenlik politikalarında ciddi kırılmaların yaşandığı bir geçiş sürecidir. Bu dönemin en dikkat çekici gelişmelerinden biri, Avarların Balkanlar'daki etkinliğinin belirgin biçimde artmasıdır. Özellikle 582 yılında Bizans'ın Sirmium kentini Avarların eline geçmesi, imparatorluğun kuzey sınır savunma sisteminde büyük bir gedik açılmasına sebep olmuştur. Sirmium'un kaybı, Avarların Slav gruplarıyla kurduğu etkili ittifak sayesinde daha geniş çaplı ve sistematik akınlara girişmesinin önünü açmıştır.

Bizans'ın bu dönemde doğu sınırlarında, Sasânîlerle yürütülen kapsamlı savaşlar, merkezi yönetimin askerî kaynaklarını büyük ölçüde doğuya yönlendirmesine yol açmıştır. Bu stratejik kayma, Balkanlar'daki garnizonların zayıf düşmesine, sınır hattının savunmasız kalmasına ve Avarlar ile Slavların Ege kıyılarına dek uzanan büyük ölçekli yağma ve istila hareketlerine girişmelerine zemin hazırlamıştır. Nitekim bu saldırılar, yalnızca Balkanlar'la sınırlı kalmamış; Yunanistan ve Peloponnes gibi Bizans için stratejik, ekonomik ve kültürel önemi haiz bölgeleri de doğrudan tehdit etmiştir.

Avar tehdidinin, imparatorluk iç siyasetinde de doğrudan etkileri olmuştur. Süregelen savaşların yol açtığı lojistik sorunlar, askerî disiplinin bozulması ve merkezi otoriteyle ordu arasındaki bağların zayıflaması, Mavrikius döneminde ciddi bir yönetim krizine yol açmıştır. Özellikle Anadolu'nun doğusundaki operasyonlar nedeniyle ordu mensuplarının uzun süreler ailelerinden ve memleketlerinden uzak kalmaları, hoşnutsuzluğu artırmış; bu hoşnutsuzluk 602 yılında ordunun isyan ederek İmparator Mavrikius'u devirmesiyle doruk noktasına ulaşmıştır. Yerine geçirdiği Phokas, doğrudan askerî memnuniyetsizlik kaynaklı bir rejim değişikliğinin temsilcisi olmuştur.

için mektubun kabul edilmediği belirtilmektedir. Bunun üzerine II. Hüsrev, Bizans tahtındaki meşruiyet krizini gerekçe göstererek Theodosius'u yeniden tahta çıkarmak bahanesiyle Phokas yönetimine karşı savaş ilan etmiştir (Paschal, 2007, s. 144; Simocatta, 1997, s. 259- 262).

Kaynakça

- Başta, Ş. (1987). Avar İmparatorluğu. *Tarihte Türk Devletleri, Cilt I*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Brown, P. (2017). *Geç Antikçağ dünyası*. T. Kaçar (Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Chaliand, G. (2001). *Göçebe imparatorluklar*. E. Sunar (Çev.), İstanbul: Doğan Kitap.
- Curta, F. (2006). *Southeastern Europe in the middle ages, 500–1250*. England: Cambridge University Press.
- Çapan, F. (2013). *Balkanlar'da Bizans-Türk ilişkileri (IV-X. yüzyıllar)*. [Doktora Tezi]. Elâzığ: Fırat Üniversitesi.
- Davidson, G. R. & Horvath, T. (1937). The Avar invasion of corinth. *American School of Classical Studies at Athens*, 6(2), 227-240.
- De Guignes, J. M. (1924). *Hunların, Türklerin, Moğolların ve daha sair Tatarların tarih-i umumisi*, (C. 2). İstanbul: Tanin Matbaası.
- Demirel, G. Z. (2009). *Yalvaç müzesi Bizans sikkeleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Dvornic, F. (1956). *The Slavs, their early history and civilization*. Boston: American Academy of Arts and Sciences.
- Erdélyi, I. (2013). Avarlar (Avars). K. Yıldırım (Çev.), *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 13(2), 337-346.
- Evagrius (2000). *The ecclesiastical history*. (Translated with an introduction by Micheal Whitby). Liverpool: Liverpool University Press.
- Gömeç, S. Y. (2011). Türk tarihinde Avarlar ve Avar meselesi. *IV. Uluslararası Türkoloji Kongresi içinde* (s. 481-500), Türkistan.
- Günaltay, Ş. (1339). *Mufasssal türk tarihi*, III. İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Hacıoğlu, M. S. (2023). Avarların Avrupa'da ilk görünmeleri ve İmparator I. Justinianos dönemindeki Bizans-Avar ilişkileri. *Bürküt Türk Dünyası Dergisi*, 2(1), 17-24.
- Hersak, E. (2002). Avarlar: Etnik Yaradılış ve Tarihlerine Bir Bakış. *Türkler Ansiklopedisi II*. (s. 630-645). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- John Malalas (1986). *The Chronicle of John Malalas*. E. Jeffreys, M. Jeffreys and R. Scott with B. Croke, J. Ferber, S. Franklin, A. James, D. Kelly, A. Moffatt, A. Nixon (Çev.). Melbourne.
- John of Nikiu (1916). *The Chronicle of John of Nikiu*. London: William Heinemann.
- Kafesoğlu, İ. (1998). *Türk millî kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Karatay, O. & Doğukan D. (2019). Avarlar. *Ortak Türk Tarihi Ansiklopedisi* (C. 1, s. 460-475). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Kardaras, G. (2018). *Byzantium and the Avars 6th-9th Century AD: Political, Diplomatic and Cultural Relations*, Leiden-Boston: Brill.
- Kardoss, S. S. (2000). "Avarlar" erken iç Asya tarihi. D. Sinor (der.). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Kurat, A. N. (2011). Avarlar. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 26(1), 70-84.
- Kurat, A. N. (1972). IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz'in kuzeyindeki Türk kavimleri ve devletleri, Ankara: TTK Yayınları.
- Mangaltepe, İ. (2016). Avarlar-Doğu Avrupa Türk tarihi. O. Karatay & S. Acar (Ed.). İstanbul: Tarihçi Kitabevi.
- Mango, C. (2018). *Bizans yeni Roma imparatorluğu*. G. Ç. Güven (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Menander (1985). *The history of menander the guardsman. Introductory essay, text, transtation and historiografical notes*. R. C. Brockley (Çev.). Liverpool: Liverpool University Press.
- Miklos, K. (1972). *Yurd kurma hakkında*. XVII. 18-25. T. Gökbilgin (Çev.). Türkiyat Mecmuası.
- Morisson, C. (2019). *Bizans dünyası I*. A. Bilge (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Maurice's. (1984). *Strategikon (handbook of Byzantine military strategy)*. America: University of Pennsylvania Press.
- Myrinalı Agathias. (2023). *Agathias kroniği V*. H. Uçar (Çev.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Nijman, J. (2020). *Geography: Realms, regions, and concepts*. Toronto: Toronto University Press.
- Norwich, J. J. (2013). *Bizans (erken dönem MS 323-802) I*. H. Koyukan (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ostrogorsky, G. (1999). *Bizans devleti tarihi*. F. Işıltan (Çev.) Ankara: TTK Yayınları.
- Orkun, H.N. (1932). *Avarlar, Peçenekler, Kumanlar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Pohl, W. (2018). *Avars, (A Steppe empire in sentral Europe 567, 822)*. Newyork: Cornell University Press.
- Paschal. (2007). *Chronicon Paschal (284-628)*. M. Micheal & Whitby (Çev.). Liverpool: Liverpool University Press.
- Rasonryi, L. (1953). *Tarihte Türklük*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Runciman, S. (1963). *Byzantine civilisation*. London: Edward Arnold & Co.
- Runciman, S. (1943). Orta çağların başlarında Avrupa ve Türkler. *Belleten*, 7(25), 45-58.
- Setton, K. M. (1950). The Bulgars in the Balkans and the occupation of corinth in the seventh century. *Medieval Academy of America*, 25(4), 502-543.
- Taşağıl, A. (1995) *Gök Türkler I-II*. Ankara: TTK Yayınları.
- Taşağıl, A. (2013). *Çin kaynaklarına göre eski Türk boyları (M.Ö. III-M.S. X. Asır)*. Ankara.
- Theophanes Confessor. (1997). *The Chronicle, Byzantine and near eastern history AD 284-813*, Translated with Introduction and Commentary by Cyril Mango and Roger Scott with the assistance of Geoffrey Greatrex, Oxford: Clarendon Press.
- Theophlact Simocatta (1997). *History*. M. Micheal & Whitby (Çev.). New York.
- Zivkovic, T. (2002). Avarlar ile Slavlar arasındaki ilişkiler (579-626). *Türkler Ansiklopedisi* (C. II, s. 255-270), K. U. Akpınar (Çev.). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and Education Research

Sayı/ Issue 21 (Haziran/ June 2025), s. 278-284
Geliş Tarihi-Received: 15.04.2025
Kabul Tarihi-Accepted: 30.06.2025
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.5281/zenodo.15658597

Toplumsal Bir Dönüşüm Hareketi Olarak Eğitim

Education As A Social Transformation Movement

Mehmet Fatih İŞİK*

Öz

Eğitim, yalnızca bilgi aktarımını değil, bireyin entelektüel, ahlaki ve toplumsal gelişimini de hedefleyen çok katmanlı bir süreçtir. Bu yönüyle eğitim, pedagojik olmanın ötesinde felsefi ve toplumsal bir mesele olarak ele alınmalıdır. Eğitim felsefesi, eğitimin doğası, amacı ve işlevi üzerine derin düşünceler üreten disiplinler arası bir alandır. John Dewey'e göre eğitim, bireyin deneyim yoluyla çevresiyle etkileşime geçtiği, yaşamın kendisidir; bireyi hem kişisel hem de toplumsal anlamda dönüştürür. Paulo Freire ise eğitimi eleştirel düşüncenin ve toplumsal özgürleşmenin temel aracı olarak görür; geleneksel eğitim sistemlerinin bireyi pasifleştirdiğini savunur.

Eğitim, bireyin yalnızca akademik gelişimini desteklemez; aynı zamanda bireyi toplumsal yapının bir parçası haline getirerek değişim ve dönüşümün öznesi yapar. Eğitim anlayışları; daimicilik, esasicilik, ilerlemecilik ve yeniden kurmacılık gibi akımlar çerçevesinde farklı değerler ve hedefler doğrultusunda şekillenir. Bu anlayışlar, eğitimin toplumu nasıl dönüştüreceği ya da mevcut düzeni nasıl sürdüreceği konusunda belirleyici rol oynar.

Toplumsal yapı ile eğitim sistemi arasında çift yönlü bir etkileşim vardır. Eğitim, toplumsal düzenin sürdürülmesinde önemli rol oynarken, aynı zamanda değişim ve reformların da tetikleyicisi olabilir. Bu durum Köy Enstitüleri gibi uygulamalarda açıkça görülür. Sonuç olarak eğitim, bireysel gelişimi olduğu kadar toplumsal değişimi de yönlendiren, ideolojik ve politik boyutları olan dinamik bir süreçtir. Araştırma kuramsal nitelikli bir çalışma olduğundan, araştırma için makale boyunca literatür taraması yapılmış ve elde edilen bilgiler doğrultusunda yorumlama ve çıkarımlar yapılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmanın temel amacı eğitim felsefesinin eğitim için ne kadar önemli olduğunu ve eğitim sürecinin toplumsal değişim ve dönüşümdeki rolünü tartışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, eğitim felsefesi, birey, toplumsal yapı, ideoloji, daimicilik, toplumsal dönüşüm.

Abstract

Education is a multi-layered process that aims not only at the transfer of knowledge but also at the intellectual, moral and social development of the individual. In this respect, education should be considered as a philosophical and social issue beyond being pedagogical. Philosophy of education is an interdisciplinary field that produces deep thoughts on the nature, purpose and function of education. According to John Dewey, education is life itself, where the individual interacts with his/her environment through experience; it transforms the individual both personally and socially. Paulo Freire, on the other hand, sees education as the fundamental tool of critical thinking and social liberation; he argues that traditional education systems make the individual passive.

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, e-posta: mf.isik@alparslan.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4766-2573.

Education does not only support the academic development of the individual; it also makes the individual a part of the social structure and the subject of change and transformation. Educational approaches are shaped in line with different values and goals within the framework of movements such as perennialism, essentialism, progressivism and reconstructionism. These approaches play a decisive role in how education will transform society or maintain the current order.

There is a two-way interaction between the social structure and the education system. Education plays an important role in maintaining social order, but it can also be a trigger for change and reform. This is clearly seen in practices such as Village Institutes. In conclusion, education is a dynamic process with ideological and political dimensions that directs social change as well as individual development. Since the research is a theoretical study, a literature review was conducted throughout the article and interpretations and inferences were made in line with the information obtained. The main purpose of this study is to discuss the importance of educational philosophy for education and the role of the educational process in social change and transformation.

Keywords: Education, philosophy of education individual, social structure, ideology, perennialism, social transformation.

Giriş

Eğitim Felsefesi Bağlamında Eğitimin Anlamı

Eğitim, tarih boyunca yalnızca bilgi aktarımından ibaret olmayan, bireyin entelektüel, ahlaki ve toplumsal gelişimini hedefleyen çok katmanlı bir süreçtir. Bu yönüyle eğitim, sadece pedagojik değil, aynı zamanda felsefi ve toplumsal bir mesele olarak da ele alınmalıdır. Buna bağlı olarak birçok felsefecinin ve eğitimcinin ele alıp tartıştığı bir problemidir. Aynı zamanda her felsefeci ya da eğitimci, bu meseleyi farklı şekilde ele alıp tanımlamıştır. Eğitimin farklı şekillerde karşılık bulması, onu tanımlayanların savundukları ideolojik düşünme kaynaklarının beslendikleri felsefelerinin bir sonucudur. Ancak eğitim nasıl tanımlanırsa tanımlansın veya hangi felsefi görüşe dayanırsa dayansın; kaynağında toplumsal düzenin parametreleri yer alır. Yani; eğitimi besleyen ve bu sürecin nasıl şekilleneceğini toplumun sahip olduğu egemen ideolojik düşünce sistemi başta olmak üzere, sınıfsal ve inançsal kült gibi birçok faktör belirleyici rol oynar (Kaygısız, 1997). Bu bağlamda eğitim, temel öznesini oluşturan bireyi akademik yönden donatırken, aynı zamanda bireyi toplumu dönüştürecek ve yeni bir toplum düzenini kuracak yönden de gerekli olan donanıma sahip hale getirir.

Eğitim felsefesi, eğitimin ne olduğu, amacı, değerleri ve toplumsal işlevi üzerine derinlikli düşünceler üretmeyi amaçlayan disiplinler arası bir alandır (Gutek, 2014, s. 2). Dolayısıyla bu alan, eğitimi yalnızca akademik ve teknik becerilerin kazandırıldığı bir süreç olarak değil, aynı zamanda bireyin anlam arayışının, toplumsal bilinç farkındalığının, kimlik gelişiminin ve etik bilincinin kazanıldığı ve şekillendiği bir yaşam pratiği olarak görür. Bu paralelde eğitim felsefesi kapsamında eğitimin amacı, bireyi salt belli bir mesleğe hazırlamak ya da ona bilgi yüklemek değil; aynı zamanda onun eleştirel düşünebilen, etik değerlere sahip, özgür ve sorumlu bir birey olarak yetişmesini sağlamak ve bunu gerçekleştirmektir. Bu çerçevede John Dewey (2004), eğitimi “yaşamın kendisi” olarak tanımlar. Dewey’e göre eğitim, bireyin deneyimleri aracılığıyla çevresiyle etkileşime girerek anlam üretir. Eğitimin amacı, bireyin toplum içinde etkin ve bilinçli bir yurttaş olarak yer almasını desteklemektir (Dewey, 2004, s. 12). Dewey’in bu yaklaşımı, eğitimin yalnızca bireysel gelişimi değil, aynı zamanda demokratik toplumların inşasında oynadığı rolü de ön plana çıkarır. Bu nedenle eğitim, bireyin akademik beklentilerini gidermenin yanında bireye toplumun politik düşünce sistemini de kazandırarak bireyi toplumsal dönüşümde önemli bir aktör haline gelmesine olanak tanır.

Brezilyalı eleştirel pedagojinin önemli isimlerinden ve aynı zamanda politik görüşleriyle dikkatleri üzerine çeken Paulo Freire, her ne kadar radikalist eğitim anlayışıyla bilinen bir isim olsa da aynı zamanda farklı eğitim felsefesi duruşuyla da öne çıkan bir isimdir. Özellikle *Ezilenlerin Pedagojisi* adlı temel eserinde, salt eğitim tartışmalarına yer vermeyen, aynı zamanda sömürgeci politikalar, sınıf tartışmaları ve eğitim tartışmalarını da inceleyen Freire, eğitim ile toplumsal dinamikler arasında güçlü bir ilintinin var olduğunu altını çizer. Eğitimi; özgürleşmenin temel aracı olarak gören Freire (2010), geleneksel eğitim anlayışlarının bireyi toplumsal tartışmalardan uzaklaştırarak pasif bir bilgi alıcısı konumuna indirgediğini ileri sürer. Ona göre gerçek eğitim; bireylerde diyalogu ve eleştirel düşünmeyi merkeze alan, bireylerin toplumsal gerçeklikleri sorgulamasına ve bu gerçeklikleri dönüştürmesine imkân sağlamaktır (s. 72). Böylece eğitim, bireyi yalnızca bilgiyle donatmaz; aynı zamanda ona toplumsal bilinç kazandırarak onu değişimin ve dönüşümün bir öznesi haline getirir.

Eğitim felsefesinde birbirinden farklı eğitim akımları söz konusudur. Bu eğitim akımlarının her biri eğitimi farklı bir bakış açısıyla ve farklı bir felsefi temele dayandırarak ele alır. Örneğin; daimicilik eğitim anlayışında eğitimin amacı, öğrencilere evrensel değerler öğretmek ve kültürel değerleri yeni kuşaklara aktarmak; esasicilikte katı ve zorlamaya dönük bir eğitim modeliyle öğrencilere bilgiyi aktarıp kazandırmaktır. Benzer şekilde ilerlemeci anlayışta eğitim ve okulun amacı, “yaşama hazırlık değil yaşamın kendisi”ni öğrenciye deneyimlemek ve eleştirel düşünmeyi öğretmek; yeniden kurmacı eğitim anlayışındaki amaç ise, toplumsal değişim ve dönüşümde eğitim lokomotif görevini görmesi ve sosyal reformlara öncülük etmesi temel hedeftir. Görüldüğü üzere her eğitim anlayışı, eğitimi farklı bir felsefi anlayışla ele alarak toplumsal değişim ve dönüşümde kilit rol oynar. Bu yönüyle eğitim, bireylere yaşamda karşılaşacakları muhtemel problemlere karşı çözüm üretebilecek potansiyele sahip olmak, toplumsal sorunların üstesinden gelebilecek düşünsel ve pratik beceriler kazandırmaktır (Büyükdüvenci, 1984). Bu da demek oluyor ki eğitim, bireyin yaşamda kendi yolunu bulmasına, kimliğini oluşturmaya ve özgün bir varlık olarak ortaya çıkmasına yardımcı olur (Ornstein & Hunkins, 2017, s. 43). Bu nedenle eğitim, çok yönlü yapısıyla bireyin içsel yetilerini keşfetmesini ve gerçekleştirmesini sağlayan bir varoluş süreci olarak değerlendirilmektedir.

Eğitimle ilgili farklı yaklaşımların eğitimi konumlandıkları düşüncenin perspektifinden ele alıp incelemeleri ortaya koymaktadır ki eğitim yalnızca teknik bir süreç değil; aynı zamanda değerlerle, amaçlarla ve insan doğasına ilişkin kabullerle biçimlenen felsefi bir etkinliktir. Eğitim felsefesi, bu çok boyutlu süreci anlamlandırmak ve eğitimi insan yaşamının merkezine yerleştirmek adına vazgeçilmez bir düşünsel çerçeve sunar.

Eğitim ve Toplumsal Dönüşüm Arasındaki İlişki

Eğitim, bireyin davranışlarını, düşüncelerini ve tutumlarını değiştiren, aynı zamanda toplumsal yapıları dönüştürme kapasitesine sahip olan karmaşık ve önemli bir süreçtir. Eğitimin amacı, bireylerin zihinsel ve bedensel kapasitelerini geliştirmekle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda onların toplumsal, ahlaki ve kültürel değerlerle uyumlu bir şekilde yaşamalarını sağlamaktır (Bakır, 2016, s. 2). Netice itibarıyla eğitim; bireyin doğaya, topluma ve evrensel değerlere uyum sağlayarak kendi potansiyelini pratik yaşama geçirmesi ve gerçekleştirmesi sürecidir.

Eğitimin toplumsal dönüşümdeki rolü, bireysel değişimleri kolektif bir bilince dönüştürme gücünden kaynaklanmaktadır. Toplumsal bir varlık olan insan, eğitim yoluyla yalnızca bilgi ve beceri elde etmekle kalmaz, aynı zamanda içinde bulunduğu

çevrede sosyalleşerek topluma karşı sorumluluklarını da öğrenir. Bu perspektif de göstermektedir ki eğitim hem bireyin hem de toplumun değişiminde ve dönüşümünde önemli bir işlev görür (Bakır, 2016, s. 3). Eğitimin toplumsal yapıda üstlendiği misyonu birçok eğitim anlayışında görmek mümkün olduğu gibi aynı zamanda birçok düşünürün düşünce sisteminde de görmek mümkündür. Sözgelimi bu duruma Rousseau ve onun natüralist eğitim anlayışı örnek verilebilir. Zira eğitimin doğa, birey ve toplum arasında bir denge kurma aracı olduğunu savunan Rousseau; aynı zamanda eğitimin bireyi toplumsal yozlaşmadan da koruyarak doğayla uyumlu bir yaşam sürdürmesine imkân verdiğini ifade eder (Bakır, 2016, s. 11).

Eğitimin teorik temellerini ve toplumsal etkilerini sorgulayan bir disiplin olarak eğitim felsefesi, toplumsal dönüşümün lokomotifleri olarak işlev görür. Çünkü toplumların kültürel, ekonomik ve politik yapıları ile eğitim sistemleri birbiriyle doğrudan ilişkili alanlardır. Örneğin, Aydınlanma döneminde natüralist filozoflar, eğitimin toplumsal yapıyı yeniden inşa ederek şekillendirdiğini ve dönüştürdüğünü savunmuşlardır (Cevizci, 2011, s. 84). Eğitim yoluyla kendi değerlerini ve normlarını sonraki nesillere aktaran toplumlar için bu süreç, salt mevcut yapının korunmasını değil, aynı zamanda bu yapının dönüşümünü de içerir. Bu nedenle eğitim, bir yönüyle geleneklerin aktarılmasını sağlarken, diğer taraftan toplumsal reformların gerçekleştirilmesini de mümkün kılar. Örneğin, Rousseau, bireyin doğuştan sahip olduğu doğal özelliklerinin, eğitim yoluyla toplumsal değerlerle buluşturulması ve şekillendirilmesi gerektiğini vurgulayarak bu bakış açısının altını çizmiştir (Bakır, 2016, s. 12).

Bireylerin akademik ve kişisel gelişim süreçlerini aşan eğitim, toplumsal yapının yeniden üretimi ve dönüşümünde de temel bir araç işlevi görür. Bu çerçevede eğitim, toplumsal değişimin hem bir sonucu hem de bir nedeni olarak iki yönlü bir etkileşim içerisinde. Böylelikle eğitim; toplumsal düzenin korunması, norm ve değerlerin yeni kuşaklara aktarılması sürecinin en önemli basamağı olarak görülür. Yani eğitim, bireylerin topluma uyumunu sağlar ve sosyal bütünleşmeyi daha da güçlü hale getirir (Dinçer, 2003). Bundan dolayı toplumdaki ortak değerlerin içselleştirilmesiyle sosyal istikrarın sürdürülmesi mümkündür ve eğitim, bunun devamlılığını sağlayan en önemli ve en temel kurum olarak öne çıkar. Akademik gelişimin yanında bireylerin toplumun birer üyesi olmasında da etkin rol oynayan eğitimin uzak hedeflerinden biri olan kabul edilen “iyi vatandaş olma” ilkesiyle bireyleri yetiştirir. Yani; eğitim yoluyla bir toplumun anayasasında kabul edilen birey prototipi de topluma kazandırılmaya çalışılır. Bu nedenle eğitim felsefesinin en temel amaçlarından biri de eğitim sisteminin benimsediği ideolojiye uygun bireyler yetiştirmektir. Bu kapsamda eğitim sistemleri aynı zamanda devletin ideolojik aygıtlarının üretildiği ve bunların bireye kazanıldığı bir alan olarak da karşımıza çıkar. O halde hiçbir eğitim sistemi yetiştirdiği bireyleri depolitize olmuş bireyler olarak yetiştirmez. Aksine her eğitim sisteminin ve anlayışının bireye kazandırmak istediği politik bir tutumu söz konusudur. Kuşkusuz bu perspektiften de anlaşılacağı üzere, eğitim sistemlerinin belli bir sınıfsal yapıyı oluşturduğu ve bu sınıfsal yapının çıkarlarını koruyacak bireyler yetiştirdiği söylenebilir. Bu nedenle eğitim ya da eğitim sistemleri salt toplumsal dönüşüm amacına gütmeyiz, aynı zamanda mevcut düzenin devamını da sağlayan ve bunu meşrulaştıran bir süreçtir (Dinçer, 2003; Eskicumalı, 1994).

Bir süreç olarak görülen eğitimin ve eğitim felsefesinin, yakın ve uzak hedefleri olduğu gibi aynı zamanda bu sürecin doğurduğu mikro ve makro düzeydeki sonuçları da söz konusudur. Sözgelimi, bir öğrencinin akademik başarısının süreç içerisindeki değişimi yani bireysel değişimler bu sürecin mikro sonuçlarına işaret ederken; eğitimin toplum, eğitim sistemi, ekonomi veya ulusal kalkınma gibi geniş ölçekli sonuçlarını ise bu sürecin makro sonuçları olarak ifade etmek mümkündür. Eğitim, yalnızca gündelik

yaşamın temel bir unsuru olmakla sınırlı kalmayıp, bireyin sosyalleşme sürecini biçimlendiren ve toplumsal yapının dönüşümünde işlevsel bir rol üstlenen çok yönlü bir süreçtir. Bu bağlamda, eğitimin hem mikro hem de makro hedefleri ve sonuçları dikkate değerdir. Eğitimin hedeflediği ve yarattığı etkiler yalnızca teorik çerçeveye sınırlı değil, bunun yanında toplumda meydana gelen değişimlerin geleneksel yapılarla hesaplaşmasını da sağlayan bir süreçtir. Sözgelimi; cumhuriyetin kuruluş sürecinin ilk dönemlerinde gerçekleştirilen birçok devrimde olduğu gibi Tevhid-i Tedrisat Kanunu devriminde de eğitim sistemi modernleşmenin ve laik birey kimliğinin inşasında etkin rol oynamıştır (Eskicumalı, 1994). Dolayısıyla eğitim ve eğitim sistemleri ülkelerin rejim sistemlerinin kurumsallaşmasına ve toplumda kabul görmesine zemin hazırlarken, aynı zamanda bir bütün olarak toplumsal modernleşmeye de önayak olur.

Eğitim ve eğitim sistemleri, bir yönüyle devletin ideolojisini benimseyen bireylerden oluşan bir toplum inşa ederken; diğer taraftan toplumun değişimini örgütleyen kolektif eylemlerin ortaya çıkmasını da destekler. Eğitimin ve eğitim sistemlerinin bu perspektifi, bu yapının çok boyutluluğuna ve etkisinin genişliğine işaret eder. Bu yüzden eğitim, bir yandan toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasında belirleyici bir etki yaratırken, diğer yandan bu hareketler eğitimi dönüştürmek amacıyla eğitsel araçlardan faydalanır (Haluza-DeLay, 2007; Coşkun, 2004). Bu nedenle birçok eğitimci ve düşünür de olduğu gibi John Dewey için de eğitim bireylerin gereksinim duydukları bilgiyi kazandırırken, aynı zamanda bireyleri sosyal değişimin aktif öznesi haline de getirir. Çünkü eğitim, eleştirel düşünmeyi teşvik ederek bireylerin içinde bulundukları sosyal, politik ve ekonomik bağlamı anlamalarını ve dönüştürmelerini sağlar (Erol, 2011). Bu anlamda eğitim, bireysel farkındalık yoluyla toplumsal farkındalığın da gelişmesini sağlayarak toplumsal değişim ve dönüşümü hızlandırdığına katkı sunduğu söylenebilir. Bütün bunlara ek olarak her eğitim felsefesinin ileri sürdüğü eğitim anlayışlarıyla eğitimin toplumsal dönüşüm üzerindeki etkisini belirlemede önemli bir role sahiptir. Örneğin; ilerlemeci ve yeniden yapılandırmacı gibi daha modern ve çağdaş yaklaşımlar, eğitim sistemini toplumsal değişimin bir parçası olarak görüp, bireyleri sorgulayan, yaratıcı ve dönüşümcü bireyler olarak yetiştirmeyi hedeflerken diğer yandan esasicilik ya da daimicilik gibi daha gelenekçi yaklaşımlar ise eğitimin kültürel sürekliliğini sağlamadaki rolünü vurgular (Yaylacı & Aydoğan, 2004).

Sonuç olarak, eğitim ve eğitim sistemleri ile toplumsal değişim ve dönüşüm arasında hem teorik düzeyde hem de pratik alanda çok boyutlu bir ilişkinin varlığı söz konusudur. Zira eğitim, bir yandan toplumsal düzenin sürekliliğini sağlarken, diğer yandan bireylerin devletin benimsediği ideolojik aygıtları benimseyerek eleştirel bilinç geliştirmesine, sosyal adalet taleplerini dile getirmesine ve toplumsal yapının dönüşmesine katkı sağlar. Bu karmaşık ilişki, eğitimin tek yönlü olmadığını, aksine toplumla sürekli etkileşim içinde olan ve tarihsel zaman içinde şekillenen bir süreç olduğunu gösterir. Eğitim sistemleri ve politikaları, salt bireylerin ihtiyaç duydukları becerileri kazanmanın yanında toplumun dinamiklerini de yeniden üreten ve dönüştüren bir mekanizmanın paradigmasını oluşturur. Bu yönüyle eğitim, toplumdaki sosyal değişimin tetikleyici unsuru olma niteliğine sahiptir (Durkheim, 1956; Freire, 1970). Bu açıdan eğitim sistemleri, dayandıkları felsefi yaklaşımların temel iddiaları ekseninde bireyin bilgi ihtiyacını karşılarken aynı zamanda toplumsal sistemde de reformist bir role sahiptir. Sözgelimi, eğitim politikalarının bu perspektifini cumhuriyet sonrası süreçte açılan Köy Enstitüleri'nin yetiştirmek istediği birey prototipinde görmek mümkündür.

Sonuç

Eğitim, tarihsel süreç içerisinde yalnızca bilgi aktarımıyla sınırlı olmayan; bireyin zihinsel, duygusal, ahlaki ve toplumsal yönlerden gelişimini hedefleyen, aynı zamanda

toplumun yapısını dönüştürme gücüne sahip çok katmanlı ve dinamik bir süreçtir. Bu yönüyle eğitim, yalnızca pedagojik bir araç değil, aynı zamanda felsefi, ideolojik ve politik bir etkinlik olarak ele alınmalıdır. Eğitim felsefesi ise bu çok katmanlı süreci anlamlandırmak, yönlendirmek ve daha derinlikli bir şekilde sorgulamak amacıyla eğitimin temelini oluşturan değerleri, ilkeleri ve amaçları irdeleyen disiplinler arası bir alandır.

Eğitimin birey üzerindeki etkisi, yalnızca akademik başarı veya mesleki yeterlilik ile sınırlı değildir. Eğitim aynı zamanda bireyin kimlik inşasında, eleştirel düşünme becerisinin gelişiminde ve etik bir birey olarak topluma katılmasında merkezi bir rol oynar. John Dewey'in eğitimi "yaşamın kendisi" olarak tanımlaması ve bireyin çevresiyle olan etkileşimleri yoluyla deneyim kazanmasının önemini vurgulaması, eğitimin bireysel ve toplumsal düzeydeki dönüşümsel gücünü ortaya koymaktadır. Benzer şekilde, Paulo Freire'nin eğitimi diyalog, eleştiri ve toplumsal farkındalık temelinde özgürleşmenin aracı olarak görmesi, eğitimin yalnızca bireysel gelişim değil, aynı zamanda sosyal adalet ve eşitlik gibi ideallerin gerçekleştirilmesinde de temel bir unsur olduğunu gösterir.

Eğitim felsefesinde yer alan farklı akımlar – daimicilik, esasicilik, ilerlemecilik, yeniden kurmacılık gibi – eğitime dair farklı dünya görüşlerini yansıtır. Geleneksel yaklaşımlar mevcut kültürel mirasın korunmasına ve bireyin mevcut toplumsal düzenle uyumlu hale getirilmesine odaklanırken; ilerlemeci ve yeniden yapılandırmacı yaklaşımlar, eğitimi toplumsal değişimin temel aracı olarak konumlandırarak bireyleri sorgulayan, yenilikçi ve dönüşümcü bireyler olarak yetiştirmeyi hedefler. Bu da eğitimin hangi felsefi temele dayandırıldığının, eğitim sistemlerinin ideolojik yönelimleri ve toplumsal hedefleri açısından belirleyici olduğunu göstermektedir.

Toplumsal düzeyde ise eğitim, bireylerin yalnızca bilgiyle donatılmasını değil, aynı zamanda onları egemen ideolojiler doğrultusunda şekillendirmeyi, belirli değer ve normlara göre sosyalleştirmeyi ve toplumsal düzenin yeniden üretimini sağlamayı amaçlar. Bu bağlamda eğitim hem mevcut düzenin devamlılığını sağlayan hem de toplumsal reformların önünü açan çift yönlü bir işleve sahiptir. Cumhuriyetin ilk döneminde uygulamaya konulan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve Köy Enstitüleri örneği, eğitim aracılığıyla bireyin ve toplumun modernleşmesini sağlama yönündeki politik hedeflerin somut bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bu örnekler, eğitim sistemlerinin ideolojik aygıtlar olarak toplumsal yapı ile nasıl doğrudan ilişkili olduğunu da gözler önüne serer.

Sonuç olarak, eğitim hem bireyin kişisel potansiyelini gerçekleştirmesine olanak tanıyan hem de toplumun dönüşümünü ya da mevcut yapının sürekliliğini sağlayan stratejik bir araçtır. Eğitim felsefesi ise bu karmaşık ve çok boyutlu süreci sistematik bir şekilde analiz ederek, eğitimi yalnızca teknik bir beceri kazandırma süreci olmaktan çıkarıp; değerler, amaçlar, insan doğası ve toplumsal yapı ile ilişkilendiren derinlikli bir düşünsel çerçeve sunar. Bu bağlamda, eğitim sistemlerinin şekillenmesinde ve eğitimin toplumsal etkilerinin anlaşılmasında eğitim felsefesi vazgeçilmez bir rehber niteliğindedir. Eğitim, bireyi yalnızca bilgiyle donatmakla kalmaz; onu toplumsal sorumluluk sahibi, eleştirel bilinç geliştiren ve toplumsal değişimlere yön verebilecek bir aktöre dönüştürerek hem bireysel hem toplumsal düzeyde kalıcı etkiler yaratır.

Kaynakça

- Akyüz, H. (1992). *Eğitim sosyolojisinin temel kavram ve alanları üzerine bir araştırma*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Akyüz, Y. (1999). *Türk eğitim tarihi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Bakır, K. (2016). *Natüralist Eğitim: Jean-Jacques Rousseau'da eğitimin toplumsal ve ahlâki temelleri*. Pegem Akademi Yayıncılık.
- Büyükdüvenci, S. (1984). Eğitim problemleri ve eğitim felsefesi. *Eğitim ve Bilim*, (9)51, 11-18.
- Cevizci, A. (2011). *Eğitim felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Coşkun, İ. (2004). *Toplumsal hareketler*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Dewey, J. (2004). *Democracy and education: An introduction to the philosophy of education (Original work published 1916)*. Pennsylvania: Dover Publications.
- Dinçer, M. (2003). Eğitimin toplumsal değişme sürecindeki gücü. *Ege Eğitim Dergisi*, 3(1), 102-112.
- Eskicumalı, A. (1994). *Eğitim ve sosyal değişme: Türkiye'nin değişim sürecinde eğitimin rolü*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları.
- Eskicumalı, A. (2003). Eğitim ve toplumsal değişme: Türkiye'nin değişim sürecinde eğitimin rolü, 1923-1946. *Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Dergisi*, 19(2), 95-122.
- Erol, N. (2011). Toplumsal değişme ve eğitim: Temel ilişkiler, çelişkiler, tartışmalar. *Akademik Bakış*, 5(9), 109-120.
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed*. New York: Continuum.
- Freire, P. (2010). *Ezilenlerin pedagojisi*. D. Hattatoğlu, E. Özbek & A. Arslan (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fooley, D. (2009). In G. Ritzer (Ed.), *The Cambridge companion to social theory* (pp. 187-205). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutok, G. L. (2014). *Eğitim felsefesine giriş: Felsefi yaklaşımlar ve eğitimsel uygulamalar*. F. Aykaç (Çev.). Nobel Yayıncılık.
- Haluza-DeLay, R. (2007). Cognitive praxis and social movements: How social movement learning becomes social change. *Canadian Journal of Sociology*, 32(2), 189-216.
- Kaygısız, İ. (1997). Eğitim felsefesi ve Türk eğitim sisteminin felsefi temelleri. *Eğitim ve Yaşam Dergisi*, 8(1), 5-15.
- Ornstein, A. C., & Hunkins, F. P. (2017). *Curriculum: Foundations, principles, and issues* (7th ed.). London: Pearson Education Limited.
- Ottoway, A. K. C. (1962). *Education and society: An introduction to the sociology of education*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Pichardo, N. (1997). New social movements: A critical review. *Annual Review of Sociology*, 23, 411-430.
- Sleeter, C. E. (1996). *Multicultural education as social activism*. Albany: Suny Press.
- Spring, J. (1997). *A primer of libertarian education*. Montréal: Black Rose Books.
- Tezcan, M. (1994). *Eğitim sosyolojisi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Yaylacı, F. & Aydoğan, İ. (2004). *Eğitim sosyolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları
Dergisi
The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and Education Research

|| Sayı/Issue 21 (Haziran/June 2025), s. 285-296
|| Geliş Tarihi-Received: 25.04.2025
|| Kabul Tarihi-Accepted: 28.06.2025
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.5281/zenodo.15718756

Çocuk Edebiyatı Dersinin Yürütülmesine İlişkin Öğretim Elemanlarının Görüşleri*

Perspectives of Instructors on the Teaching of Children's Literature Course

Özlem KANAT**

Öz

Bu çalışma, eğitim fakültelerinde yürütülen Çocuk Edebiyatı dersine ilişkin öğretim elemanlarının görüşlerini derinlemesine incelemeyi amaçlamaktadır. Çocuk edebiyatı, çocukların dil gelişimi, hayal gücü ve kişilik oluşumunda önemli bir rol oynamaktadır. Bu nedenle öğretmen adaylarının bu alanda yeterli donanımına sahip olması gereklidir. Araştırmanın temel amacı, Çocuk Edebiyatı dersindeki eğitim uygulamalarının etkinliğini ve durumunu değerlendirmektir. Bu çalışmada, Türkiye'deki 14 eğitim fakültesinden Okul Öncesi, Sınıf ve Türkçe Öğretmenliği programlarında görev yapan 20 öğretim elemanından veri toplanmıştır. Temel nitel araştırma deseni kullanılan bu çalışmada, öğretim elemanlarının Çocuk Edebiyatı dersinin amaçları, içeriği, eğitim durumları ve ölçme-değerlendirme süreçlerine ilişkin görüşleri sistematik olarak ele alınmıştır. Veri toplama sürecinde açık uçlu sorular ve Likert tipi anket kullanılmıştır. Araştırma sonuçları, öğretim elemanlarının dersin daha etkili yürütülebilmesi için ders süresinin artırılması, dersin içeriğinin zenginleştirilmesi, eğitim durumlarında uygulamalara daha fazla yer verilmesi ve ölçme-değerlendirme süreçlerinin çeşitlendirilmesi gerektiğini düşündüklerini göstermiştir. Bu çalışmanın bulguları, Çocuk Edebiyatı dersinin etkili yürütülmesi için öğretim elemanlarının önerilerini de ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: çocuk edebiyatı, çocuk edebiyatı öğretimi, öğretim elemanı görüşleri, eğitim fakültesi, dil ve edebiyat eğitimi

Abstract

This study aims to examine faculty members' views regarding the Children's Literature course in education faculties. Children's literature plays an important role in children's language development, imagination, and personality formation. Therefore, prospective teachers must have adequate competence in this field. The research objective is to evaluate the effectiveness and status of educational practices in the Children's Literature course. Data were collected from 20 faculty members working in Pre-school, Classroom, and Turkish Language Teaching programs from 14 education faculties in Turkey. Using a basic qualitative research design, faculty members' views regarding the Children's Literature course objectives, content, educational situations, and assessment-evaluation processes were systematically addressed. Open-ended questions and Likert-type questionnaires were used in data collection. Results showed that faculty members believe course duration should be increased, content should be

* Bu makale, yazarın Prof. Dr. Sedat SEVER danışmanlığında tamamladığı "Eğitim Fakültelerindeki Çocuk Edebiyatı Öğretiminin Değerlendirilmesi (Bir Ders Tasarımı Örneği)" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, e-posta: osoysal@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9071-2700.

enriched, more emphasis should be given to practical applications in educational situations, and assessment-evaluation processes should be diversified for more effective course delivery. Study findings reveal faculty members' suggestions for effective Children's Literature course conduct.

Keywords: children's literature, children's literature teaching, faculty member views, education faculty, language and literature education

Giriş

Çocuk edebiyatı, çocukların bilişsel, duyuşsal ve toplumsal gelişiminde önemli bir rol oynar. Dil becerilerini geliştirir, hayal güçlerini geliştirir ve estetik duyarlılıklarını geliştirir. Çocuk edebiyatı yapıtları, çocukların hayatlarını zenginleştiren, onlara farklı dünyaların kapılarını açan ve yaşam hakkında farkındalık kazanmalarını sağlayan önemli bir araçtır. Bu nedenle, çocuk edebiyatı alanının öğretmen adaylarına etkili bir şekilde öğretilmesi, gelecek nesilleri kaliteli edebiyat eserleriyle buluşturmak için çok önemlidir. Çocuk edebiyatı, çocukların bilişsel, duyuşsal ve toplumsal gelişiminde önemli bir rol oynar. Dil becerilerini geliştirir, hayal güçlerini geliştirir ve estetik duyarlılıklarını geliştirir. Hunt (1999), çocuk edebiyatının sadece çocuklar için yazılmış basit metinler olmaktan daha fazlası olduğunu vurgular. Daha fazla karmaşıklık ve dinamik içeren bir disiplindir. Hunt (1999, s. 1-2) tarafından belirtildiği gibi, çocuk edebiyatını anlamak, yalnızca metinleri değil, aynı zamanda çocukların okuduğu deneyimi ve metinle kurduğu ilişkiyi de dikkate almayı gerektirir. Çocuk edebiyatı eleştirisi, yetişkin edebiyatı eleştirisinden farklılaşan yenilikçi yöntemler kullanmalıdır. Hunt (1999), çocuk edebiyatının hem eğitici hem de eğitici amaçlarla dolu olduğunu, ancak bu amaçlar metnin yazınsal değerini gölgede bırakmamalıdır. Çocuğun hayal gücünü harekete geçiren, yeni bakış açıları sunan ve dilsel zenginliğiyle dil gelişimine katkıda bulunan bir çocuk kitabı, ona göre kalitelidir. Lukans (2003), "A Critical Handbook of Children's Literature" adlı kitabında, çocuk edebiyatı eserlerini değerlendirmek için kapsamlı bir temel sağlar. Lukens (2003), bir çocuk kitabının yazınsal değerini belirlemek için karakterler, tema, üslup, bakış açısı, olay örgüsü ve olay örgüsü gibi temel bileşenleri kapsamlı bir şekilde incelemek gerektiğini söylüyor. Onun görüşüne göre, iyi bir olay örgüsü merak uyandırıcı ve tutarlı olmalı ve karakterler inandırıcı ve gelişim göstermelidir. Lukens (2003), bu unsurların bir bütün olarak eserin kalitesini belirlediğini vurgular ve öğretmen adaylarının bu tür analitik becerilere sahip olması, öğrencilerine kaliteli eserler sunabilmeleri için çok önemlidir. Bu tür eleştirel bir süzgeçten geçen çocuk edebiyatı eserlerinin seçilmesi, öğretmen adaylarının yalnızca kaliteli kitaplar seçmelerine değil, aynı zamanda bu kitapların sınıfta nasıl kullanılabileceğini anlamalarına da yardımcı olur.

Çocuk edebiyatı yapıtları, çocukların hayatlarını zenginleştiren, onlara farklı dünyaların kapılarını açan ve yaşam hakkında farkındalık kazanmalarını sağlayan önemli bir araçtır. Sever (2013, s. 15), çocuk edebiyatını "erken çocukluk döneminden başlayıp ergenlik dönemini de kapsayan bir yaşam evresinde, çocukların dil gelişimi ve anlama düzeylerine uygun olarak duygu ve düşünce dünyalarını sanatsal niteliği olan dilsel ve görsel iletilerle zenginleştiren, beğeni düzeylerini yükselten ürünlerin genel adı" olarak tanımlar. Bu tanım, çocuk edebiyatının çocuk gelişiminde oynadığı rolü ve önemini vurgular. Dilidüzgün (2004a, s. 43), çocuk edebiyatı yapıtlarının çocukların dil gelişimine, düş gücüne ve estetik duyarlılığa katkıda bulunduğunu söylüyor. Benzer şekilde Sever (2010, s. 25) çocuk edebiyatı yapıtlarının çocukların dil ve anlam spektrumunu genişlettiğini, düşünme yeteneklerini geliştirdiğini ve yaşamla ilgili duyarlılığa sahip olduğunu belirtmektedir. Birçok araştırmacı, eğitim sisteminde çocuk edebiyatının rolünü ve önemini vurgulamıştır. Sever (2010 ve 2013), çocuk edebiyatı yapıtlarının anadili öğretiminde önemli bir araç olduğunu söylüyor. Dilidüzgün (2004b, s. 48), Türkçe ders kitaplarında çocuk edebiyatı eserlerinin yer almasının çok önemli olduğunu belirtmektedir.

Çocukların dil becerilerini, okuma alışkanlıklarını ve estetik duyarlılıklarını geliştirmede çocuk edebiyatı yapıtları çok önemlidir. Bu nedenle, çocuk edebiyatı alanının öğretmen adaylarına etkili bir şekilde öğretilmesi, gelecek nesilleri kaliteli eserlerle buluşturmak için çok önemlidir (Sever, 2010; Pulimeno, Piscitelli, & Colazzo, 2020). Pulimeno ve ark. (2020), öykülerin ve masalların temel değerleri aktarmada, dil becerilerini geliştirmede ve iyi bir sınıf ortamı oluşturmada değerli bir kaynak olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca, tıp doktorları, çocuk öykülerini bibliyoterapi olarak kullanarak sağlıksız alışkanlıklar ve bağımlılıklarla mücadele etmek ya da psikosomatik rahatsızlıklarla mücadele etmek için kullanabilir.

Eğitim fakültelerinin Okul Öncesi, Sınıf ve Türkçe Öğretmenliği programlarında verilen Çocuk Edebiyatı dersi, öğretmen adaylarının çocuk edebiyatı alanına ilişkin temel bilgi ve becerileri edinmelerini ve çocuk edebiyatı yapıtlarını inceleyebilmelerini ve değerlendirebilmelerini sağlar. Bu dersin başarılı bir şekilde yürütülmesi, öğretmen adaylarının kariyerlerinde ilerlemeleri ve gelecekteki öğrencilerine kaliteli edebiyat eserleri sunabilmeleri açısından çok önemlidir. Çocuk Edebiyatı dersi, öğretmenlerin yaklaşımları, bilgi birikimleri ve öğretim yöntemlerinin önemli bir parçasıdır. Dersin amacı, içeriği, eğitim durumu ve ölçme-değerlendirme süreçleri, öğretmenlerin bu derse ilişkin görüşlerinden etkilenir. Sonuç olarak, 2018-2019 eğitim-öğretim yılında eğitim fakülteleri programlarında değişikliklere rağmen, Çocuk Edebiyatı dersi hem bir meslek hem de genel kültür dersi olarak konumunu ve önemini korumaktadır. Bu nedenle, Çocuk Edebiyatı dersinin daha etkili bir şekilde yürütülmesi için öğretim elemanlarının görüşlerinin analizi, dersin daha etkili bir şekilde yürütülmesi için önemli veriler sunar. sorusunun güncelliğini koruduğu düşünülmektedir (Kanat Soysal, 2018, s. 112) Bu sorunu çözmek, dersin daha etkili bir şekilde yürütülmesini ve öğretmen adaylarının çocuk edebiyatı alanında daha fazla yetenek kazanmasını sağlar. Bu araştırma, eğitim fakültelerinde Çocuk Edebiyatı dersini veren öğretmenlerin derse ilişkin görüşlerini inceledi. Araştırma, çocuk edebiyatı dersinin amaçlarını, içeriğini, eğitim durumlarını ve ölçme-değerlendirme süreçlerini ele aldı. Çalışmanın amacı, çocuk edebiyatı dersinin daha etkili bir şekilde yürütülmesi için öğretim üyelerinin görüşlerini ve beklentilerini sunmaktır. Pulimeno vd. (2020), okul müfredatında çocuk edebiyatının öğrencilerin gelişimini destekleyeceğini belirtmektedir. Bu bağlamda, Çocuk Edebiyatı dersini yürüten öğretmenlerin görüşleri, dersin bu niteliklere uygun bir şekilde yürütülmesi için önemli ipuçları sağlar. Çalışmanın sonuçları, Çocuk Edebiyatı dersinin mevcut durumunu göstermesi ve dersin daha etkili bir şekilde yürütülmesi için öneriler sunmak için önemlidir. Çalışmanın sonuçlarının, eğitim fakültelerinde Çocuk Edebiyatı dersini veren öğretmenlere ve program geliştirme konusunda çalışan uzmanlara da yardımcı olması beklenmektedir.

Yöntem

Bu bölümde araştırmanın modeli, çalışma grubu, veri toplama araçları ve verilerin toplanması ve analizi ile güvenilirlik ve geçerlik çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi bulunmaktadır.

Araştırma Modeli

Bu çalışmada, temel nitel araştırma deseni, Çocuk Edebiyatı dersinin yürütülmesine ilişkin öğretim elemanlarının görüşlerini incelemek ve anlamlandırmak için kullanılmıştır. Temel nitel araştırma, araştırmacıların insanların yaşamlarını nasıl yaşadıklarını, bu deneyimleri nasıl yorumladıklarını, dünyalarını nasıl düzenlediklerini ve deneyimlerine ne tür anlamlar yüklediklerini anlamaya çalıştıkları bir araştırma türüdür (Merriam, 2009, s.23). Bu desen, özellikle eğitim alanındaki uygulamaların, süreçlerin ve katılımcı bakış açılarının kapsamlı bir şekilde betimlenmesine olanak tanır. Bu çalışmanın temel nitel

araştırma deseni, öğretim elemanlarının Çocuk Edebiyatı dersine ilişkin kişisel deneyimlerini, karşılaştıkları zorlukları ve çözüm yollarını anlatmak amacıyla tasarlanmıştır. Çalışmanın amacı, bu desenin katılımcıların deneyimlerini kendi bağlamlarında anlama ve yorumlama çabalarına odaklanmasıdır.

Çalışma Grubu

Araştırmaya katılan 20 öğretmen, 2018-2019 eğitim-öğretim yılında Türkiye'nin farklı bölgelerinde yer alan devlet üniversitelerine bağlı 14 eğitim fakültesinde Okul Öncesi Öğretmenliği, Sınıf Öğretmenliği veya Türkçe Öğretmenliği programlarında Çocuk Edebiyatı dersini vermiştir. Katılımcıları seçmek için hem ölçütsel hem de amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme kullanılmıştır. Maksimum çeşitlilik örnekleme, çeşitli üniversitelerden ve farklı kıdem ve unvanlara sahip öğretim üyelerine ulaşarak konuya ilişkin görüş çeşitliliğini artırmayı amaçlamaktadır. Örneğin, katılımcıların Çocuk Edebiyatı dersini en az bir kez almış olmaları temel kriterdir. Çalışma grubunun demografik bilgileri (unvanlar, pozisyonlar vb.) kapsamlı bir şekilde incelenmiştir ve sonuçlar bölümünde sunulmuştur. Öncelikle ilgili bölümlerle iletişime geçildi, dersi veren öğretmenler belirlendi ve ardından katılımcılar gönüllü olarak çalışmaya davet edilmiştir.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama aracı olarak araştırmanın amaçları ve alt problemleri doğrultusunda, ilgili alanyazın taranarak (örn. Kanat Soysal, 2018, s. 112; Sever, 2013, s. 15) ve uzman görüşleri alınarak geliştirilmiş form kullanılmıştır. Form, öğretim elemanlarının Çocuk Edebiyatı dersinin amaçları, içeriği, eğitim durumları (öğretim yöntem ve teknikleri, materyal kullanımı vb.) ve ölçme-değerlendirme süreçlerine ilişkin görüşlerini, deneyimlerini, karşılaştıkları sorunları ve çözüm önerilerini ortaya çıkarmaya yönelik açık uçlu sorulardan ve Likert tipi seçeneklerden oluşmaktadır.

Verilerin Toplanması

Bu çalışmada veriler, 2018-2019 eğitim-öğretim yılının bahar döneminde toplanmıştır. Veri toplama süreci, verilerin doyumluğa ulaştığı düşünülene kadar devam etmiştir. Doyumluk, yeni veriler önceki verileri tekrar etmeye başlaması ve yeni bir tema ya da boyut ortaya çıkmaması durumu olarak kabul edilmiştir (Merriam, 2009).

Verilerin Analizi

Toplanan verileri analiz etmek için içerik analizi yöntemi kullanıldı. İçerik analizi, toplanan verilerin kapsamlı bir şekilde analiz edilmesi yoluyla fikirlerin ve temaların bulunması, düzenlenmesi ve yorumlanması sürecidir (Yıldırım ve Şimşek, 2018). Nitel araştırmaların güvenilirliği ve geçerliliği, araştırmanın inandırıcılığı ve doğruluğu açısından çok önemlidir. Bu araştırma, güvenilirliği ve geçerliliği artırmak için çeşitli stratejiler kullandı (Merriam, 2009). Yıldırım ve Şimşek, 2018'de, inandırıcılığı (iç geçerlik) garanti etmek için uzman incelemesi kullanılmıştır. Geliştirilen form ve analiz edilen verilerden elde edilen temalar, ilgili alanlarda uzman olan iki öğretim üyesinin görüşlerine sunuldu. Aktarılabilirliği (dış geçerlik) garanti etmek için araştırmanın çalışma grubu, veri toplama ve analizi aşamaları ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Bu nedenle, benzer ortamlarda çalışmak isteyen araştırmacılara rehberlik etmek amacıyla bir yol haritası sunulmaya çalışılmıştır. Veri analizi, iç güvenilirliği garanti etmek için iki araştırmacı tarafından yapılmıştır. Kodlayıcılar arası tutarlılık incelenmiştir. Teyit edilebilirliği (dış güvenilirlik) sağlamak için, araştırma süreci boyunca yapılan her şey düzenli bir şekilde kayıt altına alınmış ve gerektiğinde incelenebilecek şekilde saklanmıştır. Araştırma sürecinde etik

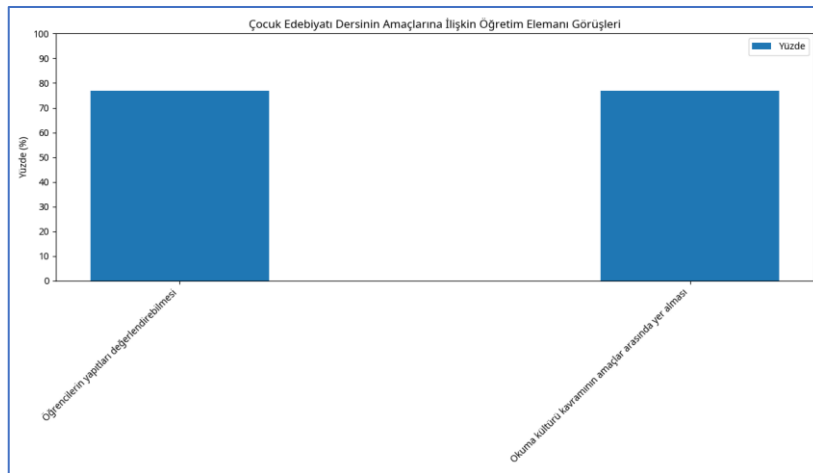
İlkelere dikkat edildi. Araştırmaya başlamadan önce Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Etik Kurulu tarafından 08.02.2017 tarih ve 23 sayılı etik kurul onayı almıştır. Veri toplama sürecine başlamadan önce, tüm katılımcılara araştırmanın amacı, kapsamı, gizlilik ilkeleri ve verilerin nasıl kullanılacağı hakkında yazılı ve sözlü olarak bilgilendirildi. Araştırmaya katılım tamamen gönüllülük esasına dayandığından, katılımcılardan herhangi bir olumsuz etki olmadan istedikleri zaman ayrılabilirler. Katılımcılara bilgilendirilmiş onam formları verildi. Araştırmacılardan doğrudan alıntı yapılırken Ö1 ve Ö2 gibi kod isimleri kullanılırken, katılımcılardan kimlik bilgilerinin gizli tutulacağı garanti edildi. Katılımcılara, toplanan verilerin sadece bilimsel amaçlarla kullanılacağı ve üçüncü taraflarla paylaşılmayacağı konusunda garanti verilmiştir. Araştırma sürecinde katılımcıların görüşlerine saygı gösterildi ve manipülasyon veya yönlendirme yapılmamıştır. Veri analizi sürecinde katılımcıların görüşleri çarpıtılmadan aktarılmıştır. Bu bölüm, Çocuk Edebiyatı dersini veren öğretmenlerin derse ilişkin görüşlerini sunar. Araştırma bulguları, dört ana başlık altında incelenmiştir: Çocuk Edebiyatı dersinin amaçları, içeriği, eğitim durumu ve ölçme ve değerlendirme süreçleri. Çalışmanın odak noktası, öğretmenlerin genel beklentileri ve öğrencilerin öğretmenlere yönelik değerlendirmeleri ile ilişkilendirilerek bu önemli sonuçlara ek olarak sunulmuştur.

Bulgular

Bu bölüm, Çocuk Edebiyatı dersini veren öğretmenlerin derse ilişkin görüşlerini sunar. Araştırma bulguları, dört ana başlık altında incelenmiştir: Çocuk Edebiyatı dersinin amaçları, içeriği, eğitim durumu ve ölçme ve değerlendirme süreçleri. Çalışmanın odak noktası, öğretmenlerin genel beklentileri ve öğrencilerin öğretmenlere yönelik değerlendirmeleri ile ilişkilendirilerek bu önemli sonuçlara ek olarak sunulmuştur.

Çocuk Edebiyatı Dersinin Amaçlarına İlişkin Öğretim Elemanı Görüşleri

Çocuk Edebiyatı dersinin amaçlarına ilişkin öğretim elemanlarının %77'sinin öğrencilerin çocuk edebiyatı yapıtlarını tasarım ve içerik özelliklerine göre değerlendirebileceğini düşündüğü görülmektedir. Benzer şekilde, öğretmenlerin %77'si okuma kültürü kavramını Çocuk Edebiyatı dersinin hedefleri arasında görüyor. Bu sonuçlar, eğitimcilerin çoğunun dersin temel amaçlarından bazılarının gerçekleştirildiğini düşündüğünü göstermektedir. Şekil 1 ilgili verileri göstermektedir.



Şekil 1: Çocuk Edebiyatı Dersinin Amaçlarına İlişkin Öğretim Elemanı Görüşleri Sütun Grafiği

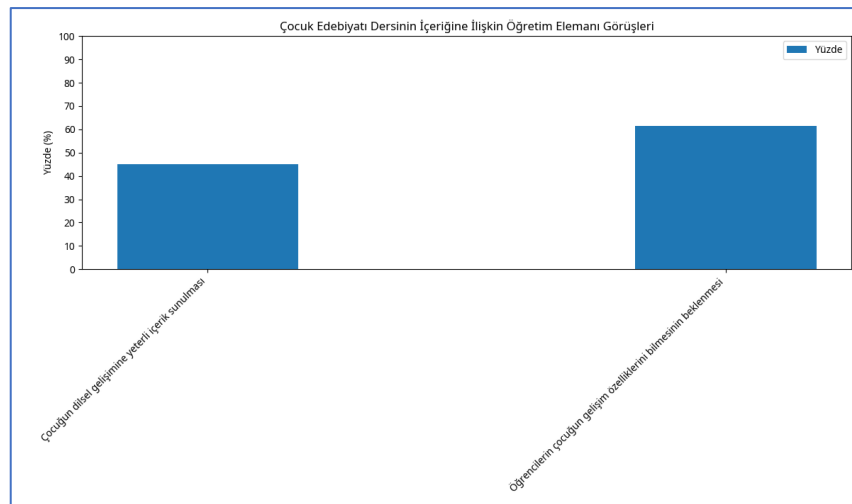
Bununla birlikte, öğretim elemanları, çocuk edebiyatı dersinde öğrencilerin okuma kültürü kavramını anlama, çocukların dilsel gelişim süreçlerini kavrama ve çocuk edebiyatı yapıtlarını tasarım ve içerik özelliklerine göre değerlendirebilme gibi amaçlarla ilgili bazı

sorunlar yaşadıklarını belirtmişlerdir. Ders süresinin yetersizliği bu sorunların ana nedeni olarak gösterilmiştir.

Öğretim elemanları, öğrencilerin derse karşı ilgisizliği ve hazırbulunuşluk düzeylerinin düşük olması, Çocuk Edebiyatı dersinin amaçlarının gerçekleştirilmesinde karşılaşılan sorunların bir diğer nedenidir. Öğretim elemanları, öğrencilerin çocuk edebiyatı konusunda yeterince bilgi sahibi olmadığını ve bu da dersin amaçlarını yerine getirmelerini zorlaştırmaktadır.

Çocuk Edebiyatı Dersinin İçeriğine İlişkin Öğretim Elemanı Görüşleri

Öğretmenlerin Çocuk Edebiyatı dersinin içeriğine ilişkin görüşleri incelendiğinde, öğretmenlerin alanda yeterli kuramsal bilgiye sahip olduklarını düşündükleri görülmektedir. Bununla birlikte, dünya çapında çocuk edebiyatına ilişkin temel bilgiler ve çocuğun dilsel gelişimine ilişkin içerik konusunda bazı eksiklikler olduğu belirtilmiştir. Eğitimcilerin %45.2'si, çocuğun dilsel gelişimine ilişkin içeriğin yeterince sunulduğunu düşündüğünü belirtirken, eğitimcilerin %61.6'sı öğrencilerin gelişim özelliklerini bilmelerinin beklendiğini belirtti. Şekil 2 bu sonuçları göstermektedir.

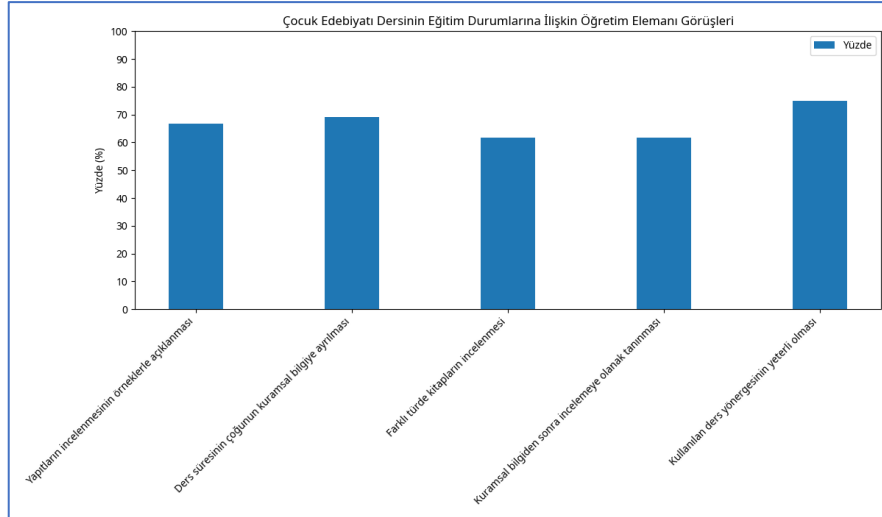


Şekil 2: Çocuk Edebiyatı Dersinin İçeriğine İlişkin Öğretim Elemanı Görüşleri Sütun Grafiği

Öğretim elemanları, “çocuğa görelilik ilkesi”, “çocuğun gelişimsel özellikleri” ve “çocuk edebiyatı yapıtlarının incelenmesi ve değerlendirilmesi” gibi çocuk edebiyatı dersinin içeriğinde yer alması gereken en önemli konuları göstermişlerdir.

Çocuk Edebiyatı Dersinin Eğitim Durumlarına İlişkin Öğretim Elemanı Görüşleri

Öğretim elemanlarının çocuk edebiyatı dersinin eğitim durumuna ilişkin görüşleri incelendiğinde, öğretmenlerin %66.7'sinin çocuk edebiyatı yapıtlarının nasıl incelenmesi gerektiğinin örneklerle yeterince açıklandığını düşündüğünü gördük. Bununla birlikte, öğrencilerin %69.2'si ders süresinin çoğunun kuramsal bilgilerin öğretilmesine ayrıldığını belirtiyor. Eğitimcilerin %61.6'sı, öğrencilerin yeterince kuramsal bilgi edindikten sonra çocuk edebiyatı yapıtlarını incelemelerine izin verildiğini düşünüyor. Ayrıca, telif/çeviri ve çeşitli türlerdeki yazınsal nitelikli çocuk kitaplarının derste incelendiğini düşünüyor. Son olarak, eğitimcilerin %75'i ders yönergesinin yeterli olduğunu düşünüyor. Şekil 3, bu verilere ilişkin görselleştirmeyi göstermektedir.

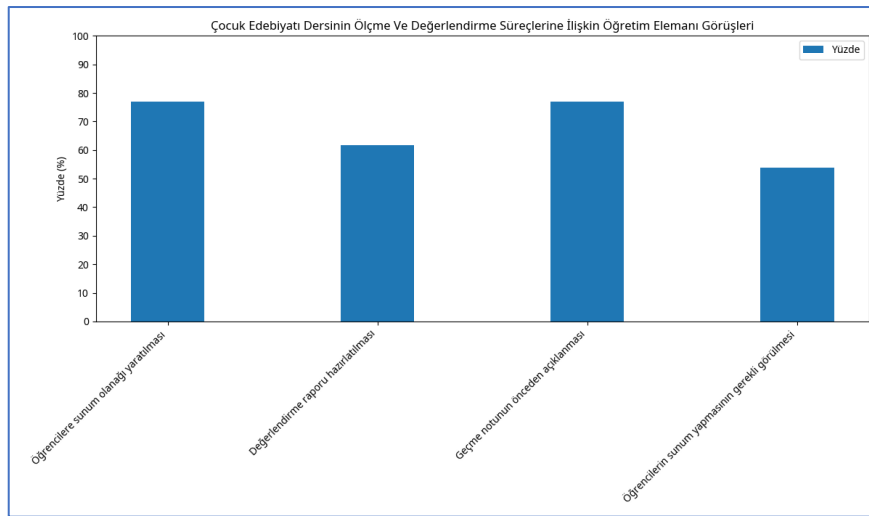


Şekil 3: Çocuk Edebiyatı Dersinin Eğitim Durumlarına İlişkin Öğretim Elemanı Görüşleri Sütun Grafiği

Öğretim elemanlarının görüşlerinden, Çocuk Edebiyatı derslerinde öğrencilerin çocuk edebiyatı yapıtlarını inceleme ve değerlendirme becerilerini geliştirmeye yönelik uygulamalara yer verildiği, ancak ders süresinin yetersizliği nedeniyle bu uygulamaların sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır.

Çocuk Edebiyatı Dersinin Ölçme ve Değerlendirme Süreçlerine İlişkin Öğretim Elemanı Görüşleri

Öğretim elemanlarının Çocuk Edebiyatı dersinin ölçme ve değerlendirme süreçlerine ilişkin görüşleri incelendiğinde, %77'sinin öğrencilere inceledikleri kitapları derste sunmaları için olanak yaratıldığını düşündüğü görülmektedir. Öğretim elemanlarının %61.6'sı öğrencilere inceledikleri kitaplara ilişkin bir değerlendirme raporu hazırlatıldığını belirtmiştir. Ayrıca, %77'si öğrencilere geçme notunun nasıl belirleneceğinin önceden açıklandığını ifade etmiştir. Öğretim elemanlarının %53.9'u ise öğrencilerin derste sunum yapmasını gerekli görmektedir. Bu bulgular Şekil 4'te özetlenmiştir.



Şekil 4: Çocuk Edebiyatı Dersinin Ölçme ve Değerlendirme Süreçlerine İlişkin Öğretim Elemanı Görüşleri Sütun Grafiği

Öğretim elemanlarının Çocuk Edebiyatı dersine ilişkin beklentilerinden biri, dersin hem öğrencinin hem de öğretim elemanının etkin olabileceği bir biçimde yürütülmesidir. Öğretim elemanları, derste öğrenci ve öğretim elemanınca yapılan uygulamalara olanak tanınabilmesi ve Çocuk Edebiyatı dersinin daha etkili bir şekilde yürütülebilmesi için ders süresinin artırılması gerektiğini belirtmişlerdir. Öğretim elemanları, Çocuk Edebiyatı dersinde işlenmesi gereken en önemli konular arasında “çocuğa görelik ilkesi”, “çocuğun gelişimsel özellikleri” ve “çocuk edebiyatı yapıtlarının incelenmesi ve değerlendirilmesi” konularını göstermişlerdir. Öğretim elemanlarının Çocuk Edebiyatı dersinde yararlandıkları kaynak kitaplar arasında en çok tercih edilenler, Sedat Sever’in “Çocuk ve Edebiyat” ile Tacettin Şimşek’in editörlüğünü yaptığı “Kuramdan Uygulamaya Çocuk Edebiyatı El Kitabı” adlı kitaplardır. Öğretim elemanlarının en nitelikli buldukları çocuk kitapları arasında “Küçük Kara Balık”, “Fadiş”, “Küçük Prens”, “Gülibik”, “Momo”, “Kim Takar Salatalık Kral’ı”, “Lollipop” ve “Pezzetino” gibi yapıtlar yer almaktadır. Çalışmaya katılan öğretim elemanlarına “Bu dersi hangi uzmanlık alanına sahip olan öğretim elemanları yürütmeli?” sorusu sorulmuştur. Öğretim elemanları, Çocuk Edebiyatı dersinin çocuk edebiyatı alanında uzmanlaşmış, çocuk gelişimi ve eğitimi konularında bilgi sahibi olan öğretim elemanları tarafından yürütülmesi gerektiğini düşünmektedir.

Tartışma ve Sonuç

Çocuk Edebiyatı dersinin yürütülmesine ilişkin öğretim elemanlarının görüşlerinin incelendiği bu çalışmada, dersin amaçları, içeriği, eğitim durumları ve ölçme-değerlendirme süreçlerine yönelik önemli bulgular elde edilmiştir. Öğretim elemanları, dersin temel amacının öğretmen adaylarına çocuk edebiyatı alanında temel bilgi ve becerileri kazandırmak, eleştirel bakış açısı geliştirmek ve nitelikli eserleri seçebilme yetisi edindirmek olduğunu belirtmişlerdir. Bu bulgu, Sever’in (2010) çocuk edebiyatı öğretiminin amaçlarına yönelik sıraladığı maddelerle örtüşmektedir. Öğretim elemanlarının dersin içeriğine yönelik beklentileri arasında, güncel çocuk edebiyatı ürünlerinin ve farklı türlerin (örneğin, resimli kitaplar, fantastik edebiyat) daha fazla yer alması, ayrıca dijitalleşmenin getirdiği yeni metin türlerinin de (örneğin, dijital öyküler, etkileşimli kitaplar) ders kapsamında ele alınması gerektiği vurgulanmıştır. Bu durum, çocuk edebiyatı alanının dinamik yapısına ve çağın gereksinimlerine uyum sağlama ihtiyacını göstermektedir.

Kanat Soysal’ın (2018) tezinde yer alan öğrenci görüşleri ile öğretim üyesi görüşleri karşılaştırıldığında, çocuk edebiyatı dersinin yürütülmesine ilişkin hem ortak hem de farklılaşan beklentiler olduğu görülmektedir. Her iki grup da dersin içeriğinin zenginleştirilmesi, uygulamalı etkinliklerin artırılması ve ders süresinin yetersizliği konularında benzer görüşlere sahiptir. Öğretim elemanları, dersin temel amacının öğretmen adaylarına çocuk edebiyatı alanında temel bilgi ve becerileri kazandırmak olduğunu vurgularken, öğrenciler daha çok uygulamaya dönük örneklerin artırılmasını talep etmektedir. Bu durum, teorik bilginin yanı sıra uygulamalı öğrenmenin önemine işaret etmektedir. Öğretim elemanları güncel çocuk edebiyatı ürünlerinin ve farklı türlerin daha fazla yer alması gerektiğini belirtirken, öğrenciler de benzer şekilde telif ve çeviri çocuk edebiyatı yapıtı örneklerinin artırılmasını istemektedir. Bu ortak beklenti, çocuk edebiyatı dersinin içerik zenginliğinin artırılması gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Öğretim yöntemleri konusunda ise bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Öğretim elemanları derslerde hem kendilerinin hem de öğrencilerin aktif olması gerektiğini düşünürken, öğrencilerin bir kısmı dersin tamamen öğrenci merkezli yürütülmesini eleştirmekte, diğer bir kısmı ise öğretim elemanının daha etkin olmasını beklemektedir. Bu durum, öğretim sürecinde dengeli bir yaklaşımın gerekliliğini göstermektedir. Ölçme ve değerlendirme konusunda ise her iki grup da çeşitli değerlendirme araçlarının kullanılması

gerektiği konusunda hemfikirdir. Öğrenciler değerlendirme süreçlerinde şeffaflık ve geri bildirim beklentilerini dile getirirken, öğretim elemanları da süreç odaklı ve performansa dayalı değerlendirme yöntemlerinin önemini vurgulamaktadır. Bu bulgular, çocuk edebiyatı dersinin daha etkili bir şekilde yürütülebilmesi için öğrenci ve öğretim elemanı perspektiflerinin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Bu çalışmanın temel odağı öğretim elemanlarının Çocuk Edebiyatı dersine ilişkin görüşleri olmakla birlikte, öğrencilerin bu süreçteki deneyimlerine ve öğretim elemanlarına yönelik değerlendirmeleri de önemlidir. Öğrencilerin değerlendirmeleri, öğretim elemanlarının görüşlerini destekler veya onlara farklı bir bakış açısı sunar niteliktedir ve dersin etkililiğine dair bütüncül bir anlayış geliştirmeye katkı sağlar (Kanat Soysal, 2018).

Öğrencilerin, öğretim elemanlarının Çocuk Edebiyatı dersini yürütme süreçlerine ilişkin değerlendirmeleri incelendiğinde, öğretim elemanlarının alan bilgisi ve öğretmenlik becerileri konusunda bazı eleştirel geri bildirimlerde bulundukları görülmektedir. Örneğin, öğrenciler, öğretim elemanlarının ders anlatım yöntemlerini (bilgisayar ve sunum odaklı) eleştirmiş ve bu durumu zaman zaman öğretim elemanının alan bilgisi konusundaki yetersizliğiyle ilişkilendirmişlerdir. Bir öğrenci bu durumu, “Öğretmenimizin slayttan anlatımına ek olarak daha etkileyici görseller ve kendi uygulamalarından örnekler görmek isterim.” (Ö. 20) şeklinde ifade etmiştir. Bu tür öğrenci görüşleri, öğretim elemanlarının dersin içeriğini zenginleştirme ve eğitim durumlarında uygulamalara daha fazla yer verme beklentileriyle örtüşmektedir (Kanat Soysal, 2018).

Benzer şekilde, öğrencilerin öğretim elemanlarının öğretmenlik becerilerine yönelik eleştirileri de dikkat çekicidir. Bir öğrencinin, “Daha nitelikli, bu alanda uzman ve bildiklerini aktarabilen bir öğretmenden eğitim almak isterdim. Derslerde daha çok çocuk kitapları, dergileri, çocuk yazarları hakkında konuşulması gerektiğini düşünüyorum.” (Ö. 23) şeklindeki ifadesi, öğretim elemanlarının uzmanlığı ve dersin içeriğinin zenginleştirilmesi konusundaki beklentilerle paralellik göstermektedir (Kanat Soysal, 2018.) Çocuk Edebiyatı dersinde öğrencilere sunum yapma olanağı tanınması, öğretim elemanlarının belirttiği bir uygulama olmakla birlikte, bazı öğrenciler dersin daha çok öğretim elemanı merkezli olmasını ve kendilerinin daha pasif bir rolde kalmasını eleştirmiştir: “Dersi biz anlatıyorduk (öğrenciler anlatıyordu yani). Bunun çok etkili olduğunu düşünmüyorum.” (Ö. 352). Bu durum, öğretim elemanlarının dersin hem öğrenci hem de öğretim elemanı tarafından aktif bir şekilde yürütülmesi beklentisiyle çelişebilmekte veya farklı yorumlanabilmektedir. Öğrencilerin değerlendirme süreçlerine ilişkin beklentileri de (örneğin, “Notların verilmesini isterdim. Önceden notlar elimde olursa derse daha çok odaklanabileceğim için.” (Ö. 174)) dersin yürütülmesindeki şeffaflık ve öğrenci motivasyonu açısından önemli bir geri bildirim sunmaktadır (Kanat Soysal, 2018). Sonuç olarak, öğrencilerin değerlendirmeleri, öğretim elemanlarının Çocuk Edebiyatı dersinin amaçları, içeriği, eğitim durumları ve ölçme-değerlendirme süreçlerine ilişkin görüşlerini ve beklentilerini daha geniş bir bağlamda anlamlandırmaya yardımcı olmaktadır. Öğrencilerin geri bildirimleri, dersin etkililiğini artırmaya yönelik potansiyel iyileştirme alanlarını işaret etmekte ve çalışmanın temel bulgularını destekleyici bir nitelik taşımaktadır.

Son yıllarda yapılan araştırmalar, çocuk edebiyatı dersinin öğretmen adaylarının mesleki gelişimindeki önemini vurgulamaktadır. Başbayrak ve Sağlam'ın (2024, s. 19) çalışmasında, çocuk edebiyatı ders kitaplarında çocuk kavramının tanımlanması ve yaş aralığının belirlenmesi konusunda tutarsızlıklar olduğu tespit edilmiştir. Araştırmacılar, çocuk gelişimi ve gelişim psikolojisi alanındaki kaynaklara göre çocukların yaş aralığının büyük oranda 2-11/13 olarak kabul edildiğini, ancak çocuk edebiyatı ders kitaplarının genelde birbirlerini referans göstererek tekrara düştüklerini belirtmişlerdir. Bu durum,

çocuk edebiyatı dersinin içeriğinin planlanmasında gelişim psikolojisi verilerinin daha fazla dikkate alınması gerektiğini göstermektedir.

İyison ve Fırat'ın (2023, s. 13) öğretmen adaylarının çocuk edebiyatı dersine ve çocuk edebiyatına yönelik görüşlerini inceledikleri güncel araştırmada, öğretmen adaylarının çocuk edebiyatına yönelik olumlu tutuma sahip oldukları, ancak farkındalık düzeylerinin düşük olduğu tespit edilmiştir. Araştırmada, öğretmen adaylarının çocuk edebiyatı dersinin öğrenim gördükleri lisans programında zorunlu ders olarak okutulması ve uygulamalı olarak yürütülmesi gerektiğini belirttikleri ortaya konmuştur. Öğretmen adaylarına göre çocuk edebiyatı dersinin kendilerine en önemli katkısı, nitelikli çocuk kitabı seçebilme becerisi kazandırmasıdır. Bu bulgu, öğretim elemanlarının ve öğrencilerin dersin uygulamalı yürütülmesi konusundaki ortak beklentilerini desteklemektedir.

Çocuk edebiyatı eserlerinde en çok karşılaşılan sorunun “eserlerin çocukların gelişim özellikleri dikkate alınarak hazırlanmaması” olduğu yönündeki bulgu (İyison & Fırat, 2023, s. 25), öğretim elemanlarının ve öğrencilerin çocuk edebiyatı dersinin içeriğinin zenginleştirilmesi ve güncel çocuk edebiyatı ürünlerinin daha fazla yer alması yönündeki beklentileriyle örtüşmektedir. Bu durum, çocuk edebiyatı dersinin içeriğinin ve öğretim yöntemlerinin, çocukların gelişim özelliklerini dikkate alan bir yaklaşımla yeniden yapılandırılması gerektiğini göstermektedir. Ayrıca, öğretmen adaylarının çocuk edebiyatına yüksek düzeyde değer verdikleri ve çocuk edebiyatını yüksek düzeyde kabullendikleri bulgusu, dersin öğretmen yetiştirme programlarındaki önemini bir kez daha vurgulamaktadır.

Eğitim durumları açısından, öğretim elemanlarının büyük bir çoğunluğu derslerde kuramsal bilgilerin yanı sıra uygulamaya yönelik etkinliklere daha fazla ağırlık verilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Özellikle örnek kitap incelemeleri, eleştirel okuma atölyeleri ve öğretmen adaylarının kendi materyallerini geliştirecekleri projelerin artırılması önerilmiştir. Bu beklenti, Sever, Kaya ve Aslan'ın (2006) çocuk edebiyatı öğretiminde etkinlik temelli yaklaşımın önemine dikkat çeken görüşleriyle paralellik göstermektedir. Öğretim elemanları, ders süresinin yetersizliğinin uygulamalı çalışmalara yeterince zaman ayıramamasında önemli bir etken olduğunu belirtmişlerdir. Bu bulgu, Kanat Soysal'ın (2018) çalışmasındaki öğretim elemanlarının ders süresinin artırılması yönündeki talepleriyle de uyumludur.

Ölçme-değerlendirme süreçlerinde ise, öğretim elemanları geleneksel sınavların yanı sıra süreç odaklı ve performans dayalı değerlendirme yöntemlerinin (örneğin, portfolyo, sunum, kitap eleştirisi yazma) daha fazla kullanılması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu yaklaşım, öğrencilerin eleştirel düşünme ve uygulama becerilerini daha kapsamlı bir şekilde ölçmeye olanak tanıyacaktır. Kanat Soysal'ın (2018) çalışmasında da benzer şekilde, öğrencilerin inceledikleri kitapları sunmaları ve değerlendirme raporları hazırlamaları gibi uygulamaların varlığı, ancak çeşitliliğin artırılması gerekliliği vurgulanmıştır.

Son yıllarda yapılan uluslararası çalışmalar da öğretmen adaylarının çocuk edebiyatı dersleri aracılığıyla çeşitli yetkinlikler kazanmasının önemine işaret etmektedir. Örneğin, Bāk-Średnicka (2025), genç yetişkin edebiyatının geleceğin yabancı dil öğretmenlerini öğrencilerin sağlık sorunları gibi hassas konulara duyarlı hale getirmede ve empati yeteneklerini geliştirmede bir araç olarak kullanılabileceğini belirtmektedir. Araştırmacı, üniversite ve okul ortamlarını birbirine bağlayan bir model önererek, öğretmen adaylarının seçilmiş edebi alıntılarını dilsel ve pedagojik olarak işleyip ders planları hazırlamalarını ve bunları ergenlere yönelik yabancı dil derslerinde uygulamalarını önermektedir. Bu tür bir yaklaşım, öğretmen adaylarının hem teorik bilgilerini pratiğe dökmelerine hem de öğrencilerin dünyalarına daha duyarlı bir bakış açısı geliştirmelerine olanak tanıyabilir. Bu çalışmanın bulguları da öğretim elemanlarının

uygulamaya dönük ve güncel içeriklerle zenginleştirilmiş bir Çocuk Edebiyatı dersi beklentisi içinde olduğunu göstermesi açısından Bak-Średnicka'nın (2025) önerdiği modelle benzer bir ihtiyaca işaret etmektedir. Öğretmen adaylarının çocuk edebiyatı aracılığıyla sadece edebi bilgi ve beceriler değil, aynı zamanda pedagojik formasyonlarını destekleyici ve öğrencilerin duyuşsal gelişimlerine katkı sağlayacak yetkinlikler kazanmaları, Çocuk Edebiyatı derslerinin temel hedeflerinden biri olmalıdır.

Bu çalışmanın bulguları, Çocuk Edebiyatı dersinin yürütülmesinde karşılaşılan sorunların (ders süresinin yetersizliği, içeriğin yoğunluğu, uygulamalara yeterince yer verilememesi) çözümü için somut adımlar atılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Ders içeriklerinin güncellenmesi, öğretim yöntemlerinin çeşitlendirilmesi ve ölçme-değerlendirme yaklaşımlarının zenginleştirilmesi, öğretmen adaylarının bu dersten en üst düzeyde fayda sağlamalarına ve gelecekteki öğrencilerine nitelikli bir çocuk edebiyatı deneyimi sunmalarına katkıda bulunacaktır.

Öğretmen adaylarının çocuk edebiyatı derslerine yönelik olumlu tutumları ve dersin gerekliliğine inanmaları, uluslararası alanyazındaki diğer çalışmalarla da paralellik göstermektedir. Örneğin, Simpson (2021) tarafından Avustralya'da yapılan bir çalışma, öğretmen adaylarının çocuk edebiyatı üzerine okul çocuklarıyla etkileşim kurarak ve kitaplar hakkında konuşarak eşitlikçi okuryazarlık pedagojilerini geliştirebildiklerini ortaya koymuştur. Bu çalışma, öğretmen adaylarının hem çocuk edebiyatı bilgilerini hem de okuryazarlık pedagojisi bilgilerini geliştirmelerinde diyalojik bir yaklaşımın ve kitaplar üzerine yapılan tartışmaların önemini vurgulamaktadır (Simpson, 2021, s. 216). Bu bulgu, mevcut çalışmadaki öğretmen adaylarının dersin içeriği, işlenişi ve ölçme-değerlendirme süreçlerine ilişkin olumlu görüşleriyle ve özellikle çocuklarla etkileşimli uygulamaların faydalı olacağı yönündeki beklentileriyle örtüşmektedir.

Gelecek araştırmalar için ise Çocuk Edebiyatı dersinin farklı disiplinlerdeki (Okul Öncesi, Sınıf ve Türkçe Öğretmenliği) uygulamalarının karşılaştırmalı olarak incelenmesi, mezunların bu derste edindikleri kazanımları meslek hayatlarında ne ölçüde kullandıklarını belirlemeye yönelik izleme çalışmaları yapılması ve farklı öğretim yöntemlerinin etkililiğini sınavan deneysel araştırmaların yürütülmesi önerilmektedir.

Kaynakça

- Başbayrak, M. & Sağlam, M. H. (2024). Çocuk edebiyatı ders kitaplarında çocuk kavramı. *Uluslararası Çocuk Edebiyatı ve Eğitim Araştırmaları Dergisi (ÇEDAR)*, 7(2), 19-35.
- Bak-Średnicka, A. (2025). YA literature as a tool for preparing future foreign language teachers to address students' health issues: A model linking university and school environments. F. G. Paloma, P. A. di tore, & G. R. Mangione (Ed.), *Teacher training and student learning - past values, present uncertainties and future prospects* içinde. IntechOpen.
- Dilidüzgün, S. (2004a). *Çağdaş çocuk yazını-yazın eğitime atılan ilk adım*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Dilidüzgün, S. (2004b). Okuma öğretimi hedefleri bağlamında Türkçe ders kitaplarındaki çocuk edebiyatı ürünleri. *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1(2), 43-55.
- Hunt, P. (1999). *An introduction to children's literature*. London: Routledge.
- İyison, A. & Fırat, H. (2023). Öğretmen adaylarının çocuk edebiyatı ve çocuk edebiyatı dersine ilişkin görüşleri, çocuk edebiyatına yönelik tutumları ve tutumlarına etki eden faktörler. *Asya Studies*, 7(25), 13-36.

- Kanat Soysal, S. (2018). *Eğitim fakültelerinde çocuk edebiyatı öğretiminin değerlendirilmesi*. [Doktora Tezi]. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Lukens, R. J. (2003). *A critical handbook of children's literature* (7th ed.). Boston, MA: Allyn & Bacon.
- Merriam, S. B. (2009). *Qualitative research: A guide to design and implementation*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Pulimeno, M., Piscitelli, P., & Colazzo, S. (2020). Children's literature to promote students' global development and wellbeing. *Health Promotion Perspectives*, 10(1), 13-23.
- Sever, S. (2010). *Çocuk ve edebiyat*. İzmir: Tudem.
- Sever, S. (2013). *Çocuk edebiyatı ve okuma kültürü*. İzmir: Tudem.
- Sever, S., Kaya, Z. & Aslan, C. (2006). *Etkinliklerle Türkçe öğretimi*. İzmir: Tudem.
- Simpson, A. (2021). Teaching with children's literature in initial teacher education: Developing equitable literacy pedagogy through talk about books. *Journal of Literary Education*, 4, 26-46.
- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2018). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları
Dergisi
The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and
Education Research

|| Sayı/Issue 21 (Haziran/June 2025), s. 297-335
|| Geliş Tarihi-Received: 13.05.2025
|| Kabul Tarihi-Accepted: 27.06.2025
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.5281/zenodo.15589866

EPÖ Bağlamında Eğitim Bilimcilerin Görüşlerine Dayalı Olarak Öğretim Stratejisi, Yöntemi ve Tekniği Kavramlarının İncelenmesi*

*An Analysis of the Concepts of Teaching Strategy, Method and Technique
Based on the Views of Educational Scientists in the Context of Curriculum and
Instruction*

Tuğçe KOÇ GÖKCEN**
Nadir ÇELİKÖZ***

Öz

Bu araştırmanın amacı, Eğitim Programları ve Öğretim alanında programın psikolojik temelleriyle ilişkilendirilen ve kavram karmaşası bulunan öğretim stratejisi, yöntemi ve tekniği kavramlarının eğitim bilimcilerin görüşleriyle anlamlandırılmasıdır. Bu çalışmada, öğretim stratejisi, yöntemi ve tekniği kavramlarındaki kavram karmaşasını inceleyerek, eğitim bilimcilerin görüşleri doğrultusunda bu kavramlara ilişkin tanım ve kullanımlarını yeniden yapılandırmayı ve bu kavramlarla ilişkili kavramların da yer aldığı kavram haritasını oluşturmak amaçlanmıştır. Bu araştırma, 13 eğitim bilimciyle yapılan görüşmelere dayalı olarak yürütülen ve fenomenoloji (olgubilim) desenine göre yapılandırılmış nitel bir çalışmadır. Veriler, yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla toplanmış ve içerik analizi ile incelenmiştir. Araştırma bulgularına göre, öğretim stratejisi öğrenme sürecinin genel yönünü belirleyen geniş kapsamlı bir çerçeve; öğretim yöntemi, bu stratejiye bağlı olarak izlenen sistematik yol; öğretim tekniği ise yöntemin içinde yer alan somut ve gözlemlenebilir uygulama biçimleri olarak tanımlanmıştır. Özellikle öğretim tekniğinin psikomotor yönüne yapılan vurgu, alanyazından farklı ve özgün bir katkı olarak öne çıkmaktadır. Katılımcıların strateji-yöntem-teknik ilişkisini kavramsal hiyerarşi içinde değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Bulgular, bu kavramların öğretim kuramları, öğrenen özellikleri, öğretmen rolleri ve sınıf içi uygulamalarla ilişkilendirilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Çalışmada, kavramların birbirine karıştırılmasının hem kuramsal netliği hem de uygulama birliğini zedelediği vurgulanmış ve öneri olarak, öğretmen eğitimi programlarında bu kavramlara yönelik kavramsal netliğin artırılması, öğretim süreçlerinde tutarlılığın sağlanması ve alana özgü güncel kavram kılavuzlarının oluşturulması önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Öğretim stratejisi, öğretim yöntemi, öğretim tekniği, eğitim programlarının psikolojik temelleri, kavram karmaşası.

* Bu çalışma, birinci yazarın "Eğitim Programları ve Öğretim Alanında Anlam Karmaşası Yaşanan Kavramların Eğitim Bilimcilerin Görüşleriyle Anlamlandırılması" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Programları ve Öğretimi Ana Bilim Dalı, e-posta: tgce.9107@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2705-9227.

*** Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Programları ve Öğretimi Ana Bilim Dalı, e-posta: ncelikoz@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3826-0070.

Abstract

This study aims to clarify the concepts of *teaching strategy*, *teaching method*, and *teaching technique*—which are associated with the psychological foundations of curriculum studies and are often used interchangeably—through the perspectives of curriculum and instruction experts. By examining the conceptual confusion surrounding these terms, the research seeks to redefine them based on expert opinions and to construct a concept map that includes related educational terms. The study adopts a qualitative design grounded in phenomenology and is based on interviews conducted with 13 scholars in the field of educational sciences. Data were collected via a semi-structured interview form and analyzed using content analysis. Findings indicate that a teaching strategy is defined as a broad framework guiding the overall direction of the learning process; a teaching method is the systematic path followed under the chosen strategy; and a teaching technique refers to concrete and observable instructional practices nested within the method. A distinctive contribution of this study lies in its emphasis on the psychomotor dimension of teaching techniques, a point not commonly highlighted in existing literature. Participants' conceptualization of the strategy–method–technique relationship within a hierarchical structure is particularly noteworthy. Results also demonstrate that these concepts must be understood in relation to instructional theories, learner characteristics, teacher roles, and classroom practices. The study concludes that conflating these concepts compromises both theoretical clarity and instructional consistency. Accordingly, it recommends enhancing conceptual clarity in teacher education programs, ensuring coherence in instructional design, and developing updated, field-specific terminology guides.

Keywords: Teaching strategy, teaching method, teaching technique, psychological foundations of curriculum, educational scientists' views.

Giriş

Eğitim programı, öğrenci yeteneklerini değerlendiren, olası öğretim yöntemlerini dikkate alan ve stratejileri uygulayan sürekli bir gelişim sürecidir (Wiles & Bondi, 2014; Ornstein & Hunkins, 2018). Akademik boyutların ötesinde, sınıf içinde ve dışında - akademik, sosyal veya başka biçimlerde meydana gelen her şeyi ister okulda resmi olarak öğretilsin ister okul dışında gerçekleşsin, bünyesinde barındırır. Eğitim programı, bir program, plan, içerik ve öğrenme deneyimleri olarak düşünülebilirken, öğretim; pedagoji, yöntemler, stratejiler ve uygulama olarak nitelendirilebilir (Gordon, Taylor & Oliva, 2019).

Eğitim programı, öğretim için yönlendirme sağlar çünkü öğretim, eğitim programını akademik olarak sunma yöntemidir. Öğrenci öğrenimini en üst düzeye çıkarmak için eğitim programı ve öğretim birbiriyle uyumlu olmalıdır (Yates, 2000). Eğitim programları geliştirilirken farklı disiplinlere ait bilimsel araştırma sonuçlarından ve kuramsal bilgilerden faydalanılır. Bu da geliştirilmek istenen eğitim programının kuramsal temelini oluşturmaktadır (Kazu, 2023). Eğitim programının temelleri, eğitim programı bilgisinin dış sınırlarını belirler ve alanın teorilerini, ilkelerini ve fikirlerini türetmek için geçerli kaynakları neyin oluşturduğunu tanımlar. Bu bağlamda eğitim programının genel kabul görmüş temelleri felsefi, tarihi, psikolojik ve sosyolojik olarak kabul edilmektedir (Ornstein & Hunkins, 2018; Acar, 2023, s. 20). Bir öğrenme deneyimi ile psikolojik temeller arasındaki ilişkiler şu şekilde açıklanmaktadır: Belirli yaş gruplarındaki öğrencilerin psikolojik ve eğitsel yeterliliklerine ilişkin anlayışlar eğitim programının yaş-sınıf temelinde yapılandırılmasına yol açmıştır (Golen, 1982, s. 18). Eğitim programı çalışmalarında psikolojiden her aşamada yararlanılmaktadır. Eğitim psikolojisinde elde edilen verilerin niteliklerinden dolayı bu temel programın en önemli temeli olarak görülür. Psikoloji bilimsel araştırmalarla, bireyin daha iyi tanınmasını ve dolayısıyla eğitim etkinliklerine yön verilmesini sağlar. Psikolojik temeller öğrencilerde öğrenmenin nasıl gerçekleştiğini bilimsel çerçevede açıklayarak program çalışmalarına katkı sağlamaktadır (Şiraz & Bay, 2023, s. 51).

Eğitim programının öğelerinden biri olan öğrenme yaşantıları/öğretme durumları, hedeflere ve içeriğe uygun yaşantılardan oluşmaktadır. Öğrenmenin oluşturulmasına yönelik düzenlemeleri içerir (Dirik, 2015). Öğrenme yaşantıları/öğretme durumları; uygun model, strateji, yöntem ve teknikler ile teknoloji ve materyallerin kullanıldığı etkinlikler olarak düzenlenirler (Yazçayır, 2023, s. 66). Bu noktada öğrenme-öğretme sürecinde “nasıl öğretilim” sorusuna yanıt arandığı görülmektedir. Bu soru, içinde strateji, yöntem ve teknik gibi süreçleri kapsayan geniş bir kavramı barındırmaktadır (Güven, 2015). Bu kapsamda; strateji, bir hedefe ulaşmak için uygulanan en genel yaklaşımdır. Yöntem ise hedefe ulaşmak için önümüzdeki engelleri nasıl aşacağımıza dair belirlediğimiz ve takip ettiğimiz yoldur. Teknik de bir öğretme yöntemini uygulamaya koyma biçimi ya da sınıf içinde yapılan işlemlerin bütünüdür (Duman, 2015, s. 26). Öğretim sürecinde yöntem ve tekniklerin, öğretimde kullanılan etkinliklerin kendine has şekilde kullanılması taktik kavramını tanımlamaktadır. Strateji kavramı, bir şeyi başarmak için bir dizi taktiklerin uygulanmasını ifade etmeye başlamıştır. Dolayısıyla, bir öğretim stratejisi, öğrenmeyi başarmak için bir dizi taktiktir ve bu dizinin içindeki belirli prosedürler öğrenme taktikleri olarak adlandırılır (Schmeck, 1988, s. 5). Bunun yanı sıra öğretim boyutunda kullanılan strateji kavramı, öğretenler yönünden öğretim stratejileri; öğrenenler açısından ise öğrenme stratejileri biçiminde tanımlanmaktadır (Dursun, 2021, s. 8).

Alanyazında öğretimde kullanılan öğretim stratejisi, yöntemi ve tekniği kavramlarının birden fazla tanımı bulunmaktadır. Bu tanımlamalardan, öğretim stratejileri; bir konunun öğretiminde belirlenen hedeflere ulaşmak amacıyla kullanılan öğretim ilkeleri, yöntemleri, teknikleri ve değerlendirme biçimlerini bir arada içeren; tüm bu unsurların uyumlu ve işlevsel biçimde kullanılmasını sağlayan, öğrenme ve öğretme yaklaşımlarını kapsayan genel bir kavramdır (Pilli, 2021). Bir öğretmenin, dersinin konusunu öğretmesinde hedefe ulaşmak için seçeceği öğretim yönteminin, çeşitli teknikler ve hatta değerlendirme biçiminin uyum içinde olmasıdır. Öğretim sürecinde, öğretim yöntemleri ise öğretim stratejilerine bağlı olarak belirlenmekte ve uygulamaya geçirilmektedir. Bir problemi çözmek, bir bilgiyi öğrenmek ya da öğretmek gibi amaçlarla seçilen ve izlenen yollardır (Dursun, 2021, s. 9). Öğretme-öğrenme sürecinde hedeflere ulaşabilmek için teknikleri, içeriği, araç-gereç ve kaynakları birbirleriyle ilişkilendirerek dersin işlenmesi anlamına gelir (Eminoğlu Küçüktepe, 2021). Bunun yanı sıra öğretim tekniği, öğretim yönteminin nasıl uygulanacağını; hangi etkinliklerin yapılacağını ve hangi araç-gereçlerin nasıl kullanılacağını belirleyen yoldur. Yöntemin uygulama ayrıntılarını yansıtır (Dursun, 2021). Öğretim yöntemi, öğrencilerin özellikleri, ders araç ve gereçleri ile tüm öğrenme durumları göz önünde tutularak belirlenen ve izlenen mantıklı yol olarak ifade edilmektedir. Öğretim tekniği ise bir öğretme yöntemini uygulamaya koyma biçimidir (Küçüköğlu, 2021, s. 25). Özetle öğretim stratejisi ders sürecinde öğretmenin izleyeceği genel bir yolu, öğretim yöntemi ise bu yolda yararlanabileceği etkinliklerin yapısını ifade etmektedir. Öğretim tekniği de her bir etkinliğin adım adım gerçekleşmesidir (Çardak, 2023, s. 260). Üç kavram arasındaki bu ilişki ise hiyerarşiktir ve “üst kavram ile alt kavramların derecelerine veya seviyelerine dayalıdır (Lowell & Ureña-Rodríguez, 2023, s. 5). Bu alanda çalışan eğitim bilimciler, stratejinin en geniş kavram olduğunu; yöntemlerin strateji altında yer aldığını ve tekniklerin ise daha küçük ölçekli uygulama biçimleri olduğunu hiyerarşik biçimde belirtmişler ve eserlerine yazmışlardır (Gözütok, 2021).

Alanyazında bu üç kavramın nasıl tanımlandığı ve aralarındaki ilişkilerin nasıl kurulduğunu ele alan çalışmalar incelendikten sonra, kavramlar arasındaki mevcut karmaşanın da yer aldığı çalışmalar incelenmiştir. Türkçe ve İngilizce alanyazın incelendiğinde, yöntem, teknik ve strateji kavramlarının zaman zaman birbiri yerine

kullanıldığı görülmektedir. Bu duruma örnek olarak Türk Dil Kurumu sözlüğünde, teknik kavramının yol ve yöntem sözcükleriyle eşanlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir. Hem Türk Dil Kurumu sözlüğünde hem de günlük dilde strateji, yöntem ve teknik kavramlarının birbirlerinin yerine sıkça kullanıldığına rastlanmaktadır. Bu durumun temelinde, söz konusu üç kavramın ortak işlevinin, bireyleri belirli amaçlara ulaştırmaya imkân tanınması yatmaktadır (Güven, 2022, s. 11). Örneğin Henson (1980, s. 3) ve Dhand (1990) çalışmalarında öğretim stratejisi, yöntemi ve tekniği kavramlarının sıklıkla birbirinin yerine kullanıldığını, bunun kavram karmaşasına neden olduğu ve uygun kullanım olmadığını belirtmişlerdir. Yeşilyurt (2019)'un çalışmasında öğretim stratejileri ile ilgili karmaşa, öğretim stratejisi ve öğretim yöntemi kavramlarının birbirlerinin yerine kullanılması şeklinde açıklanmıştır. Söz gelimi işbirlikli öğrenme yönteminden bir makale ya da kitapta öğrenme kuramı, bir diğerinde yaklaşım ya da model olarak başka bir çalışmada da öğretim yöntemi olarak söz edilmektedir. Yine dramaya, kimi çalışmalarda öğretim yöntemi kimilerinde de öğretim tekniği olarak yer verilmektedir (Güyer ve Aydoğdu, 2016; Dal ve Tatar, 2022). Bu karmaşayla ilişkili olarak bazı çalışmalarda kavramlarda karmaşa bulunmaktadır. Dirik (2015) çalışmasında, yöntemin üst düzey bir kavram olarak ele alındığı ve içinde yaklaşım (strateji), yöntem ve teknik gibi alt kavramları barındırdığı belirtmiştir. Burada strateji kavramı yaklaşım kavramıyla aynı kavram olmamasına rağmen bu şekilde kullanılmıştır. Benzer şekilde Şahin (2020) ve Gülaçtı (2023)'nın çalışmasında da öğretim yaklaşımları (stratejiler) şeklinde kullanılmıştır. Larson & Keiper (2011)'in çalışmasında da simülasyon, rol yapma ve dramatizasyon üç tiyatral strateji olarak tanıtılmaktadır. Tartışma, her ders içeriğinde öğrencilerin öğrenmelerine yardımcı olabilecek yararlı bir öğretim stratejisi olarak tanımlanmıştır. Öğretim ve eğitimin yaygın bir sorununun, araştırmacılar, teorisyenler ve eğitimciler tarafından bu terimlerin birbirinin yerine kullanılmasından kaynaklandığı bilinmektedir (Lowell, & Ureña-Rodríguez, 2023, s. 3).

Bu çalışma temelinde ele alınan öğretim stratejisi, yöntemi ve tekniği kavramlarında dahil olmak üzere, eğitim kavramlarındaki kavram karmaşası Eğitim Programları ve Öğretim alanında karşılaşılan temel sorunlardan biridir. Sever, Yapıcıoğlu & Kara (2019, s. 446) çalışmasında, alana özgü temel kavramların uzun süredir güncellenmemekte, bazı kavramların birbirlerinin yerine eşanlamlı biçimde kullanılmakta ve kavramların Türkçe karşılıkları konusunda fikir birliği sağlanamadığını belirtmiştir. Bu sorunun büyüklüğü, 31 Mart 2016 tarihinde Eğitim Programları ve Öğretim Derneği tarafından Doğu Akdeniz Üniversitesi ev sahipliğinde düzenlenen Eğitimde Terim Birliği Çalıştayı ile somutlaşmıştır. Ancak, yapılan çalışmaların çıktılarının henüz yayımlanmamış olması, sorunun çözümüne dair sürecin tamamlanamadığını göstermektedir. Kavram karmaşası sorunun çözümüne yönelik bu çalışmanın devamı, Türk Dil Kurumu ve Eğitim Programları ve Öğretim Derneği tarafından düzenlenen 13-14 Mart 2025 tarihlerinde "II. Terim Birliği Düşünce Atölyesi" şeklinde gerçekleştirilmiştir (Türk Dil Kurumu [TDK], 2025) ve henüz rapor yayınlanmamıştır. Bununla birlikte alanyazında incelendiğinde, mevcut çalışmalarda öğretim stratejisi, yöntemi ve tekniği kavramlarının tanımları, aralarındaki hiyerarşik ilişkiler teorik düzeyde ele alınmış olmasına rağmen bu kavramların eğitim bilimciler tarafından nasıl anlamlandırıldığı, uygulamada uygun ve uygun olmayan biçimde nasıl kullanıldığına ilişkin ve bu üç kavramın diğer kavramlarla ilişkisini ortaya koyan kavram haritasının nasıl oluşturulduğunu ele alan sistematik ve derinlemesine bir inceleme yapılmamıştır. Bu yönüyle araştırma, kavramların teorik tanımlarının ötesine geçerek, bunların eğitim bilimciler tarafından nasıl anlamlandırıldığını ve pratikte nasıl uygulanması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Bu çalışmanın amacını da eğitim programları ve öğretim alanında programın psikolojik temelleriyle ilişkilendirilen, anlamında karmaşa (muğlaklık) bulunan öğretim

stratejisi, yöntemi ve tekniği kavramlarının eğitim bilimcilerin görüşleriyle anlamlandırılması oluşturmaktadır. Bu amaç doğrultusunda, “Eğitim Programlarının psikolojik temelleriyle ilişkilendirilen öğretim stratejisi, yöntemi ve tekniği kavramlarındaki kavram karmaşası nasıl giderilebilir?” sorusu araştırmanın temel problemidir. Bu problem cümlesi ışığında cevap aranacak alt problemler şu şekildedir:

1. Tanımlanması nasıldır?
2. Uygun ve uygun olmayan anlamda örnek kullanımları nasıldır?
3. İlişkili diğer kavramlarla benzer ve farklı yönlerini içeren kavram haritası nasıl oluşturulur?

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Deseni

Nitel araştırmalarda bireyin bir kavram ya da olguya ilişkin deneyimlerinin ortak anlamını tanımlayan çalışmalar, fenomenoloji (olgubilim) desenli çalışmalardır (Creswell, 2013). Fenomenolojinin temel amacı, bir fenomene ilişkin bireysel deneyimleri evrensel özün bir betimlemesine indirgemektir. Bu amaçla, nitel araştırmacılar bir fenomeni tanımlar (Van Maanen, 1990). Buradan hareketle, Eğitim Programları ve Öğretim alanında anlamında karmaşa bulunan öğretim stratejisi, yöntemi ve tekniği kavramlarının tanımlarını eğitim bilimcilerin nasıl anlamlandırdığı, bu kavramların anlamlarını oluşturma süreçlerini betimlemeyi ve bu kavramları çalışmalarında ve derslerinde kullanırken yaşadıkları deneyimi nasıl yorumladıklarını açıklamayı amaçlayan bu araştırmada, fenomenoloji (olgubilim) deseni kullanılmıştır.

Bu çalışma birinci yazarın doktora tezinin bir bölümünden üretilmiştir. Dolayısıyla, araştırma süreci, Türkiye’deki 45 üniversitenin yüksek lisans ve 26 üniversitenin doktora düzeyindeki Eğitim Programları ve Öğretim dersi içeriklerinin doküman analiziyle başlamıştır. Bu analiz sonucunda 884 kavram tespit edilmiş, tekrar etme sıklıklarına göre sınıflandırılarak Excel tablosuna aktarılmıştır. Kavramların çok boyutluluğu ve anlam merkezinde yer alma durumu (Ülgen, 2004) dikkate alınarak 248 kavram belirlenmiş ve Uzman Görüş Formu hazırlanmıştır. İki araştırma görevlisi, üç doktora ve üç yüksek lisans öğrencisinin görüşleri doğrultusunda kavramlar, programın felsefi, psikolojik, sosyolojik ve tarihsel temelleriyle ilişkilendirilmiştir. Son aşamada, kavramlar Eğitim Programları ve Öğretim alanından iki profesör, bir doktor öğretim üyesi, iki araştırma görevlisi, dört doktora tez dönemi öğrencisi; Eğitim Yönetimi ve Denetim bölümünden bir doçent ve bir araştırma görevlisi; Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme bölümünden bir profesör uzmanın değerlendirmesine sunulmuş ve nihai olarak 64 kavram belirlenmiştir. Bu makale araştırmasında, programın psikolojik temelleriyle ilişkilendirilen “öğretim stratejisi, yöntemi ve tekniği” kavramlarında yer alan kavram karmaşası incelenmiştir.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırma, Türkiye’deki Eğitim Programları ve Öğretim Anabilim Dalında görev yapan 13 akademisyenin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Çalışma grubu amaçlı örneklem yöntemiyle ölçüt örnekleme ile oluşturulmuştur. Amaçlı örneklemin temel amacı, araştırma sorularıyla ilişkili olacak şekilde, örnekleme stratejik biçimde oluşturmaktır. Bu tür örneklemede, örneklemin içindeki katılımcıların araştırma sorusu açısından, önemli olan özellikleri bakımından çeşitliliğin sağlanması istenebilir (Bryman, 2012). Ölçüt örnekleminin mantığı ise önceden belirlenmiş belirli bir öneme sahip ölçüte uyan tüm durumları incelemek ve çalışmaktır (Patton, 2002). Dolayısıyla bu araştırmanın soruları ışığında, kavramsal karmaşa bulunan üç kavrama ilişkin, kuramsal bilgiye ve kavramları

uygulama deneyimine sahip akademisyenler çalışmaya amaçlı örnekleme ile dahil edilmiştir. Akademisyenlerin alandaki bu kavramları, yayımlanan makale, bildiri, vb. çalışmalarında, lisansüstü öğrencilerle yürütülen tezlerde ve işlenen derslerde kullanımları dikkate alınarak belirlenen ölçütler;

(1) Eğitim Programları ve Öğretim bölümünde doktora yapmış olma ve Dr. Öğretim Üyesi, Doçent Dr. ve Profesör Dr. akademik unvanına sahip olma, (2) Eğitim Programları ve Öğretim bölümünde derse girmiş veya giriyor olma ve (3) Lisansüstü öğrencilerinin tez danışmanlığını yapmış veya yapıyor olma şeklinde belirlenmiştir. Bu araştırmanın örnekleme yöntemi ölçüt örnekleme üzerine kurulmuştur. Bunun yanı sıra, ölçütleri taşımak koşuluyla, bu üç kavrama ilişkin yeterince katılımcıya ulaşılamaması durumu nedeniyle kartopu örneklemeden de yararlanılarak katılımcı sayısı genişletilmiştir. Kartopu örnekleme, bir çalışmanın yürütülmesi sırasında ihtiyaç ortaya çıktıkça seçilen örnekleme türüdür (Fraenkel, Wallen, & Hyun, 2012, s. 436). Bu çalışmada da katılımcılardan EB8, EB9 ve EB10 ölçüt örnekleme için belirlenen ölçütleri sağlayarak kartopu örnekleme ile çalışmada yer almıştır.

Katılımcıların kodları EB1, EB2, ... EB13 şeklinde belirlenmiş; cinsiyetleri, unvanları, kurumları ve deneyim süreleri gibi tanımlayıcı bilgiler Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1. Çalışma Grubunun Demografik Özellikleri

Katılımcılar	Cinsiyet	Akademik Unvan	Üniversite	Mesleki Kıdem	İncelenen Kavramlar
EB1	Erkek	Doç. Dr.	Akdeniz Üniversitesi	21 ve üstü	Öğretim Stratejisi, Öğretim Yöntemi, Öğretim Tekniği
EB2	Kadın	Doç. Dr.	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi	16-20 yıl	Öğretim Stratejisi, Öğretim Yöntemi
EB3	Erkek	Doç. Dr.	Kilis Üniversitesi	11-15 yıl	Öğretim Stratejisi, Öğretim Yöntemi, Öğretim Tekniği
EB4	Kadın	Doç. Dr.	Kastamonu Üniversitesi	11-15 yıl	Öğretim Stratejisi, Öğretim Yöntemi, Öğretim Tekniği
EB5	Erkek	Doç. Dr.	Gaziosmanpaşa Üniversitesi	21 ve üstü	Öğretim Yöntemi, Öğretim Tekniği
EB6	Kadın	Doç. Dr.	Çukurova Üniversitesi	21 ve üstü	Öğretim Stratejisi
EB7	Kadın	Doç. Dr.	Marmara Üniversitesi	21 ve üstü	Öğretim Yöntemi, Öğretim Tekniği
EB8	Kadın	Doç. Dr.	Anadolu Üniversitesi	16-20 yıl	Öğretim Stratejisi, Öğretim Yöntemi
EB9	Erkek	Prof. Dr.	Balıkesir Üniversitesi	21 ve üstü	Öğretim Stratejisi, Öğretim Yöntemi, Öğretim Tekniği
EB10	Erkek	Prof. Dr.	Balıkesir Üniversitesi	21 ve üstü	Öğretim Yöntemi, Öğretim Tekniği
EB11	Kadın	Prof. Dr.	Gazi Üniversitesi	21 ve üstü	Öğretim Stratejisi, Öğretim Yöntemi, Öğretim Tekniği
EB12	Kadın	Prof. Dr.	Ege Üniversitesi	21 ve üstü	Öğretim Stratejisi, Öğretim Yöntemi, Öğretim Tekniği
EB13	Erkek	Prof. Dr.	Niğde Ömer Halis Demir Üniversitesi	21 ve üstü	Öğretim Stratejisi, Öğretim Yöntemi, Öğretim Tekniği

Tablo 1’de katılımcıların demografik özellikleri ve araştırma kapsamında inceledikleri kavramlar sunulmuştur. Araştırma kapsamında görüş bildiren 13 akademisyenin 5’i kadın, 8’i erkektir. Katılımcıların 9’u Doçent Dr., 4’ü Profesör Dr. unvanına sahiptir. Bu dağılım, katılımcıların büyük çoğunluğunun doçentlik düzeyinde akademik olgunluğa ulaşmış olduğunu göstermektedir. Katılımcıların çoğunun 21 yıl ve üzeri deneyime sahip olduğu ve araştırma kapsamındaki kavramları hem kuramsal hem de uygulamalı düzeyde değerlendirebilecek uzmanlık düzeyine sahip olduğu görülmektedir.

1.3. Veri Toplama Aracı ve Verilerin Toplanması

Bir deneyimin anlamının özüne ya da altında yatan temel yapıya ulaşmak için, fenomenolojik görüşme birincil veri toplama yöntemidir (Merriam, 2009). Bu çalışmada, üç kavramdaki kavram karmaşasının kaynaklarını anlamak için eğitim bilimcilerin görüşlerine ihtiyaç duyulmuştur. Alanyazındaki farklı tanımların neden ortaya çıktığı, bu kavramların derslerde ve yayınlarda kullanıldığında hangi zorlukların yaşandığı derinlemesine görüşmelerle anlaşılabilir. İlâveten, bu kavramların ulusal alanyazın bağlamındaki kullanımı, uygun ve uygun olmayan kullanım örneklerinin belirlenmesi için eğitim bilimcilerle görüşme yapılmıştır. Son olarak, kavramlar arası ilişkileri gösteren kapsamlı bir kavram haritasının oluşturulması için farklı görüşlerin sentezlenmesi gerekmektedir. Bu sentez, ancak eğitim bilimcilerin deneyimlerini ve görüşlerini derinlemesine anlayarak mümkün olmaktadır. Bu gerekçelerle, alanyazındaki mevcut tanımların ötesine geçerek, bu kavramların nasıl anlamlandırıldığını ve uygulandığını anlamak için görüşme tekniği tercih edilmiştir. Buradan hareketle, bu araştırmanın problem durumunu incelemek amacıyla; 2024 yılı Şubat-Ekim ayları boyunca 32 ayrı oturumda birebir görüşmeler Google Meet ve ZOOM programları aracılığıyla yapılmıştır.

Yapılan görüşmelerde, literatür taramasına dayalı olarak araştırmacılar tarafından hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşmelere başlamadan önce Yıldız Teknik Üniversitesi Etik Kurulu tarafından 5 Aralık 2023 tarihli ve 20231202508 rapor numaralı sayı ile onaylanmıştır. Görüşme formunun son halinde, “1. Bu kavram nedir? 2. Bu kavrama yönelik bilginiz veya çıkarımınız hangi kaynaklardan beslenmektedir? 3. Kavrama ilişkin sizin tanımınız nedir? 4. Bu kavramın ilişkili olduğu diğer kavramlar var mıdır? 5. Bu kavramla ilgili zihninizde oluşan kavram haritası nasıldır?” olmak üzere; 5 temel soru, 16 yardımcı soru bulunmaktadır. Yapılan görüşmeler öncesinde araştırmacı tarafından 18.01.2024 tarihinde, 1 pilot görüşme uygulaması yapılmıştır. Bu pilot görüşme sonrasında yarı yapılandırılmış görüşme formu sorularına bazı sorular eklenmiş, bazı sonda sorularının temel sorular altındaki yerleri değiştirilmiş ve anlamında karmaşa bulunan sorular yeniden düzenlenerek soruların anlam bütünlüğü sağlanmıştır. Katılımcı akademisyenlere, görüşmeler öncesinde araştırmanın amacı ve kapsamının yanında, katılımın tamamen gönüllülük esasına dayandığı bilgisi verilmiştir. Görüşmeler online şekilde yapılmıştır. Her bir görüşme yaklaşık 60-75 dakika arasında sürmüştür. Katılımcıların onayı alınarak görüşmelerin ses ve görüntü kaydı alınmıştır.

1.4. Verilerin Analizi

Bir araştırmadan, betimleyici bilgi elde etmek, gözlem ve görüşme verilerini analiz etmek, hipotezleri test etmek, araştırma bulgularını kontrol etmek veya eğitim sorunlarıyla başa çıkmada yararlı bilgiler elde etmek için içerik analizi yapılmaktadır (Fraenkel, Wallen, & Hyun, 2012). Bu çalışmada görüşme verileri içerik analizi yöntemi ile analiz edilerek bulgular elde edilmiştir. İçerik analizi; durumlar, bağlamlar, tarzlar, imgeler, anlamlar ve nüansların temel konular olduğu içgörülerini arar. Bu süreç, ham

verilerin eşzamanlı olarak kodlanmasını ve belgenin içeriğine dair ilgili özellikleri yakalayan kategorilerin oluşturulmasını içerir. (Merriam, 2009). Bu doğrultuda analiz sürecine öncelikle görüşmelerin transkripsiyonu süreci ile başlanmıştır. Bu transkriptler, araştırmacılar tarafından birçok defa okunarak veriye bütüncül bir aşinalık kazanılmıştır. Sonrasında katılımcı ifadelerinden çıkan kod, kategori ve temalar veriden doğrudan türetilmiştir.

Çalışmanın analizinde, her bir alt soruya ilişkin katılımcı yanıtları ayrı ayrı incelenerek açık kodlar çıkarılmıştır. Örneğin, “*Öğretim stratejisi bizim için hedefe ulaşmamızı sağlayan genel yol olarak ifade edilir*” (EB4) ifadesi “*genel yol*” kodu ile, “*Öğretim teknikleri, öğretim yöntemlerinin sınıf içi uygulama boyutunu oluşturur*” (EB12), ifadesi “*öğretim yönteminin uygulaması*” kodu ile kodlanmıştır. Daha sonra benzer kodlar bir araya getirilerek kategoriler oluşturulmuştur. Örneğin, “*genel yol, hedefe götüren yol, genel plan*” gibi kodlar “*Öğretim stratejisinin genel bir yol olması*” kategorisinde birleştirilmiştir. Elde edilen kategoriler arasındaki ilişkiler ve hiyerarşi dikkate alınarak temalar tanımlanmıştır. Bu süreçte araştırmacılar, kodlama ve tema oluşturma konusunda ortaya çıkan kod ve temaları birlikte çalışmış nihai karara varmışlardır. Elde edilen temalar araştırmanın alt problemleri ışığında kod ve kategorilere uyumlu biçimde adlandırılmıştır.

Çalışmanın verileri analiz edildiğinde, doktora tezi kapsamındaki bu çalışmada eğitim programlarının psikolojik temelleri açısından, eğitim programları ve öğretim alanında bu üç kavramda karmaşa bulunmuştur. Katılımcılar tarafından, bu üç kavramın doğrudan programın psikolojik temelleri (EB2, EB3, EB4, EB5, EB6, EB8, EB12, EB13) ile ilişkili olduğu belirtilmiştir. Dolaylı olarak ise programın felsefesinin öğretimin temel yönelimini belirlediğini, sosyolojik temellerin ise eğitim ortamındaki sosyal dinamikleri etkilediği ve toplamda bu üç temelin, öğretim yöntemleri ile öğretim tekniklerini birlikte biçimlendirdiği belirtilmiştir.

Kavramlar tek tek incelendiğinde öğretim stratejisi için katılımcılar tarafından programın psikolojik temellerinin, öğretim stratejisinin nasıl yapılandırılması gerektiği konusunda bilgi verdiği vurgulanmıştır.

EB2: “*Psikolojik temel bize neyi, ne zaman ve nasıl öğretmemiz gerektiği konusunda bir dayanak sağlıyor. Örneğin biz buluş yoluyla öğretim stratejisini anlatırken derslerimizde de şunu söyleriz, özellikle deriz somut işlemler dönemindeki öğrencilere öğretebilmemiz için bu çok kıymetli bir stratejidir deriz. Neden? Çünkü soyut kavramları anlamaları, anlamlandırmaları, ilişkilendirmeleri onlar için biraz zor olabilir. Ama buluş yoluyla öğretim stratejisi daha somut örneklerden kendileri bir çözüme ya da ilkeye kavramı ulaştıkları için daha kalıcı öğrenmeler sağlayabilir.*” ifadesiyle öğretim stratejilerinin, psikolojik temeller üzerinde şekillendiğini belirtmiştir.

Öğretim yöntemi kavramında ise psikolojik temellerin, öğrenme sürecini nasıl işleyeceği ve hangi yöntemlerin hangi yaş gruplarına uygun olacağı konusunda önemli bir yer tuttuğu vurgulanmıştır.

EB5: “*... ben öğrenciyle ya da şöyle düşünerek öğretmenliği, yüzde doksan öğrenciyle yüz yüze geldiğimde yapıyorum. Yani o boyutla ilgili daha çok. Çünkü orada çocuğa nasıl davranacağız, daha neyi nasıl öğreniyor? Bireysel hakları, çoklu zekâsı, son yıllardaki yapılan öğretimle ilgili kuramlara da baktığınızda zaten programın psikolojik temelleriyle daha ilgili gibi geliyor.*” ifadesinde öğrencinin öğrenme sürecine nasıl tepki verdiğini, öğrenme öğretme süreçlerinin nasıl yapılandırılacağını belirlediği için eğitim programlarının psikolojik temelleriyle doğrudan ilişkisini kurmuştur.

Öğretim tekniği kavramında, programın psikolojik temellerine bağlı olarak benimsendiği öğrenme kuramına (bilişsel, davranışçı vb.) uygun şekilde yapılandırıldığını EB4: *“Program geliştirmenin psikolojik temellerinde konuşuyoruz biz en çok işte diyorum ki mesela daha bilişsel bir yaklaşımı benimsiyorsanız şu teknikleri tercih edersiniz, daha davranışçı bir kuramı benimsiyorsanız öğretimde o zaman şunları tercih ediyorsunuz gibi bir yapılandırmaya gidiyoruz.”* görüşünde açıklamıştır.

1.5. Araştırmanın Geçerliliği ve Güvenirliği

Bu çalışmada; veri toplama amacıyla hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme sorularının, anlaşılabilirliğin teyit edilmesi amacıyla gönüllü bir katılımcı akademisyen ile pilot görüşme çalışması yapılmış ve uzman görüşüne sunulmuştur.

Görüşmelerin öncesinde katılımcı akademisyenlere çalışmanın amacı ve kapsamının yanında görüşmelerin tahmini olarak ne kadar süreceği ve bu süreçte görüşmenin kaydının alınacağı hakkında bilgilendirme sağlanmıştır. Görüşme öncesinde katılımcı akademisyenlere, katılımın tamamen gönüllülük esasına dayandığı vurgulanarak görüşmenin herhangi bir aşamasında ayrılma hakkına sahip oldukları belirtilmiştir. Görüşme kayıtlarının transkripsiyon süreci tamamlanmış ve sonrasında çalışma grubundan katılımcı teyidi alınmıştır. Veri analizi sonrasında uzman görüşüne başvurulmuş, araştırmacıların ikisi tarafından analizi yapılmış ve analiz süreci teyit edilmiştir. Her iki araştırmacının kodlayıcılar arası güvenirlilik hesaplaması için Miles ve Huberman (1994) formülü kullanılmıştır: $\text{Güvenirlilik} = \frac{\text{Görüş Birliği}}{(\text{Görüş Birliği} + \text{Görüş Ayrılığı})} \times 100$. İçsel tutarlılığı veren kodlama denetimine göre kodlayıcılar arası görüş birliğinin en az %80 olması beklenmektedir. Çalışmada ilk kodlama sonrasında %78 oranında uyum sağlanmış, görüş ayrılığı olan kodlar üzerinde ise tartışılarak %92 uyum düzeyine ulaşılmıştır. Analiz sürecinin şeffaflığını sağlamak amacıyla kodlama süreci adım adım belgelenmiş, kod listesi ve kategori oluşturma süreci ayrıntılı olarak kayıt altına alınmıştır.

2. Bulgular

Bu başlık altında, “öğretim stratejisi, yöntemi ve tekniği” temel düzey kavramlarının eğitim programlarının temelleri açısından hangi temel içerisinde doğrudan yer aldığı ve diğer hangi temellerle dolaylı biçimde ilişkili oldukları incelenmiştir. Bu üç kavramın tanımları, eğitim alanındaki uygun ve uygun olmayan anlamda kullanımları ve kavram haritaları oluşturulmuştur.

2.1. Alanda Kavram Karmaşası Bulunan Kavramların Programın Psikolojik Temelleri Açısından Tanımlanması

2.1.1. Öğretim Stratejisi Kavramının Tanımı

Bu başlık altında, katılımcıların öğretim stratejisi kavramına ilişkin kendilerine ait tanımları referans alınarak, kavramın tanımının oluşturulma süreci ele alınmıştır. Çalışmada “öğretim stratejisi” kavramının görüşmeleri EB1, EB2, EB3, EB4, EB6, EB8, EB9, EB11, EB12 ve EB13 kodlu katılımcılar ile yapılmıştır. Öğretim stratejisi kavramının tanımı ile ilgili verilerin analizi sonucunda, “öğretim stratejisinin yapısı, öğretim stratejisinin uygulama boyutu, öğretim stratejisinin öğretim süreçlerindeki yeri ve öğretim stratejisinin kavramsal sorunları” olmak üzere dört tema elde edilmiştir.

Öğretim stratejisinin yapısı teması altında, öğretim stratejisi kavramının genel bir yol olduğu, tümdengelimsel bir yapıya sahip olduğu, olanaklarla bağlantılı olduğu, bir örüntüye sahip olması gerekliliği, yapısal ve bağlamsal sınırlıklara sahip olduğu vurgulanmıştır.

“Öğretim stratejisi, öğretimi gerçekleştirmek için elimizdeki kaynaklarla amacımıza ulaşmak için başvurabileceğimiz yolları ortaklaşa olarak oluşturdukları böyle bir örüntü, ortak bir yoldur.” (EB1).

“Öğretim stratejisi bizim için hedefe ulaşmamızı sağlayan genel yol olarak ifade edildiği için stratejiyi daha genel bir yol yani hedefe ulaşacağız ama uzun bir yol olabilir.” (EB4).

“Kullanıldığı bağlam ve anlamı dikkate alarak sınırlarını çizebilirim diye düşünüyorum ama bizim öğrenme modelini asla bir öğretim stratejisi ve yol olarak ve öğretim yöntemi olarak düşünmem.” (EB6).

Uygulama boyutu temasında, öğretim stratejisi için öğretim sürecinde stratejinin çerçeve oluşturucu bir rolü olduğu, öğretim sürecini belirleyen bir yapı olduğunu, öğrenci düzeyi, materyaller ve dersin yapısı gibi değişkenlerden etkilendiği, hedef ve programlarla ilişkili olması gerektiği ve öğrenme sürecinde stratejinin eğitim programlarının uygulanmasında yer aldığı vurgulanmıştır.

“Öğretim stratejisi dediğim gibi o genel hat yani büyük ölçekli planımız aslında öğretim yöntemimiz ona bağlı olarak oluşturmuş olduğunuz düzenli yolumuz öğretim tekniğini bu süreçte bize yardımcı olacak daha küçük ölçekte uygulamalarımızdır.” (EB3).

Öğretim süreçlerindeki yeri temasında kavramın, ulaşmak istenen amaçlarla ilişkili olarak yollar seçilmesi ve hedef düzeyine uygun olma vurgusu amaç ve hedeflerle ilişkisini açıklamaktadır.

“Öğretim stratejisi dediğimiz zaman amacımız hedeflere ulaşmak. Amacımız öğretmen olarak sınıfa girdiğimiz zaman hedefleri ve kazanımları öğrencilere kazandırmak. İşte o kazanımlar için uyguladığımız en genel yola strateji diyoruz.” (EB9).

Kavramsal sorunları temasında ise öğretim stratejisinin; öğretim yöntemi, öğretim tekniği, öğrenme yaklaşımı, öğrenme kuramı ve öğretim modeli kavramlarıyla olan kavramsal karışıklığı, kaynaklardaki sınıflandırma sorunları ve tanımında, kaynaklar arasındaki tutarsızlık üzerine yoğunlaşmıştır.

“Öğretim stratejisi, bir dersin ya da konunun hedeflerini kazandırmak için belirlediğimiz genel yol. Yani kaynaklarda da hatta en genel yol diye bir ifadeye karşılık geliyor. Öğretim yöntemine geldiğimizde benzer şekilde öğrenmeyi sağlamak için izlediğimiz yol. Yani tanımlara baktığımızda kaynaklarda da aslında şimdi o da yol, o da yol. Tamam da bunun farkı ne? diye de aslında düşünebiliriz.” (EB2).

Son olarak, katılımcılar strateji ve öğretim stratejisi kavramlarının tanımlarını yapmışlardır. Tablo 2’de bu tanımlamalara yer verilmiştir.

Tablo 2. Katılımcıların Strateji ve Öğretim Stratejisi Kavramlarının Tanımları

Tanıma İlişkin İfadeleri		
Katılımcılar	Strateji	Öğretim Stratejisi
EB1	Strateji, genel ve kapsamlı bir amaca ulaşmak için kullanılan yöntemlerin bir araya getirilmesiyle oluşur ve düşünsel bir planlama sürecini ifade eder.	Öğretim stratejisi, öğretimi gerçekleştirmek için eldeki kaynaklar ve amaçlar doğrultusunda belirlenen, birçok yöntemi içeren, genel bir yoldur.
EB2	Strateji, düşünsel bir planlama süreci olarak kapsamlı bir yapıya sahiptir ve yöntem ile teknikten daha üst düzeyde bir kavramdır.	Öğretim stratejisi, dersin veya konunun hedeflerine ulaşmak için yöntem, teknik, araç, gereç ve materyalleri kapsayan, belirli bir amaca ulaşmayı sağlayan genel bir planlama sürecidir.
EB3	Strateji, genel hatları belirler ve bu çerçevede yöntem ve tekniklerin	Öğretim stratejisi, dersin veya sürecin genel çerçevesini ve gidişatını belirleyen,

	esnek bir şekilde uygulanmasına olanak sağlayan bir kavramdır.	en üst düzeyde planlama ve hedeflere ulaşma sürecini ifade eden büyük ölçekli bir yapıdır.
EB4	Strateji, genel bir çerçeve sunarak yöntem ve tekniklerin belirlenmesine temel oluşturur. Öğrencilerin yaşantıları ve deneyimleri, stratejilerin belirlenmesinde önemli bir rol oynar ve bu yaşantılardan yola çıkarak stratejiler somutlaştırılır.	Öğretim stratejisi, dersin hedeflerine ulaşmayı sağlayan genel bir yol ve uzun vadeli planlama sürecidir.
EB6	Stratejiler, belirli bir kuramsal temele dayalı olarak geliştirilir ve kuramsal çerçeveye göre şekillenir. Yazılı ve zihinsel planlamalarla desteklenen stratejiler, esnek ve dinamik bir yapıya sahiptir.	Öğretim stratejisi, insanın öğrenmesini ve gelişimini desteklemek amacıyla planlı olarak yapılan öğretim faaliyetlerinde izlenen genel yolları ifade eder. Sunuş yolu, buluş yolu ve araştırma-inceleme gibi alt kavramlar ve uygulama örnekleri, öğretim stratejilerinin somutlaşmasını sağlar.
EB8	Strateji, genel bir yol haritası sunarken; yöntem, bu yolda izlenecek daha spesifik yolları ifade eder. Strateji, yöntemin üst kavramıdır ve yöntemler bu genel stratejiye hizmet eden adımları temsil eder.	Öğretim stratejisi, genel bir yol ve planlama sürecini ifade eder. Öğretim stratejisi, hiyerarşik olarak en üstte yer alır ve öğretim yöntemleri bu stratejiyi destekleyen alt yolları oluşturur.
EB9	Stratejiler, sınıf ortamında öğretmenler tarafından uygulanır ve bu süreçte hedefler ve programın temel yapısı dikkate alınır. Stratejiler, yöntem ve tekniklerden farklı olarak daha genel bir yapıyı ifade eder	Öğretim stratejisi, eğitim sürecinde hedeflere ulaşmak için izlenen en genel yol olarak tanımlanır. Bu strateji, yöntem ve teknik kavramları ile hiyerarşik bir yapıda düzenlenmiştir ve bu hiyerarşi içerisinde strateji en genel düzeyde yer alır.
EB11	Stratejiler, sınıf içindeki yöntemler ve tekniklerle desteklendiğinde etkili olur ve öğretmenin ders sırasında uyguladığı davranışları ve yöntemleri kapsar.	Öğretim stratejisi, genel olarak belirli bir hedefe ulaşmak için kullanılan geniş bir yol haritasıdır. Bu stratejiler, sunuş, buluş ve araştırma-inceleme stratejileri olarak sınıflandırılır.
EB12	Stratejiler genel bir plan iken, yöntemler bu planı uygulamaya geçirir. Yöntem ve teknikler, stratejinin uygulama boyutunu oluşturur ve öğretim sürecinde somut adımların atılmasını sağlar. Strateji hem öğretmen merkezli hem de öğrenci merkezli yaklaşımları içerebilir ve öğretim sürecinde planlama ve uygulamada önemli bir rol oynar.	Öğretim stratejisi, öğretim sürecinde hedeflere ulaşmak için izlenecek genel bir yol olarak tanımlanır. Bu süreçte öğretim stratejisi, belirli bir hedefe ulaşmayı sağlayan geniş bir yol haritası sunar.
EB13	Stratejinin kelime anlamı zaten plan demek izlenecek bir yol demek.	Öğretim stratejisi, öğretim yöntemine bir psikolojik bakıştır; izlenecek yol ve bir plandır.

Tablo 2’de katılımcıların “strateji” kavramına ilişkin tanımlamalarında vurguladıkları noktalar incelenmiştir. EB1 genel ve kapsamlı bir amaç doğrultusunda yöntemlerin birleşimiyle oluştuğunu; EB3 ve EB4 genel bir çerçeve sunduğunu; EB6 belirli

bir kuramsal temele dayandığını; EB2 ve EB8 genel bir yol haritası sunduğunu; EB9 ve EB11 sınıf içindeki yöntemler ve tekniklerle desteklendiğinde etkili olduğunu; EB12 genel bir plan olduğunu; EB13 plan ve izlenecek yol anlamına geldiğini vurgulamıştır.

Katılımcıların “öğretim stratejisi” kavramıyla ilgili yaptıkları tanımlar incelendiğinde; EB1, EB4 ve EB12 genel bir yol olduğunu; EB2 dersin hedeflerine ulaşmayı sağlamak amacıyla yöntem, teknik, araç-gereç ve materyalleri kapsayan genel bir planlama süreci olduğunu; EB3 dersin genel çerçevesini belirlediğini; EB6 ve EB11 öğrenme ve gelişimi destekleyerek planlı öğretim faaliyetlerini içerdiğini; EB8 ve EB9 planlama sürecini ifade ettiğini; EB13, öğretim yöntemine psikolojik bir bakış açısı kazandırdığını vurgulamıştır.

Katılımcıların ifadeleri doğrultusunda, elde edilen bu bulgular değerlendirildiğinde, hem “strateji” hem de “öğretim stratejisi” kavramlarının genel, kapsamlı ve planlayıcı yapıya sahip olduğu; stratejinin daha soyut ve kuramsal bir çerçeveyi, öğretim stratejisinin ise bu çerçevenin öğretim sürecine yönelik somutlaştırılmış biçimini temsil ettiği görülmektedir.

2.1.2. Öğretim Yöntemi Kavramının Tanımı

Öğretim yöntemi kavramının görüşmeleri; EB1, EB2, EB3, EB4, EB5, EB7, EB8, EB9, EB10, EB11, EB12 ve EB13 kodlu katılımcılar ile yapılmıştır. Öğretim yöntemi kavramının tanımını oluşturan temalar, “öğretim yönteminin planlama ve uygulama süreci, öğretim yönteminin kavramsal ve kuramsal çerçevesi, öğretim yöntemi kavramının sınırlılıkları”dır.

Öğretim yönteminin planlama ve uygulama süreci temasında öğretim yöntemi kavramının; öğrenme süreçlerine ait spesifik bir yol, bir plan ve prosedür (yordam) içerdiği ve hedeflerle doğrudan ilişkili olduğu vurgulanmıştır.

“Öğretim yöntemi dediğimiz kavramı ana hatlarıyla strateji kadar genel olmasa da bir öğrenme şeklini ya da bir öğrenme biçimine ait birtakım yollar içerir, daha çerçevedir.” (EB8)

“Öğretim yöntemi dediğinde en kısa yol, ilk ilişkilendirdiğim kavramda hedef oluyor. Diğer ilişkilendirdiğim kavram eğitim durumu oluyor.” (EB9)

“Öğretim yönteminde yine yollar var elimizde. Kaynaklar var, o kaynaklara göre öğretim yöntemini uygulayacağız. Bir amaç var, bir planı gerçekleştirmeye çalışıyoruz. Alt kavram olarak da yordam (prosedür).” (EB1).

Öğretim yönteminin kavramsal ve kuramsal çerçevesi temasında öğretim yöntemi kavramının; öğrenme kuramları ve öğretim stratejisi ile ilişkisi ve eldeki araç ve gereçlerle desteklenerek kullanılması literatürel bağlamda öne çıkmaktadır.

“Öğretim yöntemi dediğimizde ilişkili olarak öğrenen, öğretmen düşünebiliriz. Model, strateji, teknik, yaklaşım, ilke bunları düşünebiliriz. Biraz üst kavramları da söyledim. Birey düşünebiliriz. Teknoloji, eğitim ortamı düşünebiliriz. Çevre, materyal düşünebiliriz bence yöntem dediğimizde. Öğretim yöntemi olarak adlandırdığımız yollar diyeyim, ilgili olduğu şeyler ve türleri. Bireysel çalışma, problem çözme, anlatma, gösterip yaptırma, örnek olay yöntemi.” (EB12)

Öğretim yöntemi kavramının sınırlılıkları temasında, kavramın öğrenme süreci içermesi ve birden fazla hamlelik olması, öğretim programındaki hedeflere ve içeriğe uygun olma gerekliliği öne çıkmıştır. İlaveten, öğretim yöntemi kavramının kendisi ve alt kavramlarının öğretim stratejisi ve öğretim tekniği ile karışması ve birbirinin yerine kullanılması kavramsal belirsizlik oluştururken; farklı kaynaklarda aynı kavramın farklı şekilde tanımlanması (ör. soru-cevap yöntemi veya soru-cevap tekniği şeklinde) ile kavramın tanımının kaynaklardaki tutarsızlığı vurgulanmıştır.

“Öğretim yöntemine gelecek olursak, süreç içsel bir sınırlılık söz konusu. Çünkü öğretim yöntemi bir yordamı kasteder. Yani birden fazla işlemin arka arkaya gelişini. Örneğin soru sorma yöntemi dediğimizde bir soru var, bir yanıt var, parmak kaldırmak var, söz vermek var. Parça parça işlemler var. Dolayısıyla öğretim yönteminin süreçsel bir sınırlılığı var. Süreç yoksa öğretim yöntemi de yoktur. Bir hamlelik bir eylem öğretim yöntemi olamaz.” (EB1)

“...problem çözme benim çok gördüğüm bir örnektir bu. Yani bir kaynaktan yöntemler grubunda yer alır açıklanır, uygulama ilkeleri vesaire açıklanır başka kaynaktan öğretim tekniği mesela proje burada çok önemli sıkıntılı noktalardan bir tanesi. Bazı kaynaklarda proje öğretimi yöntemi diyor. Bazı kaynaklarda projeye öğretim tekniği diyor. Ama proje temelli öğrenme dediğimiz bambaşka bir mantık çalışıyor.” (EB10)

Son olarak, katılımcılar yöntemin tanımından yola çıkarak öğretim yönteminin tanımını yapmışlardır. Bu tanımlamalar ile ilgili detaylar Tablo 3’te yer almaktadır.

Tablo 3. Katılımcıların Yöntem ve Öğretim Yöntemi Kavramlarının Tanımları

Tanıma İlişkin İfadeleri		
Katılımcılar	Yöntem	Öğretim Yöntemi
EB1	Belirli bir amacı, belirli bir hedefi yakalamak için, ona ulaşmak için psikomotor olmasa da tam düşünsel olmasa da kullanacağımız yola yordama nasıl yapacağımıza yöntem diyoruz.	Öğretim yöntemi, eğitim sürecinde belirli bir amaç veya hedefe ulaşmak için kullanılan, öğretim stratejisi ve öğretim tekniği arasında konumlanan bir araçtır. Öğretim yöntemi, stratejik düşünceyi pratik uygulamaya dönüştürme sürecinde bir köprü görevi görür. Öğretim yöntemi, birden çok öğretim stratejisini içerebilir ve bu öğretim stratejilerinin uygulanmasını sağlayacak pratik adımları ifade eder. Zihinsel düşünceler ile fiziksel eylemler arasındaki geçiş noktası olarak, öğretim yöntemi hem düşünsel hem de fiziksel özellikleri barındırır ve belirli bir eğitim hedefine ulaşmak için nasıl bir yol izleneceğini tanımlar. Bu tanımlama, öğretimde nasıllığın belirlenmesi ve uygulama sürecinin yönlendirilmesi işlevini üstlenir, bu da öğretim yöntemini daha spesifik ve hedef odaklı kılar.
EB2	Yöntem, düşüncenin eyleme geçirilmesi sürecinde izlenecek yolu belirler ve öğretim sürecinde somut adımların atılmasını sağlar.	Öğretim yöntemi, belirli bir amaca ulaşmak için izlenen spesifik bir yol olarak tanımlanır ve öğretim stratejisinden daha dar ve spesifik bir yapıya sahiptir. Öğrenmeyi sağlamak, kolaylaştırmak ve süreci yönlendirmek amacıyla kullanılır.
EB3	Yöntem, düşüncenin eyleme geçiş sürecinde izlenecek yolu belirler ve esneklik göstererek farklı durumlara adapte edilebilir.	Öğretim yöntemi, öğretim stratejisinden sonra gelen ve dersin özelinde konunun nasıl aktarılacağını belirleyen bir çerçeve olarak tanımlanır. Öğretim sürecinde daha kalıcı ve farklı öğretim tekniklerini barındırır ve uygulanmasını sağlar.
EB4	Yöntem, hedefe ulaşmak için belirlenmiş en kısa yol olarak tanımlanır ve dersin hedeflerine ulaşmada en uygun yolu gösterir.	Öğretim yöntemi, öğretim sürecinde planlama ve uygulama aracı olarak kullanılır ve verimli öğrenme, etkin katılım gibi unsurları içerir.
EB5	Yöntem, stratejiden sonra gelen ve belirli genel yolları, metotları	Öğretim yöntemi, öğretim sürecinde belirli bilgi, beceri, alışkanlık ve tutum kazandırmayı amaçlar. Aynı zamanda öğretim sürecinde uygulanacak

	İçeren bir kavramdır. Yöntem, sınırlı çeşitlilikte öğretim yöntemleriyle tanımlanır.	araçları ve sınıf içi süreç yönetimini belirler.
EB7	Yöntem, strateji ve teknik kavramları ile iç içe geçmiş ve birbirini tamamlayan bir yapı oluşturur.	Öğretim yöntemi, dersin sunumu, materyallerin kullanımı ve ölçme değerlendirme süreçlerini kapsayan bir yol olarak tanımlanır. Öğrencilerin özellikleri ve sınıfın durumu göz önünde bulundurularak seçilen yöntem, öğretim sürecinin genel yol haritasını ve işlenişini belirler.
EB8	Strateji genel bir yol haritası sunarken, yöntem bu yol haritasında izlenen daha somut ve spesifik yolları ifade eder.	Öğretim yöntemi, öğretim stratejisi ile ilişkili olarak belirlenen tali yollar ve kazanıma ulaşma yöntemlerini içerir. Öğretim yöntemi, seçilen eğitim felsefesi ve öğrenme kuramlarına bağlı olarak şekillenir ve kuramsal yapı ile uygulama arasında bir köprü oluşturur. Hiyerarşik bir yapı içerisinde, öğretim yöntemi öğretim stratejisinin somut adımlarını ve kuramsal yapı ile uyumunu yansıtır.
EB9	Yöntem ile teknik arasında belirgin bir ayrım yapılması gerekmektedir; yöntem daha genel bir yol sunarken, teknik daha spesifik ve uygulamaya yönelik adımları içerir.	Öğretim yöntemi, öğretim stratejisi ile ilişkili ve belirlenen hedeflere ulaşmayı sağlayan en kısa ve somut yolları içerir. Öğretim yöntemi, sınıf ortamında öğretmen tarafından kullanılan bir yol olarak tanımlanır ve eğitim programındaki hedeflerin gerçekleştirilmesine yardımcı olur. Öğretim yöntemi, sınıfın uygulama sürecinde kullanılan araç ve gereçlerle de ilişkilidir.
EB10	Yöntem, daha genel bir hedefe ulaşmayı amaçlarken, teknikler bu yöntemin uygulanışını destekleyen daha spesifik adımları içerir. Kaynaklarda bu ayrımın net bir şekilde yapılmaması, kavram karmaşasına yol açabilmektedir. Yöntem ve teknikler genellikle birbirini tamamlayıcı olarak kullanılsa da her zaman bir yöntemin tekniklerle desteklenmesi şart değildir.	Öğretim yöntemi, öğrenme sürecinde izlenen bir yol olarak tanımlanır ve sınıf içi uygulamalarda kullanılan bir rehberlik işlevi görür.
EB11	Yöntem ve teknikler, birbirine bağlı ve hiyerarşik bir yapı içinde tanımlanır. Teknikler, yöntemlerin uygulama adımlarını ve özel yollarını ifade ederken, yöntemler daha genel bir çerçevede bilgi aktarımını sağlar.	Öğretim yöntemi, bir konuyu aktarma biçimi olarak tanımlanır ve çeşitli yöntemlerle farklılık gösterebilir. Öğretim yöntemleri, öğretmenlerin felsefi bakış açılarını yansıtır ve belirli kuramsal temellere dayanır. Bu temeller, yöntemlerin anlamlandırılmasında ve doğru kullanılmasında önemli bir rol oynar. Öğretim yöntemleri, belirli bir sistematik yapı içinde sınıflandırılmalıdır.

EB12	Yöntemler, belirlenen stratejinin nasıl uygulanacağını gösteren adımlar içerir ve stratejinin gerçekleşmesi için detaylandırılmış planlama sürecidir.	Öğretim yöntemi, öğretim sürecinde hedeflere ulaşmak için izlenen dar kapsamlı bir yol olarak tanımlanır ve öğretim stratejisini yaşama geçirme sürecinde daha ayrıntılı bir planlama boyutunu içerir. Öğretim yöntemi, belirli işlem basamakları ile yapılandırılır ve farklı ilke, model ve stratejilerle ilişkilendirilir.
EB13	Yöntem, stratejiye dayalı olarak geliştirilen bir süreçtir ve stratejinin belirlediği genel planın uygulanma şeklidir.	Öğretim yöntemi, eğitim psikolojisinin temellerine dayanan bir yapıdır ve öğretim sürecinde hedeflere ulaşmayı sağlayan bir yol olarak tanımlanır. Bu yöntemler, öğretim modelinin bir parçası olarak yer alır ve belirli bir sistematik içinde sınıflandırılır. Öğretim yöntemine felsefi bir bakış açısı ile yaklaşılması, yöntemlerin temelinde yer alan felsefi ilkelerin önemini vurgular.

Tablo 3’de, katılımcıların “yöntem” kavramına ilişkin tanımlamalarında vurguladıkları noktalar incelenmiştir. Yöntem kavramı için EB1 belirli bir amacı ve hedefi gerçekleştirmek için kullanılan yol ve yordam; EB2 öğretim sürecinde somut adımları içeren bir süreç olduğunu vurgulamıştır. EB3 yöntemin esneklik göstererek farklı durumlara adapte edilebilirliğini belirtmiştir. EB4 hedefe ulaşmadaki en kısa ve en uygun yol; EB5 stratejiden sonra gelen bir kavram; EB7 strateji ve teknik ile iç içe geçmiş, tamamlayıcı bir yapı olarak tanımlamıştır. EB8 yöntemin genel bir yol haritasındaki izlenen somut ve spesifik yollar olduğu; EB9 tekniğe göre daha genel bir yol sunduğunu; EB10 genel bir hedefe ulaşmayı amaçladığını ve kaynaklarda yöntem-teknik kavramı ayrımının net yapılmamasının kavram karmaşasına yol açtığını belirtmiştir. EB11 genel bir çerçevede bilgi aktarımı sunduğunu; EB12 stratejinin uygulanmasını sağlayan adımlardan ve detaylandırılmış bir planlama sürecinden oluştuğunu; EB13 ise stratejiye dayalı olarak geliştirilen bir süreç ve stratejinin belirlediği genel planın uygulanma şekli olarak tanımlamıştır.

Katılımcıların “öğretim yöntemi” kavramına ilişkin tanımlamalarında, EB1 öğretim stratejisi ve öğretim tekniği arasında bir köprü görevi gördüğünü; EB2 öğretim stratejisine göre spesifik bir yapıya sahip olduğunu; EB3 bir derste konunun nasıl aktarılacağını belirleyen bir çerçeve olduğunu; EB4 öğretim sürecinde planlama ve uygulama aracı olarak kullanıldığını; EB5 bilgi, beceri, alışkanlık ve tutum kazandırmayı amaçladığını; EB7 öğretim sürecinde dersin sunumunu, materyal kullanımını ve ölçme-değerlendirme süreçlerini kapsayan bir yapı olduğunu; EB8 eğitim felsefesi ile öğrenme kuramlarına bağlı olarak şekillendiğini; EB9, öğretim sürecinde hedeflere ulaşmayı sağlayan kısa ve somut yolları içerdiğini; EB10 sınıf içi uygulamalarda rehberlik işlevi gördüğünü; EB11 bir konuyu aktarma biçimi olduğunu; EB12 öğretim sürecinde hedeflere ulaşmak için izlenen dar kapsamlı bir yol olduğunu; EB13 eğitim psikolojisinin temellerine dayandığını ve öğretim sürecinde hedeflere ulaşmayı sağladığını vurgulamıştır.

Katılımcıların ifadeleri doğrultusunda, elde edilen bu bulgular değerlendirildiğinde, “yöntem” kavramının genel ve esnek bir yapıda olduğunu, amaç ve hedefe yönelik sistematik bir yol izlemeyi ifade ettiği, “öğretim yöntemi”nin ise bu yolun öğretim sürecine özgüleşmiş, strateji ve teknik arasında köprü işlevi gören, öğretim bağlamında somut, planlı ve hedef odaklı bir çerçeve sunduğu anlaşılmaktadır.

2.1.3. Öğretim Tekniği Kavramının Tanımı

“Öğretim tekniği” kavramının görüşmeleri EB1, EB3, EB4, EB5, EB7, EB9, EB10, EB11, EB12 ve EB13 kodlu katılımcılar ile yapılmıştır. Bu kavrama ilişkin, “öğretim tekniğinin kavramsal çerçevesi ve kavram karmaşası, öğretim tekniğinin işlevleri ve uygulama süreçleri ve öğretim tekniğinin sınırlılıkları ve uyarlanabilirliği” teması ile açıklanmıştır.

Öğretim tekniğinin kavramsal çerçevesi ve kavram karmaşası temasında, öğretim tekniği kavramının; öğretim yönteminin küçük ölçekli, uygulama odaklı ve sınırlı bir boyutu olduğu; öğretim stratejisi, yöntemi ve tekniğinin birbirini tamamlayan bir sistem içinde sıralandığı ve birbirlerinin yerine kullanıldığı, farklı kaynakların ise kavramsal karmaşayı arttırdığı ve öğretim tekniği kavramının kaynaklarda net bir şekilde tanımlanamadığı vurgulanmıştır.

“Bence en önemli sorun burada, karmaşa noktasında bu iki kavramın yani öğretim yöntemleri ve öğretim teknikleri dediğimiz, kaynaklardaki ifadeleriyle ya da sınıflandırmalarıyla alakalı. Mesela problem çözme benim çok gördüğüm bir örnektir bu. Bir kaynakta yöntemler grubunda yer alır açıklanır, uygulama ilkeleri vesaire açıklanır. Başka kaynakta öğretim tekniği mesela proje burada çok önemli, sıkıntılı noktalardan bir tanesi. Bazı kaynaklarda proje öğretimi yöntemi diyor. Bazı kaynaklarda projeye öğretim tekniği diyor. Ama proje temelli öğrenmede bambaşka bir mantık çalışıyor.” (EB10)

“Öğretim yöntemi denilen şeylere öğretim tekniği, öğretim tekniği denilen şeylere öğretim yöntemi yazdıklarını görüyorum kitaplarda ağırlıklı olarak. Sonra bazı makalelerde de bu tarz hataları görmeye başladım.” (EB3)

“Ben bu karmaşaların hepsine katılıyorum ama dramaya öğretim yöntemi diyen de var. Öğretim tekniği diyen de var, netlik yok.” (EB13)

Öğretim tekniğinin işlevleri ve uygulama süreçleri temasında, öğretim yöntemini destekleme ve eylem odaklı olma kavramın işlevlerini açıklamaktadır. Öğretim tekniğinin hedefleri desteklemesi, öğretim ortamına ve uygulamaya dayalı bir süreç olması uygulama ve planlama odaklılığını; psikomotor beceriler gerektiren aktivitelerde ön planda olması ve yemek yapma, spor vb. aktivitelerle ilişkilendirilmesi öğretim tekniği kavramının günlük hayatta karşılığı olduğunu vurgulamaktadır.

“Öğretim yöntemleri amaca hizmet etmek zorunda, öğretim teknikleri öğretim yöntemlerine uygun tasarlanmak zorunda.” (EB3).

“Öğretim stratejisi, öğretim yöntemi ve öğretim tekniği diye gittiğimizde daha kavramsal, daha düşünsel olandan daha fizyolojik olana daha psikomotor olana gideriz. Öğretim stratejisi zihnimizdeki bir şeydir, zihnimizde var olur. Öğretim tekniği ise psikomotordur fizikseldir. Kolumuzdadır, bacağımızdadır, dudağımızdadır, gözlerimizdir, jest ve mimiklerimizdir, bizdedir.” (EB1).

“Öğretim yöntemi uygulanırken o öğretim yönteminin uygulamasını kolaylaştırmak amacıyla öğretim tekniği aralarda girer destek olur, yöntemini bitirir üstüne çıkar.” (EB7).

Öğretim tekniğinin sınırlılıkları ve uyarlanabilirliği temasında, öğretim tekniklerinin uygulama süresi sınırlılığı ve öğretim yöntemiyle uyumlu olacak şekilde tasarlanmasının gerekliliği kavramın uygulama süreci ve bağlamıyla ilgili sınırlılığını vurgulamaktadır. Öğretim tekniklerinin, öğretim yöntemiyle uyumlu olacak şekilde tasarlanmasının gerekliliği öğretim programıyla ve aktarılabilecek içerikle uyumlu olması öğretim yöntemi ve programla olan sınırlılığını açıklamaktadır.

“...bir dersin diyelim 20 dakikasında bir öğretim yöntemi kullanabiliriz. Öğretim tekniği daha da öğretim yönteminin içinde kullanacağımız için öğretim tekniğini mesela 5 dakikada bir öğretim tekniği uygulanabilir yani uygulama süresi olarak da daha sınırlı.” (EB12).

“Bazen öğretim yöntemlerine bağlı olarak öğretim tekniklerinden de faydalanırız. Örneğin tartışma bir öğretim yöntemi ise beyin fırtınası bir tartışma tekniğidir diyoruz ya da münazara bir tartışma tekniğidir diyoruz.” (EB11).

Son olarak, katılımcılar tarafından teknik kavramının tanımından yola çıkılarak öğretim tekniği kavramının tanımı yapılmıştır. Bu tanımlamalar ile ilgili detaylar Tablo 4’te yer almaktadır.

Tablo 4. Katılımcıların Teknik ve Öğretim Tekniği Kavramlarının Tanımları

Tanıma İlişkin İfadeleri		
Katılımcılar	Teknik	Öğretim Tekniği
EB1	Teknik, belirli bir eylemi fiziksel olarak nasıl gerçekleştireceğimizi tarif eden ayrıntılı bir yöntemdir.	Öğretim tekniği, öğretim sürecinde belirli bir hedefe ulaşmak için psikomotor ve fiziksel olarak gerçekleştirilen, belirli bir plana ve prosedüre dayalı somut eylemler dizisidir. Psikomotor beceriler ve somut hareketler, öğretim tekniğinin merkezindedir ve bu teknikler, belirli bir hedefe ulaşmayı amaçlayan adım adım planlanmış prosedürlere dayanır.
EB3	Teknikler, öğrenmeyi kolaylaştıran ve destekleyen küçük ölçekli planlar içerir.	Öğretim tekniği, öğretim sürecinde belirli bir hedefe ulaşmak için somut ve spesifik uygulamalar olarak tanımlanır. Öğretim teknikleri, kullanılan öğretim yöntemine bağlı olarak belirlenir ve öğretim yöntemiyle bütünlük içinde uygulanır. Ayrıca, esneklik ve uyarlanabilirlik öğretim tekniğinin önemli bir özelliğidir; bu teknikler, öğretmen ve öğrenci ihtiyaçlarına göre değiştirilebilir ve uyarlanabilir olmalıdır.
EB4	Teknik, yöntemin daha verimli ve etkin bir şekilde uygulanmasını sağlar.	Öğretim tekniği, öğretim yöntemini destekleyen ve onun uygulanmasını kolaylaştıran spesifik uygulamalar olarak tanımlanır. Öğretim teknikleri, öğrenci yaşantılarına dayalı olarak somutlaştırılır ve hedefe ulaşmak için belirlenen uygulama yolu ve araçlarını içerir. Öğrencilerin ihtiyaçlarına uygun hale getirilen teknikler, hedefe ulaşmayı kolaylaştıran ve planlayan somut uygulamalardır.
EB5	Teknikler, öğretim sürecinde yöntemlerin içindeki küçük adımlar ve gösterimlerle gerçekleştirilir.	Öğretim tekniği, öğretim yöntemini destekleyen ve tamamlayan, daha kısa süreli ve somut uygulamalardan oluşan yapılar olarak tanımlanır. Öğretim yöntemi ve öğretim tekniği birbirinden farklıdır; öğretim tekniği öğretim yönteminin içinde yer alan ve onun uygulanmasını kolaylaştıran somut uygulama biçimleridir.

EB7	Teknikler, bazı yöntemlere özgü olan ve yöntemlerin işleyişini destekleyen spesifik uygulamalardır. Yöntem ve teknik arasındaki bağ, stratejiden tekniğe kadar uzanan bir bütünlük içinde değerlendirilmelidir.	Öğretim tekniği, öğretim materyalinin sunulmasını ve konunun anlaşılmasını kolaylaştıran özel yollar olarak tanımlanır. Öğretim teknikleri, öğretim yöntemlerinin içinde yer alan ve onların etkili bir şekilde uygulanmasını sağlayan özel yollar olarak değerlendirilir.
EB9	Teknikler, yöntemin içindeki kısa süreli ve somut uygulamalar olarak değerlendirilir ve yöntemin belirli bölümlerini tamamlar.	Öğretim tekniği, öğretim yöntemini destekleyen ve onu uygulamaya dönük hale getiren spesifik uygulamalar olarak tanımlanır. Öğretim tekniği ile öğretim yönteminin ayrımı konusunda net bir tanım yapılması gerekmektedir; bu ayrım netleştirilmediğinde kavram karmaşası yaşanabilir.
EB10	Teknikler, yönetime bağlı olmadan bağımsız olarak kullanılabilir ve esneklik sunar. Yöntem ve teknik kavramları arasındaki belirsizlikler, farklı kaynaklarda ve uygulamalarda karışıklığa neden olabilir. Strateji, yöntem ve teknik kavramları, hiyerarşik bir ilişki içerisinde birbirini tamamlayan öğeler olarak değerlendirilmelidir.	Öğretim tekniği, öğretim yöntemini sınıf içerisinde uygulamaya yönelik olarak destekleyen ve onu daha etkili hale getiren yapılar olarak tanımlanır.
EB11	Teknik yöntemden bağımsız olarak da uygulanabilir ve kabul görebilir. Alanyazında teknik ve yöntem arasında farklı tanımlamalar yapılması kavram karmaşasına yol açabilir.	Öğretim teknikleri, öğretim yöntemlerine bağlı olarak onları sınıf içi uygulamalarda destekleyen ve etkinliği artıran uygulamalar olarak tanımlanır. Öğretim teknikleri, sınıf içi etkinlikleri ve uygulamaları odak alan bir yapıya sahiptir ve zamanla değişen, gelişen bir yapıda olduğu için sürekli güncellenmesi ve zenginleştirilmesi gerekmektedir.
EB12	Teknik için de yöntemi uygulamada nasıl gerçekleştireceğimiz ile ilgili kullanacağımız yollar diye tanımlayabiliriz. Biraz daha tasarımın uygulama boyutu oluyor teknikte. Yani yöntemde tasarladığımız kısmı. Uygulamaya nasıl yansıtacağımızla ilgili boyutu.	Öğretim teknikleri, öğretim yöntemlerinin sınıf içi uygulama boyutunu oluşturan, belirli işlem basamaklarına sahip ve planlanmış yapısal uygulamalardır.
EB13	Teknikler, hiyerarşik bir yapının en alt katmanında yer alır ve doğrudan sınıf içi uygulamalara yön verir. Bu nedenle, teknikler hem teorik hem de uygulamalı boyutuyla öğretim sürecinde önemli bir yer tutar.	Öğretim teknikleri, öğretim süreçlerinde özgün ve özel bir rol oynayan, programın psikolojik temellerine dayanan ve öğretim yöntemlerinin uygulanabilirliğini sağlayan yapısal bir öğedir. Öğretim yöntemleri ile sıkı bir ilişki içinde olup, bu yöntemlerin sınıf içi uygulama düzeyini oluşturur.

Tablo 4’de, katılımcıların “teknik” kavramına ilişkin tanımlamalarında vurguladıkları noktalar incelenmiştir. EB1, belirli bir eylemin fiziksel olarak gerçekleşmesi olarak; EB3, öğrenmeyi kolaylaştıran küçük ölçekli planlar şeklinde; EB4 ise yöntemin daha verimli ve etkin uygulanması olarak tanımlar. EB5 tekniğin yöntemin içindeki küçük adımlarla gerçekleştiğini; EB7 yöntemlerin işleyişini desteklediğini; EB9 yöntemin

içindeki kısa süreli ve somut uygulamaları içerdiğini; EB10 ve EB11 yöntemden bağımsız olarak da kullanılabilindiğini; EB12 yöntemin bir uygulama boyutu olduğunu; EB13 ise tekniğin hiyerarşik yapının en alt katmanında yer aldığını vurgulamıştır.

“Öğretim tekniği” kavramıyla ilgili tanımlar incelendiğinde; EB1 psikomotor becerilere ve somut hareketlere dayandığını; EB3 öğretim yöntemine bağlı olduğunu; EB4 ve EB5 öğretim yöntemini destekleyen ve uygulanmasını kolaylaştıran somut uygulamalar olduğunu; EB7 öğretim materyalinin sunulmasını ve konunun anlaşılmasını kolaylaştırdığını; EB9 öğretim yöntemini uygulamaya dönük hale getiren spesifik uygulamalar olduğunu; EB10 ve EB11 öğretim yöntemlerini sınıf içinde daha etkili hale getirdiğini; EB12 öğretim yöntemlerinin sınıf içi uygulama boyutunu oluşturduğunu; EB13 ise öğretim yöntemlerinin uygulanabilirliğini sağladığını ve psikolojik temellere dayandığını vurgulamıştır.

Katılımcıların ifadeleri doğrultusunda, “teknik” kavramının küçük ölçekli, somut ve kısa süreli uygulamaları ifade ettiği; “öğretim tekniği” kavramının ise öğretim yöntemini sınıf içi uygulamaya dönüştüren, psikomotor becerilere dayalı, araç-gereç kullanımını somutlaştıran ve öğretim sürecine işlevsel katkı sağlayan uygulama biçimleri olarak anlamlandırıldığı görülmektedir.

2.1.2. Alanda Kavram Karmaşası Bulunan Kavramların Programın Psikolojik Temelleri Açısından Örnek Kullanımları

2.1.2.1. Öğretim Stratejisi Kavramının Uygun ve Uygun Olmayan Kullanımları

Bu alt problem başlığı altında, üç kavramın alanyazında uygun ve uygun olmayan anlamda kullanımlarına yönelik örnek kullanımlar oluşturulmuştur. Tablo 5’te, “öğretim stratejisi” kavramının örnek kullanımları verilmiştir.

Tablo 5. Öğretim Stratejisi Kavramının Uygun Anlamda ve Uygun Olmayan Anlamda Kullanımları (Katılımcı İfadeleri)

Katılımcılar		Katılımcıların İfadeleri
EB1	Uygun	Sunuş yoluyla öğretim stratejisi uygun anlamda kullanılmış bir ifadedir.
	U. Değil	Kubaşık öğrenme stratejisi ifadesi yanlıştır, yöntemdir. Doğrudan anlatım bir strateji değil, bir yöntemdir. Sokratik strateji ve soru cevap stratejisi uygun değildir.
EB2	Uygun	Sunuş yolu ve buluş yoluyla öğretim stratejisi uygun anlamda kullanımdır. Sunuş yoluyla öğretim stratejisinde önce ön örgütleyiciler verilir. Sonra daha ayrıntılı konulara girilir. Buluş stratejisinde önce tanım verilmey, örnek verilir.
	U. Değil	Strateji kavramı, yaklaşım anlamında kullanıldığında uygun kullanım değildir. Tartışma stratejisi uygun kullanım değildir, yöntemdir.
EB3	Uygun	Öğretim stratejilerinden bahsederken biçim, şema, şekil, plan bunlardan bahsedilerek tanımlanmalıdır. Öğretimden bağımsız kullanılmamalıdır.
	U. Değil	Çoklu zekâ stratejisi şeklinde kullanarak öğrencilerden zekâ alanlarını bulmalarını istemek, anlatmadan önce bilgi istemek yanlış bir kullanım olur.
EB4	Uygun	Strateji en dıştaki çember, içinde yöntem, onun içinde teknik yer alır ve bazen buna taktik de eklenir. Bu yapı uygun kullanımdır.
	U. Değil	Stratejilerin model gibi kullanımı ve de başarı kriterleri netmiş gibi kullanımı uygun kullanım değildir.

EB6	Uygun	Öğretim stratejisi olarak sunuş, buluş ve araştırma inceleme stratejisi olarak alanyazında kullanımı uygundur.
	U. Değil	Düşün-eşleş-paylaş-tartış gibi uygulamalar, işbirliğine dayalı öğrenme yönteminde kullanılan tekniklerdir, strateji olarak adlandırılması uygun değildir. Proje temelli öğrenme strateji denilemez.
EB8	Uygun	Buluş, sunuş, araştırma-inceleme yoluyla öğretim stratejisi uygun kullanımdır.
	U. Değil	Öğretim stratejisi olarak soru cevap ve altını çizme ifadesi yanlıştır, çünkü bunlar öğrenme stratejileridir.
EB9	Uygun	Problem çözme yöntemi ifadesi uygundur.
	U. Değil	Kubaşık öğrenme veya işbirlikçi öğrenme strateji veya yaklaşım değildir. Problem çözme yaklaşımı stratejisi kullanımı, uygun kullanım değildir.
EB11	Uygun	Buluş yoluyla öğretim stratejisi, probleme dayalı öğrenme ve proje tabanlı öğrenme yaklaşımlarının temeli olarak kullanıldığında, uygun anlamda bir strateji kullanımıdır.
	U. Değil	Teknik strateji değildir, bu nedenle tekniklerin strateji olarak kullanılması uygun değildir.
EB12	Uygun	Buluş yoluyla öğrenme stratejisi veya araştırma inceleme stratejileri, öğrenen merkezli yaklaşımlar içinde yer aldığına uygun anlamda bir strateji kullanımıdır.
	U. Değil	Tartışma etkinliği için bir soru sormak yeterli değildir; ayrıca tartışma etkinliği stratejisi uygun olmayan anlamda kullanımdır.
EB13	Uygun	Öğrenme stratejileriyle öğretim stratejisi de aynı şey değil. Bu farklılığa dikkat ederek kullanımı uygundur.
	U. Değil	Yaklaşım, strateji yerine kullanılamaz; yaklaşım felsefi bir anlayıştır. Ders planlarında öğretim yöntemi kısmında strateji kullanılması uygun değildir.

Tablo 5’de EB1, EB2, EB6, EB8, EB12’nin uygun anlamda kullanıma ilişkin verdikleri örneklerde sunuş yoluyla öğretim stratejisi, buluş yoluyla öğretim stratejisi ve araştırma-inceleme yoluyla öğretim stratejisinin uygun anlamda kullanılan öğretim stratejileri olduğu benzer şekilde vurgulanmıştır. Bunun yanı sıra katılımcıların çoğunluğundan farklı olarak, EB4 sunuş yoluyla öğretim stratejisi uygulanırken anlatma ve tartışma tekniklerinin eklenebileceğini; EB11 yaklaşımların dayandığı temel unsurun stratejiler olduğunu vurgulamıştır. Katılımcılardan EB1 ve EB9 kubaşık öğrenme stratejisinin; EB2 ve EB12 tartışma stratejisinin, EB2 ve EB13 yaklaşım anlamında kullanılmasının uygun olmayan anlamda kullanım olduğunu ifade etmiştir. Bunun yanı sıra, katılımcıların çoğunluğundan farklı olarak, vurgulanan ifadelerde bulunmaktadır. EB1 doğrudan anlatım ve sokratik strateji ifadesinin; EB3 çoklu zekâ stratejisi kullanılarak öğrencilerden zekâ alanlarının belirlenmesinin; EB4 tam öğrenme modeli gibi stratejilerin model olarak algılanmasının; EB6 işbirliğine dayalı öğrenme stratejisi ve EB9 problem çözme stratejisi kullanımının uygun olmayan anlamda kullanım şeklinde örneklendirmiştir.

Katılımcıların görüşleri doğrultusunda elde edilen bulgular, öğretim stratejisi kavramının “sunuş”, “buluş” ve “araştırma-inceleme” gibi kavramlarla uygun anlamda eşleştirildiği; buna karşılık “tartışma”, “kubaşık öğrenme”, “problem çözme” gibi yöntemlerin öğretim stratejisi olarak adlandırılmasının kavramsal açıdan uygun bulunmadığı ve alanyazındaki bu tür kullanımların strateji kavramı etrafında anlam karmaşasına yol açtığı şeklinde yorumlanabilir.

2.1.2.2. Öğretim Yöntemi Kavramının Uygun ve Uygun Olmayan Kullanımları

Tablo 6’da “öğretim yöntemi” kavramının uygun ve uygun olmayan anlamda kullanımları yer almaktadır.

Tablo 6. Öğretim Yöntemi Kavramına İlişkin Kullanım Örnekleri

Katılımcılar		Katılımcıların İfadeleri
EB1	Uygun	Doğrudan anlatım yöntemi, Sokratik yöntem, Kubaşık öğrenme yöntemi uygun bir kullanımdır.
	U. Değil	Kubaşık öğretim stratejisi kullanımı uygun değildir.
EB2	Uygun	Örnek olay, tartışma, benzetim ya da analogi gibi uygulamalar yöntemin uygun anlamda kullanımıdır. Yöntem, öğrenmeyi sağlamak için izlenen yol, bir derste izlenen bir ders kapsamında izlenen yol olarak kullanımı uygundur.
	U. Değil	Yöntemi tekniğin yerine kullanmak, örneğin “tartışma tekniği” yerine “tartışma yöntemi” demek doğru olmaz. Soru-cevap yöntemi, bazı kaynaklarda teknik olarak kullanılıyor.
EB3	Uygun	Yöntemler amaca hizmet ettiğinde uygun anlamda kullanılır.
	U. Değil	Örnek olay yöntemi kavramının, yalnızca basit bir örnek sunmak amacıyla kullanılması uygun değildir.
EB4	Uygun	Drama yöntemi uygulandığında bir dersin tamamını kapsayan bir drama planı hazırlanması uygun kullanımdır.
	U. Değil	Beyin fırtınası yöntemi yanlış bir kullanımdır, öğretim tekniğidir. Drama tekniği uygun anlamda kullanım değildir. Drama bir yöntemdir, rol oynama ise bir tekniktir.
EB5	Uygun	Öğretim yöntemi, öğrencide bilgi, beceri, alışkanlık, davranış ve tutum kazandırmayı amaçladığında uygun anlamda kullanımdır.
	U. Değil	Öğretmenin ders anlatımında öğrenciye karşı davranışlarının öğretim yöntemi gibi kullanılması uygun değildir.
EB7	Uygun	Öğretim yönteminin uygulanmasını kolaylaştırmak amacıyla öğretim tekniğinin destek olduğu söylemi uygun kullanımdır.
	U. Değil	İşbirlikli öğretim teknikleri uygun anlamda kullanım değildir. Ölçme-değerlendirme araçlarını öğretim yöntemi olarak kullanmak uygun anlamda kullanım değildir.
EB8	Uygun	İşbirlikli öğrenme yöntemi, uygun kullanımdır; çeşitli teknikler barındıran bir yöntemdir. Drama bir öğretim yöntemidir. Canlandırma örneğin bir öğretim tekniğidir.
	U. Değil	Zıt panel yöntemi ifadesi uygun değildir; zıt panel bir tekniktir.
EB9	Uygun	Anlatım yöntemi, problem çözme yöntemi ve proje yöntemi uygun kullanımdır.
	U. Değil	Soru cevap, beyin fırtınası, düz anlatım yöntemi kullanımı uygun anlamda değildir.
EB10	Uygun	Öğrenme-öğretme sürecinde öğretim tekniğine yön veren, öğretim sürecindeki yollar olarak kullanıldığında uygun kullanımdır.
	U. Değil	Bazı kaynaklarda proje öğretimi yöntemi bazılarında proje öğretim tekniği diyor. Ama proje temelli öğrenme denilen bambaşka bir mantıkla çalışıyor.
EB11	Uygun	Tartışma bir yöntem ise beyin fırtınası veya münazara bir tartışma tekniğidir ifadesi uygun kullanımdır. Anlatım yöntemi bilişsel, Drama yöntemi duyuşsal, gösterip yaptırma yöntemi alana psikomotor alanın gelişimini sağlar.
	U. Değil	Öğretim yönteminden öğretim tekniğine geçerken bilişsel alandan psikomotor alana doğru geçilir uygun anlamda kullanım değildir.

EB12	Uygun	Öğretim yönteminin içinde yol, yön, farklı biçim ve işlem basamakları yer almaktadır.
	U. Değil	Yazdırma eyleminin teknik veya yöntem olarak kullanılması yanlıştır. Yazdırma ne bir yöntemdir ne de bir tekniktir.
EB13	Uygun	Öğretim yöntemine psikolojik bakış öğretim stratejisidir
	U. Değil	Zihin haritası öğretim yöntemi değildir.

Tablo 6’da, öğretim yöntemi kavramının uygun anlamda kullanımına ilişkin örnekler incelendiğinde, EB4, EB7, EB9 ve EB12 öğretim stratejisinin altında ve öğretim tekniğinin üstünde yer aldığını; EB7, EB8, EB9 ve EB11 öğretim tekniğini kapsadığını; EB2, EB10 ve EB12 öğrenmeyi sağlamak için izlenen yol olduğunu; EB4 ve EB12 bir dersin tamamını kapsayabildiğini benzer olarak ifade etmişlerdir. Öğretim yöntemi kavramının uygun anlamda kullanımına ilişkin katılımcı örneklendirmelerinde farklılıklar da bulunmaktadır. EB8 drama yönteminin içinde teknikleri barındıran bir yapı olduğunu; EB9 problem çözme yöntemi ve proje yöntemi olduğunu; EB11 gösterip yaptırma yönteminin psikomotor becerilerin gelişimine, drama yönteminin de duyuşsal boyutun gelişimine katkı sağlar. Anlatım yönteminin ise bilişsel alana yönelik olduğu; EB12 tekniklerin daha kısa sürede uygulanabilirliğini, EB13 öğretim yöntemine psikolojik bakışın öğretim stratejisini oluşturduğunu ifade etmiştir. Öğretim yöntemi kavramının uygun olmayan anlamda kullanımına ilişkin katılımcılar tarafından; EB1, EB2, EB4, EB7, EB9, EB10 ve EB13 kavramın yerine öğretim tekniğinin kullanılmasını; EB4 ve EB9 beyin fırtınasının bir yöntem olarak adlandırılmasının; EB4 ve EB8 drama tekniği, EB2 ve EB9 soru-cevap tekniği şeklinde kavramının kullanılması şeklinde örneklendirilmiştir. Katılımcılar tarafından değinilen örneklendirmelerdeki farklılıklarda bulunmaktadır. EB1 öğretim yönteminin belirli bir süreç içermesi gerektiğini; birbirine bağlı küçük işlemlerden oluşuyorsa yöntem olarak adlandırılmayacağını; EB7 yapılandırılmış grid veya PowerPoint sunusunun öğretim yöntemi olarak kullanılamayacağını belirtmiştir.

Özetle, “öğretim yöntemi” kavramı genellikle öğretim stratejisi ile öğretim tekniği arasında yer alan, öğrenmeyi sağlamaya yönelik sistematik ve kapsamlı bir yol olarak uygun kullanım biçiminde tanımlanmakta; ancak uygulamada bu kavramın yerine zaman zaman öğretim tekniği kullanıldığı, süreç içermeyen veya kısa süreli uygulamaların da yöntem olarak adlandırıldığı ve bu durumun alanyazında kavramsal karışıklığa neden olduğu anlaşılmaktadır.

2.1.2.3. Öğretim Tekniği Kavramının Uygun ve Uygun Olmayan Kullanımları

Tablo 7’de, “öğretim tekniği” kavramının uygun ve uygun olmayan anlamda kullanımları yer almaktadır.

Tablo 7. Öğretim Tekniği Kavramına İlişkin Kullanım Örnekleri

Katılımcılar		Katılımcıların İfadeleri
EB1	Uygun	Bir derste süreç içermeyen, tek hamlelik bir uygulama öğretim tekniği kullanımı için uygundur.
	U. Değil	Öğretimin hedefi bir eyleme dönüşmediğinde öğretim tekniği kullanılması söylemi uygun kullanım değildir.
EB3	Uygun	Beyin fırtınası tekniği ile çocukların zihinlerine gelen ilk şeyi doğru yanlış demeden paylaşımlarını istemek uygun kullanımdır.
	U. Değil	Beyin fırtınası bir öğretim yöntemi değildir mesela beyin fırtınası öğretim tekniğidir. Anlatımda bir öğretim tekniği değildir.
EB4	Uygun	Öğretim tekniğinin, strateji-yöntem-teknik yapısının içine yerleştirilebilen en küçük parça olarak kullanımı uygundur.
	U. Değil	Beyin fırtınası, soru cevap ve altı şapkalı düşünmenin öğretim yöntemi olarak adlandırılması uygun kullanım değildir.

EB5	Uygun	Dersin belirli anlarında farklı yöntemlerle birlikte birden fazla öğretim tekniklerinden yararlanılması uygun kullanımdır.
	U. Değil	Ders kitabı bir materyaldir, öğretim tekniği gibi kullanılması uygun anlamda kullanım değildir.
EB7	Uygun	Öğretim tekniği, öğretim yönteminin sınırları içinde yer alır kullanımı uygundur.
	U. Değil	Ders planlarında işbirlikli öğrenme tekniği yazılıyor. İşbirlikli öğretim yönteminin birleştirme tekniği denilmeli, uygun anlamda kullanım değildir.
EB9	Uygun	Sokratik tartışma, soru cevap, sokrat semineri bunların hepsinin temelinde soru cevap yöntemi vardır.
	U. Değil	Öğretim sürecinde yalnızca soru-cevap gibi bir teknikle tüm dersi, herhangi bir yonteme dayandırmadan yürütmek uygun anlamda kullanım değildir.
EB10	Uygun	Öğretim tekniği, kapsam açısından daha dar, gözlenebilirlik bakımından ise başlangıcı ve sonu belirli, uygulamaya dönük somut bir boyutu ifade etmesi uygun kullanımdır.
	U. Değil	Öğretim tekniğini, öğretim yönteminden bağımsız bir uygulama olarak değerlendirmek uygun olmayan kullanımdır.
EB11	Uygun	Tartışma bir yöntem ise beyin fırtınası bir tartışma tekniğidir denilir ya da münazara bir tartışma tekniğidir.
	U. Değil	Öğretim tekniği denildiği zaman sadece tartışma yönteminin teknikleri gelmemeli. Aktif öğrenme teknikleri gibi farklı teknikler de var.
EB12	Uygun	Öğretim tekniği, öğretim sürecinin tasarımıdan uygulamaya geçişini temsil etmesi açısından kavramın uygun kullanımına örnektir.
	U. Değil	Beyin fırtınası tekniğinin sadece ilk turu yapılıyor ise açık uçlu sorulu tahminler alınıyor, sonra onlar üzerine tartışma konuşma yapılmayabiliyor ise uygun anlamda kullanım değildir.
EB13	Uygun	Öğretim teknikleri, öğretim yöntemlerinin sınıfta uygulanmasını sağladığında uygun kullanımdır.
	U. Değil	Dramaya öğretim tekniği diyen var, uygun kullanım değildir.

Öğretim tekniği kavramının uygun anlamda kullanımıyla ilgili katılımcılardan EB4, EB5, EB7, EB10, EB11 ve EB12 kavramın öğretim yönteminin içerisinde uygulandığını; EB1, EB10 ve EB13 psikomotor ve gözlemlenebilir bir yönü olması gerektiğini benzer noktalar olarak vurgulamışlardır. Bunun yanı sıra, öğretim tekniğiyle ilgili farklı noktalara vurgu yapan katılımcılarda bulunmaktadır. EB12, öğretim tekniklerinin sadece tek bir öğretim yöntemine özgü olmadığına; EB10 öğretim stratejisi, yöntemi ve tekniği arasındaki hiyerarşik yapıyı net bir şekilde açıklanması gerekliliğini belirtmiştir. Öğretim tekniği kavramının uygun olmayan kullanımı konusunda katılımcıların benzer (ortak) görüşleri bulunmaktadır. EB3, EB4, EB9, EB10 ve EB11 öğretim teknikleri ve öğretim yöntemlerinin uygun olmayan bir şekilde birbirinin yerine kullanılmasını; EB7, EB9 ve EB10 öğretim tekniklerinin, öğretim yönteminden bağımsız düşünülmemesi de uygun olmayan kullanım örnekleri olarak ifade etmişlerdir. Öğretim tekniği kavramının uygun olmayan kullanımı konusunda ilgili farklı noktalara vurgu yapan katılımcılarda bulunmaktadır. EB12, yazdırma gibi bazı eylemlerin ne öğretim tekniği ne de öğretim yöntemi olarak sınıflandırılmaması gerektiğini savunarak, bir eylemin ancak belirli öğretim bağlamında bir teknik ya da yöntem olabileceğini ifade etmiştir. EB13 ise drama ile ilgili belirsizliklere dikkat çekmiştir.

Özetle, teknik kavramı, yöntemin daha etkili ve verimli kullanılmasını sağlayan küçük ölçekli uygulamalar olarak görülmekte; öğretim tekniği ise bu uygulamaların sınıf içindeki somut karşılığı olarak anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, katılımcılar teknik

kavramını hiyerarşik yapının en alt basamağı olarak uygun şekilde konumlandırmışlardır. Bununla birlikte, katılımcılar öğretim tekniği ile öğretim yönteminin birbirinin yerine kullanımının yaygın olduğuna ve bu durumun kavramsal karışıklığa neden olduğuna dikkat çekmiştir.

2.1.3. Alanda Kavram Karmaşası Bulunan Kavramların İlişkili Oldukları Diğer Kavramlarla Benzer ve Farklı Yönlerini Gösteren Kavram Haritaları

Kavramların ilişkili olduğu diğer kavramlarla ilgili katılımcıların, bu kavramları kavram yapan özelliklerin neler olduğu, hangi kavramların ön bilgi olarak edinilmesi gerekliliği, kavramların sınırları, kavramların başka hangi kavramlar kullanılarak tanımlanabileceği, kavramların tanımındaki kilit kavramlar ve kavram haritası ile ilgili belirttikleri görüşleri incelenmiştir.

Tablo 8. Öğretim Stratejisi Kavramının Kavram Haritasındaki Yeri

Tema	Kategori	Kod	Çalışma Grubu
Tema 1: Öğretim Stratejisinin Kavramsal Yapısı ve Özellikleri	Kategori 1: Öğretim Stratejisinin Kavramsal Nitelikleri	Planlılık içermesi	EB1, EB4, EB12, EB13
		Genel yol içermesi	EB2, EB8, EB12, EB13
		Model ve yaklaşımdan farklı olması	EB4, EB8, EB12, EB13
		Amaç odaklı olması	EB1, EB2, EB9
		Çoklu yollar içermesi	EB1, EB12
		Öğrenme ve öğretme hedeflerine sahip olması	EB4, EB9
		Etkililik ve verimlilik özelliği	EB1
		Olanaklar/kaynaklar içermesi	EB1
		Örüntü (pattern) oluşu	EB1
	Kategori 2: Öğretim Stratejisi Tanımındaki Kilit Kavramlar	Genel yol	EB4, EB12, EB13
		Amaç ve hedef	EB1, EB4, EB9
		Öğrenen özellikleri	EB4, EB8, EB13
		Öğrenme ve öğretme	EB8, EB13
		Örüntü (pattern)	EB1, EB3
		Araç, gereç ve materyal kullanımı	EB2, EB11
		Etkililik ve verimlilik	EB1
		Öğrenci katılımı ve aktiflik	EB4
Tema 2: Öğretim Stratejisinin Kavramsal Çağrışımlar ve Sınırlıkları	Kategori 3: Öğretim Stratejisiyle İlgili Zihinsel Çağrışım	Genel ve özel yol ayrımının olması	EB2, EB12
		Felsefi/kuramsal temele dayalı olması	EB11, EB13
		Psikolojik bakış açısına sahip olması	EB13
		Askeri strateji ile benzerlik içermesi	EB1
	Kategori 4: Öğretim Stratejisinin Sınırları	Öğrenme ve öğretme niteliği ile sınırlı olması	EB3, EB8
		Uygulayıcının yeterliliği ve niteliğine bağlı olması	EB3, EB8
		Öğrenci hazır bulunuşluk düzeyi ve özellikleri ile sınırlı olması	EB4, EB8
		Seçeneklerin kısıtlı olması	EB1
		Somut plan içermesi	EB2
		Sınıf ortamı, eğitim psikolojisi gibi bağlamlarla sınırlı olması	EB8
Tema 3: Öğretim Stratejisinin	Kategori 5: Öğretim Stratejisini	Eğitim programının öğeleri kavramları	EB3, EB4, EB9, EB12, EB13
		Öğrenme kuramları	EB4, EB8, EB11,

Temelini Oluşturan Ön Bilgiler ve Kavramsal İlişkiler	Anlamlandırma Gerekliliği Ön Bilgi Kavramları		EB12
		Eğitim felsefesi	EB2, EB8, EB9, EB13
		Eğitim psikolojisi, gelişim psikolojisi	EB4, EB9, EB13
		Program geliştirme ve tasarımı	EB4, EB9, EB12
		Öğretim süreçleri ve modelleri	EB8, EB12, EB13
		Eğitim teknolojisi, araç-gereç kullanımı	EB11, EB12
	Kategori 6: Öğretim Stratejisi Kavramının Hiyerarşik İlişkisi	Hiyerarşik sıralaması (Kuram → Yaklaşım → Strateji → Yöntem → Teknik)	EB8, EB13, EB2, EB12
		Stratejinin, yöntem ve tekniği içermesi	EB1, EB2, EB3, EB4
		Kavramlar arası geçişkenlik ve ilişki	EB1, EB3

Tablo 8 incelendiğinde, öğretim stratejisinin kavramsal niteliklerinin açıklandığı temada, kavramın tanımındaki kilit kavramlar genel bir yol içermek, esnek ve öğrenci merkezli olma, öğrenme-öğretme süreçlerini bütüncül olarak kapsama şeklinde belirtilmiştir. Öğretim stratejisinin belli bir düzen, planlama ve amaca göre yürütülmesi gereken bir süreç olduğu; amaç odaklı, öğrenme ve öğretme hedeflerine sahip olduğu katılımcıların ifadeleriyle aşağıda vurgulanmıştır.

“Stratejide en önemlisi elimizdeki olanaklar ve ulaşmak istediğimiz amaçlar. Bir amaca ulaşmak için kullanılacak birçok yol var ve bu yollar arasında ortak bir örüntü (pattern) var. Bu da stratejiyi belirleyen temel özelliktir. Ayrıca strateji bir plandır, etkililik ve verimlilik taşır.” (EB1)

“Strateji daha genel bir yol; yöntem ve teknikler ise daha özeldir. Stratejide amaç ve hedef doğrultusunda izlenen genel yollar bulunur.” (EB2)

“Öğretme-öğrenme sürecinde plan, verimli öğrenme, öğrencilerin etkin katılımı ve ihtiyaca uygun öğretimin gerçekleştirilmesi öğretim stratejisinin temelidir.” (EB4) Öğretim stratejisinin kavramsal çağrışımları ve sınırlıkları temasında ise kavramın tanımındaki genel ve özel yol ayrımının olması ve felsefi/kuramsal temele dayalı olması kavrama yönelik zihinsel şemaları açıklamaktadır. Öğrenme ve öğretme niteliği, uygulayıcının yeterliliği ve niteliğine bağlı olması ve öğrenci hazır bulunuşluk düzeyi katılımcıların ifadeleriyle kavramın sınırlarını oluşturmaktadır.

“Strateji daha somut bir şeydir çünkü adım adım ne yapacağımızla ilgili planımız vardır. Bu plan doğrultusunda hareket edilir ve soyut kalmamalıdır.” (EB2)

“Strateji model değildir, yöntem ve tekniklerle bütünleşerek öğrenci hazır bulunuşluk düzeyi dikkate alınarak kullanılır. Her strateji her derste uygun olmayabilir.” (EB4)

“Strateji seçimini eğitim felsefesi, eğitim psikolojisi, süre, sınıf ortamı, öğretmenin yeterlikleri ve öğrencinin hazır bulunuşluk düzeyleri sınırlar.” (EB8)

“Öğretim stratejisi, psikolojik bir bakıştır ve yöntem ya da teknik gibi kullanılmamalıdır. Sınıfta doğrudan uygulanamaz, bir anlayış ve genel plandır.” (EB13) Öğretim stratejisi kavramını anlamlandırmada gerekli olduğu düşünülen ön bilgi kavramları; eğitim programının öğeleri (program, hedef, ölçme ve değerlendirme, eğitim ortamı) kavramları, öğrenme kuramları ve eğitim felsefesi kavramları olarak vurgulanmıştır. EB4, *“Programın öğretim-öğrenme sürecini iyi bilmek, eğitim psikolojisinden destek almak ve hazır bulunuşluk kavramlarını anlamak, stratejileri belirlemek için önemlidir.”* ve EB2, *“Strateji kavramını anlamak için önce eğitim felsefesi, yaklaşım ve kuramları bilmemiz gerekiyor. Çünkü bu temeller üzerinden stratejiyi daha iyi tanımlayabiliriz.”* ifadeleriyle açıklamıştır. Son olarak katılımcılardan EB8, *“Kavramsal hiyerarşiyi şöyle sıralıyorum: Kuram, yaklaşım, strateji, yöntem ve teknik. Bu hiyerarşide strateji yöntem ve tekniklerden üst bir konumdadır.”* ifadesiyle öğretim stratejisi

kavramını kavram haritasında daha üst düzey kavramlara (kuram, yaklaşım) bağlı olarak; EB1, “Öğretim stratejisi her zaman yöntemleri içerir. Ancak yöntem her zaman bir strateji ile yürütülmek zorunda değildir. Strateji daha geniş ve üst kavramdır.” İfadesiyle kavramın kendisinin de öğretim yöntem ve öğretim tekniklerini yönlendirdiğini belirterek kavramsal konumlandırmayı açıklamışlardır.

Tablo 9. Öğretim Yöntemi Kavramının Kavram Haritasındaki Yeri

Tema	Kategori	Kod	Çalışma Grubu
Tema 1: Öğretim Yöntemi Kavramsal Yapısı ve Temel Özellikler	Kategori 1: Öğretim Yönteminin Tanımlayıcı Özellikleri	Planlı ve Sistematiik Olması	EB1, EB4, EB7, EB11, EB13
		Belirli Bir Amaç ve Hedefe Yönelik Olması	EB1, EB3, EB4, EB5, EB9
		Sınıf İçinde Uygulanabilir Olması	EB1, EB5, EB7, EB9, EB13
		Araç-Gereç ve Materyal Kullanımına Dayalı Olması	EB5, EB7, EB9, EB12
		Öğretim Stratejisine Göre Özel ve Kısa Yollar İçermesi	EB2, EB4, EB9, EB12
		Prosedür ve İşlem Basamakları İçermesi	EB1, EB12
		Etkililik ve Verimlilik Sağlaması	EB1, EB4
	Kategori 2: Öğretim Yöntemi Tanımındaki Kilit Kavramlar	Yol (Özel/Kısa)	EB2, EB4, EB9, EB13
		Amaç ve Hedef Odaklılık	EB1, EB4, EB9
		Öğrenme ve Öğretme	EB2, EB8, EB13
		Öğrenen Özellikleri	EB3, EB4, EB8
		Yordam (Prosedür, İşlem Basamakları)	EB1, EB12
		Öğrenci Katılımı ve Aktifliği	EB4, EB9
		Beceri ve Kazanım Temelli Olma	EB3
Tema 2: Öğretim Yöntemi Sınırları ve İlişkili Kavramların Ayrımı	Kategori 3: Öğretim Yönteminin Kavramsal Sınırları	Strateji ve Teknik Kavramlarıyla Karşılaşılması	EB2, EB4, EB9, EB10, EB12, EB13
		Süreç İçermesi (Tek Hamlelik Olmaması)	EB1, EB9
		Amaç veya Hedef Olmadığında Anlamsızlaşması	EB1, EB3
		Sınıf Ortamı ve Öğrenen Özellikleriyle Sınırlı Olması	EB3, EB8
		Öğretmen Yeterliliği ve Özerkliğine Bağlı Olması	EB1, EB8
	Kategori 4: Öğretim Yöntemi ile İlgili Zihinsel Çağrışımlar	Hiyerarşik Yapı İçinde Yer Alması (Kuram→Yaklaşım→Strateji→Yöntem→Teknik)	EB2, EB4, EB8, EB12, EB13
		Öğretim Süreçlerinde Öğretmenle İlişkilendirilmesi	EB1, EB5, EB7, EB9, EB12
		Psikolojik Bakış Açısına Sahip Olması (Strateji-Yöntem İlişkisi)	EB13
Tema 3: Öğretim Yöntemi Anlamlandırma Gerekli Ön Bilgiler ve Kavramsal İlişkiler	Kategori 5: Öğretim Yöntemini Anlamlandırma Gerekli Ön Bilgi Kavramları	Temel Eğitim Bilimleri Kavramları (Eğitim Programı, Öğretim Programı, Hedef, Ölçme-Değerlendirme)	EB3, EB4, EB7, EB9, EB10, EB12, EB13
		Öğrenme ve Öğretme Kuramları	EB2, EB4, EB7, EB8, EB11, EB12
		Program Geliştirme ve Öğretim Tasarımı	EB4, EB7, EB9, EB10, EB12
		Öğretim Süreçleri ve Öğretim Modelleri	EB7, EB8, EB10, EB12, EB13

		Eğitim Felsefesi	EB2, EB8, EB9, EB13
		Eğitim Psikolojisi ve Gelişim Psikolojisi	EB4, EB9, EB13
		Eğitim Teknolojisi ve Materyal Kullanımı	EB11, EB12
	Kategori 6: Öğretim Yönteminin Kavramsal Hiyerarşisi ve Kavram Haritası	Hiyerarşik Düzenleme (Kuram→Yaklaşım→Strateji→Yöntem→Teknik)	EB1, EB2, EB3, EB4, EB7, EB8, EB9, EB12, EB13
		Öğrenenin, Öğretmenin ve Sınıf Ortamının Yer Alması	EB8, EB9, EB10
		Venn Şemasıyla İlişkilendirme Önerisi	EB1, EB3
		Hedef ve Program ile Kavramsal İlişkisi	EB7, EB9

Tablo 9’da, öğretim yönteminin kavramsal yapısı ve temel özellikleri teması incelendiğinde, EB1, öğretim yönteminin planlı, sistematik ve belirli bir amaç için tasarlanmış olmasını vurgulamış ve “Yöntemde insana odaklanıyoruz, artık öğretmenin kullanacağı yordam, işlem adımları işin içine giriyor” ifadesini kullanmıştır. EB2 ise öğretim yönteminin stratejiye göre daha özel ve kısa yollar içermesine dikkat çekmiş ve bunu “öğrenmeyi sağlamak için bir ders kapsamında izlenen daha özel bir yol” olarak tanımlamıştır. EB4, yöntemin temelinde öğrenci katılımı, aktiflik ve kısa yolların yer aldığını belirterek, yöntemin hedef odaklı olduğunu “öğrencilerin derse etkin katılımını sağlayacak yolları seçmeliyiz” şeklinde vurgulamıştır. EB5, öğretim yönteminin sınıf içindeki öğretim boyutunu temsil ettiğini ifade etmiştir: “Öğretim yöntemi deyince bana doğrudan sınıftaki uygulamaları, araç-gereç kullanımını çağırıştırıyor.” EB7 de benzer şekilde sınıf içindeki öğretim boyutunu, “araç gereçleri göz önünde tutarak yolu belirlemek yöntem seçimidir” vurgulamıştır.

Öğretim yönteminin sınırları ve ilişkili kavramlardan ayrımının ele alındığı temada, öğretim yönteminin diğer kavramlarla karışmasının önlenmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır. EB2, “Teknikle yöntem arasındaki sınır önemlidir çünkü en çok karışabilen kavramdır” ifadesinde belirtmiştir. EB1, yöntemin süreç içermesi gerektiğini “Yöntem, birden fazla hamlenin sıralı gelmesiyle oluşur; tek hamlelik eylemler yöntem değildir” şeklinde ifade etmiştir. EB3, “Yöntem, öğrencinin yaş grubu, hazır bulunuşluk düzeyi, sınıf ortamıyla sınırlıdır.” ifadesiyle kavramın öğrenen özellikleri ile sınırlı olabileceğini belirtmiştir. Öğretim yöntemini anlamlandırmada gerekli ön bilgi kavramları ve öğretim yönteminin kavramsal hiyerarşisinin incelendiği temada, EB1, “Strateji her zaman yöntemi içerir, yöntem her zaman tekniği içerir, bunu Venn şeması ile ifade edebiliriz.” ve EB2, “Öğretim yöntemleri stratejilerin altında hiyerarşik olarak yer almalıdır” ifadesiyle öğretim yönteminin kavramsal olarak hiyerarşik bir düzen içerisinde yer aldığını belirtmişlerdir. EB8, “Kavram haritasında öğrenen, sınıf ortamı, öğretmenin rolü mutlaka gösterilmelidir.” şeklinde kavram haritasında olması gereken ilişkili kavramları belirtmiştir.

Tablo 10. Öğretim Tekniği Kavramının Kavram Haritasındaki Yeri

Tema	Kategori	Kod	Çalışma Grubu
Tema 1: Öğretim Tekniğinin Kavramsal Yapısı ve Tanımlayıcı Özellikleri	Kategori 1: Öğretim Tekniğinin Tanımlayıcı Özellikleri	Somut ve Uygulanabilir Olması	EB1, EB9, EB10, EB12, EB13
		Öğretmen Tarafından Sınıfta Kullanılabilir Olması	EB5, EB7, EB9, EB13
		Prosedür ve İşlem Basamaklarına Sahip Olması	EB1, EB12
		Kısa Süreli ve Tek Hamlelik Olabilmesi	EB1, EB9
		Psikomotor ve Fiziksel (Eyleme Dayalı) Olması	EB1
	Kategori 2:	Yol (Kısa ve Somut Anlamında)	EB4, EB13

	Öğretim Tekniği Tanımındaki Kilit Kavramlar	Hedef Odaklılık	EB1, EB4
		Devinim (Hareket)	EB1
		Etkililik	EB1
		Uygulama ve Pratik Boyutu	EB12
Tema 2: Öğretim Tekniğinin Kavramsal Sınırları ve Diğer Kavramlarda n Ayrımı	Kategori 3: Öğretim Tekniğinin Kavramsal Sınırları	Yöntem ve Stratejiye Göre Dar Kapsamlı Olması	EB4, EB7, EB9, EB12, EB13
		Tekniğin, Yöntem Kapsamında Kullanılması Gerekliliği	EB7, EB9, EB12, EB13
		Psikomotor ve Fiziksel Boyutla Sınırlı Olması	EB1
		Tek Hamlelik (Süreç İçermeyen) Uygulamalara Sahip Olabilmesi	EB1
		Sınıf Ortamı ve Eğitim Psikolojisiyle Sınırlı Kalması	EB3
	Kategori 4: Öğretim Tekniği ile İlgili Zihinsel Çağrışımlar	Hiyerarşik Yapının Alt Basamağında Yer Alması	EB4, EB8, EB13
		Öğretim Sürecinde Öğretmen ve Öğretim Hizmetini Çağrıştırmaları	EB5, EB9, EB12
		Öğretim Sürecini Kolaylaştırıcı Unsurlar Olması	EB7, EB10
Tema 3: Öğretim Tekniğini Anlamlandır mada Gerekli Ön Bilgiler ve Kavramsal İlişkiler	Kategori 5: Öğretim Tekniğini Anlamlandır mada Gerekli Ön Bilgi Kavramları	Eğitim Programı, Öğretim Programı ve Program Geliştirme Kavramları	EB3, EB4, EB7, EB9, EB10, EB12, EB13
		Eğitim ve Öğretim Süreçleri Kavramları	EB4, EB7, EB10, EB12, EB13
		Eğitim Psikolojisi, Gelişim Psikolojisi ve Öğrenme Kuramları Kavramları	EB4, EB8, EB11, EB12, EB13
		Eğitim Felsefesi Kavramı	EB8, EB9, EB13
		Öğretim Tasarımı ve Eğitim Teknolojisi Kavramları	EB7, EB12
	Kategori 6: Öğretim Tekniğinin Kavramsal Hiyerarşisi ve Kavram Haritası Yapısı	Hiyerarşik Yapıda Yer Alması	EB1, EB4, EB7, EB8, EB9, EB12, EB13
		Öğrenen, Öğretmen ve Sınıf Ortamının Kavram Haritasında Gösterilmesi	EB8, EB9, EB10
		Tekniklerin Kullanım Amaçlarına Göre Sınıflandırılması Önerisi	EB9, EB10, EB12
		Venn Şemasıyla Strateji ve Yöntem Kavramlarıyla İlişkilendirilmesi	EB1, EB3
		Tekniğin, Hedef ve Öğretim Programıyla Bağlantılı Olarak Gösterilmesi Gerekliliği	EB7, EB9

Tablo 10'da yer alan, öğretim tekniğinin kavramsal yapısı ve tanımlayıcı özellikleri temasında; EB1, "Öğretim tekniğine geldiğimizde artık kaslar, organlar, vücut hareketleri işin içine girer. Tekniğin ayırt edici özelliği psikomotor oluşudur. Ayrıca tek hamlede gerçekleştirilebilir." ifadesiyle öğretim tekniğinin niteliklerine değinmiştir. EB9 ise "Bir öğretmen kalemi eline alıp tahtaya geçip yazmaya başladığı an aslında bir öğretim tekniğini kullanmaya başlamıştır. Tek hamlede gerçekleştirdiği eylemler öğretim tekniği olarak adlandırılır." ifadesiyle öğretim tekniğinin yapısını açıklamıştır.

EB12'nin, "Öğretim tekniğinin ayrı işlem basamaklarının olması lazım. Teknik daha belirgin, mekanik ve somut bir yapı gösteriyor." ifadesinde öğretim tekniğinin prosedür ve işlem basamakları içermesine dikkat çekilmiştir.

Öğretim tekniğinin kavramsal sınırları ve diğer kavramlardan ayrımının incelendiği temada, öğretim tekniğinin yöntem ve strateji kavramlarından daha dar

kapsamlı olduğu, kavramın bağımsız bir uygulama olmadığını, yöntem altında kullanılması gerektiği şu ifadelerle vurgulanmıştır:

“Strateji en geniştir, yöntem daha dar, teknik ise en dar kapsamlıdır. Teknik bir yöntemi uygulama biçimidir.” (EB4),

“Öğretim tekniği, öğretim yöntemini uygulamayı kolaylaştırmak amacıyla kullanılır. Yöntemin ağırlığını taşımaz, yöntem içinde bir destekleyicidir ve yöntemin altında yer almalıdır.” (EB7)

“Teknik kullanıyorsanız üstünde bir yöntem mutlaka olmalıdır. Teknik tek başına 40-45 dakika boyunca uygulandığında artık teknik olmaktan çıkar.” (EB9)

Öğretim tekniğini anlamlandırmada gerekli ön bilgiler ve kavramsal ilişkilerin incelendiği temada, temel eğitim ve öğretim programları, öğrenme ve öğretme kuramları, eğitim felsefesi, öğretim tasarımı ve eğitim teknolojisi ile ilgili kavramların edinilmesi gereken ön bilgi kavramları olduğu aşağıdaki ifadelerle belirtilmiştir:

“Eğitim programı, öğretim programı, formal ve informal eğitim gibi temel kavramları bilmek, öğretim tekniklerini anlamlandırmak açısından önemlidir.” (EB3)

“Kuramları çok iyi anladığımızda öğretime yansımaları olan öğretim stratejileri, öğretim yöntemleri ve öğretim tekniklerini daha iyi kavrarız. Örneğin tam öğrenme kuramını iyi anlarsak öğretim tekniğini de daha iyi kavrayabiliriz.” (EB11)

“Öğretim tekniğini öğrenmek için eğitim felsefesi, eğitim psikolojisi gibi temel kavramları bilmek gerekiyor.” (EB8)

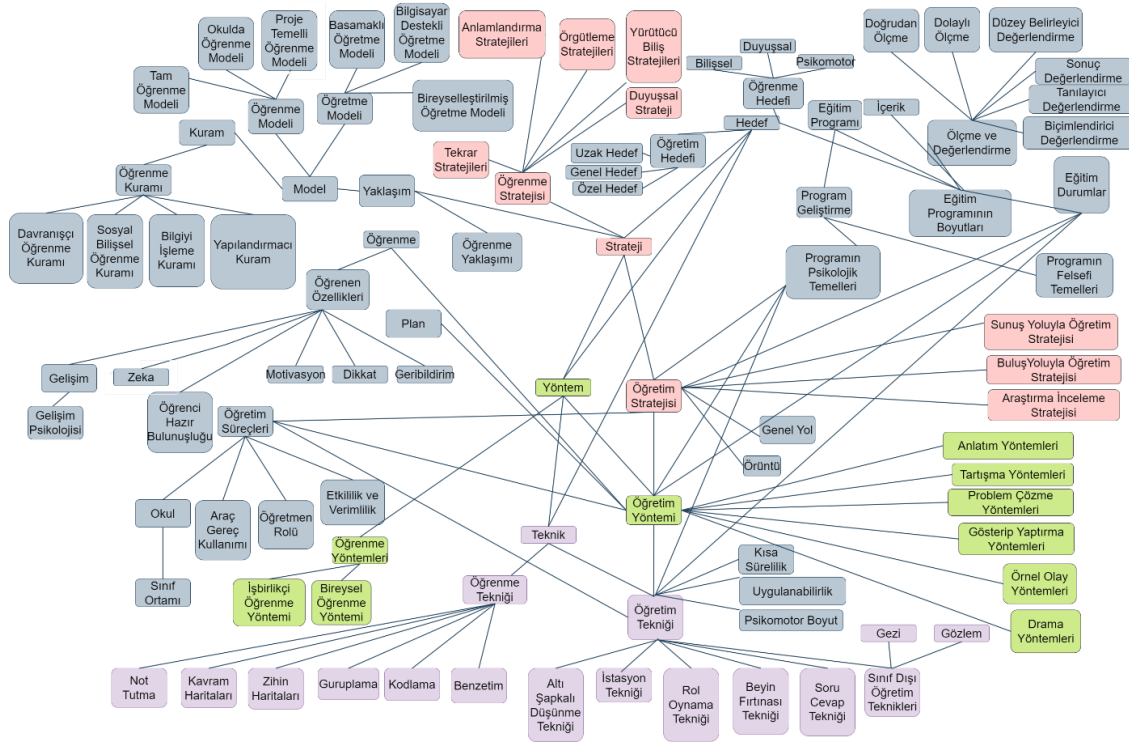
“Öğretim tekniğini anlamak için öğretim tasarımı, eğitim teknolojisi ve öğrenme süreçlerini bilmek gerekiyor. Bunlar tekniğin nasıl ve ne amaçla kullanılacağını anlamlandırır.” (EB12)

Son olarak öğretim tekniğinin, diğer kavramlar ile ilişkisi açıklanarak, kavram haritasındaki konumu incelenmiştir.

“Strateji her zaman yöntemi içerir, yöntem ise her zaman teknikleri içerir. Bunu Venn şemasıyla göstermek mümkün olabilir.” (EB1)

“Tekniklerin kavram haritasında hedefler ve ders programıyla ilişkilendirilmesi çok önemlidir. Teknikler hedeflere hizmet eder.” (EB9)

“Bir kavram haritasında tekniği sınıf ortamı, öğretmen özellikleri, öğrenen özellikleri gibi öğelerle birlikte ifade etmek gerekir.” (EB8)



Şekil 1. Öğretim stratejisi, yöntemi ve tekniği kavramlarının kavram haritası

Bulgular doğrultusunda oluşturulan kavram haritası, bu üç kavramın tanımlayıcı özellikleri, zihinsel çağrışımları, sınırlılıkları ve hiyerarşik ilişkileri üzerinden katılımcı görüşlerine dayalı olarak sistematik bir biçimde inşa edilmiştir.

Şekil 1 de yer alan kavram haritası incelendiğinde, öğretim stratejisi kavramının genel bir çerçeve sunduğu, planlılık, amaç odaklılık, çoklu yol içermesi ve öğrenme-öğretme hedeflerine yönelmesi gibi özelliklerle tanımlandığı görülmektedir. Bu kavrama ilişkin “genel yol”, “örüntü”, “felsefi/kuramsal temel” ve “psikolojik yaklaşım” gibi vurgular, stratejinin program temelleriyle güçlü bağlarını ortaya koymaktadır. Ayrıca, öğretim stratejisinin tanımlayıcı boyutları ile sınırlılıkları arasındaki ilişkinin; uygulayıcı yeterliliği, öğrenci hazırbulunuşluğu ve eğitim bağlamı gibi değişkenler üzerinden şekillendiği anlaşılmaktadır.

Öğretim yöntemi kavramı ise stratejinin alt basamağında konumlanmakta olup somut, süreç odaklı ve uygulamaya dönük özellikler taşımaktadır. Yöntemin planlı ve sistematik oluşu, belirli bir hedefe yönelmesi, araç-gereç kullanımı ve işlem basamaklarına sahip olması gibi boyutlar, onu stratejiden ayıran temel kriterler arasında yer almaktadır. Kavram haritasında, yöntemin öğretim sürecinde öğretmen rolüyle doğrudan ilişkili olduğunu ve öğretim ortamında bireysel farklılıklar, öğretmen yeterliliği ve sınıf koşullarına bağlı olarak anlam kazandığını göstermektedir.

Kavram haritasında en alt düzeyde ve en somut biçimde temsil edilen kavram öğretim tekniğidir. Kısa süreli, tek hamlelik, psikomotor ve fiziksel boyutları ön plana çıkan uygulamalar olarak tanımlanmakta; yöntemle doğrudan ilişkilidir. Öğretim tekniklerinin sınıf ortamında öğretmen tarafından kullanılabilirliği, uygulama kolaylığı ve öğretim sürecini kolaylaştırıcı yönleri dikkat çekmektedir. Kavram haritasında, öğretim tekniklerinin özellikle psikomotor beceriler, uygulama ve pratik boyutlarla sınırlandırıldığı ve öğretim hedefleriyle doğrudan bağlantılı olması gerektiği vurgulanmaktadır.

Son olarak, kavramlar arasında hiyerarşik bir sıralama da belirgin şekilde haritada yansıtılmıştır: Kuram → Yaklaşım → Strateji → Yöntem → Teknik. Bu yapı, kavramların

birbirleriyle geçişli ilişkilerini ve üst kavram-alt kavram düzenini anlamada önemli bir işlev görmektedir. Ayrıca kavram haritasında, bu üç temel kavramın eğitim programının psikolojik, felsefi ve pedagojik temelleriyle nasıl bütünleştiği de görselleştirilmiştir.

3. Sonuç, Tartışma ve Öneriler

3.1. Öğretim Stratejisi, Öğretim Yöntemi ve Öğretim Tekniği Kavramlarının Tanımsal Özellikleri

Bu bölümde, öğretim stratejisi, yöntemi ve tekniği kavramlarına ilişkin olarak yürütülen içerik analizleri sonucunda katılımcı görüşlerinden elde edilen tanımsal kodlar bütüncül bir yaklaşımla sunulmakta; kavramlara yönelik ortak ve farklı anlayışların kuramsal temellerle nasıl şekillendiği tartışılmaktadır. Katılımcılar, “strateji” kavramını tanımlarken hem ortak hem de farklı yönler üzerinde durmuştur. Ortak tanımlamalarda, strateji; genel bir çerçeve sunan, planlı ve yapısal bir süreç olarak ifade edilmiştir. Düşünsel bir planlama süreci olduğu, yöntem ve tekniklerin belirlenmesine rehberlik ettiği, esnek ve değişime açık bir yapıya sahip olduğu, eğitim sürecinde uygulanabilir olduğu ve yön belirleme işlevi taşıdığı vurgulanmıştır. Katılımcıların benzer görüşlerinden elde edilen bu sonuç Orlich, Harder, Callahan, Trevisan ve Brown’ın (2010, s. 5) çalışmasında strateji kavramını, bir etkinliği gerçekleştirmek için yapılan düşünülmüş ve planlı bir hazırlık şeklindeki tanımlamasıyla benzerlik barındırmaktadır. Farklı tanımlamalarda ise stratejinin evrensel bir kavram olarak değerlendirilmiş ve etimolojik kökenine atıf yapılmıştır. Katılımcıların her birinin yaptığı strateji tanımından ortak bir tanım elde edilmiştir:

Strateji, genel ve kapsamlı bir çerçeve sunarak belirli bir amaca ulaşmak için yöntem ve teknikleri yönlendiren düşünsel bir planlama sürecidir. Yöntem ve tekniklerden daha üst düzeyde bir kavram olup esnek ve dinamik bir yapıya sahiptir. Kuramsal bir temele dayanabilir ve öğrencilerin yaşantıları, sınıf ortamı, öğretmen davranışları gibi etmenlerden etkilenerek şekillenebilir. Strateji, genel bir yol haritası sunarken, yöntemler bu haritada izlenecek adımları belirler. Öğretim sürecinde hem öğretmen merkezli hem de öğrenci merkezli yaklaşımları içerebilir ve uygulanabilirliği açısından planlama, yön belirleme ve uygulama aşamalarında önemli bir rol oynar.

“Öğretim stratejisi” kavramını tanımlamalarındaki benzer ifadeler incelendiğinde; genel bir yol ve planlama süreci olması; hedeflere ulaşmayı sağlaması, hiyerarşik yapıda olması, en üst düzeyde yer alması ve yöntemleri ve teknikleri kapsamı; öğretim sürecini yönlendirmesi, sunuş, buluş ve araştırma-inceleme gibi alt kavramlar ile somutlaşması katılımcıların kullandıkları benzer ifadelerdir. Katılımcıların benzer görüşlerinden elde edilen bu sonuç Jacobsen, Eggen ve Kauchak’ın (1989, s. 11) çalışmasında, öğretim stratejisinin belirlenmiş bir hedefe ulaşmanın düşünsel yolu tanımlamasıyla benzerlik taşımaktadır. Bu sonuçtan farklı olarak alanyazında, Dhand (1990) öğretim stratejisi, öğretim yönteminin pratiğe geçirilmesini organize eder şeklinde tanımlamıştır. Öğretim stratejisi kavramının eldeki kaynaklar ve amaçlar doğrultusunda şekillenmesi ifadesi kavramın tanımlarında farklılık olarak değerlendirilebilir. Katılımcıların görüşlerinden elde edilen ortak bir tanım şu şekildedir:

Öğretim stratejisi, öğretim sürecinde hedeflere ulaşmayı sağlayan en genel ve üst düzey planlama sürecidir. Öğretim yöntemleri ve öğretim tekniklerini kapsayan, dersin genel çerçevesini ve gidişatını belirleyen hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Sunuş, buluş ve araştırma-inceleme gibi farklı alt stratejilere dayanarak somutlaştırılabilir ve öğrenme ile gelişimi desteklemek amacıyla planlı öğretim faaliyetlerinde izlenen genel yolları ifade eder. Geniş bir yol haritası sunarak, belirlenen amaçlara ulaşmayı sağlar ve eğitim sürecinde öğretim yöntemlerini destekleyen bir çatı

niteliği taşır. Ayrıca, öğretim yöntemlerine psikolojik bir bakış açısı kazandırarak öğretim sürecinin planlama ve uygulama aşamalarında kritik bir rol oynar.

Özetle, “strateji” ve “öğretim stratejisi” kavramları, ortak olarak hedefe yönelik üst düzey bir planlama sürecini ifade etmektedir. Strateji, genel anlamda yön belirleme, planlama ve uygulama aşamalarını kapsayan düşünsel bir yapı olarak tanımlanırken; “öğretim stratejisi” bu yapının öğretim sürecine özgüleştirilmiş biçimi olarak, öğretim yöntem ve tekniklerini bütüncül bir biçimde kapsayan ve süreci yönlendiren bir çerçeve sunmaktadır. Öğretim stratejisi, psikolojik temellere dayalı olarak öğrenme-öğretme sürecine yön verirken; strateji kavramı daha evrensel, disiplinler arası bir bağlamda ele alınmaktadır. Bu yönüyle öğretim stratejisi, strateji kavramının eğitimsel bağlamda somutlaşmış ve yapılandırılmış bir türevi olarak değerlendirilebilir. Alanyazında öğretim stratejisi kavramı incelendiğinde kavramda bir karmaşa bulunmadığı belirtilmiştir. Karmaşa, anlam ve içerik olarak birbirinden farklı olmasına rağmen öğretim modeli, öğretim stratejisi ve öğretim yöntemi kavramlarının bazı durumlarda birbirlerinin yerine kullanılmasıdır (Yeşilyurt, 2019).

Katılımcılar, “yöntem” kavramını genellikle bir amaca ulaşmak için izlenen planlı bir yol olarak tanımlamıştır. Yöntem, stratejiden sonra gelen ve düşüncenin eyleme dönüştüğü bir süreç olarak görülmektedir. Ayrıca stratejiyle bağlantılı, teknikle ilişkili fakat ondan farklı bir yapı olarak ifade edilmiştir. Bazı katılımcılar yöntemin hem bilişsel hem psikomotor boyutlar içerdiğini, en kısa ve uygun yolu temsil ettiğini, teknikle birlikte çalıştığını ancak teknikle karıştırılmasının kavram karmaşasına yol açtığını vurgulamıştır. Katılımcıların her birinin yaptığı yöntem tanımından ortak bir tanım elde edilebilmektedir:

Yöntem, belirli bir amacı veya hedefi gerçekleştirmek için izlenen yol ve süreçtir. Düşüncenin eyleme geçirilmesini sağlayarak öğretim sürecinde somut adımların atılmasını ve belirlenen hedeflere ulaşmayı destekler. Strateji ile bağlantılı olup, onun uygulanmasını sağlayan somut ve detaylandırılmış bir planlama sürecini içerir. Aynı zamanda tekniklerle ilişkilidir ancak daha genel bir çerçeve sunarken, teknikler yöntemin uygulanışında kullanılan spesifik adımlardır. Yöntem, hiyerarşik bir yapıya sahip olup stratejiden sonra gelen ve öğretim sürecinin yapılandırılmasını sağlayan bir kavramdır. Esneklik göstererek farklı durumlara uyarlanabilir ve belirli bir yol haritası çerçevesinde uygulanır.

Katılımcılara göre öğretim yöntemi, belirli bir hedefe ulaşmayı amaçlayan ve öğretim stratejisiyle ilişkili planlı bir yoldur. Öğrenmeyi kolaylaştırma, süreci yönlendirme, araç-gereçlerle ilişkilendirme temel özellikleri arasındadır. Ayrıca, sistematik bir yapıya sahip olması, öğrenci özelliklerine ve sınıf ortamına göre esneklik göstermesi gerektiği ifade edilmiştir. Çalışmada elde edilen bu tanım ile Mkpa’nın (2009), öğretim yöntemi; bir öğretmenin sınıf içi etkileşimi en üst düzeye çıkarmak ve kolaylaştırmak için kullandığı tüm araçlar, stratejiler, teknikler ve yolların bütünüdür tanımı benzerlik içermektedir. Buna karşılık katılımcılardan bazıları ise farklı olarak öğretim yönteminin düşünce ile eylem arasında köprü kurduğunu, eğitim felsefesi ve öğrenme kuramlarına uygun biçimde şekillendiğini belirtmiştir. Bu vurgulardan ortak bir tanım elde edilmiştir:

Öğretim yöntemi, belirli bir eğitim hedefini gerçekleştirmek amacıyla öğretim sürecinde izlenen bir yol olup, öğretim stratejisi ve öğretim tekniği arasında konumlanan bir yapı olarak tanımlanır. Öğretim yöntemi, öğretim stratejisinden sonra gelen ve dersin içeriğine bağlı olarak konunun nasıl aktarılacağını belirleyen bir çerçeve sunar. Öğrenmeyi kolaylaştıran, süreci yönlendiren ve sınıf içi uygulamalarda kullanılan bir planlama ve uygulama aracı olarak işlev görür. Öğretim yöntemi, eğitim felsefesi, öğrenme kuramları ve psikolojik temellere dayalı olarak şekillenir ve öğretim sürecinde kuramsal yapı ile uygulama arasında bir köprü görevi görür. Aynı

zamanda, öğretim stratejisinin somut adımlara dökülmesini sağlayan ve belirli bir sistematik içinde yapılandırılan bir süreçtir. Öğretim yöntemi, öğrenci özelliklerine, sınıf ortamına ve öğretim hedeflerine bağlı olarak çeşitlenebilir ve belirli bir kuramsal çerçevede sınıflandırılması gereken bir yapıdır.

“Yöntem” ve “öğretim yöntemi” kavramları, ortak olarak hedefe ulaşmayı sağlayan sistematik yollar olarak tanımlanmıştır. Her iki kavram da stratejiyle ilişkili olup öğretim sürecinde planlama ve uygulamaya rehberlik eder. Yöntem, düşüncenin eyleme dönüşmesini sağlayan genel bir yolken; öğretim yöntemi, bu yapının öğretim sürecine uyarlanmış hâlidir. Öğretim yöntemi, eğitim felsefesi, öğrenme kuramları ve öğrenci özelliklerine göre şekillenir; öğretim stratejisinden daha özel, öğretim tekniğinden daha genel bir düzeyde yer alır. Bu bağlamda yöntem daha genel bir kavramken, öğretim yöntemi öğretime özgü ve psikolojik temelli bir yapıdır.

Katılımcılara göre “teknik” kavramı, yöntemin içinde yer alan küçük ölçekli uygulamalar olarak tanımlanmış ve strateji-yöntem-teknik hiyerarşisi içinde en alt basamakta yer aldığı vurgulanmıştır. Ayrıca, teknik ile yöntem kavramlarının sıklıkla karıştırılmasının literatürde kavram karmaşasına yol açtığı belirtilmiştir. Farklı görüşlerde ise teknik; fiziksel eylem, küçük ölçekli planlama, verimlilik, yöntemden bağımsız kullanım, tasarım ve uygulama boyutu ve sınıf içi yönlendirme açısından ele alınmıştır. Bu benzerlik ve farklılıklardan ortak bir tanım oluşturulabilir:

Teknik, öğretim sürecinde belirli bir yöntemin uygulanmasını destekleyen, öğrenmeyi kolaylaştıran ve süreci daha verimli hale getiren somut adımlardır. Teknikler, yöntemlerin içinde yer alan kısa süreli ve spesifik uygulamalar olup, doğrudan sınıf içi ya da öğretim süreciyle ilişkilidir. Bazı teknikler belirli yöntemlere özgü iken, bazıları bağımsız olarak da uygulanabilir. Strateji, yöntem ve teknik arasında hiyerarşik bir bağ bulunur; teknikler bu yapının en alt katmanında yer alarak uygulamaya yönelik detayları belirler. Teorik ve uygulamalı boyutlarıyla öğretim sürecinde önemli bir rol oynayan teknikler, zaman zaman yöntem ile karıştırılabilmekte ve bu durum kavramsal belirsizliklere yol açabilmektedir.

Katılımcılara göre öğretim tekniği, öğretim yöntemini somutlaştıran, uygulamayı kolaylaştıran ve sınıf içi süreçlerde kullanılan özel uygulamalardır. Belirli hedeflere ulaşmayı destekleyen bu tekniklerin, esnek ve uyarlanabilir yapılarıyla öğretmen ve öğrenci ihtiyaçlarına göre şekillenebileceği belirtilmiştir. Elde edilen bu sonuç Jacobsen vd., (1989, s. 11) çalışmasında öğretim tekniğinin temel taşlarından birinin sınıf içi soru sorma becerisi olması ve her ders alanında, her sınıf seviyesinde ve her öğretmen kişiliğiyle birlikte kullanılabilecek kritik bir beceri olması ile benzerdir. Bunun yanı sıra farklı şekilde tanımlama yapan çalışmalarda yer almaktadır. Örneğin Dhand (1990) çalışmasında öğretim tekniğini, öğrencinin bilgiyi kodlama sürecini etkileyen bir etkinlik olarak tanımlamıştır. Yani, öğrencinin bilgi, kavram, genelleme ve/veya becerileri nasıl öğreneceğini belirleyen süreç olduğunu belirtmiştir. Bazı katılımcılar, tekniklerin psikomotor becerilerle ilişkili olduğunu, öğrenci yaşantılarıyla somutlaştığını, öğretim materyalinin sunumunu kolaylaştırdığını ve belirli işlem basamaklarına dayandığını vurgulamıştır. Ayrıca, öğretim yöntemi ile teknik arasındaki ayrımın netleştirilmesi ve tekniklerin psikolojik temellere dayalı özgün bir yapıda ele alınması gerektiği ifade edilmiştir. Tanımlardan ortak bir öğretim tekniği tanımı elde edilebilir:

Öğretim tekniği, öğretim sürecinde belirli bir hedefe ulaşmayı amaçlayan, öğretim yöntemini destekleyen ve sınıf içi uygulamalara dönük olarak kullanılan somut, spesifik ve yapısal uygulamalar bütünüdür. Öğretim teknikleri, öğretim yöntemlerinin içinde yer alarak onların daha verimli ve etkili uygulanmasını sağlar. Belirli bir plan ve işlem basamaklarına dayalı olup öğretmen ve öğrenci ihtiyaçlarına göre esneklik gösterebilir ve uyarlanabilir. Aynı zamanda, öğretim materyalinin sunulmasını kolaylaştırarak öğrencilerin öğrenme sürecini destekler.

Psikolojik temellere dayalı olarak öğretim süreçlerinde özel bir rol oynayan öğretim teknikleri, sürekli gelişen ve güncellenmesi gereken bir yapıya sahiptir.

Teknik, genel bir kavram olarak yalnızca öğretim süreciyle sınırlı değildir; buna karşın öğretim tekniği, doğrudan öğretim sürecine odaklanan, belirli hedeflere ulaşmayı amaçlayan ve öğretim yöntemine bağlı olarak kullanılan yapılandırılmış somut uygulamalardan oluşur. Teknikler kimi durumlarda bağımsız olarak kullanılabilirken, öğretim teknikleri öğretim yöntemine bağlı olarak işlerlik kazanmaktadır. Ayrıca öğretim teknikleri, psikolojik temellere dayalı dinamik bir yapı sergilerken; teknik kavramı genellikle statik bir yapı olarak ele alınmakta ve bu temele doğrudan vurgu yapılmamaktadır. Katılımcılar, öğretim stratejisi, yöntemi ve tekniği kavramlarının hiyerarşik bir düzende (Kuram → Yaklaşım → Strateji → Yöntem → Teknik) ele alınması gerektiğini ve aralarındaki sınırların açık şekilde tanımlanmasının önemini vurgulamıştır. Kavramların birbirinin yerine kullanıldığı durumlar ise özellikle yöntem ve teknik ayrımının belirsizleşmesine yol açmakta ve kavramsal karmaşanın temel kaynağı olarak görülmektedir.

3.2. Öğretim Stratejisi, Öğretim Yöntemi ve Öğretim Tekniği Kavramlarının Uygun ve Uygun Olmayan Anlamda Kullanımları

Araştırma sonuçlarına göre, öğretim stratejisi kavramının uygun anlamda kullanımları şunlardır: Sunuş yoluyla öğretim stratejisi, buluş yoluyla öğretim stratejisi ve araştırma-inceleme yoluyla öğretim stratejisi. Öğretim stratejisinin uygun olmayan kullanımları ise şöyle sıralanabilir: Kubaşık öğrenme stratejisi, tartışma stratejisi, doğrudan anlatım stratejisi, sokratik strateji, soru cevap stratejisi, yaklaşım anlamında strateji kullanımı ve çoklu zekâ stratejisi. Öğretim yöntemi kavramının uygun anlamda kullanımları incelendiğinde katılımcılar; anlatım yöntemi, tartışma yöntemi, örnek olay yöntemi, problem çözme yöntemi, proje yöntemi, işbirlikli öğrenme yöntemi ve drama yöntemi gibi kullanımları uygun bulmaktadırlar. Uygun olmayan kullanımları ise beyin fırtınası yöntemi, soru- cevap yöntemi, zihin haritası yöntemi, zıt panel yöntemi ve düz anlatım yöntemi olarak belirtilmiştir. Öğretim tekniği kavramının uygun anlamda kullanımları ise; beyin fırtınası tekniği, soru-cevap tekniği, altı şapka tekniği, istasyon tekniği ve rol oynama tekniği olarak belirtilmiştir. Öğretim tekniğinin uygun olmayan kullanımları arasında ise, tekniğin bir yöntemden bağımsız kullanılması, drama tekniği ve diğer öğretim yöntemlerinin teknik olarak adlandırılması sayılabilir. Araştırma sonuçları, bu üç kavramın sınırlarının tam olarak çizilememesinin, kavramların birbirinin yerine kullanılmasının ve literatürdeki tanım tutarsızlıklarının kavram karmaşasının temel nedenleri olduğunu göstermektedir. Kavramların ulusal ve uluslararası literatürdeki farklı adlandırmaları, çeviri hataları ve orijinal bilgi üretimi eksikliği, bu karmaşayı derinleştiren diğer faktörlerdir.

Araştırma sonuçları, öğretim stratejisi, yöntemi ve tekniği kavramlarının birbirinin yerine kullanılmasının kavram karmaşasına yol açtığını göstermektedir. Bu sonucu alanyazındaki çalışmalar da desteklemektedir. Bu bulgu, Demirel (2017)'in öğretim yöntemi ve öğretim tekniğinin; Peker-Ünal (2019)'ın çalışmasında ise öğretim stratejisi ve öğretim yönteminin birbirlerinin yerine kullanıldıkları ve bunun karmaşa oluşturmasıyla uyumludur. İlaveten, öğrenme-öğretme süreciyle ilişkili kuramlar, modeller, stratejiler, yöntemler ve teknikler ile bu öğretim kavramlarının altında sınıflandırılan kavramlarla ilgili net bir ayırım bulunmamaktadır. Alanyazında farklı tanımlar ve sınıflandırmalar bulunmaktadır (Güyer ve Aydoğdu, 2016; Dal ve Tatar, 2022). Benzer şekilde, literatürde yaklaşım, strateji, yöntem, teknik ve taktik gibi kavramlara sıkça rastlanmaktadır. Ancak bu kavramlar zaman zaman birbirine karıştırılmakta ve kavramsal bir karmaşa ortaya çıkmaktadır (Şahin, 2020). Ayrıca, öğrenme-öğretme stratejileriyle ilgili olarak da

kavramsal açıdan net ve kesin ayrımlar bulunmamaktadır. Bazı kaynaklarda, öğrenme-öğretme yaklaşımları ifadesi stratejiyle eş anlamlı olarak kullanılırken, bazı kaynaklarda ise bu terimlerin yerini öğretim modeli kavramı almaktadır (Budak, 2016, s. 20; Ioannis, Bimpa, Tsekos, Katerini, & Zagkotas, 2021).

2.3. Öğretim Stratejisi, Öğretim Yöntemi ve Öğretim Tekniği Kavramlarının İlişkili Oldukları Diğer Kavramlarla Benzer ve Farklı Yönleri

Araştırma sonuçları, öğretim stratejisi kavramının kavram haritasındaki yerinin, eğitim programının öğeleri, öğrenme kuramları, eğitim felsefesi, eğitim psikolojisi, program geliştirme ve öğretim modelleri gibi kavramlarla yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Kavramın tanımındaki kilit kavramlar; genel yol, amaç ve hedef, öğrenen özellikleri, öğrenme-öğretme süreci, örüntü ve araç-gereç kullanımı olarak belirlenmiştir. Öğretim yöntemi kavramının kavram haritasındaki yeri incelendiğinde, kavramın temel eğitim bilimleri, öğrenme-öğretme kuramları, program geliştirme, öğretim süreçleri, eğitim felsefesi ve eğitim psikolojisi kavramlarıyla ilişkili olduğu görülmektedir. Kavramın tanımındaki kilit kavramlar; özel/kısa yol, amaç ve hedef odaklılık, öğrenme-öğretme, öğrenen özellikleri, yordam ve öğrenci katılımı olarak belirlenmiştir. Öğretim tekniği kavramının kavram haritasındaki yeri ise eğitim programı, öğretim programı, eğitim-öğretim süreçleri, öğrenme kuramları, eğitim felsefesi ve öğretim tasarımı kavramlarıyla ilişkilidir. Kavramın tanımındaki kilit kavramlar; kısa ve somut yol, hedef odaklılık, devinim (hareket), etkililik ve uygulama boyutu olarak ifade edilmiştir. Kavramların kavram haritasındaki hiyerarşik yapıları incelendiğinde, katılımcılar tarafından kuram, yaklaşım, strateji, yöntem ve teknik şeklinde bir hiyerarşik düzenin olduğu vurgulanmıştır.

Katılımcıların, bu üç kavramın kavram haritasındaki yeri ve ilişkili oldukları diğer kavramlarla ilgili görüşleri incelendiğinde, öğretim stratejisinin en üst düzeyde yer aldığı, öğretim yönteminin onun altında ve öğretim tekniğinin ise en alt düzeyde konumlandığı hiyerarşik bir yapının varlığı açıkça görülmektedir. Bu yapı içinde her kavramın kendine özgü özellikleri, sınırlılıkları ve işlevleri olduğu belirtilmiştir. Öğretim stratejisinin genel bir yol ve planlama aracı olduğu, öğretim yönteminin daha spesifik ve uygulamaya dönük bir yapıya sahip olduğu, öğretim tekniğinin ise somut ve gözlemlenebilir eylemlerden oluştuğu vurgulanmıştır.

Bu bulgunun sonuçları, alanyazındaki çeşitli çalışmalarla uyumluluk göstermektedir. Taşpınar (2017)'de en dış katmandan en iç katmana kadar sırasıyla öğretim modelleri, stratejileri, yöntemleri ve teknikleri ve bu kavramların alt kavramlarına yer vererek kavramların arasındaki ilişkiyi kavram haritasıyla sunmuştur. Bunun yanı sıra öğretim yöntemlerinin öğretim stratejilerine bağlı olarak seçildiği, öğretim yöntemlerinin öğretim tekniklerini kapsadığı; dış halkada öğretim stratejisi, ortada öğretim yöntemi, en içteki halkada öğretim tekniğinin yer aldığı kavram haritası kullanılmaktadır (Henson, 1980, s. 3; Dursun, 2021, s. 10; Küçüköğlü, 2021, s. 23). Ioannis, Bimpa, Tsekos, Katerini, & Zagkotas'ın (2021) çalışmasında ise öğretim modeli kavramı daha geniş bir anlamda sunulurken, öğretim stratejisi daha dar bir anlam olarak sunulmuştur. Son olarak, Lowell, & Ureña-Rodríguez'in (2023) çalışmasında üç kavram taksonomi olarak görselleştirildiğinde üst kavramın öğretim stratejileri diğer alt kavramları öğretim yöntemleri ve tekniklerini, nasıl kapsadığını gösteren hiyerarşik ilişkiyi sunmaktadır. Bir kavram haritası olarak gösterildiğinde ise öğretim stratejisi daha geniş bir kavram ve bu nedenle üstte yer alır çünkü yöntem ve teknikleri kapsar. Yöntemler bir seviye daha aşağıda yer alır ve stratejilerin içinde bulunur, bu da onların daha spesifik olduğu ancak stratejilerden daha fazla seçenek sunduğu anlamına gelir. En

spesifik ve en küçük birimler olan ancak bir dersi oluşturmak için en fazla seçeneğe sahip olan teknikleri yer almıştır.

Çalışmanın sonuçlarından yola çıkılarak bu üç kavram için eğitim bilimleri alanında bulunan akademisyenlere, lisansüstü araştırmacılara ve bu üç kavramla öğretim sürecinde iç içe bulunan öğretmenlere bazı öneriler sunulabilir.

Çalışmanın sonucunda akademisyenlere, ders kitapları ve akademik yayınlarında bu üç kavramı kullanırken araştırmada ortaya konulan tanımları ve hiyerarşik ilişkilerin dikkate alınması gerektiği önerilebilir. Özellikle lisans ve lisansüstü derslerinde bu kavramların ayırımı netleştiren örnekler kullanılmalı, uygun ve uygun olmayan kullanım örnekleri üzerinden öğrencilere rehberlik edilmelidir. Ders kitabı yazımında terminoloji birliğinin sağlanması için, bu araştırmada geliştirilen ortak tanımlar ve kavram haritası referans alınabilir. Özellikle “beyin fırtınası”, “soru-cevap” ve “drama” gibi tartışmalı kavramların hangi düzeyde kullanılacağı konusunda net kriterler belirlenmeli ve tutarlı şekilde uygulanmalıdır. Akademik makale yazımında, öğretim stratejisi, yöntemi ve tekniği kavramları birbirinin yerine kullanılmamalı, her kavramın kendine özgü anlamı ve kapsamı korunmalıdır. İlaveten, öğretmen eğitimi programlarında bu kavramlara yönelik kavramsal netliğin artırılması, öğretim süreçlerinde tutarlılığın sağlanması ve alana özgü güncel kavram kılavuzlarının oluşturulmasında verilebilecek öneriler arasındadır.

Lisansüstü öğrencilere ve araştırmacılara yönelik öneriler; bu çalışmada geliştirilen kavram haritasını temel alarak farklı disiplinlerde (matematik eğitimi, fen eğitimi, dil eğitimi vb.) bu kavramların nasıl anlamlandırıldığını inceleyebilirler. Bu üç kavramın öğretmen adayları tarafından nasıl algılandığını ortaya koyan araştırmalar yapılabilir. Özellikle öğretmenlik uygulaması derslerinde bu kavramların nasıl kullanıldığının gözlemlenmesi önemli bulgular sağlayabilir. Uluslararası karşılaştırmalı araştırmalar yapılarak, bu kavramların farklı ülkelerdeki eğitim sistemlerinde nasıl tanımlandığı ve kullanıldığı incelenebilir.

Öğretmenlere yönelik öneriler; sınıf öğretmenleri ve branş öğretmenlerinin, ders planı hazırlarken bu araştırmada ortaya konulan hiyerarşik yapıyı dikkate almaları gerekliliğidir. Önce öğretim stratejisini belirlemeli, sonra bu stratejiye uygun öğretim yöntemini seçmeli, ardından bu yöntemi destekleyecek öğretim tekniklerini planlamalıdır. Öğretmenler, mesleki gelişim faaliyetlerinde bu kavramların doğru kullanımı konusunda eğitim almalı, özellikle kavramsal karmaşanın yaygın olduğu alanlar (drama, beyin fırtınası, soru-cevap gibi) konusunda bilgilendirilmelidirler.

Sonuç olarak, öğretim stratejisi, yöntemi ve tekniği kavramları arasındaki sınırların belirsizleşmesi ve bu kavramların birbirinin yerine kullanılması, öğretim süreçlerinde karmaşaya neden olmaktadır. Bu kavramların hiyerarşik yapı içinde doğru anlaşılması ve uygulanması, eğitim-öğretim sürecinin etkililiğini ve verimliliğini artıracaktır. Bu kapsamda, eğitim bilimcilerin ve uygulayıcıların kavramlar arasındaki ilişkiyi ve ayırımı net bir şekilde ortaya koymaları, kavramların doğru kullanımı açısından önem taşımaktadır. Bu çalışma, eğitim programları ve öğretim alanındaki akademisyenlerle sınırlıdır. Gelecek araştırmalarda farklı eğitim alanlarından uzmanların görüşleri de alınabilir. Araştırma Türkiye bağlamıyla sınırlıdır. Uluslararası karşılaştırmalı araştırmalar yapılarak kavramlardaki karmaşanın kültürel farklılıklar boyutu da incelenebilir.

Kaynakça

- Acar, F. E. (2023). Program türleri ve program geliştirmenin teorik temelleri: Öğretim programlarının felsefi, sosyal, tarihi, psikolojik temelleri. H. Ünsal (Ed.), *Eğitimde program geliştirme*, içinde (s. 18-50). Ankara: Pegem Akademi.
- Bilen, M. (2002). *Plandan uygulamaya öğretim*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Bryman, A. (2012). *Social research methods*. Oxford university press.
- Budak, Y. (2016). Temel kavramlar. Y. Budak (Ed.), *Öğretim ilke ve yöntemleri (kuramlar, yaklaşımlar, modeller, stratejiler)*, içinde (s. 1-26). Ankara: Pegem Akademi.
- Creswell, J. W. (2013). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Çardak, Ç. S. (2023). Eğitim programının öğrenme-öğretme süreci boyutu. M. Güven & S. Aslan (Ed.), *Çağdaş gelişmeler ışığında eğitimde program geliştirme ve değerlendirme*, içinde (s. 240-273). Ankara: Pegem Akademi.
- Dal, S. & Tatar, N. (2022). Temel kavramlar. S. Dal & M. Köse (Ed.), *Öğretim ilke ve yöntemleri ders planlarıyla zenginleştirilmiş*, içinde (s. 1-35). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Demirel, Ö. (2017). *Öğretim ilke ve yöntemleri öğretme sanatı*. Ankara: Pegem Akademi.
- Dirik, Z. M. (2015). *Eğitim programları ve öğretim öğretim ilke ve yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi.
- Dhand, H. (1990). *Techniques of teaching*. New Delhi: APH Publishing.
- Duman, B. (2015). *Öğretim ilke ve yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Dursun, F. (2021). Öğretim ile ilgili temel kavramlar. F. Dursun & A. Aykan (Ed.), *Öğretim ilke ve yöntemleri*, içinde (s. 4-15). Ankara: Pegem Akademi.
- Eminoğlu Küçüktepe, S. (2021). Öğrenme-öğretme yöntem ve teknikleri. S. Çelenk (Ed.), *Öğretim ilke ve yöntemleri*, içinde (s. 145-160). Ankara: Pegem Akademi.
- Fraenkel, J., Wallen, N. & Hyun, H. (2012). *How to design and evaluate research in education*. McGraw-Hill Education.
- Gordon, W. R., II, Taylor, R. & Oliva, P. F. (2019). *Developing the curriculum: Improved outcomes through systems approaches*. Pearson.
- Gözütok, F. D. (2021). *Öğretim ilke ve yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi.
- Gülaçtı, F. (2023). Öğretim ilke ve yöntemleriyle ilgili temel kavramlar. M. Şanal & B. Çetinkaya (Ed.), *Öğretim ilke ve yöntemleri*, içinde (s. 1-18). Ankara: Pegem Akademi.
- Güven, M. (2015). Öğretme öğrenme süreci. B. Duman (Ed.), *Öğretim ilke ve yöntemleri*, içinde (s. 154-261). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Güven, B. (2022). Öğretim ilke ve yöntemleriyle ilgili temel kavramlar. Ş. Tan (Ed.), *Öğretim ilke ve yöntemleri*, içinde (s. 2-26). Ankara: Pegem Akademi.
- Güyer, T. & Aydoğdu, Ş. (2016). A classification model and an open e-learning system based on intuitionistic fuzzy sets for instructional design concepts. *Journal of Educational Technology Systems*, 45(1), 137-160.
- Henson, K. T. (1980). Teaching methods: History and status. *Theory into practice*, 19(1), 2-5.

- Ioannis, F., Bimpa, M., Tsekos, E., Katerini, I. & Zagkotas, V. (2021). Redefining the Senses of "Model of Teaching" and 'Teaching Strategy': An Alternative Approach. *Journal of Education, Society and Behavioural Science*, 34(12), 122-32.
- Jacobsen, D., Eggen, P. & Kauchak, D. (1989). *Methods for teaching: A skills approach* (3rd ed.). Merrill Publishing Company.
- Kazu, H. (2023). Program geliştirmenin temelleri. M. Güven & S. Aslan (Ed.), *Çağdaş gelişmeler ışığında eğitimde program geliştirme ve değerlendirme*, içinde (s. 58-86). Ankara: Pegem Akademi.
- Küçüköğlü, A. (2021). Öğretimle ilgili temel kavramlar. S. Güven & M. A. Özerbaş (Ed.), *Öğretim ilke ve yöntemleri*, içinde (s. 2-29). Ankara: Pegem Akademi.
- Larson, B. E., & Keiper, T. A. (2011). *Instructional strategies for middle and high school* (2nd ed.). Routledge.
- Lowell, V. L., & Ureña-Rodríguez, L. (2023). A Framework for examining the relationship and classifying instructional strategies, methods, and techniques. *SAGE Open*, 13(4), 1-10.
- Merriam, S. B. (2009). *Qualitative research: A guide to design and implementation*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Miles, M. B., & Huberman, A. M. (1994). *Qualitative data analysis: An expanded sourcebook*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Mkpa, N. D. (2009). Teaching methods and strategies, curriculum theory and practice. *Curriculum Organization of Nigeria*, 8(2), 104-112.
- Orlich, D. C., Harder, R. J., Callahan, R. C., Trevisan, M. S. T. & Brown, A. H. (2010). *Teaching strategies: A guide to effective instruction*. Wadsworth, Cengage Learning.
- Ornstein, A. C. & Hunkins, F. P. (2018). *Curriculum: Foundations, principles, and issues*. Pearson Education.
- Patton, Q. M. (2015). *Qualitative research & evaluation methods*. Sage Publications.
- Peker-Ünal, D. (2019). Temel kavramlar. T. Duman ve D. Peker-Ünal (Ed.), *Öğretim ilke ve yöntemleri*, içinde (s. 2-24). Ankara: Pegem Akademi.
- Pilli, O. (2021). Öğretim stratejileri. S. Çelenk (Ed.), *Öğretim ilke ve yöntemleri*, içinde (s. 102-114). Ankara: Pegem Akademi.
- Şahin, A. (2020). Öğretim modelleri, stratejileri, kuramları ve yaklaşımları. G. Ocak (Ed.), *Öğretim ilke ve yöntemleri*, içinde (s. 215-261). Ankara: Pegem Akademi.
- Schmeck, R. R. (1988). An introduction to strategies and styles of learning. R. R. Schmeck (Ed.), *Learning strategies and learning styles*, içinde (s. 3-18). Springer.
- Sever, D., Yapıcıoğlu, D. K., & Kara, D. A. (2019). Problems of program in curriculum development and instruction according to the field experts and suggestions for the problems. *Cukurova University Faculty of Education Journal*, 48(1), 419-451.
- Taşpınar, M. (2017). Kuramdan uygulamaya öğretim ilke ve yöntemleri. Ankara: Pegem Akademi.
- Tuncel, İ. (2019). Eğitim programı tasarımı ve modelleri. H. Şeker (Ed.), *Eğitimde programda geliştirme kavramlar yaklaşımlar*, içinde (s. 71-88). Ankara: Anı Yayıncılık.

- Türk Dil Kurumu (2025). II. Terim Birliği Düşünce Atölyesi Ankara'da yapıldı. <https://tdk.gov.tr/icerik/basindan/ii-terim-birligi-dusunce-atolyesi-ankarada-yapildi/> [Erişim tarihi: 03.06.2025].
- Van Maanen, J. (1990). *Researching lived experience: Human science for an action sensitive pedagogy*. Althouse Press.
- Wiles, J. & Bondi, J. (2014). *Curriculum development: A guide to practice*. Pearson.
- Yapıcı, Ş. (2020). Program geliştirmenin psikolojik temelleri. B. Oral ve T. Yazar (Ed.), *Eğitimde program geliştirme ve değerlendirme*, içinde (s. 85-116). Ankara: Pegem Akademi.
- Yates, R. (2000). *Curriculum overview*. <http://www.multiageeducation.com/russportfolio/curriculumtopics/curoverview.html> [Erişim tarihi: 01.06.2025].
- Yazçayır, N. (2023). Eğitim programının temel boyutları eğitim programı geliştirme süreci/aşamaları. H. Ünsal (Ed.), *Eğitimde program geliştirme*, içinde (s. 54-72). Ankara: Pegem Akademi.
- Yeşilyurt, E. (2019). Kuramsal temelleri açısından öğretim stratejilerinin temel özellikleri: Bir derleme çalışması. *Disiplinlerarası Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 3(5), 57-78.
- Yıldızlar, M. (2012). *Öğretim ilke ve yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi.



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları
Dergisi
The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and Education Research

|| Sayı/Issue 21 (Haziran/June 2025), s. 337-353
|| Geliş Tarihi-Received: 11.04.2025
|| Kabul Tarihi-Accepted: 25.06.2025
|| Araştırma Makalesi-Research Article
|| ISSN: 2687-5675
|| DOI: 10.5281/zenodo.15665179

19. Yüzyılda Zeytinburnu Bölgesinde Osmanlı Sanayi Hareketinin Kentsel Mekâna Etkileri

The Effects of the Ottoman Industrial Movement on Urban Space in the Zeytinburnu Region in the 19th Century

Tuğçe DARENDELİ*
Can Şakir BİNAN**

Öz

19. yüzyıl Osmanlı Devleti ve İstanbul kentsel tarihi için bir dönüm noktası olmuştur. Bu yüzyılda Osmanlı Devleti'nde yaşanan batılılaşma hareketleri İstanbul'un kentsel mekanını da etkilemiştir. Kentsel mekânı etkileyen en önemli hareketlerden biri de Osmanlı Sanayisini büyütme hamleleridir. 18. yüzyılda Avrupa'da başlayan Sanayi Devrimi sonrasında yaşananlar; küçük ölçekli üretim atölyelerin yerini modern sanayi tesislerinin almasına neden olmuştur. Benzer değişimler başta İstanbul olmak üzere diğer kentlerde de yaşanmıştır. Büyük ölçekli sanayi tesislerinin inşa edilmesi İstanbul'un kentsel mekanını dönüştürmüş ve kentin çeperlerinin büyümesine neden olmuştur.

Sanayi yapıları inşa edilirken ulaşım, hammadde ve geniş alanlar gibi faktörler göz önünde bulundurulmuştur. Bu faktörlere göre İstanbul'un bazı bölgeleri bilinçli olarak sanayi merkezi olarak seçilmiştir. Bu bölgelerden biri de İstanbul'da sur dışı olarak nitelendirilen, bugünkü Zeytinburnu ilçesinin sınırlarını içeren alan olmuştur. Zeytinburnu ilçesi 19. yüzyıl öncesinde surların hemen dışında yer alan küçük bir kasaba görünümündedir. Ancak 19. yüzyılda özellikle orduya üretim yapan sanayi tesislerinin açılmasıyla bir dönüşüm sürecine girmiştir. Bu çalışmanın amacı; 19. yüzyılda Zeytinburnu'nun kentsel tarihinde sanayi yapıları ile birlikte gerçekleşen dönüşümün incelenmesidir. Kentsel mekândaki bu dönüşümün izleri, Zeytinburnu'nun tarihsel süreci, 19. yüzyıl ve günümüzdeki durumu; arşiv belgeleri, eski ve yeni haritalar ve görsel malzemelerle karşılaştırılarak ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Sanayisi, sanayi yapıları, 19. yüzyıl, Zeytinburnu, kentsel morfoloji.

Abstract

The 19th century was a turning point for the urban history of the Ottoman Empire and Istanbul. The westernization movements experienced in the Ottoman Empire in this century also affected the urban space of Istanbul. One of the most important movements affecting the urban space was the attempts to expand the Ottoman Industry. The events that took place

* Arş. Gör., Yıldız Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, e-posta: tugcedaren@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-5944-1500.

** Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, e-posta: binancb@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5916-3352.

after the Industrial Revolution that started in Europe in the 18th century caused small-scale production workshops to be replaced by modern industrial facilities. Similar changes were experienced in other cities, especially in Istanbul. The construction of large-scale industrial facilities transformed the urban space of Istanbul and caused the city's peripheries to grow.

Factors such as transportation, raw materials and large areas were taken into consideration when industrial structures were built. According to these factors, some regions of Istanbul were deliberately chosen as industrial centers. . One of these regions was the area that was considered outside the city walls in Istanbul and included the borders of today's Zeytinburnu district. Before the 19th century, the Zeytinburnu district had the appearance of a small town located just outside the walls. However, in the 19th century, it entered a transformation process with the opening of industrial facilities that produced especially for the army. The purpose of this study; It is the examination of the transformation that took place in the urban history of Zeytinburnu in the 19th century together with the industrial structures. The traces of this transformation in the urban space, the historical process of Zeytinburnu, its situation in the 19th century and today will be revealed by comparing with archive documents, old and new maps and visual materials.

Keywords: Ottoman Industry, industrial buildings, 19th century, Zeytinburnu, urban morphology.

Giriş

Tanzimat Fermanı ilanından sonra özellikle yönetim kademesinde başlayan modernleşme hareketleri, daha sonraları sosyal yaşamın büyük bir kısmını da etkilemeye başlamıştır. Modernleşme hareketleri etkisinde toplumsal alanda önemli değişimler yaşanmış, yaşanan bu değişimlerden mimari de büyük oranda etkilenmiştir. Modernleşme sürecinin getirmiş olduğu yeniliklere hızla ayak uydurmaya çalışan Osmanlı coğrafyasında bu dönüşümden en çok etkilenen kentlerin başında payitahtın başkenti İstanbul gelmiştir. Modernleşme hareketlerinin sonucu olarak; ortaya çıkan yeni işlevlere cevap bulmak amacı ile hızlı bir arayışa girilmiştir (Eldem, 2012 s. 235).

19. yüzyılda Osmanlı sanayisi de üretim maddeleri ve yeni düzene göre değişim göstermiştir. Önceleri çoğunluğu mahalle aralarında küçük imalathanelerden oluşan Osmanlı sanayisi yerini büyük üretim tesislerine bırakmıştır. Yaşanan bu değişim sonucunda; kentin bazı bölgeleri sanayi merkezi olmuş ve çeperleri de bu değişimden kaçınılmaz bir şekilde etkilenmiştir. Bazı bölgelerde ise inşa edilen büyük ölçekli üretim tesisleri var olan yapıyı çevreyi dönüştürmüştür. Bu dönüşüm; İstanbul'un kent tarihi için önemli dönüm noktalarından olmuştur (Çelik, 2016, s. 42).

Sanayi yapıları ile kentsel mekanının dönüştüğü bölgelerden biri bugünkü Zeytinburnu ilçesi sınırları içerisinde kalan alan olmuştur. Bölge, özellikle 19. yüzyılda bir sanayi merkezi halini almıştır. 19. yüzyılda yaşanan üretim hareketliliği bölgenin kentsel dokusunu da değiştirmiştir. Bu çalışma; 19. yüzyılda yaşanan kentsel dönüşümde sanayi yapılarının etkisini Zeytinburnu bölgesi üzerinden ele alarak; sanayi tesislerinin yalnızca işlevsel değil aynı zamanda biçimlendirici bir unsur olarak çevresindeki yerleşim dokusunu nasıl etkilediğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, Zeytinburnu'nun 19. yüzyıl öncesi kentsel yapısı ile sanayileşme sonrasındaki mekânsal dönüşüm karşılaştırmalı olarak ele alınmış; bölgedeki sanayi yapıları listelenmiş ve bu yapıların sosyal ve fiziksel çevredeki yansımaları incelenmiştir. Bu incelemelerde bazı ana başlıklar belirlenmiştir. Sanayi yapıları ile birlikte bölgede artan nüfusun konut ihtiyacı, üretim maddelerinin ve hammaddelerin nakli için ulaşımın gelişmesi ve altyapı vb. gibi diğer kentsel ihtiyaçlar esas alınarak kentsel doku karşılaştırılmalı olarak analiz edilmiştir.

Araştırma kapsamında; Osmanlı arşiv belgeleri, 19. yüzyıl haritaları ve şehircilik dokümanları temel alınmış; bölgenin mekânsal değişimi değerlendirilmiştir. Bu değişim daha iyi anlaşılabilmesi için 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başında Zeytinburnu'nda inşa edilen sanayi yapıları listelenmiştir. Bu yapıların listelenmesi hem arşiv belgelerinin tasnifini kolaylaştırmış hem de üretim ve hammadde mallarının türünün belirlenmesi için önemli olmuştur.

19. yüzyılda İstanbul'daki siyasi ve kültürel ortamın, mimari ve kentsel kararlar üzerindeki etkilerini incelemek için başvurulacak başlıca kaynaklardan biri Zeynep Çelik'in 'İmparatorluk, Mimarlık ve Şehir: Osmanlı Başkentinde Dönüşüm' adlı eseridir. Zeytinburnu tarihine dair bilgiler Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınlarından çıkmış eserlerden edinilmiştir. Ayrıca; Zeytinburnu'nda inşa edilen sanayi yapılarına dair bilgiler için Engin Kırıl'nın çalışmaları ve Gül Köksal'ın 2005 tarihli 'İstanbul'daki Endüstri Mirası İçin Koruma ve Yeniden Kullanım Önerileri' başlıklı doktora tezi başlıca kaynakları oluşturmuştur.

Çalışmanın veri toplama süreci; önemli arşivlerde yapılan incelemelerle desteklenmiştir. Özellikle Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi, Salt Arşivi ve İstanbul Atatürk Kitaplığı Arşivi'nde yapılan araştırmalar sonucunda, Osmanlı dönemine ait belgeler ve eski haritalar elde edilmiştir.

Literatür araştırmaları; 19. yüzyılda inşa edilen sanayi yapılarının kaydının tutulması açısından önemli veriler sunmuştur. Ancak, bu yapıların kentsel dokuda nasıl var oldukları ve sonrasında kentsel yapıyı nasıl şekillendirdikleri konusundaki çalışmaların sınırlı olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda, bu çalışma 19. yüzyıldaki kentsel dönüşümde sanayi yapılarının rolünü açıklığa kavuşturmayı hedeflemektedir. Sonuçlar; İstanbul'un kentsel tarihine katkı sağlamakta ve yapılacak kentsel koruma çalışmalarına önemli bir temel oluşturacak niteliktedir.



Şekil 1. İstanbul Haritası ve Zeytinburnu İlçesinin Konum (wikipedia.com, Erişim Tarihi: 01.02.2025).

1. Zeytinburnu Kentsel Tarihi

Zeytinburnu'nun 19. yüzyılda yaşanan kentsel dönüşümü anlayabilmek için öncesi ile karşılaştırılması gerekmektedir. Bu nedenle öncelikle Zeytinburnu'nun 19. yüzyıl öncesi ve 19. yüzyıl iki ayrı başlıkta incelenmiştir.



Şekil 2. Zeytinburnu Mahallelerini Gösteren Harita (Zeytinburnu Rehberi, 2020).

1.1. 19. Yüzyıl Öncesi Zeytinburnu

Zeytinburnu kentsel tarihi; Bizans döneminden günümüze kadar olan uzun bir dönemi kapsamaktadır. 19. yüzyıl öncesinde, Sur dışında ve surla temas halinde küçük bir yerleşim yeri olan Zeytinburnu; askeri, dini ve ekonomik olarak önemini her dönem korumuştur.

Bizans döneminde; askerlerin talim yaptığı ve Hebdomon'dan (bugünkü Zeytinburnu'nun bulunduğu alan) geçerek İstanbul'a ulaşan tören alaylarının geçtiği bir alan olmuştur. Bu nedenle; Zeytinburnu yalnızca bir yerleşim alanı değil, aynı zamanda Roma ile İstanbul arasında bağlantı sağlayan Via Egnatia yolu üzerinde de önemli bir sınır bölgesi haline gelmiştir (Evren, 2006, s. 17). Zeytinburnu'nun Roma'dan İstanbul'a bağlanan Via Egnatia üzerindeki stratejik rolü; bölgenin hem askeri hem de dini açıdan İstanbul'un gelişimindeki önemini vurgulamaktadır.



Şekil 3. İstanbul haritası üzerinde Zeytinburnu işaretlenmiştir, George Braun (1541-1622), Franz Hogenberg (1535-1590, (Burçak Evren Arşivi)

Osmanlı döneminde bugünkü Zeytinburnu sınırları içinde ilk yerleşim alanı Kazlıçeşme ve çevresi olmuştur. İstanbul'un fethinden sonra bu bölgeye tabakhaneler kurulmuş ve bölge zamanla dericilik faaliyetlerinin merkezi haline gelmiştir (Özvar, 2006, s. 70). Fetih sonrası deri lonca ve imarethaneleri, şehrin gündelik hayatını etkilemeyecek şekilde sur dışında bulunan Kazlıçeşme'ye yerleştirilmiş ve 360 tane debbağhane inşa edilmiştir. Faroqhi, Osmanlı İmparatorluğu'nda deri ürünlerinin lüks tüketim malları içinde önemli bir ticaret kalemi oluşturduğunu belirtmiştir. (Faroqhi, 2011, s. 10-201; Funda Budak, 2014, s. 16).

Tabakhaneler ile birlikte Zeytinburnu'nun göç almaya başladığı söylenebilir. Ağırlıklı olarak, 16. yüzyılda sur dışında yerleşme eğilimleri ortaya çıkmış, bu dönemde Zeytinburnu'nda yeni yerleşme merkezlerinin oluştuğunu gösteren dini yapılar inşa edilmiştir. Bunlar; 16. yüzyılda inşa edilen Takkeci İbrahim Ağa Camii, Yenikapı Mevlevihanesi, Merkez Efendi Külliyesi, Seyyid Nizam Tekkesi, 17. yüzyılda inşa edilen Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Mescidi ve 19. yüzyılda ise Perişan Baba Tekkesi'dir (Akbulut, 2006, s. 380). Evliya Çelebi, Seyahatnamesinde Kazlıçeşme'deki yerleşim ile ilgili bilgi vermiştir. Kazlıçeşme Camii ve cami dışında bulunan yedi adet mescitten bahsetmiştir. Bu alandaki tabakhanelerin de varlığına değinmiştir. Ayrıca bu çevrede evli ailelerden çok tabakhanelerde çalışan bekarların kaldığı işçi mahallelerinin varlığından bahsetmiştir (Özvar, 2006, s. 72). Prof. Dr. Ahmet Kala, 17. yüzyılın sonlarına doğru 1696 tarihli fermana Kazlıçeşme'de üç yüz altmışa yakın debbağ atölyesi inşa edildiğini belirtmiştir. 1726-1728 tarihli esnaf sayım defterlerine göre debbağ atölyelerinde çalışanların sayısının 2000'i bulmuştur (Kala, 2012, s. 135).

19. yüzyıl öncesinde de Zeytinburnu'ndaki üretim faaliyetlerinin İstanbul kenti ve Osmanlı Devleti için önemli olduğu anlaşılmaktadır. Zeytinburnu'nun denize ve su kaynaklarına yakınlığı (bölgedeki akarsular), sur dışında yer alması, üretime elverişli geniş alanların yer alması gibi coğrafi potansiyelleri yöneticilerin bu bölgeyi üretim için seçmelerini sağlamıştır (Şekil 4). Bu durum Zeytinburnu'nun kentsel tarihinde üretimin ne kadar önemli olduğunun bir göstergesidir.



Şekil 4. Kazlıçeşme Deri Atölyeleri ve Zeytinburnu'nun Havadan Fotoğrafı (Zeytinburnu Rehberi, 2020).

1. 2. 19. Yüzyılda Zeytinburnu

Zeytinburnu, Tanzimat'ın ilanına kadar küçük ölçekli bir yerleşim merkezi görünümündedir. 18 ve 19. yüzyıllarda bu alanda dikkate değer üretim faaliyetleri gerçekleştirilmiştir. Tanzimat sonrası ise Osmanlı Devleti'nin sanayileşme süreci içinde önemli bir yer edinmiştir. Osmanlı Devleti'nin, II. Mahmut ile başlayan inşa edilmesi planlanan ve gerçekleşen en büyük hamlelerden biri Zeytinburnu, diğeri ise Zeytinburnu'na sınır olan Bakırköy'de oluşturulan endüstri kompleksleri olmuştur. Bu komplekslere getirilecek olan yabancı mühendisler ve işçiler ile fabrikaya bağlı olarak inşa edilen Sanayi Mektebi sayesinde Zeytinburnu, Osmanlı Dönemi sanayileşmesinin odağında yer almıştır (Özvar, 2006, s. 90)

Zeytinburnu'nda yoğun bir yerleşim süreci II. Abdülhamid döneminde başlamıştır. İstanbul'da kurulan en büyük iki sanayi kompleksinden birinin Zeytinburnu'nda olması buradaki nüfusu artırmıştır. Kurulan fabrikalar ve çevresindeki konutlar ile sur dışında yer alan bakir alanlar yapılaşmaya başlamıştır.

Zeytinburnu'nda kurulan endüstri kompleksi başlangıçta ordu için üretim yapmıştır. Kompleksin içinde baruthane, tüfekhane, fişekhane ve askeri hastane yer almıştır Endüstri yapıları ile birlikte özellikle Kazlıçeşme ve bugünkü Yenidoğan mahallesi civarında yerleşim yoğunlaşmıştır. Bunları Sümer, Yeşiltepe ve diğeri izlemiştir (Özvar, 2006, s. 72).

2. 19. Yüzyılda Zeytinburnu'nda İnşa Edilen Endüstri Yapıları ve Kentsel Dönüşüm

2.1. 19. Yüzyılda Zeytinburnu'nda İnşa Edilen Endüstri Yapıları

Zeytinburnu'nda kurulan sanayi yapıları incelenirken, benzer coğrafi potansiyellere ve değerlere sahip olan Bakırköy'ün de ele alınması gerekmektedir. Bu incelemenin, günümüz idari sınırlamalarına göre değil, Osmanlı dönemindeki mahalli idarelere göre yapılmasının daha doğru sonuçlar vereceği düşünülmektedir.

19. yüzyılda, bazı bölgelerde sanayinin aktif olmasında yalnızca coğrafi potansiyeller değil, aynı zamanda bölgede yer alan önemli sanayi tesisleri de öncü bir rol oynamıştır. Zeytinburnu'nun sanayi için tercih edilmesinin başlıca nedenleri arasında denize yakınlık, endüstriyel tesisler için uygun arazi yapısı ve kent dışı bir yerleşim alanı olması yer almaktadır (Wiener, 1992, s. 54). Bu tesislerin kurulumunun ardından, bölgenin coğrafi avantajları nedeniyle ardışık şekilde yeni tesisler inşa edilmiştir. Zeytinburnu civarındaki modern sanayi bölgesinin oluşumuna öncülük eden ilk büyük tesis, 1700 yılında inşası tamamlanan Bakırköy Baruthanesi olmuştur. İstanbul Baruthanesi olarak da bilinen bu tesis, 1726 yılında büyük bir yangın sonucu yok olmuştur. Ancak ordunun ihtiyaçları doğrultusunda aynı alanda yeniden bir baruthane inşa edilmiştir (Kırlı, 2018, s. 749).

Zeytinburnu'nda 19. yüzyıldaki üretim faaliyetleri; dericilik ve askeri sanayi olmak üzere iki ana gruba ayrılabilir. Zeytinburnu'nda, Kazlıçeşme bölgesinde Bizans döneminden 1950'lere kadar süregelen deri üretimi faaliyetleri de bölgenin üretim tarihinin önemli bir parçasıdır. Kazlıçeşmede üretim Bizans döneminden 1980'lere kadar devam etmiştir İstanbul'un fethi ile birlikte Fatih Sultan Mehmet bu bölgeyi kasap ve

debbağ esnafına tahsis etmiştir (Çekin, Kuruçay, 2020, s. 13). Kurulan salhane ve tabakhane de çıkarılan deriler Osmanlı ordusunun ihtiyaçlarına büyük oranda cevap vermiştir. Deri üretiminin yanında kesilen hayvanların iç yağlarından mum yapılması için mumhaneler de kurulmuştur (Çekin, Kuruçay, 2020, s. 14). Kazlıçeşme mahallesindeki deri atölyeleri 1992 yılında yıkılmış ve alan günümüzde otopark olarak kullanılmaktadır (Şekil 16).



Şekil 5. Kazlıçeşme’de Yer Alan Deri Atölyeleri, (Yapı Dergisi, <https://yapidergisi.com/kocaelinde-modern-bir-endustri-tesisinin-izleri-kazli-deri-fabrikasi/>, Erişim Tarihi: 20.08.2024)



Şekil 6. 1987 Tarihli Çark Filminden Kazlıçeşme’deki Deri Atölyeleri

19. yüzyılda kurulan modern anlamdaki en önemli endüstri tesislerinden biri askeri üretim yapmak amacıyla 1841’de kurulan **Zeytinburnu Fabrikası-i Hümayun**’dur. (Önsoy, 1988, s. 52) Kompleks içinde 1843’te yapımına başlanan Zeytinburnu Demir Fabrikası; sanayi, tarım, altyapı ve yeni yapılacak kamu binaları için her nevi demir malzeme temin etmek ve demirci esnafı için işlenmiş demir sağlamak amacıyla inşa edilmiştir (Yıldırım, 2015, s. 219).

1827 yılında, **Tüfenkhane-i Âmire**’de¹ tüfek namlularını delmek için bir torna tezgâhı geliştiren **Ohannes Dadyan**, 1835’te Sultan II. Mahmud’un emriyle Avrupa’daki fabrikalara bir teknik gezi yapmıştır (Şekil 7). Dönüşünde, **Baruthane-i Âmire** bünyesinde bir demir fabrikası kurulmasının gerekliliğini yönetime bildirmiştir. 1837’de, İngiltere’deki bir fabrikatöre ihale edilmesi kararlaştırılmış ve **Baruthane-i Âmire**’de küçük bir demir fabrikası inşa edilmiştir². İngiltere’deki fabrikaları gezip fizibilite çalışmaları yapan Dadyan ve İngiliz mühendis **William Ferrin**, **Hasköy Dökümhanesi**’nde demir fabrikası kurulmasını önerilmiş ancak yerin uygun olmadığı ve ek binalar için de elverişsiz olduğu tespit edilmiştir. Bunun üzerine, fabrikanın kurulum yeri değiştirilmiş ve gerekli malzemeler alınmıştır. Bu süreç, Osmanlı’daki sanayileşme hareketinin önemli bir adımını oluşturmuş, **Dadyan’ın** ve **fabrikaların** kurulumu, imparatorluğun savunma sanayisinin güçlenmesine katkı sağlamıştır (Yıldırım, 2015, s. 219).



Şekil 7. Barutçubaşı Ohannes’in II. Mahmud’a Bir Demir Fabrikası Kurulması İçin Teklifte Bulunması (BOA, HH, nr. 587/28872, Mehmet Yıldırım’ın İstanbul’da Bir Ağır Sanayi Yatırımı: Zeytinburnu Demir Fabrikası adlı makaleden alınmıştır.)

¹ Tüfenkhane-i Âmire, Osmanlı İmparatorluğu’nda, özellikle askerî alanda faaliyet gösteren bir devlet kurumu ve atölyeydi. İstanbul’da, Topkapı Sarayı’na yakın bir konumda bulunuyordu. Tüfenkhane-i Âmire, Osmanlı ordusunun silah, özellikle tüfek ve top gibi ateşli silahlarını üreten bir merkezdi. Ayrıca, Osmanlı’da mühimmat ve cephanе üretimi de burada yapılmıştır.

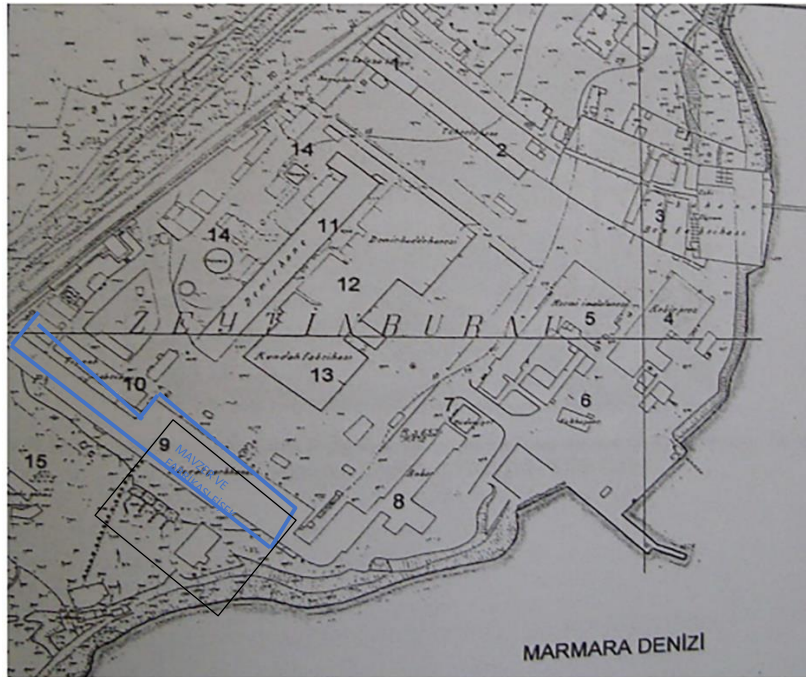
² Bakırköy Küçük Demir Fabrikası

Zeytinburnu'nda kurulan sanayi kompleksinde ilk ve en önemli fabrikalardan biri Zeytinburnu Demir Fabrikasıdır (Şekil 8). Bu fabrikanın başlıca amacı **demir cevheri eritme, demir ve çelik dökümü** ve demir **top** yapımı olmuştur. Demir fabrikası, Osmanlı ordusunun silah ve mühimmat ihtiyacını karşılamak için önemli bir rol üstlenmiştir (Kırlı, 2024, s. 1372).



Şekil 8. Zeytinburnu Demir Fabrikası (<https://kulturenvanteri.com/yer/zeytinburnu-demir-fabrikasi/#17.1/40.98333/28.907604>, Erişim Tarihi: 10.02.2025)

Zeytinburnu'nda, **silah üretimi** ve **mühimmat üretimi** de önemli bir faaliyet alanı olmuştur (Şekil 9). Bu fabrikada **toplar, tüfekler ve diğer askeri malzemeler** üretilmiştir. Ayrıca, Osmanlı Kara Ordusu ve Donanması için silahların **tamir edilmesi** de burada yapılmıştır. Zeytinburnu Fabrikası kompleksinde fişek imalatı gerçekleştirmeye yönelik işletmeler ilk kez II. Abdülhamit Dönemi'nde inşa olunmuş ve bu tesislerin açılışı 1881 yılının Mart ayında gerçekleştirilmiştir (Kırlı, 2024, s. 1382).



Şekil 9. Zeytinburnu Fabrika-i Hümayunu Planı (Köksal, 20025; Ertürk, 2008)



Şekil 10. Zeytinburnu Mavzer ve Fişek Fabrikası (<https://kulturenvanteri.com/yer/fisekhane/27-mavzer-fisek-fabrikasi-zeytinburnu-yildiz-albumleri/>, Erişim Tarihi: 13.03.2024)

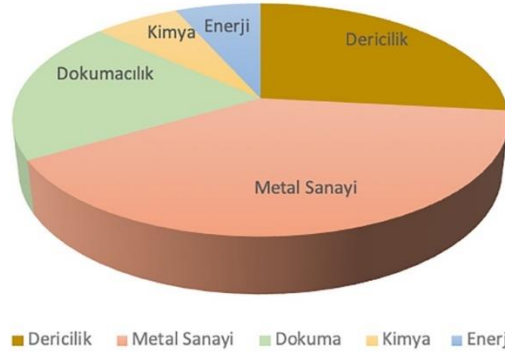


Şekil 11 Zeytinburnu Mavzer ve Fişek Fabrikası Zemin kat Planı (Restorasyon Projesi, Arkiv Mimarlık Arşivi)

Zeytinburnu Fabrika-i Hümayun, Osmanlı İmparatorluğu'nun sanayi politikalarının bir parçası olarak, çeşitli fabrikalar ve üretim tesislerinden oluşmuş büyük bir sanayi kompleksi haline gelmiştir. Bu fabrikalar, özellikle askeri üretim, mühimmat, silah ve makinelerin imalatı konusunda önemli işler yapmış, aynı zamanda Osmanlı'nın sanayileşme sürecine de büyük katkı sağlamıştır (Tablo1).

Tablo 1. Zeytinburnu'nda 19. Yüzyıl ve 20. Yüzyılın İlk Çeyreğini Kapsayan Zaman Diliminde İnşa Edilen Bazı Önemli Fabrikalar

Fabrika Adı	Üretim Çeşidi	İnşa Yılı
Kazlıçeşme Deri Atölyeleri	Tekstil	15. yy
Bakırköy Baruthanesi (Baruthane-i Amire)	Silah Sanayi	1701
Bakırköy Küçük Demir Fabrikası	Demir	1830
Zeytinburnu Fabrika - i Hümayunu:		1840'lar
Zeytinburnu Demir Fabrikası	Demir	1844
Zeytinburnu Mavzer Fişek Fabrikası	Silah	1881
Zeytinburnu Dokuma Fabrikası	Tekstil	--
Zeytinburnu Çelik Fabrikası	Çelik	1902
Veliefendi Basma Fabrikası	Tekstil	1845
Bakırköy Bez Fabrikası	Teskitil	1846
Yedikule Gazhanesi	Enerji	1880
Yedikule İplik Fabrikası	Tekstil	1890
Bakırköy Kibrit Fabrikası	Enerji	1893
Asit ve Ether Fabrikası	Kimya	1902
Bakırköy Levâzımât-ı Umumiyye-i Askerî Fabrikası (Bakırköy Bez Fabrikasının devamı)	Tekstil	1915-1924



Şekil 12. 19. Yüzyıl ve 20. Yüzyıl Başında Zeytinburnu'nda Üretim Maddelerinin Dağılımı

2.2. 19. Yüzyılda Zeytinburnu'nda Kentsel Dönüşüm

Zeytinburnu 19. yüzyılda Osmanlı sanayileşme sürecinin her adımına tanıklık etmiştir. Geleneksel üretim yapan tabakhanelerin çevresine yeni teknolojiyle demir, çelik, mavzer-fişek, şimendifer, kimyahane ve dokuma fabrikaları kurulmuştur (Şekil 12).

19. yüzyılda geleneksel üretim yapan tabakhanelerden sonra modern endüstri tesisleri kurulmaya başlamıştır. Demir, çelik, mavzer fişek, kimyahane ve dokuma üretimi yapan fabrikalarla Zeytinburnu'nun kentsel mekânı da dönüşmeye başlamıştır. Bu dönüşümün sonuçlarını konut artışı, kentsel ihtiyaçlar ve ulaşım gibi alt başlıklar ile incelemek daha doğru olacaktır.

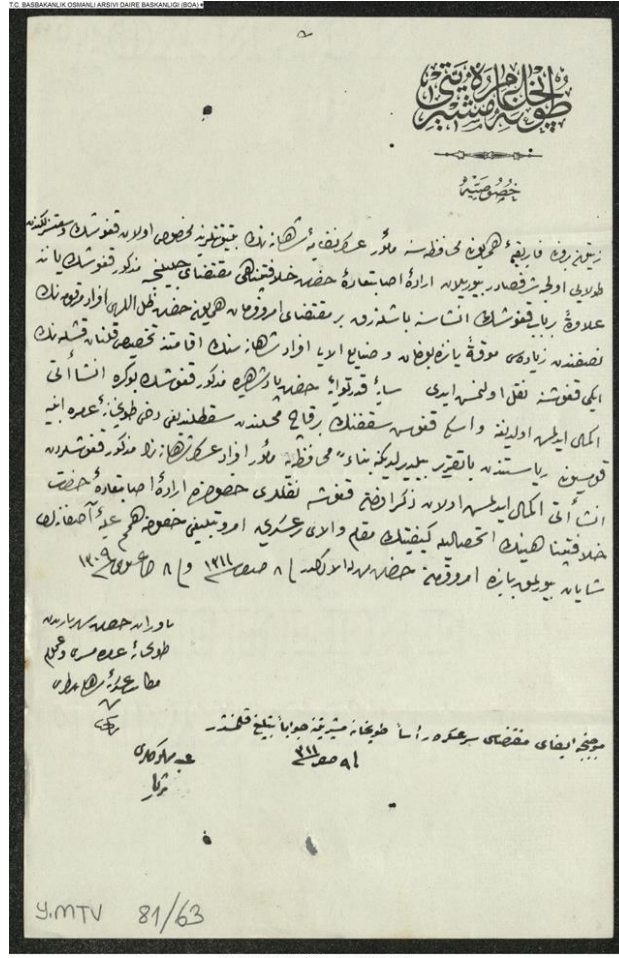
2.2.1. Nüfus ve Konut

Zeytinburnu'nda sanayi faaliyetleri 18. yüzyılın sonunda başlamıştır. 19. yüzyıl öncesi sur dışı yerleşim olan ve kent dışı olarak nitelendiren bölgede nüfus ve konut yoğunluğu fazla değildir. 19. yüzyılda sayısı artan endüstri yapıları ile bir endüstri merkezi olan Zeytinburnu göç almaya başlamıştır. Bu göç neticesinde konut ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Fabrikaları kurmak veya çalışmak için gelen nüfusun aile veya bekar olması kentsel faaliyetlerin ortaya konulması için önemli olmuştur.

Fetih sonrası deri atölyelerinin Kazlıçeşme'de kurulmasıyla burada bir işçi nüfusundan bahsetmek mümkündür. 1950'lere kadar devam eden deri atölyelerinde çalışan işçilerin konaklaması Zeytinburnu'nun kentsel dönüşümü açısından oldukça önemli olmuştur. Bu deri atölyelerinde çalışan işçilerin bekar oldukları düşünülmektedir. Evliya Çelebi de anlatımlarında bu bölgenin çok pis koktuğunu ve debbağların³ genelde şehirden uzakta atölye yakınlarında konakladıklarından bahsetmiştir (Özman, O., (2024), Cam Kenarından İstanbul. <https://medium.com/cam-kenar%C4%B1ndan-i%CC%87stanbul-1>, [Erişim tarihi: 02.02.2025].

Zeytinburnu bölgesi için önemli olan diğer bir fabrika Zeytinburnu Fabrika-i Hümayûnu da nüfusu ve yapılı çevreyi etkilemiştir. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'nde yapılan taramalarda Zeytinburnu Fabrika Hümayun'da ahır, koğuş inşa edildiği ile ilgili belgeler bulunmuştur (COA, 2-38). Arşiv belgelerinden elde edilen verilerden yola çıkarak Fabrika Hümayun'da memurlar, ameleler ve askerlerin farklı koğuşları olduğu ve bu koğuşların da fabrika kompleksi için de yer aldığı tespit edilmiştir (COA, 81 -63) (Şekil 13).

³ Debaağ: deri atölyesinde çalışan işçi



Y.MTV.00081.00063.001

Şekil 13. Muhafaza Memurlarının Barınması İçin Koğuş İnşası İle İlgili Belge, (COA, 81-63).

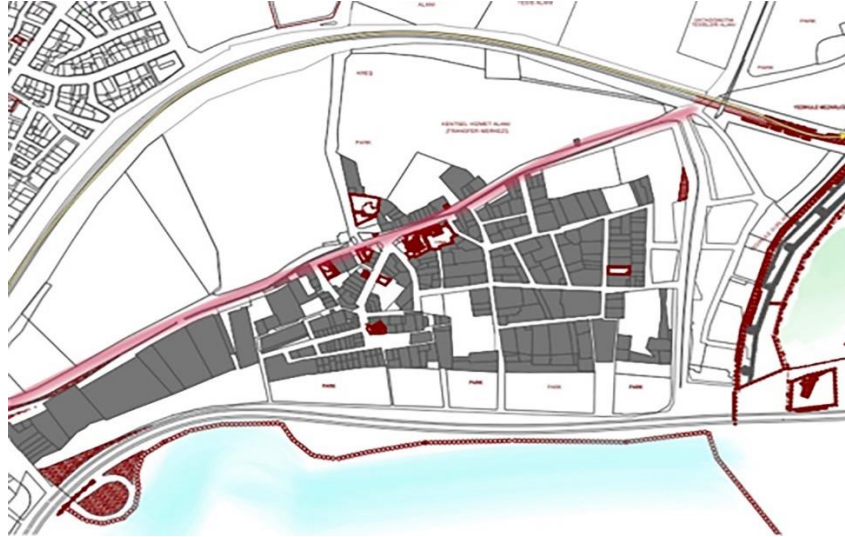
2.2.2. Ulaşım

Sanayi tesislerinin çok büyük miktarda hammadde ve enerji kullanmasının yanı sıra nakliye durumu da göz önünde bulundurulduğunda yer seçimi ve ulaşım ağırları oldukça önem kazanmaktadır (Wiener, 1992, s. 54). Fabrika yapılarının Zeytinburnu'ya inşa edilmesinin en önemli sebeplerinden biri de ulaşım seçeneklerinin zenginliğidir. Zeytinburnu'nun hem denize kıyısı olması hem de Rumeli demiryolunun sınırlarından geçmesi bölgenin en önemli potansiyellerinden olmuştur.

Zeytinburnu'nda ulaşım ile yaşanan en önemli yenilik 19. yüzyıldaki demiryolu inşaatı olmuştur. Demiryolunun Zeytinburnu'na gelmesi bölgedeki endüstri faaliyetlerinin de artmasına neden olmuştur. Ulaşım, endüstri tesisleri işlerken de kapandıktan sonra da bölge için önemli olmuştur. 1870 yılında Osmanlı - Rumeli demir yolunun açılması endüstri tesislerinin pazar için nakliye ihtiyacını karşılamıştır (Kırlı, 2018, s. 743) (Şekil 14).



Şekil 14 Kazlıçeşme'deki Deri Atölyelerini ve Demiryolunu Gösteren Haritası, Jacques Pervititch, 1939 (Salt Archive).



Şekil 15 Doku Analizi, Jacques Pervititch tarafından hazırlanan harita (1939) üzerinden tasarlanmıştır Harita (Darendeli, 2025).



Şekil 16. 19. Yüzyıldan Günümüze (2025) Kazlıçeşme'de Yaşanan Kentsel Dönüşüm (Darendeli, 2025)

Fabrikalar için diğer bir önemli nakliye yolu, deniz yoludur. Zeytinburnu fabrika-i Hümayun'a gelen hammaddenin ve üretim çıktılarının nakliyesi büyük oranda deniz yolu ile fabrika bünyesinde yer alan iskeleden yapılmıştır. Yükleme ve boşaltma sırasında iskelede yer alan vinçlerden yararlanılmıştır. Bu vinçler ve fabrika yapıları Zeytinburnu'nun kıyı kullanımını ve silüetini de değiştirmiştir (Kırlı, 2018, s. 743).

2.2.3. Kentsel İhtiyaçlar

Zeytinburnu ve komşu ilçe Bakırköy'de 1842 yılından sonra zirai ve askeri endüstri tesisleri kurulmuştur. Veliefendi sahil tarafındaki Basma fabrikası için fabrikanın hammaddesi olan pamuğun ekim usullerinin öğretildiği ve tarımın değişik usullerinin denendiği bir çiftlik kurulmuştur. Nüfusun artmasıyla birlikte bölgede yaşanan hareketlilik farklı kentsel ihtiyaçların da ortaya çıkmasına neden olmuştur. Fabrikaların bazıları kendi kendine yeten küçük bir kasaba şeklinde kurulmuştur. Bakırköy Baruthanesinin içersinde bir fırın ve ocak yer almıştır (Kırlı, 2018, s. 741).

Bölgede nüfusun artması sağlık hizmetlerini de beraberinde getirmiştir. Bakırköy ve Azatlı baruthanelerinin çalışmaya başlamasından sonra nüfusun artmasıyla mevcut Mühimmât-ı Harbiye Hastanesi yetersiz kalmıştır. 1847'de Halil Paşa tarafından Zeytinburnu Askeri Hastanesi olarak yeni bir hastane binası yapılmıştır (Kırlı, 2018, s. 742) (Şekil 17).



Şekil 17. Zeytinburnu Askeri Hastanesi (Günümüzde Kazlıçeşme Sanat Merkezi olarak kullanılmaktadır.) (<https://kulturenvanteri.com/yer/zeytinburnu-askeri-hastanesi/#17.1/40.987198/28.908045>, 10.02.2025).

Bakırköy Baruthanesi inşa edildiğinde Bakırköy civarının güvenliğini sağlamak amacıyla üç karakol inşa edilmiştir. Kesilen hayvanların iç yağlarından mum yapılan mumhanelerin de Kazlıçeşme'ye gelmesiyle birlikte burası entegre işleyen bir üretim merkezine dönüşmüştür (Çekin & Kuruçay, 2020, s. 15). Fabrikalarda çalışacak Teknisyelerin yetiştirilmesi amacıyla Zeytinburnu Fabrika-i Humayun a bağlı bir meslek okulu inşa edilmiştir (Wiener, 1992, s. 53-57; Ertürk, 2008, s. 85). Tersane-i Âmire ve Zeytinburnu Makine (Demir) Fabrikası bünyesinde kurulan eğitim kurumlarında olduğu gibi, çoğunlukla yabancı uzmanların görev yaptığı bu okullarda öğrenciler, teorik eğitimlerini sürdürürken eş zamanlı olarak fabrikalarda pratik yapma olanağı bulmuş;

böylece aldıkları bilgileri uygulamalı olarak pekiştirmişlerdir (Önsoy, 1988; Köksal, 2005, 74).

Zeytinburnu çevresinin geniş, düz ve sulak alanlara sahip olması hayvan yetiştiriciliğinin de önünü açmıştır. Önemli bir askeri ihtiyaç olarak at yetiştirmeye de uygun olan alan günümüzdeki Veliefendi Hipodromu'nun da temelini oluşturmuştur (Güleç, Yaldız, 2021, s. 19).

Sonuç

19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayan sanayileşme hareketleri ve kentsel mekânda yaşanan dönüşüm özellikle İstanbul'un Zeytinburnu bölgesinde mekânda hissedilir bir şekilde görülmüştür. Zeytinburnu hem coğrafi konumu hem de tarihi üretim geçmişiyle, sanayi yapıları ve onun getirileri için oldukça elverişli bir alan olmuştur. Bölge, İstanbul'un hızla büyüyen sanayi ihtiyacını karşılamak üzere modern fabrikaların kurulmaya başlanmasıyla dönüşüme uğramıştır. Kazlıçeşme'deki deri atölyeleri ve Zeytinburnu Fabrikası-i Hümayun gibi sanayi yapıları, bu dönüşümün öncüsü olmuş ve bölgedeki kentsel yapıyı köklü bir şekilde değiştirmiştir (Şekil 15, 16).

19. yüzyıl öncesi bakir alanlar olan Zeytinburnu 1780'lerle birlikte hızlı bir dönüşüme girmiştir. Bu dönüşümün izlerini günümüzde de görmek mümkündür. Zira 19. yüzyılda başlayan dönüşüm 20. yüzyılda hızlı ve plansız bir şekilde devam etmiş ve gecekondu kültürünün örnekleri bölgede yoğun bir şekilde görülmeye başlanmıştır. Bu başka bir çalışmanın konusu olabilecek önemli bir konudur. Bu çalışma kapsamında 19. yüzyılda inşa edilen fabrikalar ve yaşanan dönüşüm incelenmiştir.

Sanayi tesislerinin inşa edilmesiyle birlikte, Zeytinburnu'ndaki üretim faaliyetleri daha organize ve modern bir hale gelmiş, bu durum bölgenin demir, çelik, dokuma ve silah üretimi gibi farklı alanlarda önemli bir sanayi merkezi haline gelmesini sağlamıştır. Bunun yanı sıra, bu sanayi yapıları çevresinde yeni konut alanları, işçi yerleşimleri ve çeşitli kamu binaları da inşa edilmiştir. Zeytinburnu'ndaki bu sanayi faaliyetleri, sadece kentsel yapıyı değil, aynı zamanda bölgedeki sosyal yapıyı da etkilemiş; işçi göçleri, yaşam koşulları ve toplumsal yapılar üzerinde önemli değişiklikler meydana getirmiştir.

Sanayi tesislerinin ulaşım ağlarıyla entegrasyonu da büyük bir öneme sahip olmuştur. Zeytinburnu'nun demiryolu hattına ve denize olan yakınlığı, bölgedeki endüstriyel faaliyetlerin hızla gelişmesini sağlamıştır. Ulaşım olanakları, üretimin hızla artması ve malzeme taşımalarının kolaylaşması açısından kritik bir rol oynamıştır. Zeytinburnu'nun demiryolu hattı ve deniz ulaşımıyla kurduğu ilişki, sanayi üretiminin lojistik gereksinimlerine yanıt veren konumlanma stratejilerini yansıtmaktadır. Bununla birlikte; Avrupa'daki erken sanayi şehirlerinden Manchester veya Ruhr Havzası ile yapılan kıyaslamalar Zeytinburnu'nda sanayileşme sürecinin hem daha geç başladığını hem de merkezi otorite öncülüğünde şekillendiğini göstermektedir. Bu durum; Osmanlı modernleşmesinin Batı'daki sanayileşme örüntülerinden farklı olarak daha üst düzey planlamaya ve devlet kontrolüne dayalı özgün dinamikler barındırdığını göstermektedir.

Osmanlı sanayisi ve İstanbul kenti ölçeğinde yapılan karşılaştırmalarda ise kentin bir diğer tarihsel sanayi bölgesi olan Haliç'in sanayi yapıları ile dönüşümü söz konusudur. Haliç kıyılarında sanayi yerleşimi 18. yüzyıl sonlarından itibaren artarak gelişmiş, bu süreç büyük ölçüde bireysel sermaye girişimleriyle ve el üretimine dayalı atölye tipi imalathaneler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Buna karşın Zeytinburnu'ndaki

sanayi gelişimi, başta Fabrika-i Hümayun olmak üzere, devlet destekli ve çoğunlukla askeri üretime odaklanmış kurumsal yapılar üzerinden planlı biçimde ilerlemiştir. Haliç'teki sanayi dokusu zamanla gemi inşası ve liman faaliyetleri etrafında biçimlenirken, Zeytinburnu'nda deri işleme, tekstil ve metal üretimi gibi çok sektörlü bir sanayi profili öne çıkmıştır. Bu farklılaşmalar her iki bölgenin kentsel formasyonları ve toplumsal dinamikleri üzerinde belirleyici etkiler oluşturmuştur. Dolayısıyla, bölgeye ilişkin kentsel koruma, restorasyon ve yeniden işlevlendirme süreçlerinde sadece fiziksel yapı stoğunun değil; aynı zamanda bu yapıların oluşumuna zemin hazırlayan tarihsel, ekonomik ve morfolojik bağlamların da bütüncül biçimde değerlendirilmesi gerekmektedir.

Sonuç olarak; 19. yüzyılda Zeytinburnu'nda yaşanan kentsel dönüşüm yalnızca fiziksel aynı zamanda sosyal ve ekonomik yapıyı da etkilemiştir. Zeytinburnu bölgesi; Osmanlı İmparatorluğu'nda sanayileşmenin en önemli bölgelerinden biri olarak kent tarihi ve endüstri mirası açısından oldukça önemlidir. Bu çalışmada elde edilen bulgular, Zeytinburnu'nun Sanayi Devrimi sonrası geçirdiği dönüşümün, İstanbul'daki 19. yüzyıl kentsel dönüşümüne paralellik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bölgede gerçekleştirilecek kentsel koruma ve restorasyon çalışmalarında Osmanlı sanayi hamleleri ve bu dönemdeki kentsel dönüşümün göz önünde bulundurulması hem bölgenin kentsel tarihinin anlaşılması hem de endüstriyel mirasının korunması açısından büyük önem taşımaktadır.

Kaynakça

- Akbulut, Y. (2006). Zeytinburnu'nda mekansal dönüşüm. B. Evren (Ed.), *Surların Öte Yanı: Zeytinburnu içinde* (s. 376-413). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları.
- Budak, F. (2014). Osmanlı'da dericilik ve debbağhaneler. *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 64(2), 11-29.
- COA. (2-38). *Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi, Zeytinburnu Fabrika Hümayunu Belgeleri*.
- COA. (81-63). *Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi, Zeytinburnu Koğuş Belgeleri*.
- COA, HH, Nr. 587/28872. *Barutçubaşı Ohannes'in Demir Fabrikası Kurulması Teklifi*.
- Çekin, M. D. & Kuruçay, A. (2020). *Zeytinburnu rehberi*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları.
- Çelik, Z. (2016). *İmparatorluk, mimarlık ve şehir: Osmanlı başkentinde dönüşüm*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Eldem, E., Goffman, D. & Masters, B. (2012). *Doğu ile Batı arasında Osmanlı kenti*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Ertürk, N. (2008). *19. yüzyıl Osmanlı sanayileşme hareketleri içinde fabrika-i hümayunlar* [Doktora Tezi]. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi
- Faroghi, S. (2011). *Osmanlı'da kentler ve kentliler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Google Earth (2025). *Kazlıçeşme hava fotoğrafı*. <https://Earth.Google.Com>. [Erişim Tarihi: 12.03.2024].

- Güleç, S. & Yıldız, N., Küçükerman, Ö., Edirne Erdiñ, J., Ayberkin, B., & Ayberkin, B. F. (2021). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bir ağır sanayi bölgesi: Zeytinburnu*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Kala, A. (2012). *Debbağlıktan Dericiliğe - İstanbul Merkezli Deri Sektörünün Doğuşu ve Gelişimi* Zeytinburnu Belediyesi Yayınları.
- Kırlı, E. (2018). 19. asır ortalarında Zeytinburnu-Bakırköy bölgesinin Osmanlı sanayiindeki yeri ve önemi. *V. International Ottoman Istanbul Symposium, Proceedings*, içinde (s. 739-766), İstanbul.
- Kırlı, E. (2024). Zeytinburnu demir fabrikası. *XIX. Türk Tarih Kongresi Bildirileri Kitabı*, içinde (s. 1365-1393), İstanbul.
- Kültür Envanteri. (2023). *Zeytinburnu demir fabrikası*. <https://Kulturenvanteri.Com/Yer/Zeytinburnu-Demir-Fabrikasi/> [Erişim Tarihi: 04.07.2023].
- Köksal, T. G. (2005). *İstanbul'daki endüstri mirası için koruma ve yeniden kullanım önerileri* [Doktora tezi]. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi.
- Önsoy, R. (1988). Tanzimat dönemi Osmanlı sanayileşmesi. *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 14, 50-60.
- Özman, O. (2024). *Cam kenarından İstanbul*. <https://Medium.Com/Cam-Kenar%C4%B1ndan-İ%CC%87stanbul-1> [Erişim Tarihi: 02.02.2024].
- Özvar, E. (2006). Osmanlı zamanında Zeytinburnu. B. Evren (Ed.), *Surların Öte Yanı: Zeytinburnu*, içinde (s. 70-97). Zeytinburnu Belediyesi Yayınları.
- Salt Arşivi (2023). *Jacques Pervititch haritasında Kazlıçeşme'nin dönüşümü*. [Erişim tarihi: 06.02.2023].
- Wikipedia. (2024). *Map of İstanbul and location Zeytinburnu*. <https://www.wikipedia.com> [Erişim tarihi: 20.03.2024].
- Müller-Wiener, W. (1992). 15-19. yüzyılları arasında İstanbul'da imalathane ve fabrikalar. *Osmanlılar ve Batı Teknolojisi: Yeni Araştırmalar Yeni Görüşler*, 53-120.
- Yapı Dergisi. (2024). *Kocaeli'nde modern bir endüstri tesisinin izleri: Kazlı deri fabrikası*. <https://yapidergisi.com/kocaelinde-modern-bir-endustri-tesisinin-izleri-kazli-deri-fabrikasi/>. [Erişim tarihi: 15.10.2024].
- Yıldırım, M. (2015). İstanbul'da bir ağır sanayi yatırımı: Zeytinburnu demir fabrikası. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 45, 213-236.