

**V. ULUSLARARASI  
TOPLUM ve KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI SEMPOZYUMU  
(12-14 EKİM 2023)  
TAM METİN BİLDİRİLER KİTABI**

**Editör  
Mustafa DİNÇ**



V. ULUSLARARASI  
TOPLUM ve KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI SEMPOZYUMU  
(12-14 EKİM 2023)  
TAM METİN BİLDİRİLER KİTABI

Editör  
Mustafa DİNÇ



V. ULUSLARARASI  
TOPLUM ve KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI SEMPOZYUMU  
(12-14 EKİM 2023)  
TAM METİN BİLDİRİLER KİTABI

Editör  
**Mustafa DİNÇ**

E- ISBN: 978-625-6714-08-3

PA Paradigma Akademi Yayınları  
Sertifika No: 69606

PA Paradigma Akademi Basın Yayın Dağıtım  
Fetvane Sokak No: 29/A  
ÇANAKKALE  
e-mail: fahrigoker@gmail.com

Yayın Sorumlusu: Nevin SUR

Tasarım&Kapak: Himmet AKSOY

Matbaa  
Meydan Baskı  
Sertifika No: 70835

Kitaptaki bilgilerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu Kitap T.C. Kültür Bakanlığından alınan bandrol ve  
ISBN ile satılmaktadır. Bandrolsüz kitap almayınız.



Aralık 2023



## İÇİNDEKİLER

SEMPOZYUM KURULLARI.....	iii
SEMPOZYUM PROGRAMI .....	v
ETNOMÜZİKOLOJİK BİR ÇALIŞMA ALANI OLAN İNANÇ MÜZİĞİ ETNOLOJİSİNİN İNŞASINDA YAKLAŞIM ve YÖNTEM.....	1
Banu MUSTAN DÖNMEZ	
ELAZIĞ, ERZURUM, MALATYA FIKRALARINDA AİLE İÇİNDE TOPLUMSAL CİNSİYETİN ÇOCUKLARA YANSIMASI.....	19
Berna KURT AŞÇI & Betül GÖRKEM	
ESKİŞEHİR ALPU İLÇESİ BOZAN MAHALLESİNDE İNSAN, HAYVAN VE BİTKİLERE YÖNELİK GELENEKSEL TEDAVİ YÖNTEMLERİ.....	32
Ebru SEFEROĞLU	
TABULARI YIKMAK: HAKAS HAYCILIK GELENEĞİNDE KADIN İCRACILAR .....	46
Erhan AKTAŞ	
BÜYÜK OLUKLU KÖYÜ ALKARISI İNANMALARININ PSİKOLOJİK VE MİTOLOJİK KÖKENİNE DAİR BİR İNCELEME.....	59
Gözde AYDEMİR	
ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE GELİBOLU'DA SOSYO-KÜLTÜREL YAŞAM: GELİBOLU HALKEVİ ÖRNEĞİ .....	77
Güneş ŞAHİN	
KOZAN YÖRÜKLERİNDE DOĞUMDAN ÖLÜME KUŞAK KÜLTÜRÜ.....	87
Hatice KARABACAK	
BOZKIR KÜLTÜR ÇEVRESİNDE KURGAN KALINTI VE BULUNTULARINA GÖRE ASKERİ HAYAT.....	101
Mazhar NARŞAP	
İNSANIN DOĞAL ÇEVRE ÜZERİNDEKİ KÜLTÜREL ETKİLERİ: KAZDAĞI (İDA).....	130
Melek SİNAN	
YAŞANILAN SÜREÇTE GENÇLERDE DİN ALGISI .....	143
Mustafa SEVER	
BİR ŞAİRİN SIRA DIŞI PORTRESİ: HASBÎ'NİN KENDİNİ HİCVİ VE HİCVİN SÖZ VARLIĞI.....	152
Ozan KOLBAŞ	



ÂŞIK CİNGÖZOĞLU SEYİT OSMAN'IN ŞİİRLERİNDE TÜRKÇENİN KULLANIMI.....	200
Recep TEK	
KANLI LÂLE ROMANINA YENİ TARİHSELÇİ AÇIDAN BAKMAK: YAHUT ÖTEKİ TARİHE ODAKLANMAK.....	214
Sedat TOKSÖZ	
EDEBİYAT DÜNYASI ADLI DERGİ ÜZERİNE SİSTEMATİK BİR İNCELEME (TARİH-TAHLİL-İNDEKS).....	223
Selçuk ATAY & Tuba KAPUCU	
GELENEKSEL EKOLOJİK BİLGİ BAĞLAMINDA KASTAMONU BÜK KÖYÜNDE KADINLAR TARAFINDAN UYGULANAN HALK VETERİNERLİĞİ UYGULAMALARI.....	257
Serap EFEOĞLU	
EDEBİ ESERE YANSIYAN TARİHİN POPÜLER KÜLTÜRE ETKİSİ: MOSKOF CARIYE HÜRREM ÖRNEĞİ.....	275
Sibel ÇELİKEL & Sevcan MUTLU BERKER	
ESKİ UYGURCADA ÇİNCE, SANSKRİTÇE, SOĞDCA VE TOHARCA (A/B) SÖZCÜKLERLE OLUŞTURULMUŞ FİİL EŞDİZİMLERİ VE STANDART TÜRKÇEDEKİ DENKLİKLERİ .....	288
Sümbül Begüm KÖRTELLİ	
ESKİ UYGURCA MANİHAİST METİNLERDEKİ BİRKAÇ KELİME ÜZERİNE NOTLAR.....	306
Tümer KARAAYAK	
GEÇİŞ RİTLERİ BAĞLAMINDA AVUKATLARIN RUHSAT TÖRENİ: ESKİŞEHİR ÖRNEĞİ.....	319
Yağmur DALAR	
GELİBOLULU DİVAN ŞAİRLERİ VE ONLARIN DİLİNDEN ŞEHİR.....	340
Züleyha HAYAL	

## SEMPOZYUM KURULLARI

### DÜZENLEME KURULU (Organizing Committee)

Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Mustafa SEVER (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Ahmet Turan TÜRK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Bilgin GÜNGÖR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Mustafa AÇA (İzmir Demokrasi Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Mustafa DİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Taner GÖK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)

### BİLİM VE DANIşMA KURULU (Science and Advisory Committee)

Prof. Dr. Abdullah AKAT (İstanbul Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Abdullah şENGÜL (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Adem KOÇ (Komrat Devlet Üniversitesi-Moldova)  
Prof. Dr. Alfin SIBGATULLİNA (Rusya Bilimler Akademisi-Rusya)  
Prof. Dr. Ali SELÇUK (Erciyes Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Asiye Mevhibe COşAR (Karadeniz Teknik Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Bülent BAYRAM (Ahmet Yesevi Üniversitesi-Kazakistan)  
Prof. Dr. Çetin PEKACAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Elfiya YUSUPOVA (Kazan Federal Üniversitesi-Rusya)  
Prof. Dr. Ferudun Hakan ÖZKAN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Hülya ARSLAN EROL (Gaziantep Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Hülya TAş (Bursa Uludağ Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. İlsiyar ZAKİROVA (G. İbrahimov Dil, Edebiyat ve Sanat Enstitüsü-Rusya)  
Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAş (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Mehmet GÜNEş (Marmara Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Mehmet OKUR (Karadeniz Teknik Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Meral OZAN (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Muharrem KAYA (İstanbul Kültür Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Mustafa ÖNER (Ege Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Mustafa SEVER (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR (Hacettepe Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Oktay YİVLİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Ozan YILMAZ (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek-Kırgızistan)  
Prof. Dr. Serpil AYGÜN CENGİZ (Ankara Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Seyfeddin RZASOY (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi-Azerbaycan)  
Prof. Dr. Suzan CANHASI (Priştine Üniversitesi-Kosova)  
Prof. Dr. Süheyla SARITAş (Balıkesir Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. şeref ULUOCAK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. şerif KORKMAZ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Tuncay BÜLBÜL (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi-Türkiye)

- Doç. Dr. Adil ÇELİK (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Ahmet Turan TÜRK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Bahadır GÜNEŞ (Karadeniz Teknik Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Bilgin GÜNGÖR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Derya ÖZCAN GÜLER (Uşak Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Erkan HİRİK (Samsun Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Fatih ŞAYHAN (Ardahan Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Galina MIŞKİNİENE (Vilnius Üniversitesi-Litvanya)  
Doç. Dr. Hayrettin İhsan ERKOÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Hüseyin DURGUT (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Mustafa AÇA (İzmir Demokrasi Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Mustafa DİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Nagihan ÇETİN (Antalya Belek Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Recep TEK (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Selma SOL (Trakya Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Sercan Hamza BAĞLAMA (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Serkan KÖSE (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Süleyman FİDAN (Gaziantep Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Taner GÖK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Tuğrul BALABAN (Sinop Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Yonca ALTINDAL (Balıkesir Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Arya ARYAN (Tubingen Üniversitesi-Almanya)  
Dr. Curtis RUNSTEDLER (Tubingen Üniversitesi-Almanya)  
Dr. Emin Erdem ÖZBEK (Balıkesir Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Fatma TEKİN (Ege Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Gülçin OKTAY (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Kamila STANEK (Varşova Üniversitesi-Polonya)  
Dr. Kristina LAVYSH (Belarus Sanat Enstitüsü-Belarus)  
Dr. Murat GÜR (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-Türkiye)

**SEKRETARYA**

Cem MERİÇ  
Dr. Samet DOYKUN

## SEMPOZYUM PROGRAMI



# 5. ULUSLARARASI TOPLUM VE KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI SEMPOZYUMU 12 -14 EKİM 2023 ÇEVİRİMİÇİ VE YÜZYÜZE OTURUMLAR TURHAN MILDON KÜLTÜR VE SANAT MERKEZİ KEPEZ - ÇANAKKALE

## SEMPOZYUM PROGRAMI

1.GÜN  
12 EKİM 2023 PERŞEMBE - YÜZYÜZE OTURUMLAR

### AÇILIŞ OTURUMU

09.00 – 09.10	Sempozyum Açılış Konuşması: Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU
09.10 – 09.15	TOKÜAD 2023 Türk Kültürüne Hizmet Ödülü Takdimi
09.15 – 09.30	Müzik Dinletisi
09.30 – 10.30	Açılış Konferansı: Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL Eskişehir Osmangazi Üniversitesi «Devlet Kuran Folklor Anlayışından Günümüz Folkloruna»

1. OTURUM	OTURUM BAŞKANI: Prof. Dr. Mustafa SEVER
10.30 – 10.45	Prof. Dr. Mustafa SEVER: Yaşanılan Süreçte Gençlerde Din Algısı
10.45 – 11.00	Doç. Dr. Recep TEK: Âşık Cingözoğlu Seyit Osman'ın Şiirlerinde Türkçenin Kullanımı
11.00 – 11.15	Serap EFEÖĞLU: Geleneksel Ekolojik Bilgi Bağlamında Kastamonu Bük Köyünde Kadınlar Tarafından Uygulanan Halk Veterinerliği Uygulamaları
11.15 – 11.30	Tuğçe COŞKUN: Kars Balıklı Göl Etrafındaki Halk İnançları ve Uygulamaları Üzerine Bir Değerlendirme
11.30 – 11.45	SORU CEVAP - TARTIŞMA

11.45 – 13.00 ÖĞLE YEMEĞİ

2. OTURUM	OTURUM BAŞKANI: Doç. Dr. Erhan AKTAŞ
13.00 – 13.15	Doç. Dr. Erhan AKTAŞ: Tabuları Yıkma: Hakas Haycılık Geleneğinde Kadın İcracılar
13.15 – 13.30	Berna KURT AŞÇI & Dr. Öğr. Üyesi Betül GÖRKEM: Elazığ, Erzurum, Malatya Fıkralarında Aile İçinde Toplumsal Cinsiyetin Çocuklara Yansımaları
13.30 – 13.45	Zühal SÖĞÜT: X Jenerasyonunun Kültürleşmesinde +60 Tazelenme Üniversitelerinin Etkisi: Eskişehir Anadolu Üniversitesi Örneği
13.45 – 14.00	Yağmur DALAR: “Avukatların Ruhsat Töreni: Eskişehir Örneği”
14.00 – 14.15	SORU CEVAP - TARTIŞMA

14.15 – 14.30 ÇAY – KAHVE ARASI

3. OTURUM	OTURUM BAŞKANI: Doç. Dr. Bilgin GÜNGÖR
14.30 – 14.45	Doç. Dr. Bilgin GÜNGÖR: Atatürk'ün Sanat Devrimi
14.45 – 15.00	Dr. Öğr. Üyesi Güler UĞUR MELİKOĞLU: Mahur Beste ve Gündelik Hayat Tartışması
15.00 – 15.15	Sema SERTKAYA & Prof. Dr. Cumhuriyet ASLAN: Temel Popülist Parametreler Işığında Bülent Ecevit'in Popülizmi: Ortanın Solu
15.15 – 15.30	Sedat TOKSÖZ: <i>Kanlı Lâle</i> Romanına Yeni Tarihselci Açından Bakmak: Yahut Öteki Tarihe Odaklanmak
15.30 – 15.45	SORU CEVAP - TARTIŞMA

15.45 – 16.00 ÇAY – KAHVE ARASI

4. OTURUM	OTURUM BAŞKANI: Doç. Dr. Aşlı BÜYÜKOKUTAN TÖRET
16.00 – 16.15	Doç. Dr. Aşlı BÜYÜKOKUTAN TÖRET: Ebâ Müslimnâme Geleneğinin Yeni Bir Yazması Üzerine Değerlendirme
16.15 – 16.30	Ebru SEFEROĞLU: Eskişehir Alpu İlçesi Bozan Mahallesi İnsan, Hayvan ve Bitkilere Yönelik Halk Hekimliği İnanç ve Uygulamaları
16.30 – 16.45	Tuğçe ÖZDEMİR: Güvercin Hastalıklarında Geleneksel Tedavi Yöntemleri «Eskişehir Örneği»
16.45 – 17.00	Ümit İŞLEK: Sembolik Değerlerin İzinde: Türk Kültüründe Evcil Hayvan İnanışları
17.00 – 17.15	SORU CEVAP - TARTIŞMA

17.15 – 17.30 ÇAY – KAHVE ARASI

5. OTURUM	OTURUM BAŞKANI: Doç. Dr. Hüseyin DURGUT
17.30 – 17.45	Doç. Dr. Hüseyin DURGUT & Gizem ALTINKAL: Erken Dönem Kazak Türkçesine Ait Bir Metin: Kışşa-ı Anhazret Resûlnü Mi'râcğa Konağ Bolganı
17.45 – 18.00	Arş. Gör. Sümbül Begüm KÖRTELLİ: Eski Uygurcada Çince, Sanskritçe ve Soğdca Kelimelerle Oluşturulmuş Fiil Eşdizimler ve Standart Türkçedeki Denklikleri
18.00 – 18.15	Arş. Gör. Tümer KARAAAYAK: Eski Uygurca Manihaist Metinlerdeki Birkaç Kelime Üzerine Notlar
18.15 – 18.30	Gülizar DEMİR: Karışık Dilli Bir Metin: “Badavam Kitabı”
18.30 – 18.45	SORU CEVAP - TARTIŞMA

19.30 – GALA YEMEĞİ

2. GÜN  
13 EKİM CUMA YÜZYÜZE OTURUMLAR

6. OTURUM	OTURUM BAŞKANI: Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU
09.30 – 09.45	Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU: Yeni Ekolojik Krizlere Karşı Anayasal Önlemler: Ekvador, Bolivya ve Şili Örnekleri
09.45 – 10.00	Doç. Dr. Mustafa AÇA: Mitik, Epik ve Dinlik Anlatıların Kurgusal Gerçekliğinde Gizlenen Ekolojik Krizler
10.00 – 10.15	Yusuf KILIÇ: Bir Alt Kültür Mizahı Olarak Yöresel Tekstil Baskıları
10.15 – 10.30	Melek SİNAN: İnsanın Doğal Çevre Üzerindeki Kültürel Etkileri: Kazdağı (İda)
10.30 – 10.45	SORU CEVAP - TARTIŞMA

10.45 – 11.00 ÇAY – KAHVE ARASI

7. OTURUM	OTURUM BAŞKANI: Doç. Dr. Taner GÖK
11.00 – 11.15	Dr. Öğr. Üyesi Ozan KOLBAŞ: Bir Şairin Sıradışı Portresi: Hasbi'nin Kendini Hicvi ve Hicvin Söz Varlığı
11.15 – 11.30	Dr. Yusuf Can TIRAŞ: Namık Kemal'in Fehim-i Kadim'e Nazireleri
11.30 – 11.45	Dr. Züleyha HAYAL: Gelibolulu Divân Şairleri ve Onların Dilinden Şehir
11.45 – 12.00	Suat AYHAN: Bir Sistem Eleştirisi Okuması: "Leyla'nın Kardeşleri" Filmi Üzerinden İran'a Bakmak
12.00 – 12.15	SORU CEVAP - TARTIŞMA

12.15 – 13.30 ÖĞLE ARASI

8. OTURUM	OTURUM BAŞKANI: Doç. Dr. Uğur DURMAZ
13.30 – 13.45	Doç. Dr. Uğur DURMAZ: 21. Yüzyıl'da Türkiye Üniversitelerindeki Türkoloji Bölümlerinin Bugünkü Durumu ve Geleceği Hakkında Tespitler, İncelemeler, Öneriler
13.45 – 14.00	Hatice KARABACAK: Kozan Yörüklerinde Doğumdan Ölüme Kuşak Kültürü
14.00 – 14.15	Gözde AYDEMİR: Büyük Oluklu Köyü Alkarısı İnanmalarının Psikolojik ve Mitolojik Kökenine Dair Bir İnceleme
14.15 – 14.30	Saygın Kâmil CELEPOĞLU: Âşıklık Geleneğinin Grupla İcrası Bağlamında Berrak Ozanlar Topluluğu
14.30 – 14.45	SORU CEVAP - TARTIŞMA

14.45 – 15.00 ÇAY-KAHVE ARASI



8. OTURUM	OTURUM BAŞKANI: Doç. Dr. Sercan Hamza BAĞLAMA
15.00 – 15.15	Merve Ceren SÜTER: Deconstructing the Paradigms of Orientalism and the Other: A Critical Examination of Doris Lessing's "The Old Chief Mshlanga" (1951)
15.15 – 15.30	İsmail Can DİNÇER: Exploring Intersectionality in Kathryn Stockett's <i>The Help</i>
15.30 – 15.45	Ali Burak ÇELİK: Exploring Intersectionality in J.M. Coetzee's <i>Disgrace</i> : A Postcolonial Feminist Reading
15.45 – 16.00	SORU CEVAP - TARTIŞMA

16.00– 16.15 ÇAY-KAHVE ARASI

10. OTURUM	OTURUM BAŞKANI: Doç. Dr. Güneş Şahin
16.15 – 16.30	Doç. Dr. Güneş ŞAHİN: Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Gelibolu'da Sosyo-Kültürel Yaşam: Gelibolu Halkevi Örneği
16.30 – 16.45	Doç. Dr. Mustafa DİNÇ: Evliya Çelebi'nin Çanakkale Rotası Üzerine Kültürel Çözömler
16.45 – 17.00	Yasemin BİRTANE: Tarihi Alan'da Gerçekleştirilen Törenler Bağlamında Ulus İnşası ve Toplumsal Bellek
17.00 – 17.15	Sıdıka YAMAÇ: Ekslibris Sanatında Çanakkale Muharebeleri Literatürü Örneği
17.15 – 17.30	SORU CEVAP - TARTIŞMA

17.30 – 18.30 YÜZYÜZE OTURUMLAR KAPANIŞ OTURUMU

3. GÜN  
14 EKİM 2023 CUMARTESİ ÇEVİRİMİÇİ OTURUMLAR

11. OTURUM	OTURUM BAŞKANI: Prof. Dr. Banu MUSTAN DÖNMEZ Oturum Teknik Destek: Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU
09.30 – 09.45	Prof. Dr. Banu MUSTAN DÖNMEZ: Etnomüzikolojik Bir Çalışma Alanı Olan İnanç Müziği Etnolojisinin İnşasında Metodolojik Basamaklar
09.45 – 10.00	Doç. Dr. Selçuk ATAY & Naciye İNCİ: “Nasıl Tanıdım?” Etrafındaki Hatıralar: Faruk Nafiz Çamlıbel
10.00 – 10.15	Dr. Sibel ÇELİKEL & Dr. Sevcan MUTLU BERKER: Edebi Esere Yansıyan Tarihî Popüler Kültüre Etkisi: <i>Moskof Cariye Hürrem</i> Örneği
10.15 – 10.30	Selenay YILDIRIM: The Reflections of The Refugee Identity in Warsan Shire’s Poems “Home”, “Trying to Swim with God,” and “Conversations about Home (at the Deportation Centre)”
10.30 – 10.45	SORU CEVAP - TARTIŞMA

10.45 – 11.00 ÇAY – KAHVE ARASI

12. OTURUM	OTURUM BAŞKANI: Dr. Yaşar KALAFAT Oturum Teknik Destek: Doç. Dr. Mustafa DİNÇ
11.00 – 11.15	Dr. Yaşar KALAFAT: Siyasi Oryantalizmin Orta Doğu ve Yakın Çevresine Yansıyışına Halkbilimci Gözüyle Bakabilmek
11.15 – 11.30	Doç. Dr. Fatma ATEŞ: Türk Halk Kültüründe Ölümüne Bağlı Tabu ve Kaçınmalar «Kütahya Örneği»
11.30 – 11.45	Dr. Hasan KIZILDAĞ: 21. Yüzyıl AÇıklık Geleneğinin Protest Tavrını YitiriŐi: Deprem Ağıtları Örneği
11.45 – 12.00	Dr. Mazhar NARŞAP: Bozkır Kültür Çevresinde Kurgan Kalıntı ve Buluntularına Göre Askeri Hayat
12.00 – 12.15	SORU CEVAP - TARTIŞMA

12.15 – 13.30 ÖĞLE ARASI

13. OTURUM	OTURUM BAŞKANI: Doç. Dr. Fatma ATEŞ Oturum Teknik Destek: Doç. Dr. Bilgin GÜNGÖR
13.30 – 13.45	Doç. Dr. Fatma ATEŞ: Türk Halk Hekimliği Uygulamalarında EŐarp
13.45 – 14.00	Doç. Dr. Selçuk ATAY & Tuba KAPUCU: <i>Edebiyat Dünyası</i> Adlı Dergi Üzerine Sistematiik Bir İnceleme (Tarih-Tahlil-İndeks)
14.00 – 14.15	Sinem KAYA: AŞık Maksut Feryadı’nın Gözünden Günümüz AÇıklık Geleneği ve Sosyal Medya Kullanımı
14.15 – 14.30	Hicret Dilan DAŐDEMİR & Yusuf İslam YILMAZ: Kırım Harbi’nde Görev Yapan Bir Askeri Hekimin Mektupları Ekseninde Askeri Terminoloji
14.30 – 14.45	SORU CEVAP - TARTIŞMA

14.45 – 15.30 ÇEVİRİMİÇİ OTURUMLAR KAPANIŞ OTURUMU





## ETNOMÜZİKOLOJİK BİR ÇALIŞMA ALANI OLAN İNANÇ MÜZİĞİ ETNO- LOJİSİNİN İNŞASINDA YAKLAŞIM ve YÖNTEM

Approach and Method in the Construction of *Belief Music Ethnology* which is an  
Ethnomusicological Study Field

**Banu MUSTAN DÖNMEZ\***

### ÖZ

Bu çalışma, *etnomüzikoloji* disiplininin önemli bir araştırma alanı olan *inanç müziği etnolojisi*nde, müziğe gömülü dünya algısını ortaya çıkarmak amacıyla araştırma, veri toplama, bilgi üretme ve raporlama süreçlerinde dikkat edilecek hususlar ve izlenmesi gereken yolların neler olduğunu ele almak üzere oluşturulmuştur. İnanç Müziği etnolojisi, inanca ilişkin akla gelebilecek tüm müzikler üzerine oluşturulmuş kültürel perspektifli bir çalışma alanıdır. Dolayısıyla etnomüzikolojinin çalışma alanlarından yalnızca biri olarak araştırma yöntemi ve teknikleri açısından etnomüzikolojinin diğer araştırma alanlarıyla pek çok açıdan ortaktır. Tıpkı diğer kültür bilimlerinde olduğu gibi nitel araştırma yönteminin ve en çok da bu yöntemle ait desenlerinden biri olan kültür analizi deseni kullanıldığı *inanç müziği etnolojisi* alanı için izlenmesi gereken diğer yaklaşımsal ve yöntemsel detaylar, bu çalışmada nedenleriyle birlikte ele alınmıştır. Ortodoks Hristiyan *hymn*lerinden Sufi İslam ilahilerine (dinsel müzik); Alevi Semahlarından Ezidi semalarına (inançsal dans); Yahudi Mizmarlarından Hint Vedalarına (inançsal müzik metinleri) kadar ucu bucağı olmayan inanç müziğinin inançsal, kültürel ve düşünsel sistemlerine ait bağlamları ne kadar farklı olursa olsun, *inanç müziği etnolojisi*ne ait ortak paydalı bilimsel bir yöntemle ele alındığında, alana ilişkin fenomenlerin çok daha kolay ve sağlıklı olarak anlamlandırılabilceği görülecektir. Bu çalışmanın, özellikle Türkiye ve Orta Doğu'da var olan etnik azınlıklara ait inanç pratiklerinin müziğe yansması konusunu ele almak adına, özellikle genç araştırmacılara yeni bir ışık tutması beklenmektedir. Çünkü, her türlü etnik-inançsal-kültürel zenginliğine karşın Türkiye'de bu konu üzerine detaylı bir tarama, bilimsel bir envanter toplayarak raporlama ve uluslararası bir ses ve müzik arşivi oluşturma konusu, henüz istenilen düzeye ulaşamamıştır.

**Anahtar Sözcükler:** İnanç müziği etnolojisi, etnomüzikoloji, yöntem, yaklaşım, kültür analizi

### ABSTRACT

This study was created to review the issues to be considered and the ways to be followed in the research, data collection, information production and reporting processes in order to reveal the perception of the world embedded in music in belief music ethnology, which is an important research area of the discipline of ethnomusicology. Belief music ethnology is a field of study with a cultural perspective, created regarding all imaginable music related to belief. Therefore, as only one of the study areas of ethnomusicology, it shares many aspects with other research areas of ethnomusicology in terms of research methods and techniques.

---

\* Prof. Dr., Bağımsız, Güzel Sanatlar Temel Alanı, Müzikoloji Anabilim Dalı. Ankara-Türkiye, e-posta: mustandonmez@gmail.com. ORCID: 0000-0002-0503-3122.

Other approach and methodological details that should be followed for the field of faith music ethnology, where the qualitative research method and most importantly the cultural analysis pattern, which is one of the patterns of this method, are used, just like in other cultural sciences, are discussed in this study together with their reasons. From Orthodox Christian hymns to Sufi Islamic hymns (*ilahi* belief songs); from Alevi *semahs* to Yazidi *sema* (samples of belief dance); from Jewish Mizmars to Indian Vedas (samples of belief music text), no matter how different the contexts of the religious, cultural and intellectual systems of the countless belief music are, if they are handled with a common scientific method, phenomena related to the field can be interpreted much more healthy and easily. It is expected that this study will shed new light, especially for young researchers, on the reflection of the belief practices of ethnic minorities in Turkey and the Middle East on music. Because, despite all its ethnic-religious-cultural richness, detailed research on this subject in Turkey, collecting and reporting a scientific inventory, and creating an international sound and music archive have not yet reached the desired level.

**Keywords:** Belief music ethnology, ethnomusicology, method, approach, cultural analysis

## Giriş

*İnanç müziği etnolojisi* ile ilgili olarak akla gelecek ilk soru şu olacaktır: Etnomüzikolojinin diğer alanlarından yalnızca biri ise ve başı yine bu disipline bağlı ise, bu alanın yaklaşım ve yöntem açısından kendine özgü farkı ve önemi nedir? İşte bu çalışma tam da bu noktada, eş deyişle son yıllarda globalleşen Dünya ve Türkiye'deki etnomüzikoloji çalışmalarında, farklı inanışları temsil eden müziğin kültürel analiz ve anlama bakımından nasıl ele alınması gerektiği noktasında okuyucuya yardımcı olacaktır.

Etnomüzikoloji disiplininin bir alanı olan *inanç müziği etnolojisinin* en ayırt edici noktası, amacı ve kökeni inanç ve ibadete dayanan eylemler bütününe ait müzik uygulamalarının kültürel bağlamda ele alınmasını sağlayan içeriğidir. Bu yönüyle inanç müziği; daha kadim, daha geleneksel, daha sembolik, daha anonim ve kültürel kimlikle ilgili olan inanç alanına tabidir.

İnanç müziği, yalnızca inançtan değil aynı zamanda kültürden de ayrılmamaktadır. Dolayısıyla inanç müziği açısından incelenen olgular, mikro ve makro akrabalıklara ya da topluluklara bağlı kültürel ve müziksel algıyı ve beğeniyi ortaya çıkarması açısından bireysel ya da tikel müzik tercihlerinden çok etnik, toplumsal ve tarihsel determinizmle şekillenen müzik tercihlerinin ve bu tercihlerin kültürel boyutlarının incelenmesi açısından ön plana çıkmaktadır.

Bu çalışmada, inanç müziğinin kendine özgü niteliklerinden olan kültür-inanç-düşünce-dil-mit sembolizminin ses ve müzikle sunulması, müzikal ses evreninin düşünce sistemini yansıtan göstergibilimsel bir veri havuzu olması, inanç müziği içindeki *sözlü ve vokal müzikal anlatımın sözsüz ve çalgısal müzikal anlatımın* en önemli yardımcı öğelerinden olması, inanç müziğine ilişkin anlatımın yalnızca

ses evrenine kayıtlı bir gösterge havuzu olmayıp giyim, aksesuar, koku, el sanatları, matematiksel ve bilimsel diğer düşün etkinlikleri gibi hem usla hem de duyularla ilgili diğer açılımlara da kayıtlı olması nedeniyle müzik içindeki bu inanç ve düşünce dokusunu ortaya çıkarabilecek kültür taramasının sağlandığı özel bir yöntembiliminin olması gerektiği üzerinde durulacaktır. Böylelikle tıpkı kökü toprağın altına gömülen arkeolojik somut veriler gibi kökü kültürel ve kolektif belleğin altına gömülen soyut verilerin de inanç müziğine yansıma biçimlerinin nasıl saptanarak raporlanması gerektiği üzerine açıklamalarda bulunulacaktır.

### 1. *İnanç Müziği Etnolojisinin Tanımı*

“İnanç müziği etnolojisi”, etnomüzikolojinin “dinsel/inançsal müzik”e ilişkin literatürünü kapsayan şemsiye bir kavramdır... Alanın betimlenmesi açısından “dinsel müzik etnolojisi” yerine “inanç müziği etnolojisi” kavramının kullanım nedeni ise, “inanç” kavramının “din” kavramına göre bilimsel açıdan daha analitik ve tarafsız durmasından kaynaklanır (Mustan Dönmez, 2019: 98). Din, “Tanrı’ya, doğaüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum, diyanet” olarak tanımlanır (TDK, 2011: 668). Oysa inanç, “Bir düşünceye gönülden bağlı bulunma” ve “İnanılan şey, görüş, öğretisi” (TDK, 2011: 1186) olarak tanımlanır. Eş deyişle din, derlenip toparlanmış ve kısmen de ideolojileşmiş bir inanç sistemidir, dinin kökeninde yine inanç vardır. İnanç müziği etnolojisi, din kapsamına girsin-girmesin, irili-ufaklı tüm inanışları ve bu inanışlara bağlı tüm uygulamaları kapsar ve kültür kavramıyla daha sıkı bir ilişki içindedir. Bu konuya şöyle bir örnek verilebilir: Afganistan’da ve Türkiye’de büyük bir Sünni Müslüman nüfus vardır ve Sünni Müslümanların şahadet getirmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek, hacca gitmek gibi İslami şartlarla ilgili ortak paydaları dışındaki tüm yaşam pratiklerinde birçok farklılık bulunmaktadır. Türkiye Müslümanları ile Afganistan Müslümanlarının mutfak, halkbilim, adet ve törelerine ek olarak müzik kültürlerindeki farklılık bile, bir terminoloji olarak “dinsel müzik etnolojisi” değil “inanç müziği etnolojisi” sözcüğünün daha yerinde olduğunun kanıtıdır. Çünkü din, bir başına hayatın her kuralını belirleyememekte, dinsel emir ve yasakların boşlukları yerel kültürlerle ait farklılıklarla dolmaktadır ki bu durum yalnızca semavi dinler için değil, Budizm, Hinduizm, Şintoizm gibi diğer yerel dinler için de aynen böyledir. Oysa inanç, dinsel uygulamaların yanı sıra yerel nitelikli tüm kültürel uygulamaları da kapsadığı için, kültürel açıdan daha analitik bir kavramdır. Dolayısıyla inanma olgusu ile ilgili tüm müziksel uygulamaların kültürel analizi için *inanç müziği etnolojisi* kavramı daha uygundur.

*İnanç müziği etnolojisi*, inanç müziğine ait olan ve görsel/mekânsal/metinsel bağlantıları da içeren tüm ritüelleri analiz nesnesi olarak alır: Ritüel esnasındaki müzik ve dans icrasını, sesi, çalgıyı, modu/makamı, giyimi, ritüel mekanını, görselleri (resim, heykel vb.), kokuyu (tütsü vb.) ve tüm duyuşsal ve müzik sistemsel verileri, inanç kültürü ve müziğiyle olan bağlantısını ele almak maksadıyla inceler.

## 2. İnanç Müziği Etnolojisinin Literatürü

Yukarıda da değinildiği gibi *inanç müziği etnolojisi*, etnomüzikolojinin bir alt araştırma alanı olduğu için bu alana ait literatür de doğal olarak etnomüzikoloji disiplinine aittir. *İnanç müziği etnolojisinin* yardım alabileceği disiplinler arasında, tıpkı etnomüzikolojide olduğu gibi kültürel antropoloji ve folklorun yanı sıra, müzikolojinin alt disiplinleri olan tarihsel müzikoloji ve sistematik müzikoloji de önemlidir. Küçük yaklaşım farklılıkları dışında, genellikle *inanç müziği etnolojisi* literatürü, etnomüzikolojiden pek ayrılmaz ve bir bütün olarak değerlendirilir. Ancak bu alan üzerine araştırmalar tasarlayarak uygulayan biz, inançsal ve dünyevi etnomüzikoloji arasındaki yaklaşım farklılıklarının vurgulanması gerektiğini düşündüğümüz için, öncelikle bu alana ait literatür üzerinde durma gereği duyduk.

İnanç müziği etnolojisi alanında araştırma yapacak araştırmacıların en çok karşılaştığı alanlardan biri “sacred music”tir. Türkçeye “kutsal/dini müzik” olarak çevrilen bu alan, inanç müziğine kültürel olarak yaklaşmaktan ziyade, Batı sanat müziğine ilişkin tarihsel müzikolojinin özellikle kilise/inanç müziği ve bu alanda eser üreten Batı sanat müziği bestecilerini, bazen de bu bestecilere ait ya da anonim eserlerin analizlerini içerir. Bunun yanı sıra *sacred music*, inanç-müzik-felsefe-psikoloji gibi alanlara katkı sağladığında sistematik müzikolojiye de dokunmuş olur. Bu bakımdan özellikle dinsel yönü daha ağır basan düşünce sistemlerini içeren Ortaçağ Dönemi, Rönesans-Reform Dönemi, Barok Dönem gibi dönemlere ilişkin ürünler, besteciler, el yazmaları vb. *sacred music* alanı içerisine girer. *Sacred Music* Literatürü, yaşayan canlı kültürler üzerine değil tarihsel, notaya/yazıya alınmış, literatürü olan ve Batı sanat müziğinin kökenini oluşturan notasyon ve yazınsal belgeleri içeren bir alan olduğu için, “tarihsel müzikoloji” içerisindedir ve yaklaşım ve yöntem olarak *inanç müziği etnolojisine* dâhil edilemez. Jan Michael Joncas’ın kaleme aldığı *From Sacred Song to Ritual Music* 1997 (Kutsal Şarkılardan Ritüel Müziğine), Roma Katolik Tapınma Müziğinin 21. yy.a yansıması üzerine yapılmış tarihsel bir çalışmadır (Tarihsel Müzikoloji). Yine Jonathan L. Friedman’ın editörlüğünü yaptığı *The Value of Sacred Music: An Anthology of Essential Writings, 1801-1918* 2009 (Kutsal Müziğin Değeri: Temel Yazılar Antolojisi, 1801-1918), başlığından da anlaşılacağı gibi inanç müziği üzerine yazılmış olan makale ve denemeleri içerir; tarihsel ve sistematik müzikoloji alanına girer ve müzik etnolojisine yönelik alanı kapsamaz. Joseph P. Swain’in yazdığı *Historical Dictionary of Sacred Music* 2016 (Kutsal Müziğin Tarihsel Sözlüğü), resmen Batı sanat müziğine ait inanç müziği bestecilerini ve kavram tanımlarını içermektedir.

Etnomüzikolojiye ait olduğu için nitel araştırma yöntemi, özellikle bu yöntemle ait kültür araştırması deseni ve bu desene ait veri toplama teknikleri ile ilerleyen *inanç müziği etnolojisi* alanı, tarihsel müzikolojiye ait bir araştırma alanı olan ve tarihsel yöntemlerle derlenen bir Batı sanat müziği tarihi araştırma alanı olan *Sacred Music* (Dinsel/Kutsal Müzik) alanı ile özdeş olmasa bile; inancın doğası,

inanç pratikleri içerisinde müziğin işlevi, inanç-kültür-müzik ilişkisi gibi bir takım sorulara yanıt arandığında, tıpkı tarih, antropoloji, sosyoloji gibi alanlardan olduğu gibi *sacred music* alanından da yaklaşımsal ve fikrinsel olarak önemli bir yardım alacaktır.

*Sacred music* literatüründen farklı olarak *inanç müziği etnolojisi* literatürü deyince, yaklaşım ve yöntem olarak “nitel araştırma yöntemi”ne ait bir desen olan “kültür analizi deseni” ve bu desene ait veri toplama teknikleri olan “alan çalışması”, “gözlem”, “görüşme”, “kayıt ve arşiv teknolojileri”nin kullanımı ile “canlı kültürler”den derlenen tüm yerel ve yabancı verileri içerip, konusu etnomüzikolojinin inanç müziği alanına ilişkin olan tüm literatürü algılamak gerekir. Özellikle Batı-dışı kültürlerin inanç müziği söz konusu olduğunda, inanç müziği analizleri, çoğunlukla yazılı literatürden yoksun olduğu ya da sınırlı bir yazınsal literatüre sahip olduğu için etnografik bir tarama ile yapılmak zorundadır. Marzanna Poplawska’nın bir çalışması olan *Performing Faith: Christian Music, Identity and Inculturation in Indonesia 2020* (İnanç Performansı: Endonezya’da Hristiyan Müziği, Kimliği ve Kültürlenme) böyle bir çalışmadır. Joan Rucker Hillsman’ın *Gospel Music: An African American Art Form 2014* (*Gospel Müzik: Afro-Amerikanların Sanatsal Biçemi*) adlı eseri, siyahi Hristiyanlığa ait kilise müziğini kültürel olarak betimler. Yine, tüm dünya dinlerine ait müzik ve dansa ilişkin örnekler toparlayarak etnografik bir antoloji oluşturan Rust, *The Music and Dance of The Worlds Religions 1996* (Dünya Dinlerinde Müzik ve Dans) adlı çalışmasıyla, bu alandaki etnomüzikolojik çalışmaları ve yazarları; Asya, Uzak ve Yakın Doğu, Avrupa, Amerika, Avustralya gibi hem bölgesel ve kıtasal gruplandırmalarla hem de Yahudilik, Hristiyanlık, İslamiyet, Zerdüştlük ve Budizm ve bu dinlerin cemaatsel bölünmeleriyle birlikte, literatür olarak özetlemiştir.

Ancak bir de şöyle bir durum vardır ki modernleşme öncesi toplumlarda çoğunlukla dinsel-dünyasal ayrımı bulunmamaktadır ya da belirgin değildir. Dolayısıyla bir etnomüzikolog, böyle bir bölgede yaptığı çalışma içerisinde, zaten aslında doğal olarak inanç, kültür ve dünyevi hayatı birbirinden ayırmayan yerlilerle karşılaştığı için, incelediği müzik dinsel-dünyasal ayrımı olmaksızın kendi içerisinde bir uhreviyet taşımaktadır. Rose Brandel’in kaleme aldığı *The Music of Central Africa: An Ethnomusicological Study 1973* (Orta Afrika Müziği: Etnomüzikolojik Çalışma), tam da böyle bir literatür örneğidir. Raja’nın *Hindustani Music Today 2012* (Günümüzde Hindistan Müziği) adlı eseri de böyle bir eserdir. Çünkü Hint Müziğinin *Hindu Music, Karnat Müzik, Bhajan Music, Kirtan Music* gibi çok önemli kısımlarından önemli bir bölümü inanç eksenli bir amaca hizmet etmekte ya da inanç ekseninden türemektedir, ancak çağdaş dönemlere ait endüstriyel Hindistan müzik türleri inanç boyutundan ayrılarak salt eğlenceye yönelik olarak oluşturulmaya başlamıştır.



Görsel 1. *Bhajan* müziği icrası, *bhajan*, Sanskritçede saygı ile yüceltme anlamına gelir. Aynı zamanda Hindulara ait bir ayin müziğidir (URL-1).

Özetle etnomüzikolojinin *inanç müziği etnolojisi* alanına ilişkin literatür, çok keskin isimlendirmelerle diğer etnomüzikoloji literatürlerinden ayıramayabilir. Etnomüzikoloji literatürünü analiz ederken, literatürde “inanç” ve “inanç-dışı” olanları ayırt edebileceğimiz net parametreler bulunmayabilir. Dolayısıyla inanç müziği literatürünü diğer etnomüzikoloji literatüründen ayırabilmek ve kullanabilmek için bu alanda çalışma yapacak araştırmacılar, bizim önerdiğimiz noktalara ve varsa kendi keşfettikleri diğer noktalara da bakmak suretiyle, bu dağınık literatürden kendi bilimsel gereksinimlerini sentezleyebilirler. Yanı sıra araştırmacılar, incelenen konunun içeriğine göre yapılacak bir kültür çözümlemesi için dinler tarihi, felsefe, sosyoloji, dinsel/kutsal müzik (sacred music), kültürel antropoloji, göstergebilim, dilbilim, müzik teorisi ve tarihi, mitoloji gibi birçok alandan da yardım alabilirler.

### 3. *İnanç Müziği Etnolojisinde Yaklaşım ve Yöntem*

İnsan ürünü olan “kültür” üzerine oluşturulan tüm analizler, insanın anlamlandırma süreciyle; ayrıca toplulukların kendilerini bilme ve analiz edebilme süreciyle ilgilidir. “Kültür analizi” perspektifinden müzik incelemesi, müzikolojiyle ilgili tüm verilerin yine kültürü analiz etmek üzere koordine edilmesini ön gören bir akademik etkinliktir. Kültür analizini içeren etnomüzikolojinin; müzik teorisi, müzik tarihi, müzik estetiği, müzik eğitimi, müzik teknolojisi gibi müzik bilimlerinin diğer alanlarından en önemli farkı, var olan tüm bu verileri kültür analizine kanallıze etmek üzere işe koşturmasıdır. İşte müziğe kültürel perspektiften yaklaşmayı sağlayan fark, tam olarak budur.

İnanç müziği etnolojisi için kullanılan yöntemleri kavrayabilmek için, öncelikle bu alanın etnomüzikolojinin altındaki bir çalışma alanı olduğu ve etnomüzikolojinin de sosyal antropolojiden doğarak hüviyetini kazandığı unutulmamalıdır: Etnomüzikolog Merriam, *Anthropology of Music* (Müzik Antropolojisi) adlı çalışmasında, etnomüzikoloji incelemesinde uygulanmak üzere ilk kez bir yaklaşım modeli oluşturmuştur ve bu model içerisinde yer alan kavram-davranış-sound’a ait

verileri, müzik incelemesi için önermiştir (Merriam, 1964: 17-36; Kaplan, 2013: 93-95).

İlerleyen süreçte, sosyal antropolojiye ait bütün araştırma yöntem, desen ve tekniklerinin üzerine müzik uygulamalarına ilişkin olanlar eklenerek, etnomüzikolojinin araştırma yöntem ve teknikleri oluşmuş olur. Etnomüzikolojinin yöntem ve tekniklerinin hiç değişmez olduğunu iddia etmek doğru olmaz. Ancak büyük ölçüde nitel yöntemleri içerir. Bu nitel yöntemler *vaka çalışması* (küçük ölçekli olguların detaylı analizi), *eleştirel çalışma* (var olagelen olgu ve teorilere eleştirel bakış), *öyküsel analiz* (var olan insan öykülerinin ve bireysel tarih anlatılarının derinlemesine analizi), *fenomenoloji* (bir deneyim ya da deneyimler dizisine toplulukların yaklaşımı), *etnografi* (derinlemesine kültür analizi), *gömülü teori* (olay ve olguların içerisindeki gizli teorilerin tümevarım yoluyla gün yüzüne çıkması) gibi çeşitli desenler içermektedir (Merriam, 2015: 37).

Neuman, gerçek bir nitel veri toplama işleminde en önemli yöntemleri alan çalışması, tarihsel/öyküsel bilgi toplama ve bu biçimde canlı kültürlerden elde edilen verilerin doğru analizi ve raporlanması olarak sıralar (Neuman, 2011: 420-539). Neuman'ın vurguladığı nitel araştırma yöntemlerinin sosyal bilimlerde içerisinde kullanıldığı en önemli bilimler, kültür incelemesi ile ilgili olanlardır ki buna kültürel antropoloji, folklor ve bu alanların bir müzik incelemesine yönelik uzantısı olan etnomüzikoloji ve doğal olarak *inanç müziği etnolojisi*dir.

Bilindiği gibi toplulukların anlaşmasını sağlayan her işaret şekil, renk, ses, simge vb., anlam yükü içeren birtakım göstergelerdir. İşte bu sembollerle ve işaretlerle ilgilenen felsefi alan, "göstergebilim" olarak ele alınır: Göstergebilim, "Yalnızca dilsel değil, toplum yaşamı içindeki bütün göstergeleri inceleyen dal"dır (Hengirmen, 1999: 195). Bu alanın oluşumu Ferdinand de Saussure ile başlayıp Ch. S. Pierce ile özerkliğini kazanmaya başlamıştır (Hengirmen, 1999: 196). Daha çok Fransa ile başlayan ve süren bu dilbilim/göstergebilim geleneği içerisinde, yine bir Fransız olan Jean Jacques Nattiez ise, *Music and Discourse: Toward a Semiology of Music* (Müzik ve Söylem: Müzik Göstergebilimine Doğru) adlı eserinde, ilk kez müzik göstergebiliminin temellerini atmış, ancak bu perspektife ilk kez kapı aralamış bir düşünür olarak, bu alanı yalnızca tınısal ifadeye hapsedmiş, göstergeleri yalnızca ses, armoni, melodi, ritim, icra gibi tınısal alanlarda aramıştır (Nattiez: 1990). Bu çalışması içerisinde her ne kadar Nattiez, müziğin kültürle olan bağlantılarının göstergelere olan katkısına değinse de, kültür incelemesine ilişkin perspektifler açısından bu açıklama yeterli değildir. Ancak burada Nattiez'i eşsiz kılan, ortaya atılmış olan göstergebilim düşüncesini ilk kez tınısal alana aktarma fikri ve bu fikre ilişkin yeni yöntem ve perspektifleri önermesidir. Dolayısıyla müzik göstergebilimi önemlidir ancak müziksel göstergeleri yalnızca tınıyla sınırlandırmak, asla kültür analizi için yeterli bir yaklaşım oluşturamaz. Çünkü müziksel tınının kültürel bir bağlamı vardır.



Göstergebilimi doğru kılacak olan yegâne iş, var olan göstergelerin doğru yorumlanması ve anlamlandırılmasıdır. Elle tutulabilen ve gözle görülebilen, işitme gibi zaman süreci içerisinde havada kaybolmayan, eş deyişle dinamik değil statik bir niteliğe sahip olan görsel göstergelerin ele alınması, işitsel göstergelerle karşılaştırıldığında çok daha kolaydır. Çünkü görsel göstergeler, üretildikleri yerde, oracıkta donmuş bir biçimde dururlar. Renkleri, şekilleri, büyüklükleri, sabit ve belirgindir. Oysa işitsel verilerin analizi daha zordur. İşitsel olandaki bu zorluk iki nedenden kaynaklanmaktadır. Birincisi işitsel olanın zamansal zeminde sürekli kayarak uzaklaşması, ikincisi ise zamansal zeminde kayarak uzaklaşan bu işitsel verilerin içerdiği sembollerin daha gizemli ve analizinin daha zor olmasıdır. İşte bu nedenle özellikle edebiyat ve müzik gibi işitsel sanatların kültür analizi, görsel sanatlara göre bir derece daha zordur. Müziksel sanatların analizi de edebi sanatlara göre bir derece daha zordur, çünkü söz, sese göre daha somut, ses ise söze göre daha soyuttur ve sessel simgeler sözsiz simgelerden daha gizemlidir ve kültürlere göre değişen bir görelilik arz ederler. İşte bu sembol yoğunluğu ve kültürel değişkenlik nedeniyle inanç müziğinin kültürel analizi dünyevi müziğin kültürel analizinden daha zordur. Çünkü hem inanç, anlam ve değerlerini hem de bunun müziksel sembollerle ne şekilde temsil edildiğini anlamayı sağlayan derinlikli bir çabayı gerektirmektedir.

İnanç Müziği Etnolojisi; inançla ve ritüellerle ilgili tüm müzik türlerini müzik yapısal açıdan ve müzik uygulamalarının bağlamlarını kültürel analizle inceleyerek, bu müzik uygulamalarını ve ilintili olduğu giyim, ibadet, ibadet mekânı, seremoni kalıpları vb. çözümleyerek, inanç ve müzik kültürü arasındaki derin sembolik ve anlamsal bağı gün yüzüne çıkarmak suretiyle insanı anlamaya çalışan özel bir alandır. Bu yönüyle *inanç müziği etnolojisi*, aslında soyut olan bir alana değindiği için görüldüğü kadar kolay değildir. Çünkü müziğe ve bağlamsal devamı olan kültür öğelerine yüklenen ve çoğu zaman gücünü tarihsel derinliğinden ve anonim anlamından alan toplulukların dünya algısını incelemeye çalışmaktadır.

### 3.1. İnanç Müziği İncelemesinde Yerel Coğrafyamıza ait Kültürlere Yaklaşım

Her insan, dünyaya bir kültür ortamı içerisinde gelir ve o kültür ortamı ile çevrelenir. Dolayısıyla ve çoğunlukla, kendi kültürünün doğru olup-olmadığını dahi sorgulamaksızın doğruluğuna kesin bir inançla şartlanır. Bu noktada yapılabilecek en zor iş, kendi kültürünün niteliğine dair muhakeme yapabilmek ve başka kültürleri yadırgamaksızın anlamlandırmaya çalışmak ya da her topluluğu yadırgamaksızın kendi kapasitesine özgü olarak algılayabilmek ve gerek kendi kültürünü ve gerekse harici kültürü, övgü-yergi içerisinde girmeksizin tarafsız olarak idrak edebilmek ve çözümleyebilmektir. Bu düşünsel olgunluğa ulaşıldığı takdirde, yalnızca kendi kültürüne değil harici kültürlere de nesnel olarak bakıp, muhakemeyi buna uygun olarak gerçekleştirebilmek mümkün olacaktır. Bu düşünsel

olgunluk, bir bilim insanı için bilimsel analiz yapabilmek adına en uygun durumdur. Böylelikle ne dinsel, ne ırksal ve ne de milli şovenizm olmaksızın, her sosyal olgu ve olayı yerli yerinde inceleyebilmek mümkün olacaktır. Kendi coğrafyamızla ilgili inanç müziği ve dansı örnekleri için bk. Görsel 2, Görsel 3, Görsel 4.



Görsel 2. Mevlevi ritüel dansı olan *sema* (URL-2).



Görsel 3. Alevi ritüel dansı olan *semah* (URL-3).



Görsel 4. Ezidi ritüel dansı olan *sema* (URL-4).

O zaman, bize son derece normal gelerek içselleştirdiğimiz her şeyi sorgulayabilecek bir noktaya geldiğimiz için, kültür incelemesinde hiç sorulmayan soruları sormaya başlarız. Sözelimi ataerki bir coğrafyanın üyeleri arasında çok karlılık gayet normal ve olağan algılanırken çok kocalılık niçin tiksinti yaratmaktadır? Sığır yemek normal karşılanırken domuz yemek niçin tiksinti yaratmaktadır? Ya da politik eylemleri için çıplaklığı tercih eden Batılı toplulukların bu uygulaması, niçin Ortadoğulu için öfke nedenidir? Aynı biçimde silahın bir gösteri aracı olarak kullanılması, kadına şiddet, baskı ve kadının erken yaşta ve rızasız evliliği niçin olağan görülebilmektedir? Kendi toplumuna hiç tepki duymaksızın tüm uygulamaları alıp içselleştiren birey, benmerkezci (etnosantrik) bakış açısından sıyrıldığına, kendi kültürünü incelerken de tarafsız durmayı bırakmaz ve daha sağlıklı bir bakış açısı gerçekleştirebilir.

Bizim naçizane tavsiyemiz, benmerkezcilik ve şovenizmle ilgili bu merhaleyi aşan bilim insanlarının yabancı kültürleri incelemekle görevlendirilmesidir. Çünkü kendi kültürüne sağlıklı ve nesnel yaklaşan bilim insanı, başka kültürleri anlamakta ve tanımakta da çok daha başarılı olacaktır. Ayrıca nesnelğe ulaşan bir araştırmacı, kendine son derece alışık geldiği ve içselleştirdiği tüm uygulamaların uluslar ve dinler ötesi Antikiteye ait köklerini de görebilecektir: *Düğünlerde niçin davul-zurna çalınır?, Kadınlar niçin tef çalar?, Anadolu'daki inanç zikirlerinde niçin defterbane kullanılır?, Aşure neyi sembolize eder?, Anadolu müzik makamlarının anlamları nelerdir?* Bu gibi tüm soruların yanıtlarını ararken olabildiğince geçmişe gidebilen ve geniş bir coğrafi alanı hayal edebilen bir kültür incelemecisi, her kültürel unsuru doğuran davranış kalıbını tarafsız ve analitik bir biçimde ele almayı başarabilecektir.

### 3.2. İnanç Müziği İncelemesinde Yabancı Coğrafya Kültürlerine Yaklaşım

Öncelikle yabancı bir kültürün incelenmesi, kültür incelemecisi ve etnomüzikolog için korkulu bir rüya olmamalıdır. Yabancı bir kültürü ele almadan önce sırasıyla;

1. Yabancı bir kültürün dilini, inancını ve felsefesini öğrenmek: Dil, inanç ve felsefe, kültürün açılımlarıdır. Kültür bütüncül bir sistem olduğu için, kültürü içine alan her şeyden haberdar olunması gerekir. Eş deyişle yabancı bir düşünmenin dili, inancı ve felsefesi aracılığıyla düşünce sistemini anlamak çok önemlidir. Çünkü müzik, dil ve kültürün üzerine oturan bir yapıdır. Sözelimi, Pentekostalizmi<sup>1</sup> kabul ederek Hıristiyanlaşmış Afrikalı bir topluluğun inanç müziği üzerine çalışılıyorsa, bu topluluğun Afrika'nın kolektif belleğinin adeta

---

<sup>1</sup> "Pentekostalizm, Kuzey Amerika'da Afrika kökenli vaiz William J. Seymour'un öncülüğünde 20. yüzyılın ilk yıllarında ortaya çıkmış dini bir harekettir. Protestan Hıristiyanlığın Evanjelik kanadı içinde ortaya çıkan bu hareket, teslisin üçüncü unsuru olan Kutsal Ruh'un doğrudan deneyimlenmesi olgusuna önem vermektedir." (Topcan, 2018: 1)

temsili konumunda olan “animizm” düşüncesinden asla kopamayacağını düşünerek bu topluluğa yaklaşmak hem kültür hem de müzik çözümlemesinde taşların yerli yerine oturmasını sağlayacaktır. Eş deyişle incelenen bir topluluk, sonradan semavi dinlerden birini, Müslümanlığı ya da Hristiyanlığı kabul etmiş olabilir ancak semavi dinleri yaşama biçimi, bulunduğu coğrafyanın kültürü itibariyle Orta Doğu’dan farklı olabilir. Tüm bu derinliği kavrayabilmek için, incelenen topluluğun dil ve kültürü hakkında iyi bir bilgiye sahip olunmalıdır ki, müziğin kültürle olan örüntüsü kurulabilsin. Bruna Nettle’den John Blacking’e, A. Merriam’dan Jaap Kunst’a kadar tüm müzikologlar bu biçimde çalışmıştır.

2. Yabanıl bir kültürün müziğe ve çalgıya hangi perspektiften baktığını ve ses sistemlerinin nasıl olduğunu anlayabilmek için, müzik metinlerini ve çalgılarını icra ederek öğrenmek: Bu amaçla inceleme yapılan topluluğun müziksel ses sistemi ve çalgılarını uygulamalı olarak öğrenmek, eş deyişle sınırlı da olsa incelenen kültüre ilişkin vokal ve çalgısal bir müzisyenlik deneyimine sahip olmak ve bunu yaparken kesinlikle kendi kültürüyle karşılaştırmamak gerekir. Böylelikle yabanıl bir kültürün ses sistemi, duyguyu ifade üslubu ve bu üslubun anlaşılması aracılığıyla da müziğe bakış perspektifi daha rahat çözümlenmiş olur.

3. Yabanıl bir kültürün tarihsel arka planının ve iletişim içerisinde olduğu diğer komşu kültürlerin etnik demografisinin haritasını çizmek: Kültürlerin estetik nitelikli uygulamalarında etnik demografi çok önemlidir. Bazı durumlarda, özelliklerinden biri de makro-akrabalık olan etnisite, halk sanatları ve müziğinde önemli bir belirleyicidir. Etnik demografi, özellikle inanç ve dine yönelik müziklerde asla saf dışı bırakılamaz. Kozmopolit bölgelerin incelenmesinde de incelenecek olgunun ait olduğu yöre ve yöresel etnisite, kültürel analizlerde çok önemlidir. Sözelimi Diyarbakır ya da Malatya gibi kozmopolit bir bölgede yaşayan, ikisi de Ortodoks Hristiyan olan Süryanilere ve Ermenilere ait iki farklı kilisedeki etnik köken farklılığı, müziğin yapısal içeriğinin ve müziğe yüklenen sembollerin ciddi manada değişmesini sağlayan birer ölçüttür.

4. Yabanıl bir kültürün müziğini bulup, gömülü olduğu yerden çıkarmak: Tüm müziklerin ve en çok da inanç müziklerinin, tarihsel-toplumsal-kültürel bir bağlamın bugüne gelmiş bir devamı olduğu ve başlı başına bir tını olmadığı akıldan çıkarılmamalıdır. İnceleme yaparken yalnızca müziği anlamaya çalışmakla sınırlı kalmayıp tarihsel/toplumsal/kültürel verileri toplamak için “bilgilerine”; dinsel verileri toplamak için “din adamlarına” ve müziksel verileri toplamak için “müzisyenlerine” başvurarak gerekli görüşmeleri ve gözlem yoluyla incelemeleri yaptıktan sonra, bu üç kaynağa ait verileri birleştirerek aralarındaki korelasyonu kurmak gerekir. Çoğu zaman bu üç kaynağın

üçü ya da ikisi bir kaynak kişide toplanabilir; bir bilge, iyi bir din adamı ve iyi bir müzisyen aynı kişi ya da ayrı kişiler olabilir. Sözgelimi Budist inanç kültürü ve müziğini derleyebilmek için merkezi adreslerden biri olan Tibet'i seçtiğinizi düşünün: Müzisyen keşişlerin seslendirdiği Sanskritçe *Yang* ilahilerinin kaydedilmesi, gözlemlenmesi ve bu ilahiler hakkında müzisyen keşişlerle görüşülmesi gerekirken iken inancın kökenine inebilmek için müzisyenler yetersiz kalacağı için, *lama* olarak adlandırılan Tibet rahipleriyle görüşülmesi gerekir. Kültürü ve müziği anlama çabası içerisine girerken hangi bilginin kimden derlenmesi gerektiği doğru tespit edilmeli, her iş o iş hakkındaki bilgi ehline sorulmalıdır. Özetle inanç müziğini tarihsel, politik, kültürel ve inançsal bağlamlarından koparmadan bir bütün olarak ele alma gerekliliğinden dolayı, gerçek bilginin gerçek kaynaklarından derlenmesi ve raporlanması gerekir.

Ancak şu unutulmamalıdır ki bizim burada müzisyen dediğimiz şahıslar, Batı kültüründe olduğu gibi müzik eğitimi almış usta müzisyenler olarak algılanmamalıdır. Müzik, dinsel olsun dünyasal olsun, yukarıda da ifade edildiği gibi birçok kültürün içine gömülü olarak durmaktadır. Müziksel ontolojinin farkına varabilmek için, öncelikle Batı kültürüne özgü ön yargılardan uzaklaşmak ve müziği, ileri düzeyde ustalık gerektiren ve çok seslilik arz eden teknik ve estetik bir olgu olarak tahayyül etmek bir kenara bırakılmalı, içerisinde müziksel öğelerin barındığı her ses unsurunun birer müzik örneği olduğu ve muhakkak suretle bilimsel incelemeye değer olduğu gerçeği akıldan çıkarılmamalıdır. Müziğe etnografik bakış, öncelikle bu biçimde gerçekleşir. Dinsel şarkılar söyleyen bir korist, ölümlerde ağıt yakan bir ağıtçı, Veda duası okuyan bir Vedist, dini ayin gerçekleştiren bir Ezidi bir semacı, Kur'an okuyan bir hafız, ilgili alanlarda müziksel verilerin toplanması için uygun birer adresi temsil ederler. Müzik, en çok din alanında kültüre gömülmüştür. Çünkü inanç müziğinin de bir müzik olması durumu, kutsal olanın kutsiyetine gölge düşürdüğü düşüncesiyle cemaat üyeleri tarafından hemen reddedilir. Hâlbuki aynı dil organıyla hem güzel konuşulup hem de küfredilebilmektedir ve aynı biçimde bir müzik organı olan vokalle ve çalgılarla hem dünyevi hem de dini düşünceler ifade edilebilmektedir.

İnanç müziği etnolojisinin en zor yanı, inanç unsurunun içine gömülmüş olan gizli müziğin açığa çıkarılarak analiz edilmesi ve bu uygulama için «Bu müzik değil ki!» yargısının kesinlikle ortadan kaldırılmasıdır. *Dünya Müziği* adlı eserinde Bohlman, kültürel unsurların içerisine gömülü olan ve esasında müzik olan kavramlardan bazılarını sıralamıştır. Bu kavramların çoğu, inanç ritüelleri içerisine gömülmüş müziklerdir: Bunlardan *Candomble*, Afro-Brezilyalılara ait inanç ritüeli olup, büyük bir kısmını müzik ve çalgılar oluşturur. Okumak anlamındaki *kıraat* (Qira'ah), Kur'an'ın okunması olup asla müzik olarak kabul edilmez. *Sama* (sema), Arapçada "işitme" ve "dinleme" anlamına geçip, aynı zamanda "gökyüzü" ve

“inançsal dans ayini” anlamındadır. Bu anlamlarıyla bile müzik ve dans olduğu gölgelenmiştir. Müzik olarak çevrilebilen *Sangita*, aslında Brahman töreni, şarkısı, çalgısal müziği, dansı ve tiyatrosu anlamına geçen Sanskritçe bir sözcüktür. Kelimenin tam manasıyla inanç müziğine ait tüm uygulamaları içeren özel bir kavramdır. *Ta’ameh Ha-mikrah*, Yahudi İncili ve *Tora*’nın seslendirilmesi anlamına geçip, Orta Doğu İslam kültüründe olduğu gibi ezgisel olarak seslendirilen bir metin olmasına karşın asla müzik olduğu kabul edilmez. Wai khruu, Tayland Budacılığında uygulanan dinsel/estetik nitelikli bir müzik ve danstr. *Zikr* (zikir), bellek ve anımsama olarak çevrilen, Türk diline de fiil hali “zikir etmek” (söylemek/anmak) olarak geçen Arapça kökenli bir sözcük olup, Allah’ın adını anarak yapılan İslami ritmik/ezgisel ritüellerden biridir (Bohlman, 2015: 29-31). Görüldüğü gibi Bohlman’ın, müziğin kültüre gömülü olduğu için gizli kaldığı halde ontolojisi belirgin olan olgulara verdiği örneklerin birçoğu, inanç müziklerine ilişkindir. Yabancı inanç müziği örnekleri için bkz. şekil 5.<sup>2</sup> ve şekil 6. Bu örneklerden dünyevi olanlar için, yine Bohlman’ın adı geçen kaynağına (29-31) bakılabilir.



Görsel 5. Davuluyla ayin yürüten Şaman: Şamanizm’de çalgılar ve müzik icrasıyla transa giren bir inançlının, bu yöntemle ruhani bir yolculuğa çıkarak bazı yeteneklerle donandığına, sırlara erdiği ve inisiasyon süreciyle Şaman olduğuna inanılır (URL-5)

<sup>2</sup> Şekil 5’teki Şaman müzik ve davulu görseli, her ne kadar Türklerin İslamiyet öncesi inançlarının bir mahsulü olarak Türklükle ilintili olsa da, bölgesel mesafe ve uygulama farklılıkları nedeniyle yabancı coğrafya kategorisi içerisinde değerlendirilmelidir.



Görsel 6. Tibet Budizm'ine ait inanç müziği *Bhutan* icrası: Tibetçe ya da Sanskritçe söylenen serbest ritimli, reçitatif vokale üflemler ve vurmaları eşlik eder (URL-6).

5. Yabancı bir kültürün müzik uygulamalarına ait tüm özel terimleri etimolojik (köken bilimsel) ve anlamsal bağlamda araştırmak: Bize yakın olsun-olmasın tüm kültürlerde, özel nitelikli kavramların, özellikle müzik uygulamalarında bir çalgı, bir müzik ibadeti, bir icra adı ya da üslubunu adlandıran tüm özel terimlerin kelime kökleri ve hangi anlama geldikleri, eş deyişle etimolojik köken ve tanımları üzerinde özenle durulmalı ve o sözcüğün, inanç hayatının içine niçin o biçimde yerleştirilmiş olduğuna dikkatle bakılmalıdır. Böylelikle o müziğe hâkim olan kültür ve düşünce hakkında daha net fikirler edinebiliriz.

Bu uygulama, inanç-dışı müziklerin anlaşılması için de kullanılmaktadır. Sözgelimi Malatya'da *Hanek Gecesi* olarak adlandırılan, erkeklere özgü müzikli bir toplantı geleneği bulunmaktadır. Bu etkinliğin kültürel ve müziksel olarak irdelemesinden önce, *Hanek* sözcüğünün etimolojik kökünü ve sözlük anlamını incelemek gerekir. Böylelikle kültürün uygulanması ve anlamı arasındaki bağlantı çözülmüş olur. Arapça kökenli bu sözcük, "damak, ağız tavanı" anlamında (Develioğlu, 2007: 325) olup, Türkçeye "söz, konuşma" olarak geçmiştir (TDK, 2011: 1041). Sözcüğün "söz, konuşma, muhabbet" gibi anlamlara gelmesi, dini değil dünyevi bir uygulama olduğunu göstermesi açısından fikir vericidir ve tüm kültürel müzik incelemelerinde etimoloji (kökenbilim) ve sözlük anlamı tanımı önemlidir. Yine dinsel bir örnek vermek gerekirse Süryanilerde, kilise içerisinde seslendirilen inanç müziğinde *makam* yerine, Aramice kökenli *kinto* sözcüğü, kullanılmaktadır: "İnsanın psikolojik durumuna göre; bir şiir, bir müzik parçası, bir ses tonu, bir makam, bir nağme ve bunlara benzer, sevinçli ve üzüntüyü dışarı vurarak ses telleriyle konuşma dışında oluşturulan ses bütünlüğüne *kinto* denir. *Kinto* sözcüğünden türetilen *kanken-kunkono* fiili ise "müzik ve makam yapmak" anlamına gelir (Mustan Dönmez ve Şen, 2020: 46). Süryanilerin ritüellerinde, inanç müziklerini anlatan ezgi kalıpları için Ortadoğu Bölgesinde çok yaygın bir kavram olan *makam* yerine kendi dillerine ait *kinto* kavramını kullanması, Süryanilerin kimlikli bir göstergesi

olan ana dilleri konusunda, özellikle inanç uygulamaları içerisinde özel bir taassuba sahip olduklarının gösterir.

İnanç müziği uygulamaları içerisinde yer alan özel terimlerin etimolojik köken ve sözlük anlamına ilişkin bu ve benzeri örneklerin sayıları artırılabilir. Burada amaç, özel terim etimolojilerinin ve sözlük anlamlarının ortaya çıkarılması vasıtasıyla, düşünce biçimlerini ve kültürü kavrayabilmektir.

### **Sonuç ve Öneriler**

Bu çalışma, *inanç müziği etnolojisine* ait yaklaşım ve yöntemler üzerine oluşturulmuştur. Çalışmada öncelikle *inanç müziği etnolojisinin* tanımı ve genel literatürü üzerinde duruldu. Bahsi geçen alanın etnomüzikoloji disiplininin bir parçası olması nedeniyle tıpkı etnomüzikoloji gibi kültürel antropolojiye ait yöntem, teknik, yaklaşım ve desenlere; müzik uygulamalarına ilişkin araştırma, bilgi ve bulguların eklenmesiyle oluştuğu vurgulandı. Ardından, *inanç müziği etnolojisine* ilişkin konuların gerektirdiği yaklaşım ve yöntemlere ait nüanslar üzerinde duruldu: *İnanç müziği etnolojisinin* bilgi üretiminde, nitel araştırma yöntem-tekniklerinin ve kültür analizi deseninin kullanılması gereği vurgulandı. Tıpkı kültürel antropolojide olduğu gibi tüm kültürleri anlamak üzere etnosantrizminden sıyrılarak ve kültürel görelilik ilkesine uyarak, yabancı kültürlerle nötr yaklaşma becerisini kazanmış olan araştırmacının, *inanç müziği etnolojisi* alanında kültürel analiz yapmasının daha uygun olacağı saptandı. *İnanç müziği etnolojisine* ait dâhili ve harici kültürlerin incelenmesinde, izlenecek stratejilere ait farklılıklarının neler olduğu üzerinde duruldu. Bunun yanı sıra her bilginin, ait olduğu bölgeden ve kaynak kişilerden, eş deyişle birincil elden doğru ve tam aslına ulaşarak elde edilmesi ve incelenen konuya ilişkin literatürün doğru ve eksiksiz olarak taranması gerektiği sonucuna varıldı. Özellikle inanç müziğinin karakteristiğine özgü bir durum olan müziğin varlığının inanca hizmet etmesi amacıyla inancın gölgesine saklanması nedeniyle ontolojisinin tespit edilmesindeki zorlukların iyi bilinmesi; müziksel öğeler içerdiği müddetçe tüm vokal ve çalgısal gereçlerin müzik olma hakikatini göz ardı etmesizin inanç müziği üzerine kültürel bir analiz yapılabileceği gerçeği, örnekleriyle vurgulandı. Ayrıca, ele alınan kültüre ilişkin özel terimlerin etimolojik kökenlerinin ve tanımlarının da incelenmesinin, müzik kültürüne ışık tutmak açısından önemli olduğu örneklerle vurgulandı.

*İnanç müziği etnolojisine* ilişkin önerilerimizi sıralamak gerekirse:

-İnanç müziği etnolojisi, bilim insanlarının uygulayarak öğrenebileceği bir yöntemdir ve yalnızca okunan tez, makale ve yazılı literatürle değil, ancak yüksek lisans-doktora danışmanlığı ve diğer akademik uygulamalar aracılığıyla, usta-çırak ilişkisi ile kavranabilir. Etnomüzikoloji ve *inanç müziği etnolojisi* alanında yapılan lisansüstü çalışmalar artırılmalı, müziğe kültürel analiz açısından yaklaşabilmenin yolu üzerinde ayrıca durulmalıdır. *İnanç müziği etnolojisinin*, din ve inanç sayısı fazla olan, din ve inanç uygulamaları farklı olan, inançları içerisinde müziği



aktif olarak kullanan toplulukları barındıran coğrafi bölgelerde incelenmesinin son derece önemli olduğu unutulmamalıdır.

-Hem etnomüzikoloji hem de alt alanı olan *inanç müziği etnolojisi* alanında inceleme yapabilmek için, yalnızca araştırmacıların kendi ulusal bölgeleriyle sınırlı kalmayıp uluslar ötesi alanları da ele alması ve çalışması gerekmektedir. Böylelikle farklı kültür ve düşüncelerin kavranması açısından yol almak ve tecrübe kazanmak daha kolay olacak, farklı medeniyetlerle daha kolay iletişim kurulacaktır.

-Gerek etnomüzikoloji gerek *inanç müziği etnolojisi* bilimsel uygulamalarında, müzik kültürü incelemesinin yalnızca düz yazıdan ibaret olmadığı gerçeği göz önünde bulundurulmalı ve ses ve görüntü arşivi oluşturulmalı ve bu arşivler, ulusal merkezlerde itina ile barındırılmalıdır. Bu alanlardaki bilimsel inceleme ve araştırmalar, audio/video kayıtlar arşivlere kazandırılmaksızın yapılmamalıdır. Var olan tüm veriler titizlikle incelenmeli ve arşivlenmelidir. Bu alanda, özellikle birinci ve ikinci dünya savaşlarının ardından, birçok ülkede emsal gösterilebilecek çok sayıda etnomüzikoloji arşiv çalışması oluşturulmuştur. Bu uluslararası arşiv merkezlerinden bazıları Arjantin, Avustralya, Belçika, Çin, Danimarka, Almanya, Fransa, Gana, İngiltere, Hindistan, İsrail, İtalya, Japonya, Kenya, Küba, Yeni Zelanda, Hollanda, Avusturya, Umman, Papua-Yeni Gine, Peru, Rusya, İsveç, İsviçre, Güney Afrika, Macaristan, Amerika Birleşik Devletleri ve Venezüella'dır (Simon, 2016: 45-48). Bu sıralanan ülke arşivlerinin ortak noktası çok kültürlü-çok etnisiteli-çok uluslu nitelikte olmalarıdır. Afrika, Avrupa, Asya, Kafkaslar, Trakya, Karadeniz, Orta Doğu gibi birçok kıtayı ve bölgeyi birbirine bağlayan Türkiye toprakları üzerinde, etnomüzikolojik derleme çabalarıyla oluşturulması gereken orijinal bir Orta Doğu ses ve müzik arşivinin önemi tartışılmazdır ve bu konudaki girişimlere hemen başlanmalıdır.

### Kaynakça

- Bohlan, Philip V. (2015), *Dünya Müziği*, çev. H. Gür, Ankara: Dost Kitabevi.
- Brandel, Rose (1973), *The Music of Central Africa: An Ethnomusicological Study*, Netherlands: Springer-Science Business Media.
- Develioğlu, Ferit (2007), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi.
- Friedman, Jonathan L. (Ed.) (2009), *Value of Sacred Music: An Anthology of Essential Writings Sacred Music 1801-1918*, North Carolina and London: McFarland and Company Publisher.
- Hengirmen, Mehmet (1999), *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Engin Yayınevi.
- Hillsman, Joan Rucker (2014) *Gospel Music: An African American Art Form*, Victoria: Friesen Press.

- Joncas, Jan Michael (1997), *From Sacred Song to Ritual Music*, Minnesota: The Liturgical Press.
- Kaplan, Ayten (2013), *Kültürel Müzikoloji*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Merriam, Alan P. (1964), *Anthropology of Music*, Illinois: Northwestern University Press.
- Merriam, Sharan B. (2015), *Nitel Araştırma*, çev. ed. S. Turan, Ankara: Nobel Yayınları.
- Mustan Dönmez, Banu (2019), *Etnomüzikolojinin Temel Kavramları*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Mustan Dönmez, Banu; Şen, Mehmet Emin (2020), *Süryani Kadim Ortodoks Kilise Müziğinde Kullanılan Makamların Anlamları Üzerine Kültürel bir Analiz*, "Euro-Asian Journal of Music and Dance", 2020/16.
- Nattiez, Jean Jacques (1990), *Music and Discourse: Toward a Semiology of Music*, Translated from France: C. Abbate, Princeton: Princeton University Press.
- Neuman, W. Lawrence (2011), *Social Research Methods*, Boston: Pearson Education Press.
- Poplawska, Marzanna (2020) *Performing Faith: Christian Music, Identity and Inculturation in Indonesia*, London and New York: Routledge Press.
- Raja, Deepak S. (2012), *Hindustani Music Today*, New Delhi: Printworld Ltd.
- Rust, E. Gardner (1996) *The Music and Dance of The World's Religions*, Indiana: Greenwood Press.
- Simon, Artur (2016), *Arşivler-Yetkin Kurumlar, "Müzik Etnolojisi" İçinde* (A. Simon, D. Christensen, G. Behague, G. G. Geldenhuys), Çev. M. Bulgan, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Swain, Joseph P. (2016), *Historical Dictionary of Sacred Music*, Maryland: Rowman and Littlefield Press.
- Topcan, Özlem (2018), Ankara: *Pentekostal Hareket ve Afrika'daki Misyona Faaliyetleri (Nijerya Örneği)*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.
- Türkçe Sözlük* (2011), Baş Editör: Ş. H. Akalın, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Elektronik Kaynaklar**
- URL 1. <https://www.indiaparenting.com/bhajan.html>
- URL 2. <https://aregem.ktb.gov.tr/TR-345101/mevlevi-sema-toreni.html>
- URL 3. <https://ich.unesco.org/en/RL/semah-alevi-bektai-ritual-00384>
- URL 4. <https://medievalstudies.ceu.edu/events/2016-05-18/public-lecture-yezidi-ritual-heritage-iraq-between-militant-islamism>
- URL 5. <https://www.dailysabah.com/feature/2016/05/27/shamanism-a-practice-of-early-turkic-beliefs>

URL 6. [https://www.youtube.com/watch?v=rrL250KGfoY&ab\\_channel=TraditionalMusicChannel](https://www.youtube.com/watch?v=rrL250KGfoY&ab_channel=TraditionalMusicChannel)

---

## ELAZIĞ, ERZURUM, MALATYA FIKRALARINDA AİLE İÇİNDE TOPLUMSAL CİNSİYETİN ÇOCUKLARA YANSIMASI\*

Reflections of Gender in the Family on Children in Elazığ, Erzurum and Malatya  
Anecdotes

Berna KURT AŞÇI\*

Betül GÖRKEM\*

### ÖZ

Toplumsal cinsiyet, bir bireyin toplum içerisindeki rol, sorumluluk ve davranışlarını belirleyen bir kavramdır. Bu kavram doğuştan değil sonradan şekillenen bir özellik göstermektedir. Toplumsal cinsiyet mesajları, çocuklara bilinçli veya bilinçsiz olarak iletilen cinsiyetle ilgili inançlar, davranışlar ve beklentilerdir. Bu mesajlar, çocukların cinsiyet rollerini öğrenmelerine yardımcı olabilirken, aynı zamanda sınırlayıcı ve eşitsiz kalıpların oluşmasına da yol açabilmektedir. Cinsiyetle ilişkilendirilmiş fıkralar, erkekleri güçlü, akıllı ve lider olarak; kadınları ise zayıf, duygusal ve ev işleriyle ilişkilendirilen figürler olarak tasvir etmektedir. Fıkraların içerdiği toplumsal cinsiyet temaları, çocukların cinsiyet kimliklerini ve rollerini anlamalarını etkilemektedir. Erken yaşlarda maruz kaldıkları fıkralar, çocukların kendi yetenekleri ve ilgi alanları hakkındaki görüşlerini şekillendirmektedir. Fıkralar, bir toplumun mizahi yönünü yansıtan önemli bir iletişim aracıdır. Ancak, fıkraların içerikleri toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rolleri konusunda sık sık stereotip ve ayrımcı mesajlar içerebilmektedir. Çocuklara aktarılan toplumsal cinsiyet mesajları, cinsiyetle ilişkilendirilmiş beklentileri benimsemelerine neden olmaktadır. Uzun vadede bireylerin davranışları, kariyer tercihleri ve özsayıgıları üzerinde derin etkiler bırakabilmektedir. Bu mesajlar, cinsiyetler arası eşitsizliğin sürmesine neden olmaktadır. Bu açıdan fıkralar, toplumsal cinsiyetin yanlış algılarını düzeltmek ve çocuklara eşitlikçi mesajlar iletmek için güçlü bir araç haline gelmelidir. Bu çalışma, fıkraların toplumsal cinsiyet algısını nasıl etkilediğini ve çocuklara bu yolla aktarılan toplumsal cinsiyet mesajlarını Elazığ, Erzurum, Malatya illeri çerçevesinde oluşan fıkralarda irdelemektedir. Çocukların zihninde olumsuz cinsiyet stereotiplerinin pekiştirilmesinin yankılarına odaklanılmıştır. Fıkralar, gülünç öyküler gibi görünse de toplumsal cinsiyet normlarının taşıyıcısı olarak derin ve kalıcı etkilere sahiptir. Bu araştırma fıkraların, çocukların düşünce kalıplarını, değerlerini ve gelecekteki tercihlerini nasıl etkileyebileceğini vurgulamayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Cinsiyet Roller, Elâzığ, Erzurum, Malatya, fıkra.

\* Bu çalışma, Berna KURT AŞÇI'nın Doç. Dr. Betül GÖRKEM danışmanlığında yürütmekte olduğu "Toplumsal Cinsiyet Açısından Elâzığ, Erzurum, Malatya Fıkraları ve Fıkra Tipleri" adlı tez çalışması kapsamında üretilmiştir.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kayseri-Türkiye. E-posta: brnakurt@gmail.com. ORCID: 0000-0002-3541-5156.

\* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Bilimi Bölümü, Kayseri-Türkiye. E-posta: baydogdu@erciyes.edu.tr. ORCID: 0000-0003-0838-5761.

## ABSTRACT

Gender is a concept that determines an individual's role, responsibilities and behaviors in society. This concept shows a feature that is shaped later, not innate. Gender messages are gender-related beliefs, behaviors, and expectations that are consciously or unconsciously communicated to children. While these messages can help children learn about gender roles, they can also lead to the formation of limiting and unequal patterns. Anecdotes associated with gender portray men as strong, smart, and leaders; depicts women as weak, emotional, and household chores. Gender themes in the anecdotes affect children's understanding of their gender identity and roles. The anecdotes they are exposed to at an early age shape children's views about their own abilities and interests. Anecdotes are an important communication tool that reflects the humorous side of a society. However, the contents of the anecdotes can often contain stereotypical and discriminatory messages about gender and gender roles. Gender messages transmitted to children cause them to adopt expectations associated with gender. In the long term, individuals' behaviors can have profound effects on their career choices and self-regard. These messages cause inequality between the sexes to persist. In this respect, anecdotes should become a powerful tool to correct gender misperceptions and deliver egalitarian messages to children. This article examines how anecdotes affect the perception of gender and the gender messages conveyed to children in this way in the anecdotes created within the scope of the provinces of Elazığ, Erzurum and Malatya. The focus is on the repercussions of reinforcing negative gender stereotypes in children's minds. Although anecdotes may seem like ridiculous stories, they have deep and lasting impacts as carriers of gender norms. This study aims to highlight how anecdotes can affect children's thought patterns, values and future choices.

**Keywords:** Gender roles, Elazığ, Erzurum, Malatya, anecdote.

### 1. Fıkra ve Fıkra Tipi

*Fıkra* kelimesi Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlükte “*Kısa ve özlü anlatımı olan, nükteli, güldürücü hikâyecik*” şeklinde tanımlanmaktadır (URL-1). Dilimize Arapçadan giren bu kelime hem sözlü hem de yazılı edebiyat türleri içinde yer almaktadır. Halk kültürünü en iyi şekilde yansıtan fıkralar, temelde bir olay veya düşünce etrafında şekillenen kısa ve mizahi anlatılardır.

Geçmişte fıkra yerine daha çok “*nükte*”, “*latife*”, ile “*hikâye*”, “*mizah*”, “*destan*”, “*kıssa*”, “*masal*”, “*şaka*” gibi kelimeler de kullanılmıştır. Türk topluluklarında ise “*latife*”, “*erteki*”, “*anz*”, “*nükte*”, “*yomak*”, “*değişme*”, “*şorta söz*”, “*küldirgi*”, “*anekdot*”, “*mezek*” gibi terimler de kullanılmaktadır. (Oğuz vd., 2015: 200)

16. yüzyılda, “*latife*” kelimesi fıkra teriminin yerine kullanılmıştır. 10. yüzyıldan itibaren Avrupa’da ise kısa komik hikâyeler için “*anecdote*” ifadesi kullanılmıştır. Günümüzde ise fıkra terimi, halk edebiyatında kısa hikâye anlamında kullanılmaktadır. Fıkra ile ilgili ilk bilgilere, “*Dîvânü Lugâti’t-Türk*” adlı eserde rastlanmaktadır. Kaşgarlı Mahmud, “*küg*” ve “*külüt*” kelimelerini “*halk arasında güldüren şey*” veya “*gülinç nesne*” olarak açıklamıştır. Bu terimler, İslamiyet öncesi dönemde

fıkra anlamında kullanılmaktadır. Ancak İslamiyet'ten sonra bu kelimelerin yerine "hikâye, kıssa, masal, mizah, nükte, latife gibi terimler kullanılmıştır." (Yıldırım, 1999: 3).

Pertev Naili Boratav'a göre fıkra, belirli bir olaya odaklanan, genellikle kısa ve yoğun bir anlatım tekniği kullanılarak aktarılan bir türdür (Boratav, 2013: 93).

Şükrü Elçin gerçek yaşam olaylarından ilham alarak kısa öyküler yazan, genellikle espri, hiciv, mizah ve eleştiri içeren eserlere fıkra derken (Elçin, 2011: 566) Saim Sakaoğlu, insanları ara sıra güldürmek ve eğlendirmek için, ara sıra düşünmeye sevk etmek ve ders vermek için kullanılan, genellikle gerçek olaylardan esinlenen kısa metinlerdir şeklinde ifade etmektedir (Sakaoğlu, 1984: 24).

Dursun Yıldırım, fıkra türünü şu ifadeleriyle tanımlamaktadır (Yıldırım, 1999: 3):

Fıkra, hikâye çekirdeğini hayattan alınmış bir vak'a veya tam bir fikrin teşkil ettiği kısa ve yoğun anlatımlı, beşerî kusurlarla içtimâi ve gündelik hayatta ortaya çıkan kötü ve gülünç hadiseleri, çarpıklıkları, zıddiyetleri, eski ve yeni arasındaki çatışmaları sağduyuya dayalı ince bir mizah, hikmetli bir söz, keskin bir istihza yoluyla yansıtan; umumiyetle bir fıkra tipine bağlı olarak nesir diliyle yaratılmış, sözlü edebiyatın müstakil şekillerinden ibaret yaygın epik-dram türündeki realist hikâyelerden her birine verilen isimdir.

Boratav "Fıkra, bir türlü, tuhaflık, hazırcevaplık, abartmacılık yarışmasıdır." (Boratav, 2006: 47-48) derken Sakaoğlu fıkra türüyle ilgili şu cümleleri dile getirmektedir: "Fıkra, bence gülen bir kelimedir, bir kavramdır." "Haydi, bir fıkra anlatalım" derken adeta vaktiyle dinlediğimiz bir fıkranın nükte cümlesini hatırlamış gibi oluruz." (Sakaoğlu, 1992: 5)

Fıkra güldürme amacının yanı sıra dolaysız olarak yergiyi ve öfkeyi de içermektedir. Fıkranın geniş bir anlatım ve içerik alanı vardır. Fıkra, öfkenin ve düşmanlığın dışı vurulduğu önemli bir edebiyat türüdür (Dikbaş, 2018: 9-10). Fıkra türü açık bir şekilde ifade edilemeyen eleştirileri daha örtülü bir şekilde dile getirmek için etkili bir araçtır. Dursun Yıldırım'ın fıkralar için "sosyal tenkit silahı görevi" ifadesini kullanması, fıkraların toplumsal eleştirinin bir aracı olarak etkili bir işlev gördüğünü vurgulamaktadır. Bu tür eserler, toplumsal sorunları ve yanlışları eleştirmek, insanları düşündürmek ve güldürmek amacıyla kullanılmaktadır. Özellikle eleştirel veya uyarıcı bir anlam taşıdıklarında, bu tür eserlerde sorumluluk fıkra tipine yüklenmektedir (Görkem, 2017: 74-75).

"Fıkra, malzemesi dile dayanan sözlü edebiyat mahsulleri arasında, şekil ve muhteva bakımından kendine has karaktere sahip müstakil edebî bir türdür." tanımıyla Dursun Yıldırım, fıkraların karmaşık ve çok yönlü yapılar olduğunu belirtmektedir. Yıldırım'a göre, hikâye bir veya daha fazla olay etrafında oluşturulabilmekte ve her bir durumda farklı karakterler yer alabilmektedir. Fıkra genellikle bağımsız bir öykü

içinde sunulan ve mizah yoluyla bir mesaj ileten kısa bir hikâyeyi ifade etmektedir. Bu, fıkraların içerik ve yapısının zengin ve çeşitli olmasını sağlamaktadır. Fıkra, kısa ve güçlü bir anlatıya sahiptir ve mizahla iletilen bir mesaj içermektedir. Yani, fıkralar farklı karakterlerin bulunduğu hikâyelerdir (Yıldırım, 1999: 1).

Fıkralar, kolektif ruhun yarattığı mizahi öğeleri, keskin eleştirileri veya toplumsal değerleri içeren estetik bir biçimi temsil etmektedir (Oğuz vd. 2012: 196). Bu yüzden fıkralar sadece yazılı metinler veya mizahi öyküler olarak değil, anlatım biçimine dönüşüp insanlar tarafından sözlü olarak ifade edildiklerinde gerçek anlamda canlanırlar. Yani, fıkralar yazılı kelimelerden daha fazlasını ifade etmekte ve dinleyicilerle buluştuğunda etkili olmaktadır. Fıkraların gerçek gücü, onların sözlü anlatımında ve icra edildikleri anlarda ortaya çıkmaktadır (Kanat, 2017: 33).

Fıkra tipi, ilgili fıkranın başrolündeki kişidir. Fıkra karakterleri, gerçek kişiler olabileceği gibi, çeşitli grupların, azınlıkların, bölgelerin, kültürlerin ortak özelliklerinin birleştiği ve belirli bir kişilikle temsil edildiği tiplerdir. Bu tipler, fiziksel ve ruhsal özelliklere sahiptir. Fıkra karakterleri, artık kendi kişiliklerinden ziyade toplumun onlara atadığı rolleri oynamaktadırlar. Fıkralardaki karakterler, toplumda açıkça ifade edilemeyen sorunları ve eleştirileri dile getirmektedir. Bu şekilde, toplumun düşünceleri dolaylı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, fıkralardaki karakterler, âdeta halkın sözcüleri olarak anonim bir figür hâline gelmektedir (Yıldırım, 1992: 333).

Fıkra tipleri, fıkrada anlatılan karakterlerdir. Bu karakterler, gerçek kişiler olabileceği gibi, belli bir mesleği, bölgeyi veya topluluğu temsil eden hayali kişilikler de olabilmektedir. Yıldırım'ın fıkra tipleri tasnifinde "*bölge ve yöre tipleri*" başlığı bulunmaktadır (Yıldırım, 1999: 31). Bu kategorideki fıkralarda, fıkra tipi ilgili bölgenin karakteristik özelliklerini taşımaktadır. Bu özellikleriyle fıkra tipleri, bireysel temsilden ziyade toplumsal bir temsilci olarak işlev görmektedir (Yıldırım, 1999: 24) Bu anlamda, fıkra tipleri, bir yöre veya bölge için ortak olan özellikleri yansıttığı zaman toplum tarafından daha çok kabul görmektedir.

Elazığ, Erzurum ve Malatya fıkraları incelendiğinde Erzurum'da Teyo Emmi, Malatya'da Azet Bacı fıkra tipleri göze çarpmaktadır. Fıkra türünde kadın fıkra tiplerine nadir rastlansa da Malatya ilindeki fıkralarda adından sıkça söz ettiren Azet Bacı aklı, girişkenliği ve hazır cevaplılığı ile öne çıkmaktadır. Erzurum yöresine has Teyo Emmi çapkınlığı, palavracılığı ile bilinse de herkes tarafından sevilen ve anlattıkları dinlenen aynı zamanda merak uyandıran bir karakterdir.

## 2. Toplumsal Cinsiyet

Cinsiyet kavramı, biyolojik ve toplumsal cinsiyet kavramları ile ifade edilmektedir. *Biyolojik cinsiyet*, fiziksel ve anatomik özellikleri ifade etmektedir. Bir kişinin doğuştan getirdiği özelliklere odaklanmaktadır. *Toplumsal cinsiyet* ise toplumun, bir kişinin cinsiyetini nasıl tanımladığına ve o kişiye hangi toplumsal rolleri

atadığına odaklanmaktadır. Toplumsal cinsiyet, kişinin toplum içindeki kimliği, rolleri ve beklentileri ile ilgilidir. Bu kapsamda cinsiyet, biyolojik olarak belirlenen bir kavramken; toplumsal cinsiyet, toplumun cinsiyet üzerine inşa ettiği sosyal ve kültürel bir kavramdır (Erol, 2008: 199-219).

Toplumsal cinsiyet kalıp yargıları, cinsiyete dayalı önceden belirlenmiş, stereotipik düşünce<sup>1</sup> ve davranış modelleridir. Bu kalıplar toplumun, kadınlar ve erkekler hakkında beklediği belirli rolleri ve özellikleri tanımlamaktadır.

**Toplumsal Cinsiyet Kalıpları;** toplumun belirli cinsiyetlere yönelik olarak o cinsiyetin sahip olduğunu düşündükleri özelliklerdir. Bu inançlar, genelleştirilmiş düşüncelerdir ve bir cinsiyeti belirli özelliklerle ilişkilendirmektedir. Örneğin, kadınlar duygusal ve bakıcıdır. Erkekler, güçlü ve koruyucudur.

**Toplumsal Cinsiyet Roller;** toplumun belirli cinsiyetlere atadığı ve beklediği davranışlar, görevler ve sorumluluklardır. Örneğin, birçok toplumda kadınlara anne ve bakıcı rolü, erkeklere ise baba ve koruyucu rolü atanmaktadır. Bu roller, toplumun belirli cinsiyetlerden ne beklediğini göstermektedir.

Aralarındaki fark, toplumsal cinsiyet kalıpları (stereotipler), insanların zihinlerindeki yaygın kabullerdir ve bireyler arasında değişebilir. Toplumsal cinsiyet rolleri ise toplumun bireylere dayattığı ve cinsiyete dayalı davranışları ve rolleri ifade etmektedir. Yani, toplumsal cinsiyet kalıpları insanların bireysel düşünceleriyle ilgilenirken, toplumsal cinsiyet rolleri toplumun kişilerden, cinsiyetleri üzerinden girdikleri beklentilerle ilgilidir. Stereotipler, bu rolleri destekleyebilir veya pekiştirebilir.

*Aile*, toplum içinde bireylerin ilk toplumsal deneyimlerini yaşadığı ve aynı zamanda toplumsal cinsiyetle ilgili rollerin ve beklentilerin görüldüğü/gösterildiği ve dolayısıyla oluşturulduğu bir kurumdur. Aile, bireylerin toplumsal cinsiyet rollerini öğrendiği ve bu rollerin nasıl işlediğini deneyimlediği bir yerdir. Aynı zamanda aile içindeki ilişkiler, toplumsal cinsiyetle ilgili normları ve beklentileri şekillendirebilir. Dolayısıyla aile, toplumsal cinsiyetin sosyal bir yapı olarak nasıl işlediğini anlamak için önemli bir referans noktasıdır. Kadının toplum içindeki konumu, aile ve akrabalık ilişkileri bağlamında belirlenmekte ve ataerkil sistemin, kadının rolünü ve değerini bu bağlamda tanımladığı düşünülmektedir. Aile, evlilik ve annelik gibi temalar, kadının toplum içindeki yerini ve cinsiyet rollerini anlamak için önemli bir perspektif sunmaktadır.

---

<sup>1</sup>Adil Çelik'in "*Türk Anlatı Geleneğinde Stereotipler*" çalışmasında ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bu bilgilerden yola çıkılarak *Stereotipik düşünce*, genellikle belirli bir grup insan ya da kavramla ilgili basitleştirici, genelleştirici ve sınırlayıcı düşünceler şeklinde ifade edilebilir. Stereotipler, toplumda yaygın olarak kabul gören veya paylaşılan inançlar ve önyargılar şeklinde ortaya çıkabilirler (Çelik, 2019:6-17).



Aile bağlamında tartışılması gereken kavramlardan birisi de evliliktir. Evlilik, çoğu toplumda birçok işlevi yerine getiren bir sosyal kurumdur. Bunlar arasında duygusal bağlar oluşturma, aile kurma, nesillerin devamını sağlama, toplumsal normları destekleme, mülkiyet ile miras haklarını düzenleme ve birlikte yaşama gibi işlevler yer almaktadır.

Evlilik, tarihsel ve toplumsal bir ilişki biçimi olarak adlandırılmaktadır. Bu tanım, toplumdan topluma değişebilen tarihsel ve toplumsal faktörlere bağlı olarak farklılık göstermektedir. Ancak, evlilikle ilgili farklı tanımlara rağmen, aile ve akrabalık kurumlarının oluşmasına, toplum tarafından kabul gören cinsel birliktelik ile soyun devamının sağlanmasına, çocukların toplumsallaşmasına ve ortak sorumlulukların belirlenmesine katkı sağlayan ortak özellikler bulunmaktadır. Bu nedenle evlilik, toplumlar arasında değişse de genellikle bu tür sosyal işlevlere hizmet eden bir kurum olarak kabul edilmektedir (Güleç, 2012: 29-48).

Toplumsal cinsiyet, farklı bakış açılarından oluşan bir yapıdır. Fizyolojik farklar, insanları görünür cinsel organlarına göre kadın veya erkek olarak sınıflandırmaktadır. Ancak her toplumun cinsel davranışları, kadın ve erkek rolleri ve kimlikleri hakkında belirlediği sosyal kurallar ve geleneklerle çevrelenir. Çocuklar bu sistemi öğrenerek, cinsiyet temelinde kendilerini ve diğerlerini tanımayı, etiketlemeyi, her cinsiyet için tipik veya kabul edilen özellikleri, tutumları ve davranışları öğrenmeyi, uygun olanı sergilemeyi ve diğerlerinden uzak durmayı öğrenirler (Gümüş, 2006: 92-99).

Bu bölümde Erzurum, Elâzığ, Malatya fıkraları, toplumsal cinsiyet-çocuk ilişkisi düzleminde ele alınmıştır. Toplumsal cinsiyet kapsamında Erzurum iline ait 170 fıkradan 28'i, Malatya iline ait 71 fıkradan 17'si, Elâzığ iline 54 fıkradan 11'i aile içinde toplumsal cinsiyet unsuru barındırdığından incelenmiştir. Fıkralar analiz edilirken sadece anne, baba, çocuk ilişkisi kapsamındaki fıkralar irdelenmiş; gelin-kaynana, damat-kaynana vb. ayrımlar hariç tutularak çekirdek aile kavramı çerçevesinde çocuklara yansıyan toplumsal cinsiyet normları analiz edilmiştir.

### 3. Fıkra Metinlerinin İncelenmesi

Erzurum, Elâzığ, Malatya fıkralarında aile içinde çocuklara yansıtılan toplumsal cinsiyet normları aşağıdaki gibi gruplandırılmıştır:

#### 3.1. Toplumsal Değerler ve Bireylerin Kız Çocuklarına Karşı Tutumları

Kadınların giyim tercihleri ve bu tercihlerin toplum tarafından nasıl değerlendirildiği, kadınların giyim tarzlarına getirilen eleştiriler ve sınırlamalar fıkralarda da göze çarpmaktadır. Toplumda kadınların kıyafet seçimleri üzerindeki ayrımcılık, çocuklara da aktarılmaktadır. İmamın mini etek giyilmesine karşı olduğunu cemaate söylemesine rağmen imamın kızının mini etek giydiğini gören bir kişi tarafından anlatılan fıkrada toplumsal cinsiyetle ilgili hipokrazi (ikiyüzlülük)ye dikkat çekiliyor. Bir taraftan toplumsal cinsiyet normlarına uyma gerekliliğini

vurgulayan bir kişi, diğer taraftan bu normları çiğnemektedir. Aileler, toplumsal cinsiyet normlarını çocuklarına aktarırken tutarlı olmayan mesajlar verebilmektedir.

Fıkra, toplumsal cinsiyetle ilgili olarak bazı insanların davranışlarının, görüşlerinin tutarsızlığını ve çelişkilerini mizahi bir şekilde eleştirmektedir. Toplumsal cinsiyet normları bireysel değişkenlik göstermemekte, toplumun tamamının kural-lara uyması beklenmektedir. Toplumun değerleri ve bireyin tutumları farklılık göstermektedir. Babalar, toplumdaki diğer kız çocuklarının giyim tarzını kontrol etmekle ilgili olarak geleneksel veya muhafazakâr bir tutum sergilerken, kendi kızının mini etek giymesiyle çelişki yaşamaktadır. Mizah, bu tür konularda düşündürücü olabilir ve toplumsal normları sorgulamaya teşvik edebilir. Erkekler, aile dışında ahlaki normları vurgularken, aile içinde aynı normları ve ahlaki öğütleri ifade edememekte veya tepkisiz kalmaktadır.

### 3.2. Erkek Çocukları Olan Kadınların Annelik Rolü

Mustafa, annesini dünyadaki en mükemmel anne olarak göstererek ona olan sevgisini ve bağlılığını vurgulamaktadır. Ancak arkadaşları, Mustafa'nın annesini test etmek ve onun sevgisini sınamak için bir oyun planlıyorlar. Fıkra, oyunun gerçekleştiği geceyi anlatmaktadır. Mustafa'nın arkadaşı, Mustafa'nın annesini korkutarak onun sevgisini ölçmeye çalışmaktadır. Sonunda, annenin oğlunu ne kadar sevdiği ve ona olan bağlılığı, korku ve endişe anında kendini göstermektedir

Üç ile ait incelenen fıkralarda çoğunlukla anne-oğul ilişkisi göze çarpmaktadır. Annenin geleneksel aile dinamikleri içindeki rolü, toplumsal cinsiyet normlarına uygun bir anne figürü ile doğru orantılıdır. Erkek çocuklarda annenin ayrı bir öneme sahip olması, anneliğin toplumsal cinsiyet bağlamındaki rolünü yansıtmaktadır. Erkek çocuklar tarafından anne sevgisine yapılan vurgu, annelik rolünün toplumsal bir değer olduğunu göstermektedir. Annenin, oğluna duyduğu sevgi ve bağlılık ise geleneksel annelik rolünü ifade etmektedir. Erkek çocukların, annesinin her zaman yanında olacağını düşünmesi erkeğin kendine olan güvenini ifade etmektedir. Bu da erkek özgüveni<sup>2</sup> temasına işaret edebilir.

### 3.3. Kadının Statüsü ve Toplumsal Kabul

Bir köyde bir kız kaybolur ve uzun süre bulunamaz. Köylülerin umudu tükenince, kızın başına neler geldiği hakkında çeşitli söylentiler dolaşmaya başlar. En ilginç, kızın bir ayı tarafından sahiplenildiği ve ayının eşi hâline geldiği hikâyesidir. Ancak bir gün cesur köylüler, kızını kurtarmak için ayının inine dalma kararı alır. Kız kurtarılır ve ailesine geri getirilir. Ancak, kız yeni yaşamında aydan

---

<sup>2</sup> Nagehan Kaya ve Nuray Taştan'ın "Özgüven Üzerine Bir Derleme" adlı çalışmasında, özgüven ve cinsiyet ilişkisini inceleyen araştırmalardan yola çıkılarak, erkeklerin özgüven düzeyinin kızlardan daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Kaya ve Taştan, 2020: 302-304).

ayrılmanın özlemiyle mutlu olamaz ve özlediği tek şeyin eve (fıkra metninde ayının yanına) dönüş olduğunu söylemektedir.

Kız çocuklarının toplum içindeki statüsünde göze çarpan güvencesizliğidir. Kadın, sürekli korunmasız bir ortamdadır ve erkek tarafından sahiplenilmelidir. Bu da bir aile kurmasıyla gerçekleşmektedir. Evlilik ile aile yapısı beklenen noktaya ulaşmaktadır. Kadın, kocasıyla olası bir sıkıntı yaşamasında ailesi tarafından kabul edilse de yeni yaşam tarzına uyum sağlayamayabilir. Toplumun, kadının dönüşüne ve farklılığa vereceği tepki, toplumsal ayrımcılığı yansıtmaktadır.

Toplumun evlilikle ilişkilendirilen kız çocukları için belirlediği beklentiler bulunmaktadır. Bu beklentilerin başında çocuk sahibi olma isteği ve endişeleri gelmektedir. Bu, birçok toplumda kadınlara yüklenen geleneksel bir rolü içermektedir. Kız çocukları, evlilik ve anne olma beklentisi nedeniyle toplumda kendilerini endişeli ve güvensiz hissetmektedir. Bu durum kadınların toplumda sahip olduğu rollerin ve beklentilerin önemine işaret etmektedir. Kadınların sadece evlenmek ve çocuk yapmakla sınırlı olan günlük hayatları vurgulanmaktadır.

### 3.4. Görünüş Normları ve Güzellik Algısı

Evlenme çağına gelen bir kızın gözleri şaşkındır. Görücü gelen kadın, kızın gözlerini eleştirmektedir. Bunun üzerine kız, karakterinin doğru olduğunu dile getirmektedir. Bu fıkra da toplumsal cinsiyet rollerine, kadınların fiziksel özellikleri üzerinden eleştirinde bulunmaktadır.

Kız çocuklarının fiziksel görünüşleri üzerindeki baskılar ve normlar görücüler için oldukça önemlidir. Görücü gelenler, kız çocuğunun güzellik açısından kendi beklentileriyle örtüşmesini beklemektedir. Fiziksel özelliklerin önemli olabileceği kabul edilirken, karakterin ve kişiliğin önemi ikincil olarak değerlendirilmektedir. Görünüşün, özellikle kadınlar için toplumsal değerlerle sık sık ilişkilendirildiği görülmektedir.

### 3.5. Anne ve Kız Çocukları Arasındaki İletişim

Annenin uyarısına göre, üç kız kardeş dünürücü geldiği zaman konuşmamayı kabul etmektedir. Bir gün dünürücü geldiğinde, evdeki kedi süt içerken kaçır. Büyük kız dayanamayıp konuşur. Diğerleri sinirlenir ama en küçük kız, sessiz kalarak annesinin uyarısına uymaktadır.

Evlenmeleri istenen kız çocuklarına görücü gelmesi durumunda anneleri tarafından çocuklara suskun olmaları tembihlenmektedir. Bu durum, toplumda kadınlara yönelik sessizlik veya pasiflik normunun bir yansıması olarak düşünülebilir. Kadınların, özellikle erkeklerin yanında sessiz ve itaatkâr olmaları beklenmektedir. Kız çocuklarının bu karara itiraz etmemeleri, aile içi cinsiyet normlarına uyma çabasını vurgulamaktadır. İtiraz etmiş olsa, toplumsal cinsiyet normlarına uymayan davranışının aile içinde nasıl karşılanacağını bilmektedir. Suskunluğunu

koruyarak, aile içinde cinsiyet normlarına uymayı tercih etmesi kendi duygularını ve ifadelerini bastırıldığını göstermektedir.

### 3.6. Aile İçi Dinamikler ve İletişim Eksikliği

Yeni evlenen bir çift, erkeğin annesi ve babası ile birlikte yaşamaktadır. Bir süre sonra erkek, askere gider. Karısının hamile olup olmadığını merak eder ve bir mektup yazar. Mektubu alıp okuyan babası, oğlunun niyetini anlamakta ve mizahi bir dille cevap vermektedir.

Erkek çocuklarının kendi anne ve babasıyla, karısı ve çocukları ile ilgili konuları konuşmaması da toplumsal cinsiyet normunu göstermektedir. Bu norm, erkeklerin ev içi konularda konuşmaktan kaçınmalarıyla ilgili olabilir. Erkeklerin kadın ve çocuk konularında iletişim kurmalarının kabul edilmediği veya hoş karşılanmadığı toplumlardaki cinsiyet normlarına bir göndermedir. Askere giden erkek çocuk, karısının hamile olup olmadığına dair merakını gidermek istese de aile yükleri metaforları (tarlanın mahsul vermemesi) kullanarak mizahi bir dille cevap vermektedir. Söz konusu durum aynı zamanda aile içinde iletişim eksikliğini yansıtmaktadır.

### 3.7. Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Sorgulanması

Bir köyde geçerli olan ilginç bir âdet anlatılmaktadır. Âdete göre, evlenmek isteyen bir kızın damın üstüne çıkıp üç defa "gırnav" diye miyavlaması gerekmektedir. Güzelliğine güvenen bir kız bu âdeti yerine getirmeyi reddeder. Ancak yıllar geçtikten sonra kız, hâlâ evlenmemiş ve kırk yaşına gelmiştir. Sonunda bu ilginç âdeti yerine getirmekte ve damın üstünden "gırnaavv" diye bağırarak evlenmek istediğini belirtmektedir.

Toplum, kız çocuklarını geleneksel olarak evlilikle ilişkilendirmektedir. Evlenmek için yapılması istenen toplumsal örf ve âdetler bulunmaktadır. Kız çocuğunun, geleneksel cinsiyet normlarına ve beklentilerine karşı koyması, yöresel bir ritüeli yerine getirmemeyi tercih etmesi aile kuramayacağı anlamına gelmektedir. Toplum tarafından önemli olan inanışların yerine getirilmesi beklenmektedir. Kız çocuklarının, kendi istedikleri zaman evlenme isteklerine ve tercihlerine sahip çıkması, toplumsal cinsiyet rollerinin sorgulanmasına işaret etmektedir. Aynı zamanda kendi yaşamlarını şekillendirmeleri ve kendi kararlarını almaları gerektiğine dair bir vurgudur. Kız çocukları ile anneleri arasında düşünce ve davranışlar açısından da çatışma yaşanmaktadır. Kız çocuğunun davranışı, köyün geleneklerine meydan okurken, kendi kimliğini ifade etmesi olarak temsil edilmektedir.

Adamın birinin Arife gününde zığva<sup>3</sup> alması ile yaşadığı komik olay anlatılmaktadır. Adam, zığvasının boyunu yapması için önce karısına, sonra baldızına,

---

<sup>3</sup> Uçkurlu, beli bol lacivert kumaştan yapılan arkası torba şeklinde pileli gysidir (Salman ve Atmaca, 2011: 27)

ardından kızına gitmektedir. Ancak hepsi bahaneler üreterek zığvasını kesmez. Sonunda gece yarısı, kadınlar zığvayı birbirlerinden habersiz olarak kendi kendilerine keserler. Ertesi gün adam, zığvasını giydiğinde ayaklarına kadar uzun olduğunu fark eder. Hemen Allah'a yakarmakta ve üç kadının aynı anda istediğini yapmasıyla yaşadığı durum esprili olarak anlatılmaktadır

Erkeklerle genellikle pratik, kararlı ve kendi işlerini yapabilen bireyler olarak bakılmakta, çoğunlukla ev dışındaki işlere odaklanması, kadının ise ev içi işlerle ilgilenmesi beklenmektedir. Bu, geleneksel cinsiyet rollerinin yansımasıdır. Ev içi işlerde kadın, erkeğin isteğini yerine getirmemekte dirense de fıkralarda görülen en sonunda kadın, fikrini değiştirir ve erkeğin beklediği sonuç doğmuş olur. Kadın, kendi isteği ve tercihleri doğrultusunda davranma hakkını kullansa da bu kalıcılık göstermemektedir. Bu bakımdan aile içi roller ve sorumlulukların dağılımında eşitsizlik görülmektedir.

### 3.8. Erkek Çocuk Arzusu

Bir komutanın karısı, doğum yaparken komutanın, başka yere göreve gitmesi gerekmektedir. Çocuğunun cinsiyetini merak eden komutan, cinsiyeti öğrenmek için emir erine bir şifre vermektedir. Karısı bir kız çocuğu doğurur ve emir eri, bu bilgiyi şifre ile komutanına bildirmektedir.

Aile içi dinamiklerde erkek çocuğun evlenmesi ile ilgili kararı alan anne ve babadır. Aileler, çoğunlukla çocuklarının evlenerek daha olgun bir birey hâline gelmesini ümit etmektedir. Evli çiftlerde sıkça görülen beklenti ve arzu bir erkek çocuğun doğmasına ilişkindir. Erkek çocuğun soyun devamı ve aile adının taşıyıcısı olarak görülmesi, bu tür beklentilere yol açabilmektedir. Erkeklikle ilgili stereotiplerde beklenen erkek çocuğun olmaması, kız çocuğun dünyaya gelmesi bir tür eksiklik olarak algılanmaktadır.

### Sonuç

Zengin bir birikimin ürünü olan fıkralar üzerine yapılan çalışmalar Türk kültürünün ortak unsurlarını ve zenginliklerini ortaya koyma bakımından önemli bir rol üstlenmektedir. Türk dünyasının ortak kültürel zenginliklerini ortaya çıkarmak için fıkralardan hareketle çekirdek aile içinde toplumsal cinsiyet rollerinin algılanışı ve yorumlanışına yönelik ilişkiler incelenmiştir.

Fıkralar, geleneksel mizah anlayışının bir örneği olarak değerlendirilmektedir. Türk sözlü edebiyatında toplumun mizaha bakış açısını ve bu konuda sahip olduğu bilgi birikimini yansıtan türler içerisinde fıkra oldukça önemli bir yere sahiptir ki sözlü edebiyat ürünlerinde toplumsal cinsiyet kavramı önemli bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Toplumsal cinsiyet temelinde fıkralar, gündelik yaşamın sıradan olaylarına farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Fıkralar, toplumsal cinsiyetle ilgili mizahı kullanarak cinsiyet stereotiplerini sorgulamaktadır.

Yukarıda açıklandığı gibi fıkra türü, genellikle gerçekçi bir yaklaşım benimsemektedir. Bu tür, eleştirel bir bakış açısını benimser ancak bu eleştiriler genellikle yapıcıdır ve yıkıcı olmaktan ziyade düşündürmeyi amaçlamaktadır. Kısa olmalarıyla, insanları ikaz etmeyi ve düşündürmeyi hedeflemektedir. Fıkralar, gerçekçilikleriyle birlikte gülme esasına dayanmakta ve tebessüm ettirici bir özelliği barındırmaktadır. Ele alınan konuların çözümlenmesi, toplumun yapısıyla ilgili önemli ipuçları sunmaktadır. Aynı zamanda, fıkralar şehrin mizahi yapısını yansıtarak izleyiciye o toplumun günlük yaşantısına dair ilginç bir bakış açısı sunmaktadır.

Cinsiyet, biyolojik olarak belirlenen bir kavramken; toplumsal cinsiyet, toplumun cinsiyet üzerine inşa ettiği sosyal ve kültürel bir kavramdır. Fıkraların içerikleri toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rolleri konusunda ayrımcı mesajlar içerebilmektedir. Bu yüzden çocuklara aktarılan toplumsal cinsiyet mesajları, cinsiyetle ilişkilendirilmiş beklentileri benimsemelerine neden olmaktadır.

Elazığ, Erzurum ve Malatya illeri fıkralarında, kadınlık ve erkeklik özelliklerinin aile içinde çocuklara yansımaları incelenerek, bölgenin toplumsal cinsiyet tutumları çözümlenmeye çalışılmıştır. Üç ilden tespit edilen fıkralara bakıldığında kız çocukları tamamen özel alanda, ev işleri ile meşgul olmaktadır. Kız çocukları evlilik ve çocuk sahibi olma hayalleriyle yetişirken, erkek çocuklar kamusal alanda, iş, bağ, bahçe vb. güçlü karakterler olarak tasvir edilmiştir. Bununla birlikte erkek çocuklar daima anne ve babaya bakan ve bakacak olan evlat olarak görülmüştür. Çocukların evlilik kurumuna adım atmalarına karar veren ise anne ve babadır. Kız çocukları evlendikten sonra gelin kimliğine bürünmektedir. Aile dışından bir birey gibi muamele görmekte, anne-baba-çocuk üçgeninde yer almamaktadır.

Toplumsal cinsiyet normları ve rolleri, toplumun her yönünü etkileyen önemli bir unsurdur. Aile, bu normların ve rollerin en temel şekilde geçiş noktasıdır. Aile içinde çocuklar, toplumsal cinsiyetin nasıl tanımlandığını, neyin erkeklik ve neyin kadınlık olarak kabul edildiğini öğrenmektedir. Bu öğrenme süreci, toplumsal cinsiyet normlarının kuşaktan kuşağa aktarılmasında kilit bir rol oynamaktadır.

Aileler, çocuklarının cinsiyet kimliği ve rollerini nasıl algılayacaklarını etkileyen birçok faktörü içermektedir. Ancak, toplumsal cinsiyet normlarına karşı daha açık ve eşitlikçi bir yaklaşım benimsemek, aile içinde bu normların olumsuz etkilerini azaltabilir. Çocuklar, kendilerini daha özgürce ifade etme ve cinsiyet kimliklerini daha sağlam bir temel üzerine inşa etme fırsatı bulabilirler.

### Kaynakça

- Artun, Erman. (2014). *Türk Halk Edebiyatına Giriş*. İstanbul: Karahan Kitabevi  
Atnur, Yaşar ve Kılıç, Mehmet Zeki. (2014). *Erzurum Fıkraları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Boratav, Pertev Naili. (2006). *Nasreddin Hoca*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Boratav, Pertev Naili. (2013). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Bilgesu Yayınları.
- Çelik, Adil (2019). *Türk Anlatı Geleneğinde Stereotipler*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dikbaş, Aybala. (2018). *Elâzığ Fıkraları ve Fıkra Tipleri (Bağlam Merkezli Bir İnceleme)*. Yüksek Lisans Tezi. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Duman, Haluk Harun. (2000). *Erzurum Fıkraları ve Meşhur Nüktedanlar*. İstanbul: Duyap.
- Elçin, Şükrü. (2011). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayıncılık.
- Erol, Metin. (2008). "Özel Gündem: Toplumsal Cinsiyet, Biyolojik Cinsiyetin Toplumsal Cinsiyet Dönüşmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 32 (2): 199-219.
- Görkem, Betül. (2017). *Fıkra Türüne Ait Folklor Ürünlerinin Yeniden Üretimi Bağlamında Nasreddin Hoca Fıkralarında Karikatürleştirme*. *Türk Kültürü* 2017/2: 73-90.
- Güleç, Gülcan. (2012). "Aile ve Evlilik". Çınar Yenilmez (Ed.). *Aile Yapısı ve İlişkileri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Gümüş, Özlem (2006). *Toplumsal Cinsiyet Sosyalleşmesine İlişkin Kuramlar*. *Türk Psikoloji Bülteni* (38): 92-99.
- Güneş, Fatime. (2012). "Aile, Evlilik, Akrabalık ve Hane". Aytül Kasapoğlu ve Nadide Karkıner (Ed.). *Aile Sosyolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Kanat, Nigar Dilşat. (2017). *Mizah Teorileri Bağlamında Bektaşî Fıkraları*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Katı, Ekrem İ. (1999). *Elazığ Fıkraları*. Elazığ: Ofset Matbaacılık.
- Katı, Ekrem İ. (2005). *Elazığ Fıkraları*. Elazığ: Çayda Çıra Yayıncılık.
- Kaya, N. ve Taştan N. (2020). *Özgüven Üzerine Bir Derleme*. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 2(10): 297-312.
- Kısacık, Raşit. (2007). *He Gardaş De Gardaş*. Malatya: Karataş Gayret matbaası
- Oğuz, M. Öcal vd. (2012). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Oğuz, M. Öcal vd. (2015). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özdemir, H. İbrahim. (2004). *Erzincan Fıkraları*. Erzincan: Doğu Yayınları.
- Sakaoğlu, Saim (1984). *Fıkra Tiplerinin Değişmesi*. *Folklor ve Etnografya Araştırmaları*.

- Sakaoğlu, Saim. (1992). *Türk Fıkraları ve Nasreddin Hoca*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Salman, Fikri ve Atmaca, Zeynep (2010). *Erzurum Yöresi Geleneksel Erkek Giysilerinin Özellikleri*. Sanat Dergisi. 17: 25-30.
- URL-1: "TDK Sözlük". <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 02.10.2023).
- Yıldırım, Dursun. (1992). *Türk Dünyası El Kitabı* (3.Cilt). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Yıldırım, Dursun. (1999). *Türk Edebiyatında Bektaşi Fıkraları*. Ankara: Akçağ Yayınları.



## ESKİŞEHİR ALPU İLÇESİ BOZAN MAHALLESİNDE İNSAN, HAYVAN VE BİTKİLERE YÖNELİK GELENEKSEL TEDAVİ YÖNTEMLERİ\*

Traditional Treatment Methods for People, Animals and Plants of Bozan Neighborhood in Alpu District of Eskişehir

Ebru SEFEROĞLU\*

### ÖZ

Bozan, Eskişehir ili Alpu ilçesine bağlı bir mahalledir. Mahallede, tarım ve hayvan besiciliğinin geçim kaynağı olması sebebiyle bitki ve hayvan sağlığı büyük önem taşımaktadır. Bildiri konusu olan insan, hayvan ve bitkilere yönelik geleneksel tedavi yöntemleri de bu geniş kültür birikiminin verilerine dayanmaktadır. İnsanlar dünya üzerinde var olduğu andan itibaren karşılaştıkları hastalıklara şifa bulmak adına çeşitli çözüm yollarına başvurmuşlardır. Bu çabanın sonucunda geleneksel tedavi ve sağaltma yöntemleri ortaya çıkmıştır. Günümüzde tamamlayıcı olarak da değerlendirilen geleneksel tedavi yöntemleri; dinsel-büyüsel ve gerçekçi-akılcı nitelikte sağaltma olarak iki grupta toplanmaktadır. Söz konusu yöntemler neticesinde hastalıkların insan bedeninden uzaklaştırılması amaçlanmaktadır. Bildiride, Bozan mahallesinden, lisans bitirme tezimiz kapsamında, alan çalışması yöntemiyle elde edilen insan, hayvan ve bitkilere yönelik inanç ve uygulamalar ele alınacaktır. Böylece, bir taraftan halkın geçmişten bugüne birtakım hastalıklara karşı kullandığı ilaçlar ve tedavi yöntemleri belirlenecek, bir taraftan bu süreçteki inanışları tespit edilecek, bir taraftan da modern tıbbın yararlanabileceği veri imkânı sunulacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Bozan, geleneksel tedavi, tamamlayıcı tıp, sağaltma.

### ABSTRACT

Bozan is a neighborhood of Alpu district in Eskişehir province. In the neighborhood, plant and animal health is of great importance since agriculture and animal husbandry are the sources of livelihood. The traditional treatment methods for humans, animals and plants based on the data of this wide cultural accumulation are the subject of this paper. Since their existence in the world, people have been in search of various solutions in order to find a cure for diseases. Traditional treatment methods emerge as a result of this effort. Traditional treatment methods are also considered as complementary today. These treatment methods are divided into two groups: religious-magical and realistic-rational. The purpose of these methods is to remove diseases from the human body. In this paper, traditional treatment methods for humans, animals and plants will be discussed in line with the data obtained from Bozan district with the field study method within the scope of our undergraduate thesis. The aim of this study is to determine the medication and treatment methods used by the

\* Bu çalışma Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü bünyesinde Doç. Dr. Aslı Büyükokutan Töret danışmanlığında Ebru Seferoğlu tarafından hazırlanan "Eskişehir Alpu İlçesinde Halk Hekimliği Uygulamaları" adlı lisans bitirme tezinden üretilmiştir.

\* Lisans Öğrencisi (Formasyon Sürecinde), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eskişehir- Türkiye. E-posta: ebru.seferoglu24@gmail.com. ORCID: 0009-0009-1658-8957

public against diseases from past to present, to determine their beliefs in this process and to reach data that may be useful for modern medicine.

**Keywords:** Bozan, traditional treatment, complementary medicine, treatment.

## Giriş

İnsanlar dünya üzerinde var olduğu ilk andan itibaren yaşamlarını sağlıklı bir şekilde sürdürebilmek için arayış içinde olmuştur. Tarih boyunca uygulanan çeşitli tedavi yöntemleriyle hastalıkların insan bedeninden uzaklaştırılması amaçlanmıştır. Hastalıklara şifa bulma çabası dinsel-büyüsel ve gerçekçi-akılcı nitelikte sağaltma yöntemlerini ortaya çıkartmıştır. Halkın hastalıklara sebebiyet veren durumları ortadan kaldırmak ve hastalıklardan korunmak gibi amaçlarını içeren halk hekimliği kavramı araştırmacılar tarafından farklı şekillerde açıklanmıştır. Sedat Veyis Örnek'e göre, "Halkın, sayrılıkların nedenleri, belirtileri, süreleri konusundaki görüş ve inanışlarıyla sayrılıkları geçirmek ve onları sağaltmak için kullandıkları yöresel ilaçların, büyüsel ve geleneksel işlemlerin, uygulamaların tümü" halk hekimliğini kapsamaktadır (Örnek, 1973: 32).

Boratav ise halk hekimliğini, halkın olanakları bulunmadığı için ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince, hastalıklarını tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümü şeklinde açıklamaktadır (Boratav, 1984: 122). Artun'a göre halk hekimliği, ilk insanın tabiat olayları karşısında takındıkları tavırlar ve münasebet şekillerinden doğmuştur. Burada sihir ve büyünün önemli rolü olduğu görülür. Dini inançların ve büyünün önem kazandığı bu toplumlarda sağlık ve hastalık da insan bedenine yabancı unsurların girmesi ve onların yaptıkları kötülükler ile açıklanırdı. İnsanların bunlardan korunmak için düşündükleri çareler, halk tıbbının temellerini oluşturmuştur (Artun, 2011: 181).

Bayat'a göre, sağlığı korumak ve hastalıkları tedavi etmek amacıyla uygulanan geleneksel metotların tamamına, halk hekimliği/halk tıbbı/folklorik tıp/tıbbi folklor denir. Tıp tarihi araştırmaları tarih öncesine doğru uzandıkça halk hekimliğiyle birleşir. Bir dönemin bilimsel tıp anlayışını temsil eden bilgiler zamanla önemini yitirerek halk hekimliğinde yaşamaya devam eder. Bu sebeple, halk hekimliği tıp tarihinin konularından biridir (Bayat, 2016: 24).

Araştırmacıların tanımlarına bakıldığında halkın hastalıklardan korunmak ve çare bulmak için başvurduğu doğal ve büyüsel yöntemlerin tümüne halk hekimliği denmektedir. Halk hekimliği kavramının yanı sıra hastalık kavramının kapsamı da araştırmacılar tarafından çok geniş bir çerçevede ele alınmaktadır. Boratav'a göre hastalık deyimiyile, kişinin sağlık durumundaki aksaklıkları değil, kısırlıktan tutun da nazar değmesi gibi insanlardan gelebilecek kötü etkilere ve tabiat dışı

varlıkların (cinler, periler vb.) sebep olabilecekleri sakatlıklara kadar türlü bozuklukları anlamak gerekir (Boratav,1984:123).

Orhan Acıpayamlı, Türk halk hekimliği uygulamalarında karşımıza çıkan sağaltma yöntemlerini, "irvasa yoluyla, parpılama yoluyla, dinsel yolla, bitki kökenli em'lerle, hayvan kökenli em'lerle, maden kökenli em'lerle yapılan sağaltmalar" olmak üzere altı grupta ele alır (Acıpayamlı, 1989: 2-8).

Gelinen nokta halk hekimliğinin insanların sağlıkları için vermiş oldukları bir mücadele ve çaba olduğunu, bunun çözümünün sihir ve büyüye dayalı bir olgu olduğunu, sihir ve büyüünün de anlamlandırma sürecinin bir sonucu olarak karşımıza çıktığını göstermektedir (Şevli, 2023: 21).

Geleneksel ve tamamlayıcı tıp olarak karşımıza çıkan halk hekimliği uygulamaları Dünya Sağlık Örgütü tarafından, "Fiziksel ve ruhsal hastalıkların önlenmesi, teşhisi, iyileştirilmesi veya tedavisinde olduğu kadar sağlığın korunmasında da kullanılan, açıklanabilir olsun ya da olmasın, farklı kültürlerle özgü teorilere, inançlara ve deneyimlere dayalı beceri ve uygulamalar bütünüdür" tanımıyla açıklanmaktadır (URL-1).

Günümüzde sağlık kuruluşlarından uzak yaşayan ya da hastaneye giderek tedavi olmaktan çekinen hastalar halk hekimliği uygulamaları ve sağaltma yöntemlerine başvurmaktadır. Tıbbın ilerlemeye başladığı dönemlerde hekimler her kesime ulaşamamıştır. Bu süreçte halk hekimleri eski çare yöntemlerini kullanmışlardır ve halkın kendi kendini tedavi etme yöntemleri halk tıbbını oluşturmuştur (Kılıç, 2019: 7).

Hasta ve hekim ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, sözle telkinin ve dokunarak iyileştirilmenin kısıtlı olduğu modern tıbbın halk tarafından yetersiz görülmesi sonucunda kişilerin geleneksel ve tamamlayıcı tıba başvurduğu görülür. Bazı hekimler hastalarıyla tamamlayıcı tıp uygulayıcıları kadar çok konuşamakta ve konuşmalarında genellikle mesleki dil kullanmaktadırlar. Özellikle konuşmanın ve dokunmanın (fizik muayene) hastanın doğal iyileşme potansiyelinin harekete geçirilmesindeki etkisi göz önüne alındığında, hasta açısından önemli bir yararın ihmal edilmesi söz konusu olabilir (Yurdakul ve Sarı, 2020: 409-410).

Modern tıbbın gelişmesi, hastalıklara karşı oluşan bakış açısı ve yaklaşım değişikliği gösterse de insanlık tarihi kadar eski halk hekimliği uygulamaları gelişerek ve dönüşerek devamlılığını bugün de sürdürmektedir.

Bu çalışmada Eskişehir ili Alpu ilçesine bağlı Bozan Mahallesinde insanlara, hayvanlara ve bitkilere yönelik geleneksel tedavi ve sağaltma yöntemleri konu edilmiştir. Modern tıbbın hızla gelişim gösterdiği 21. yüzyılda insanların geleneksel tedavi usullerine başvurma sıklığı azalmış olsa da Bozan mahallesinde çeşitli hastalıkların tedavisinde halk hekimliği ve halk baytarlığı uygulamalarına başvurulduğu görülmüştür. Çalışmanın amacıyöre halkın geçmişten bugüne kadar çeşitli

hastalıklara karşı kullandığı ilaç ve tedavi yöntemlerinin belirlenerek sözlü kültürden kayıt altına alınması ve derlenerek incelenmesidir.

Çalışmada ele alınan bölge, Eskişehir ilinin doğusunda yer alan Alpu ilçesinin verimli topraklara sahip Bozan mahallesidir. İlçenin doğusunda Beylikova, kuzey batısında Sarıcakaya, güneyinde Mahmudiye ve kuzeyinde ise Ankara il sınırı bulunur. Alpu, Doğu Anadolu'dan Ankara'ya uzanan demir yolu hattınıbatıya bağlayan önemli bir kavşak noktasıdır.

Tarihi Friglere kadar uzanan Alpu ilçesinin bünyesinde barındırdığı höyükler, ilk çağlardan bu yana geniş bir kültüre sahip olduğunu göstergesidir. Malazgirt Savaşı'ndan sonra altı hane ile bölgeye yerleşen Selçuklu Uç Beyi Bozhan, kendi adını taşıyan bir han kurar ve bu verimli meraya sahip bölgede yaşamaya başlar. Türkler, yerleştikleri topraklarla bütünleşebilmek için çoğu zaman, eskiden yaşadıkları yerlerin ya da mensup oldukları boyların adlarını vermişlerdir. Bu dönemde bölgeye yerleşen Oğuz boylarının adlarını taşıyan köylerden birisi de Alpu'nun Bozan köyü olmuştur (Adalıoğlu, 2013:446).

Günümüzde Bozan adını taşıyan bölge araştırmamızın merkezi olmuştur. Büyük bir geçmişe sahip Bozan'da, tarım ve hayvan besiciliğinin geçim kaynağı olması sebebiyle bitki ve hayvanların sağlığı büyük önem taşır. Araştırmamız konusu olan insan, hayvan ve bitkilere yönelik geleneksel tedavi yöntemleri ise yörenin sahip olduğu geniş kültür birikiminin bir sonucudur.

31 Aralık 2021 tarihli TÜİK verilerine göre Eskişehir ili Alpu ilçesinin toplam nüfusu 10.178 olarak belirlenmiştir. Bu nüfusun %54'ünü erkek, %49'unu kadın nüfusu oluşturur. Çalışmamıza konu edinilen Alpu ilçesine bağlı Bozan mahallesinin nüfusu ise 1.326 olarak belirlenmiştir. Nüfusun eşit bir şekilde dağılım gösterdiği Bozan'ın nüfusu, %49,9 erkek ve %49,8 kadın nüfus oranına sahiptir (URL-2). Bozan kasabında okuma yazma oranı % 95 seviyesindedir. Bu oranın yüksek olmasının nedeni Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yatılı okullarının açılışı ile başlamış daha sonra yatılı bölge okulu olarak işlevlerini sürdürmüş olmasından kaynaklanmaktadır (URL-3).

## **1. İnsanlara Yönelik Geleneksel Tedavi Yöntemleri**

Eskişehir ili Alpu ilçesine bağlı Bozan mahallesinde yapılan saha çalışmaları sonucunda on bir tane insanlara yönelik hastalığın geleneksel tedavi ve sağaltma yöntemine rastlanmıştır.

### **1.1. Bel Fıtığı**

Lomber disk hernisi bir hastalık değil, patolojik bir süreçtir. Gövdenin ağır yükünü taşıyan alt lomber omurların dejenerasyonu sonucu nükleus pulpozus zayıflamış ya da yırtılmış bir bölgeden annulus fibrozusa doğru çıkıntı yaparak herniye (fıtıklaşma) olur. Disk hernisinin; çevredeki sinir kökü, ligament gibi yapılara baskı yapıp enflamasyon gelişmesine neden olarak; bel veya bacadaki ya da her

ikisinde ağrıya, uyuşukluğa yol açması lomber disk hastalığı olarak tanımlanır (Özbayır, 2014: 1217).

Tıpta lomber disk hernisi olarak adlandırılan hastalık, halk arasında bel fıtığı adıyla bilinmektedir. Ani bir hareket sonucunda omurga kemikleri arasında bulunan disklerin fıtıklaşmasıyla ortaya çıkabilir. Yöre halkı tarafından bel fıtığı tedavisi için yoğurtla kına karılarak bele sarılır. Ardından bu karışımın 1 hafta- 10 gün boyunca bel bölgesine ovularak uygulanması gerektiği söylenmektedir (KK-12). Aynı zamanda bel fıtığına kolonya, aspirin ve zeytinyağı karışımının sürülerek uygulanmasının da yararlı olacağı aktarılmıştır (KK-12).

## 1.2. Cilt Hastalıkları

### 1.2.1. Siğil

İnsanda siğil oluşumuna neden olan virüs insan papilloma virüs (HPV) olarak bilinir. Papilloma virüsleri, cildi ve mukoza zarlarını infekte etmeyen, deoksiribonükleik asit (DNA) virüsleridir. Ellerde ve ayaklarda siğile neden olanlar genellikle zararsız olarak bilinir (Sakallı ve Çömelekoğlu, 2019: 313). Topikal yakıcı asit, kriyoterapi, ameliyatla ve lazerle çıkarılması, kızamık, kabakulak tedavi yöntemleri gibi çeşitli tedavi türü olmasına rağmen her insana tüm siğil türleri için uygulanacak ortak bir tedavi yöntemi bulunmamaktadır (Tanyıldızı vd., 2018: 250).

Yöre halkı tarafından özellikle eller üzerinde görülen siğillere yönelik tedavi ve sağaltım yöntemleri şu şekildedir:

İlaç ve çizik olmadığı söylenen tedavide ilk olarak, iki kere Fatıha Sûresi, iki kere İhlas Sûresi okunur. Halk hekimi tarafından birden fazla siğile genel okuma yapıldığı ve üzerine dua okunan siğillere tükürüldüğü görülmüştür (KK-5). Kur'an'ı Kerim'de bulunduğu söylenen siğil duası, siğilin çıktığı bölgeye doğrudan defa okunarak hastanın üzerine üfürülür. Ardından dua okunan siğilin üzerine tükürülür (KK-5, KK-9). Allah'a, "Okuması benden, şifası senden" denilerek ağaç veya çiçeğin yaprağı koparılır. Kırılan yaş dal ya da koparılan yaprak kurduğunda hastanın elindeki siğillerin de kuruyacağına inanılmaktadır (KK-9).

### 1.2.2. Sivilce/Akne Vulgaris

Akne vulgaris, toplum genelinde yaygın olarak görülen pilosebase ünitenin multifaktöriyel inflamatuvar hastalığıdır. Hastalığın kronik bir seyir gösterebilmesi ve kozmetik sorunlara yol açabilmesi, hastaların psikososyal işlevselliğini ve yaşam kalitesini olumsuz etkilemekte ve hastaları tedavi arayışına itmektedir (Bilgiç ve Ak, 2011: 111).

Akne vulgaris ya da halk arasındaki deyimle sivilce, ergenlik çağında sıkça görülen bir hastalıktır. Araştırmalar, görülme sıklığı genç yetişkinlik dönemine kadar uzanabilen aknenin oluşmasında genetik yatkınlığın önemli bir rolü olduğunu belirtmiştir. Ciltte sivilce görülmesine yöre halkı tarafından yağlı beslenme tarzının

sebepe olduğu düşünölmektedir (KK-3). Sivilcenin tedavisi ve sağaltımı noktasında "bulgur pöskürtme" yöntemi uygulanmaktadır:

Bulgurun üzerine Kur'an-ı Kerim'den seçilen dualar okunur ve Allah'ın doksan dokuz isminden biri olan "Ya Şafi" ismi zikir çekilir. Üzerine dualar okunan bulgur, halk hekimi tarafından ağza alınarak hastanın üzerine tükürölür. Kalan bulgurun bir bardağı hastaya verilir. Salçasız bir şekilde pişirilen sade bulgurun bir kısmının yenmesi, bir kısmının da dışarıya atılması söylenir. Dışarıya atılan bulguru böcek ve kuşların yemesiyle hastalığın iyileşeceği düşünölmektedir. (KK-3).

### 1.2.3. Gece Yanığı/Zona

Zona, gece yanığı adı ile de bilinen genellikle ileri yaşlarda sıklıkla gövdede önce kızarıklık sonra içi sıvı dolu ağrılı keseciklerle görölen viral bir deri hastalığıdır. Zonaya neden olan virus, su çiçeğine neden olan virus olup bu virus yıllarca omurilik boyunca sinir köklerinde saklı kalır ve vücut savunma sisteminin zayıflaması ile genellikle 50 yaştan sonra ortaya çıkar (URL-4).

Yöre halkı tarafından gece yanığı adıyla anılan zonanın tedavisinde ilk olarak, kırmızı yamalı olarak adlandırılan bez, ateşe tutularak ısıtılır. Isıtılan bez, bir kaptaki karıştırılan tereyağı ve bal karışımına sürölerek tekrar ateşin üzerinde tutulur ve gece yanığı oluşarı bölgenin üzerine konulur. Annesinden el aldığı söyleyen halk hekimi tarafından besmele çekilerek başlanan tedavide, tereyağı ve bal karışımına bulanmış bezin, zona oluşarı bölgeye sürölerek, yaranın yakılmasıyla iyileşeceği düşünölmektedir (KK-4).

### 1.3. Çıkık- Burkulma

Eklem yüzeylerinin birbirinden kalıcı bir şekilde ayrılmasına çıkık denir. Kendiliğinden iyileşmeyen çıkığa kızarıklık, morarma ve şişlik eşlik eder. Burkulma, eklem yüzeylerinin birbirinden geçici bir süreliğine ayrılması olup sonucunda çıkık oluşabilir. Yörede çıkık ve burkulma tedavisi için çeşitli halk hekimliği tedavi yöntemleri karşımıza çıkmaktadır. Özellikle el ve ayakta meydana gelen burkulma sonucunda oluşarı çıkıklarda "çıkıkçı" olarak adlandırılan kişilere gidilir.

Çıkık olan el aşağıya doğru ovularak krem lenir. Bir sağa bir sola hareket ettirilen parmak girdiğinde çıt diye ses çıkar. Ardından çıkık sarılır. Sadece krem, vazelin kullanılır. Krem ya da vazelin olmadığı durumlarda sıvı sabun sıkılır ve çıkık olan bölge yerine koyulur (K.K. 1). Parmağa bakılır, eklem yüzeyinde küçük açıklık olduğu takdirde çıkık demektir. Bir yere çarpmak suretiyle burkulmuş uzvun şişmesi durumunda, tereyağı ve bal kullanılması önerilir. Lif eziği meydana gelmişse, bir hafta boyunca süt ile kaynatılan pirinç lapası kullanılmalıdır (K.K. 3).

### 1.4. Öksürük

Öksürük, yabancı cisimleri ve salgıları hava yolundan çıkartan, solunum yollarını aspirasyon ve tahrişten korumak için gelişen fizyolojik bir reflekstir. Öksürük, istemli veya istemsiz oluşabilir (Yanık, 2021: 3). Kronik öksürük şikayetine sahip hastalar doğal yöntemlere başvurmaktadır. Yöre halkı tarafından hünnap bitkisinin tüketilmesinin öksürüğü kestiği düşünülmektedir (KK-3).

### **1.5. Doğuramamak- Kısırlık/Infertilite**

Çiftlerin bir sene boyunca herhangi bir doğum kontrol yöntemi kullanmaksızın düzenli bir cinsel hayata sahip olması ancak çocuk sahibi olamaması durumu infertilite ya da kısırlık olarak adlandırılır. Infertilite ile karşılaşan hastaların ilk olarak doktora gittiği ancak uygulanan tedaviden sonuç alamayınca halk hekimlerine başvurduğu görülmektedir. Aynı zamanda kısırlık tanısı konulan kadınlar ayıp olduğu düşüncesiyle geleneksel tedavi yöntemlerine başvurmaktadır. Alpu ilçesine bağlı Bozan yöresinde, kısırlığın tedavisinde halk hekimleri tarafından "Yumurta Yakısı" denilen tedavi yöntemi kullanılmaktadır:

Yumurta yakısı tedavisinde, ilk olarak kadının beline sıcak şişe tutulur. Ardından dört yumurta kırılarak akı ve sarısı birbirinden ayrılır. Yumurta akı ve rendelenmiş sabun bir kaptaki karıştırılır. Bir bezin üzerine yayılan karışım, kadının beline streç yardımıyla sarılır. İki gün boyunca bu karışımın belinde kalması söylenen hastanın, karışımı belinden çıkarttıktan sonra eşiyile birlikte olması gerekmektedir (KK-3, KK-12). Yöre halkı tarafından kısırlık tedavisinde uygulanan halk hekimliği uygulamalarından bir diğeri, kaynayan süte saman katılmasıdır. Hastanın bu sıcak karışımın üzerine oturmasıyla rahminin açılacağı ve çocuğunun olacağına inanılmaktadır (KK-12).

### **1.6. Yumurtalık Kisti**

Kadın vücudunda bulunan yumurtalık organının iç kısmında ya da dış yüzeyinde gelişen içi sıvı dolu keseler, yumurtalık (over) kisti olarak adlandırılır. İyi huylu ya da kötü huylu olabilen yumurtalık kistinin tedavisinde, halk hekimleri tarafından keçiyoynuzu ile iğdenin kaynatılması ve bu karışımın düzenli bir şekilde tüketilmesi önerilir (KK-12).

### **1.7. Göbek Düşmesi-Afakan/Hafakan Basması**

İnsanlara göre göbek, yer değiştirebilen bir organdır. İnsanların yaptığı çeşitli hareketlerden dolayı göbek yerinden oynayabilir, bulunduğu kısmı terk edip vücudun başka yerlerinde atmaya başlayabilir. Göbeğin yerinden oynadığı veya vücudun başka yerlerinde atmaya başladığı bu durumlarda insanların duyduğu rahatsızlığa halk arasında göbek düşmesi adı verilir (Kolot, 2018: 137).

Yöre halkı tarafından doktorların göbek düşmesi hastalığını bilmediği kabul edilir (KK-3). Kişide şaşkınlığa ve korkuya sebep olan ani duyuların afakanın mide üstüne çıkmasına neden olduğu belirtilir. Şişkinlik, ishal, iştahsızlık, görme duyusunda azalma ve halsizliğin hastalığın belirtisi olduğu söylenir (KK-3).

Afakan basması olarak da bilinen göbek düşmesi, mideye basınç yaparak hastayı ishal yapar ve kusturur (KK-3).

Göbek düşmesi hastalığı karşısında yöre halkının geleneksel tedavi yöntemlerine başvurduğu görülmektedir. İlk olarak afakan bastığı düşünülen hasta yere uzanır, halk hekimi elini yumruk biçimine getirerek hastanın göbeğinin yerinde olup olmadığı kontrol eder. Göbeği düştüğü kabul edilen hastanın tedavisinde, sabun ve sıcak su kullanılır. Hastanın göbeği ıslatılır ve sabunlu suyla ovularak yatıştırılır. Böylece göbek yerine getirilir. Tedavinin yanı sıra sabahları nişastalı su içmenin karında oluşan şişkinliği azaltacağı düşünülür (KK-3).

### 1.8. Nazar Değmesi

Bakış anlamında Arapça nazar kelimesi, kimi insanların bakışlarındaki zararlı güç ve bu nitelikleriyle, bir kişiye, bir hayvana, ya da bir nesneye bakmakla, canlı üzerinde hastalık, sakatlık, ölüm, nesne üzerinde sakatlanma, kırılma gibi olumsuz bir etkinin meydana gelmesi anlamını almıştır. Nazar, kıskançlık gibi olumsuz duygulardan gelebileceği gibi, özellikle kişinin yakınlarının fazla hayranlık ve sevgi duygularından da gelebilir (Boratav, 1984: 104-103).

Yöre halkının, kişi üzerinde kötü etkisi olduğu düşünülen nazara inandığı görülmüştür (KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-9, KK-10, KK-11, KK-13, KK-14, KK-15). Nazardan korunmak ve sebep olduğu hastalıklardan kurtulmak için Kur'an-ı Kerim'de geçen sure ve ayetlerin okunarak nazar değdiği düşünülen kişiye üfürülmesi söz konusudur (KK-2, KK-3, KK-11, KK-13, KK-14). Duaların okunduğu esnada halk hekiminin sürekli esnemesi, hastada nazar olduğunun göstergesidir (KK-3). Göz yaşarması, baş ağrısı, sürekli uyku hali, huzursuzluk ve ağırlık çökmesi belirtilerdir (KK-2, KK-3, KK-11, KK-13, KK-14).

Nazar değmesi durumunda yöre halkının kurşun dökme ocağına başvurduğu görülmüştür. İlk olarak hastanın yere oturması istenir. Kurşunun sıçrayıp yakmaması için hastanın üzerine tülbent gerilir. Eritilen kurşun üç defa suya dökülür. Kurşun patladığında hastanın rahatlayacağına inanılır (KK-2, KK-14). Nazardan korunmak için kırk bir tane çörek otuna seçilen sureler okunur ve hastanın yemesi istenir ya da üzerine dua okunan iğde çöpü takılır (KK-3). Yörede karşılaştığımız halk hekimlerinin yanı sıra alanında uzmanlık sertifikasına sahip biyoenerji uzmanı da nazar değmesinin kişide bulunan negatif enerjiden kaynaklandığını aktarmaktadır (KK-10).

### 1.9. Kırk Basması

Annenin doğum yaptıktan sonra ilk kırk gün boyunca evden dışarı çıkmaması ve yeni doğum yapmış bir anne ile karşılaşmamasıdır. Henüz kırk gün geçmeyen çocuk ve anne oldukça hassas bir dönemde olup zarar görebilir. Bu sebeple anne ve yenidoğan çocuğundan her türlü zararlı varlıklardan uzak tutulması amaçlanır.



Yöre halkı kırk basması yaşayan çocuk ve anneler için kırk kesenlere müracaat eder. Yenidoğan çocuk ve annede görülen kırk basması; gelişememe, kafanın vücuttan orantısız büyümesi, karnın büyümesi, sürekli ağlaması olarak nitelendirilir. Annenin lohusayken içinde yer alan korku ve endişeye sebep olan köpek, inek, insan gibi unsurların suya dökülen balmumunda çıkacağı inanılır (KK-3, KK-15, KK-17).

Cezvede kısık ateşte eritilen balmumu suya dökülür. Dökülen balmumu zamanla suda şekil alır. Neyin kırkı bastıysa onun şekli çıkar. Dökülen balmumunda çıkan şekle bakılır. Annenin, "Ne kesiyorsun?" sorusuna karşılık, "Kırk kesiyorum" cevabı verilir. Bunun üzerine anne, kes gitsin der. Bu üç kere tekrarlanır. Suyla çocuğun eli yüzü yıkanır. Anne isterse tedavinin ardından bu suyu götürecek çocuğuna banyo yaptırır (KK-15).

## **2. Hayvanlara Yönelik Geleneksel Tedavi Yöntemleri**

Çalışma sahamızı oluşturan Bozan mahallesinde, yöre halkının büyük çoğunluğu hayvan besiciliği ile geçinmektedir. Bu hayvanlarda görülen çeşitli hastalıklardan dört tanesinin tedavisinde, geleneksel tedavi yöntemlerinin kullanıldığı görülmüştür. Kelebek, şarbon, şap, çiçek ve uyuz gibi öldürücü ve bulaşıcı hastalıkların tedavisinde veterinerlere başvurulmaktadır. Ayrıca, olası salgın riskine karşı il ve ilçe tarım müdürlüklerine haber verildiği görülmüştür.

### **2.1. Kırık**

Yöre halkının geçim kaynağı olan hayvan besiciliğinde sık karşılaşılan hastalıklardan birisi kırıklardır. Küçükbaş hayvanlarda görülen kırıkların başlıca sebepleri düşme, diğer hayvanlarla çarpışma ya da boynuzlaşmadır. Halkın veterinerlere ulaşamadığı anlarda ilk yardım niteliği taşıyan çeşitli tedavilere başvurduğu görülmüştür. Hayvanın kırılan uzvu, kırılan hamur ve dört çıta ile sabitlenerek bandaja sarılır (KK-6, KK-8).

### **2.2. Karnın Şişliği**

Hayvanlarda karnın şişkinliği (timpani) değişik sebeplerden kaynaklanabilir. Karnın şişmesi bazen yavaş gelişerek hayvanın hayati fonksiyonlarını çok fazla etkilemezken; kimi zaman çok hızlı gelişerek hayvanın kısa zamanda ölümüne sebep olabilmektedir (Demet, 2011: 65). Yöre halkı tarafından yemlemeden kaynaklı olarak geliştiği düşünülen karnı şişliğinin tedavisinde, hayvana soda veya yağ içirilir (KK-6, KK-8).

### **2.3. Bit- Pire**

Dış parazitler grubunda yer alan bit ve pirelere hayvanlarda sıklıkla rastlanmaktadır. Bit ve pire ile karşılaşan kaynak kişiler, hayvanlarına veterinerden temin ettikleri dış parazit ilacını iğne ile enjekte ettikleri görülmüştür (KK-6, KK-8).

### **2.4. Hayvan Doğumu**

Distosi (güç doğum) annenin yavrusunu kendi çabasıyla doğuramamasını tanımlayan reproduktif bir problemdir. İnekler güç doğumdan en sık etkilenen türdür. Bununla birlikte güç doğuma bağlı ölüm oranı küçük ruminantlarda oldukça yüksektir (Sabuncu vd., 2018: 105).

Kuzu doğumunda görülen ters gelme durumunda veterinerine ulaşamadığı noktada, halk baytarları tarafından ters gelen kuzu içeriden çevrilmek suretiyle tekrar çekilir (KK-6, KK-7). Hayvan yetiştiricilerinin kuzu doğumunu kendisi yaptığını ancak ters doğum gerçekleşirse veterinerine başvurdukları görülmektedir.

### 3. Bitkilere Yönelik Geleneksel Tedavi Yöntemleri

Alpu ilçesine bağlı Bozan mahallesinde bitki yetiştiriciliği hem geçim kaynağı olarak, hem de hobi amaçlı yapılan bir uğraş olarak karşımıza çıkar. Yöre halkının bitkilerde görülen çeşitli hastalıkların tedavisinde, zirai ilaç kullanmak yerine geleneksel tedavi yöntemlerine başvurduğu görülmüştür.

#### 3.1. Nazar Değmesi

Nazara uğrama sade insanlara özgü bir olay değildir: mal, mülk, hayvanlar (özellikle at, inek gibi büyük baş hayvanlar), çeşitli eşyalar (özellikle kolay kırılacak, bozulabilecek şeyler), evler de nazara uğrayabilir: durup dururken hastalanan veya sakatlanan at, sütü azalıveren inek, bereketli beklediği halde kıt elde edilen yıllık mahsul için de nazara geldi, nazara uğradı yargısı verildiği olağandır (Boratav, 1984:104).

Yöre halkı tarafından canlanmayan ve üzerinde nazar olduğu düşünülen bitkinin köküne toz tarçın dökülerek kökleri güçlendirilir. Soğan kabuğunun suya atılıp bekletilmesiyle gübre elde edilir. Muz kabuğu ise bitkiyi canlandırır. Ağaç köklerinin güçlü olması için tarçının birebir olduğu belirtilmiştir. Bitkilere nazar değmesi durumunda nazarlık ya da iğde çöpü takılır (K.K. 3).

#### 3.2. Sineklenme

Yaprak galeri sinekleri domates, patlıcan, biber, fasulye, bezelye, bakla, marul, kabak, hıyar, ıspanak, soğan ve pırasada zararlıdırlar. Dişiler yapraklarda küçük yaralar açar, buradan çıkan özsu ile beslenir ve hücre bozulmasına neden olurlar. Bu beslenme delikleri sarararak küçük lekeler meydana getirir. Daha sonra zarar görmüş bölgeler sararıp kurur ve yapraklar dökülür. Kalite ve verim kaybına neden olurlar (URL-5).

Bitki yapraklarına konan sinekler için fasulye yapraklarına kül dökülmektedir. Bitki yetiştiricileri, zirai ilaç kullanmak yerine meşe külünü tercih ettiklerini belirtmiştir. Meşe külünün yapraklara konan sinekleri kovucu özelliği vardır (KK-16). Patatesin böceklenmesi durumunda Arap sabunu, sirke ve dövülmüş sarımsak, suyla karıştırılarak bitkinin üzerine püskürtülür. Bitkilerde zirai gübre yerine hayvansal gübre kullanılması önerilir (KK-17).

### 3.3. Demir Eksikliği

Demir noksanlığı, bitkisel üretimde önemli mikro element noksanlık problemidir. Demir noksanlığının düzeltilmesi masraflı bir yoldur. İnsanlarda demir noksanlığının yaygın bir şekilde görülmesinin başlıca sebeplerinden biri demir kapsamı düşük bitkisel gıdaların tüketimine atfedilmektedir (Korkmaz vd., 2021: 142).

Mahsulün sararması, canlanmaması durumunda demir eksikliği olduğu düşünülmektedir. Sebzelerin köküne bir miktar paslı çivi konularak üzerine su döküldüğünde demir eksikliği giderilmektedir. Küflü çivilerin su dolu bir kapta bekletilmesiyle oluşan demir vitamini içeren suyun, demir noksanlığına sahip olduğu düşünülen bitkilere döküldüğü görülmüştür (KK-16, KK-17).

#### Sonuç

Yapılan derlemeler sonucunda Alpu ilçesine bağlı Bozan mahallesinde insan, hayvan ve bitkilere yönelik çeşitli geleneksel tedavi yöntemleri ve inançlarının ortaya koyulması amaçlanmıştır. Çalışma kapsamında, yöre halkıyla görüşmeler yapılmış ve toplamda on yedi kaynak kişiyle sahada gerçekleştirilen mülakat yöntemi sonucunda elde edilen veriler ses kaydına alınarak analiz edilmiştir.

İnsanlık tarihi kadar eski geleneksel tedavi ve sağaltım yöntemleri, çeşitli hastalıklara çare bulmak için uygulanan usulleri kapsar. Dini inançlarla birlikte gelişerek günümüze kadar ulaşan tedavi yöntemleri, 21. yüzyılda da varlığını sürdürmektedir. Yöre halkının insanlara yönelik hastalıkların tedavisinde önce modern tıbbı başvurduğu, ancak nazar değmesi, afakan basması, çıkık ve kısırlık gibi hastalıklarda geleneksel tedavi yöntemlerine yöneldiği belirlenmiştir.

Bozan mahallesinde yaşamını sürdüren halk, özellikle cilt hastalıkları, kırık çıkık ve nazar değmesi durumlarında halk hekimine ya da ocağa başvurmaktadır. Büyük çoğunluğu nazara inanan yöre halkının, nazar değmesi tedavisinde kurşun dökme ocağına başvurduğu görülmüştür. Ocak, belirli hastalıkların tedavisiyle uğraşan aile, soy, sülaleye verilen isimdir. Yörede karşılaştığımız kurşun dökme ocağı, nesiller boyunca devamlılığını sürdürmüştür. İnsanlara yönelik geleneksel tedavi yöntemleri uygulayan halk hekimlerinin, hastalıkların tedavisinde hasta kişinin öncelikle itikat etmesinin önemli olduğunu vurgulamışlardır. Ayrıca, halkın geçim kaynağının hayvancılık ve tarım olması sebebiyle, yörede hayvan ve bitkilere yönelik sağaltım yöntemlerinin de geliştirildiği görülmüştür. Hayvan besiciliğinde karşılaşılan, öldürücü ya da bulaşıcı hastalıkların tedavisinde veterinerlere başvuran halk baytarları, bazı hastalıkların tedavisini kendisi üstlenir.

Bu çalışma ile Bozan mahallesinde karşılaştığımız geleneksel tedavi yöntemleri ve inançlarının derlenerek zamanla kaybolup gitmesi engellenmeye çalışılmıştır. Türk inanç sisteminin önemli bir unsuru olan geleneksel tedavi yöntemlerinin nesilden nesile aktarılması ve Bozan mahallesinin yöresel kültürünün tekrar canlanması sağlanmıştır. Yapılan saha çalışmaları sonucunda ortaya koyulan

geleneksel tedavi yöntemlerinin, günümüzde gelişen teknoloji, ulaşım ve modern tıbbın sağladığı olanaklarla birlikte varlığını sürdürdüğü görülmüştür. Geleneksel tedavi yöntemleri, modern tıp alanına önemli bir kaynak oluşturmaktadır. Gelecek yıllarda da süreceleceğine inandığımız geleneksel tedavi yöntemlerinin, disiplinler arası araştırmalarla karşılaştırılması ve incelenmesiyle yeni veriler ortaya koyacağı düşünülmektedir. Bu bağlamda, Eskişehir ili Alpu ilçesine bağlı Bozan mahallesinde yapılan bu çalışmanın, kadim Türk kültürünün bir parçası olan geleneksel tedavi yöntemleri ve inançları üzerine yapılacak diğer çalışmalara katkı sağlayacağını ümit ediyoruz.

### Kaynakça

- Acıpayamlı, Orhan (1989). "Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi". *Türk Halk Hekimliği Sempozyum Bildirileri (23-25 Kasım 1988)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Adaloğlu, Hasan Hüseyin (2013). "Eskişehir ve Civarına Yapılan Selçuklu/ Oğuz (Türkmen) Göçleri". *Türk Dünyası Kültürel Değerleri Uluslararası Sempozyumu (4-8 Kasım 2013)*. Eskişehir: Matus Basımevi.
- Artun, Erman (2011). *Türk Halkbilimi*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Bayat, Ali Haydar (2016). *Tıp Tarihi*. İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği Yayınları.
- Bilgiç, Özlem ve Ak, Muharrem (2011). "Akne Vulgaris'li Hastalarda Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Uygulamaları". *Turgut Özal Tıp Merkezi Dergisi*, 18(2): 111-114.
- Boratav, Pertev Naili (1984). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Demet, Ömer (2011). "Sığırlarda Karın Şişkinliklerinde Müdahale Yöntemleri ve İlaç Uygulamaları". *Dicle Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi*, 2(5): 65-67.
- Kılıç, Kübra Nur (2019). *Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamalarına Başvuran Bireylerin Tutumları, Başvurma Nedenleri ve Memnuniyet Düzeylerinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Korkmaz, Ahmet vd. (2021). "Demir Noksanlığı Şartlarında Fasulye Çeşitlerinin Demir Beslenme Kabiliyetlerine Göre Gruplandırılması ve Çeşitlerin En İyi Demir Beslenme İndekslerinin Belirlenmesi". *Türk Doğa ve Fen Dergisi*, 10(2): 141-147.
- Kolot, Berna (2018). "Halk Hekimliğinde Göbek Düşmesi Hastalığı ve Tedavi Yöntemleri". *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 44: 135-151.
- Örnek, Sedat Veyis (1973). *Budunbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Özbayır, Türkan (2014). "Nörolojik Travmalar". *Dahili ve Cerrahi Hastalıklarda Bakım*. Ed. Ayfer Karadakovan. Ankara: Akademisyen Tıp Kitabevi, s. 1217.
- Sabuncu, Ahmet vd. (2018). "Evcil Hayvanların Güç Doğumlarında Klinik Tanının Önemi". *Türkiye Klinikleri Veteriner Bilimleri Doğum ve Jinekoloji Özel Dergisi*, 4(1): 105-113.
- Sakallı, Veli ve Çömelekoğlu, Ülkü (2019). "Anadolu Folklorik Tıbbında Siğil Tedavisinde Kullanılan Yılan Gömleklerinin Element İçeriğinin Belirlenmesi". *Lokman Hekim Dergisi*, 9(3): 312-316.
- Şevli, Derya (2023). *Uygulamalı Halk Bilimi Bağlamında Van ve Çevresinde Halk Hekimliği*. Doktora Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tanyıldızı, Erkan vd. (2018). "Siğil Tedavisinde Sınıflandırma Algoritmalarının Performans Analizi". *Fırat Üniversitesi Mühendislik Bilimleri Dergisi*, 30(2): 249-256.
- Yanık, Buket (2021). *Birinci Basamakta Öksürük Şikayeti İle Başvuran Hastaların Tedavide Uyguladıkları Yöntemlerin Değerlendirilmesi*. Tıpta Uzmanlık Tezi. Ankara: Sağlık Bilimleri Üniversitesi.
- Yurdakul, Eray Serdar ve Sarı, Oktay (2020). "Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamalarının Etik Yönden İncelenmesi". *Lokman Hekim Dergisi*, 10(3): 404-414.

### Sözlü Kaynaklar

- KK-1:** Bedriye Eren, 1970 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Bozan/Alpu (Görüşme: 06.11.2022).
- KK-2:** Nurşen Eren, 1950 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Bozan/Alpu (Görüşme: 06.11.2022).
- KK-3:** Fadime Küçükkeskin, 1975 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Bozan/Alpu (Görüşme: 06.11.2022).
- KK-4:** Nazife Küçüktürkmen, 1949 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Bozan/Alpu (Görüşme: 06.11.2022).
- KK-5:** Lütfü Pektaş, 1953 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Bozan/Alpu (Görüşme: 06.11.2022).
- KK-6:** Murat Örtten, 1979 doğumlu, ortaokul mezunu, küçükbaş hayvan yetiştiriciliği, Bozan/Alpu (Görüşme: 19.03.23).
- KK-7:** İbrahim Örtten, 1948 doğumlu, ilkokul mezunu, küçükbaş hayvan yetiştiriciliği, Bozan/Alpu (Görüşme: 19.03.23).
- KK-8:** İsmet Keleş, 1986 doğumlu, lise mezunu, esnaf (kaynakçı)- hayvancılık, Bozan/Alpu (Görüşme: 19.03.23).

- KK-9:** Ayşe Tomsak, 1945 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Bozan/Alpu (Görüşme: 19.03.23).
- KK-10:** Yasemin Çelik, 1983 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Bozan/Alpu (Görüşme: 19.03.23).
- KK-11:** Nurcan Şentürk, 1950 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Bozan/Alpu (Görüşme: 19.03.23).
- KK-12:** Meral Sayma, 1976 doğumlu, ilkokul mezunu, esnaf (fırıncı), Bozan/Alpu (Görüşme: 19.03.23).
- KK-13:** Nazmiye Tasasız, 1937 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Bozan/Alpu (Görüşme Tarihi: 19.03.23).
- KK-14:** Sabriye Tasasız, 1965 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Bozan/Alpu (Görüşme Tarihi: 19.03.23).
- KK-15:** Melek Dergeç, 1965 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Bozan/Alpu (Görüşme: 04.06.2023).
- KK-16:** Hasan Yüksel, 1964 doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi (emekli), Bozan/Alpu (Görüşme: 24.09.2023).
- KK-17:** Tuba Keleş, 1989 doğumlu, ortaokul mezunu, ev hanımı, Bozan/Alpu (Görüşme: 24.09.2023).

### **Elektronik Kaynaklar**

- URL-1:** “WHO traditional medicine strategy 2002-2005”.  
[https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/67163/WHO\\_EDM\\_TRM\\_2002.1\\_eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/67163/WHO_EDM_TRM_2002.1_eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (Erişim: 10.09.2023).
- URL-2:** “İlçe Nüfusu”.[https://www.tuik.gov.tr/indir/duyuru/favori\\_raporlar.xlsx](https://www.tuik.gov.tr/indir/duyuru/favori_raporlar.xlsx)  
(Erişim: 22.09.2023).
- URL-3:** “Alpu (Eskişehir) Revizyon Nazım İmar Planı Plan Açıklama Raporu 2016”. [https://www.eskisehir.bel.tr/dosyalar/imar\\_plan\\_ilani/214-5-2016-10-27-9d9aab2d.pdf](https://www.eskisehir.bel.tr/dosyalar/imar_plan_ilani/214-5-2016-10-27-9d9aab2d.pdf) (Erişim: 22.09.2023).
- URL-4:** “Türk Dermatoloji Derneği Hasta Bilgilendirme Broşürü Zona Zoster”.  
[https://turkdermatoloji.org.tr/media/hasta\\_bilgilendirme/zona.pdf](https://turkdermatoloji.org.tr/media/hasta_bilgilendirme/zona.pdf) (Erişim: 25.09.23).
- URL-5:** “Yaprak Galeri Sinekleri(Liriomyza trifolii, Liriomyza bryoniae)”.  
[https://kayseri.tarimorman.gov.tr/Belgeler/SOL%20MEN%C3%9C%20BELGELER%C4%B0/Z%C4%B0RAA%C4%B0%20M%C3%9CCA-DELE/Sebze%20Zararlı%C4%B1lar%C4%B1/yaprak\\_galeri\\_sinekleri.pdf](https://kayseri.tarimorman.gov.tr/Belgeler/SOL%20MEN%C3%9C%20BELGELER%C4%B0/Z%C4%B0RAA%C4%B0%20M%C3%9CCA-DELE/Sebze%20Zararlı%C4%B1lar%C4%B1/yaprak_galeri_sinekleri.pdf)(Erişim: 29.10.23).

## TABULARI YIKMAK: HAKAS HAYCILIK GELENEĞİNDE KADIN İCRACILAR

Destroying the Taboos: The Women Performers in Khakas Epic Tradition

Erhan AKTAŞ\*

### ÖZ

Güney Sibirya Türk halklarından olan Hakaslar köklü bir destancılık geleneğine sahiptir. Mevcut kaynaklar, on dokuzuncu yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren Hakas destan icracılarına (haycılar) ait daha net bilgiler vermektedir. Literatür, bahsi geçen dönemden itibaren kayda geçen icracıların çok büyük bir bölümünün erkek olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum sabit bir mekâna bağlı olmayıp Hakas topraklarının muhtelif yerlerinde haylama faaliyetini sürdürmeyi gerekli kılan bir geleneksel yapıyla birlikte söz konusu devirdeki erkek egemen toplumsal yapının ve bunun bazı durumlarda ortaya çıkmasına neden olan dinî inanma ve pratiklerden kaynaklanmaktadır. Sıradan ve gündelik bir sözlü edebiyat ürünü olmayan destanların (alıptıĝ nımah/çaalıĝ nımah/poortalıĝ nımah) yaratılması süreci icra ortamı, zamanı, icracının kimliği gibi başlıklar altında tamamen geleneksel inançların belirleyiciliği altında ortaya çıkmıştır. Bu sebeplerden ötürü gelenek destan icralarında kadını bir tabu olarak görmüş ve bu ürünlerin söylenmesinde, söylenirken kullanılan müzik alet(ler)inin çalınmasında bazı yasaklar getirmiştir. Yirminci yüzyıldan itibaren ise durum yine erkeklerin lehine olmasıyla birlikte kadın icracıların tabu duvarında gedikler açarak geleneğe daha canlı ve görünür bir şekilde dahil oldukları görülmektedir. Bu çalışmada öncelikle kadına, kutsal kabul edilen yaratım ve müzik enstrümanlarının hangi sebeplerden dolayı yasaklandığı Hakasların geleneksel inanç ve toplumsal normları açısından ele alınmıştır. Sonrasında literatüre sadece biyografileriyle değil aynı zamanda Hakas destan külliyyatı içinde yer eden yaratmalarıyla da dahil olan kadın icracılar üzerinde durulmuştur. Bu icracılardan derlenen metinlerin erkek icracıların ortaya koymuş olduğu ürünlerin poetikasından farklı yönleri olup olmadığı, kadın icracılarla birlikte yine geç dönemde ortaya çıkan kadın derleyicilerin de Hakas destancılık geleneğindeki yeri üzerine dikkat çekilmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Animizm, Tabu, Hakas folkloru, alıptıĝ nımah (destan), haycı, kadın icracılar

### ABSTRACT

Khakas, one of the South Siberian Turkic people, has a deep-rooted epic tradition. Existing sources provide clearer information about Khakas epic performers (haydji) starting from the second quarter of the nineteenth century. Literature reveals that the majority of performers recorded from the mentioned period were men. This situation is not tied to stable place, but is due to a traditional structure that makes it necessary to continue the *haylarga* activity in various parts of the Khakas lands, as well as the male-dominated social structure of the period in question and the religious beliefs and practices that cause this to emerge in some cases. The process of creating epics (alıptıg nimakh / caalig nimakh / poortalig nimakh), which are not ordinary and daily oral literature products, emerged completely under the

\* Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Kırklareli-Türkiye. E-posta: aktaserhan@mail.ru. ORCID: 0000-0002-7303-1890

determination of traditional beliefs under headings such as performance environment, time, and identity of the performer. For these reasons, the tradition accepted the women as a taboo in epic performances and imposed some prohibitions on singing these songs and playing the musical instrument(s) used while singing them. Since the twentieth century, as the situation has become more in favor of men, it is seen that female performers have entered the tradition more vividly and visibly by creating breaches in the taboo wall. In this study, first of all, the reasons why women are prohibited from creating and musical instruments that are considered sacred are discussed in terms of the traditional beliefs and social norms of the Khakas. Afterwards, the focus was on the female performers who were included in the literature not only with their biographies but also with their creations that took place in the Khakas epic corpus. Attention has been drawn to whether the texts compiled from these performers have different aspects from the poetics of the products produced by male performers, and to the place of female compilers, who emerged in the late period along with female performers, in the Khakas epic tradition.

**Keywords:** Animism, taboo, Khakass folklore, alıptıg nimakh (epos), haydji (epos teller / singer), women performers

## Giriş

Güney Sibiryaya Türk halklarından olan Hakaslar köklü bir destancılık geleneğine sahiptir. Mevcut kaynaklar, on dokuzuncu yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren Hakas destan icracılarına (haycılar) ait daha net bilgiler vermektedir. Diğer birçok Türk halkının folklor geleneğinde olduğu gibi Hakaslar arasında da destan icrası sıradan veya gündelik bir sözlü yaratma ve aktarma olarak algılanmamaktadır. Geleneğe alıptıg nımah, çaalıg nımah veya pooltalıg nımah terimleriyle karşılanan destanlar Hakas toplumunun geçiş dönemleri içerisindeki zaman ve mekânlarda haycı adı verilen profesyonel icracılar tarafından söylenmiş / anlatılmışlardır.<sup>1</sup>

Bahsettiğim sebeplerden ötürü bir nevi kutsallık dairesi içinde değerlendirilebilecek olan destanların yaratım süreci, icra ortamı ve buradaki aktarım üslubu,

---

<sup>1</sup>Söyleniş kolaylığı bakımından bu icra her ne kadar söylemek veya anlatmak fiiliyle karşılanırsa da geleneğe bu tür metinler için nımah ızarğa (masal/destan yollamak) fiiliyle karşılanır. Aynı durum Altay folkloru için de geçerlidir (Dilek 2002:257-263). Burada anlatı başta hay eeleri (destan iyeleri) olmak üzere dağ, av ve tayga iyelerine gönderilir. Anlatının gönderildiği her bir iye destanı, destancıyı, icra ortamını ve hatta dstandaki kahramanları koruyup gözetir. İcranın, geleneğin belirlemiş olduğu zaman ve icra üsluplarına uyulmaması durumlarında ise bu iyelerin haycıya sanatını kaybettirmesi, sakat bırakması ve hatta ölümle sonuçlanabilecek cezalara mahkûm etmesi şeklinde bir uyarı sistemi bulunur. Hakas sözlü geleneğinde bu konuyla alakalı birçok memoratla karşılaşmaktayız. Çalışmanın sınırını aşacağı için bu metinlerin tümünü burada veremeyeceğimden söz konusu metinler için bk. (Butanayev, 2008: 12, 14-16).



icra zamanı, icracının kimliği gibi başlıklar altında tamamen geleneksel inanç ve uygulamaların belirleyiciliği altında ortaya çıktığı görülür. Bunların ortaya koyduğu sonuçlardan biri ise icracının cinsiyeti üzerinedir. Konuyla ilgili takip edilebilen ilk kaynaklardan itibaren Hakas haycılarının çok büyük bir bölümünün erkek olduğu dikkat çeker. Bu durum elbette sadece Hakaslara özgü olmayıp istisnalar bir kenara bırakılacak olursa özelinde diğer Sibiry Türk halklarının destancıları genelinde ise Sibiry dışındaki Türklerin destan / hikâye icracılarının cinsiyet tipolojisi de bu istikamette olmuştur. İstisnaların bulunduğunu söylemekle birlikte bu durumun genel yapıyı bozmadığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte geleneğin farklı dönemlerinde muhtelif sebeplerle ortaya çıkan değişiklikler de okuduğunuz metnin konusunu oluşturmaktadır. Bu çalışmada öncelikle geleneksel Hakas haycılığındaki kadının konumundan bahsedilecektir. Çalışmanın ikinci bölümü ise icra geleneğinin birtakım sebeplerle yasakladığı destan gönderme tabusunun kadın icracılar tarafından hangi şekilde, sebeplerle ve dönemlerde yıkılmaya veya burada bir gedik açılmaya çalışıldığı üzerinde belli başlı örnekler çerçevesince temas edilecektir.

### **Hakas Haycılık Geleneğinde Anlatıcılar Tipolojisi ve Tabu Nesnesi Olarak Kadın**

Hakas haycılık geleneğindeki icracı tipolojisinden bahsetmeden önce bu başlık altında ele alacağım tabu kavramının Hakasçanın söz varlığındaki karşılıkları üzerinde durmanın gerekli olduğunu düşünüyorum. Hakasçada, Rusçadan alıntı-lama bile olsa tabu kelimesine rastlanmaz. Hakasçanın muhtelif sözlüklerinde bu kavrama en uygun sözcük ızih (ызых)tır. Kelime Orhon yazıtlarından itibaren (ıduk) farklı fonetik farklılıklarla birlikte Türk dillerinin tümünde takip edilebilmektedir. Hakasçadaki karşılıkları arasında kutsal (yer, hayvan, bitki) (Arıkoğlu 2005: 209) ve 1. mit ırmak, dağ, kır veya vadi ruhu; 2. esk. tapınılan (dağ, ağaç, hayvan vb.) şey; 3. esk. kutsal, mukaddes (Gürsoy Naskali – Butanayev vd, 2007:206) ve kutsal, mukaddes; sürünün koruyucusu olan kutsal hayvan (Butanayev, 1999: 229) yer almaktadır.

Kelimenin Rusça karşılığı olan табу tabu, tekinsiz (Gültek, 2004: 1668) anlamlarına gelir, ancak bu kelimeye Sovyet ve post-Sovyet Rusça-Hakasça sözlüklerde bu kelimelere rastlanmamaktadır. Rusça ifadenin çalışmanın öznesini oluşturan kavramı karşılmasına rağmen Hakasçada 'kutsal' olma durumunun temel ve yan anlam dünyalarını karşılayabilmesi sebebiyle 'tabu'yu en yakın biçimde 'ızih' kelimesiyle karşılamak mümkündür. ızih ile birlikte tabunun tekin olmama, korkutucu, tehlikeli anlamlarından da yola çıkacak olursak Hakasçadaki horığ (хорыг) ve horığıs (хорыгыс) kelimeleri de bu anlamları yüklenebilir fakat söz varlığındaki karşılıkları bir tanesi hariç dinî değil dünyevî anlam taşımaktadır: [horığ] I) koşuşma, kargaşa, karışıklık II) gömme, defin, kabir mezar III) tehlike ve [horığıs] korkma, ürkmeye, çekinme; tehlike (Gürsoy Naskali – Butanayev vd, 2007: 187).

Yukarıda da belirttiğim üzere Hakas destan icracılarının büyük kısmı erkeklerden oluşmaktadır. Geleneğin cinsiyet temelli ilerleyişini Hakas folkloru üzerine önemli çalışmaları olan M.A. Ungvitskaya ve V. Ye. Maynogaşeva'nın hazırladığı olduğu Hakasskoe Narodnoe Poetiçeskoe Tvorçestvo başlıklı çalışmasında görmekteyiz: "Ungvitskaya ile Maynogaşeva'nın verdiği bilgilerden de anlaşılacağı üzere geleneğe haycılar, önceleri sadece erkeklerden oluşmuş. Eski Hakas geleneklerine göre kadınların 'çathan'a dokunmaları ve 'hayla'maları yasaktır. Bir kadının 'hayla'yarak destan anlatmasının, ailenin başına kötü şeyler getireceğine inanılmıştır. Ancak ilerleyen dönemlerde geleneğin de zayıflamasının etkisiyle destanları çathan çalmadan ve 'hayla'madan icra eden E. N. Kulagaşeva gibi, önemli kadın destancılar da ortaya çıkmıştır." (Ergun, 2010: 34). Aynı çalışmanın aynı sayfasında Pervin Ergun, geleneğe müzik aleti eşliğinde anlatılan destanların geleneğin bozulması sonucunda farklı yöntemlerle anlatmaya başlarken orijinal halleri manzum yapıda olan ürünlerin daha sonrasında mensur şekilde, bu destanların özetleri olacak şekilde anlatıldığını ifade ederken hikâye şeklinde ve mensur olarak icranın huruğ haycı (kuru haycı) denilen anlatıcılar tarafından tercih edildiğini de eklemiştir. Ancak burada huruğ haycı sıfatının geleneğin bozulduğu dönemlerde destan anlatan/söyleyen kadın haycılarla sınırlandırılmayacağını belirtmek durumundayız. Bu durum, söz konusu icra geleneğine tam olarak vakıf olmayan, çathan veya homıs adı verilen ve destan icralarını yazgeçilmez müzik aletlerinden biri sayılan enstrümanları kullanamayan veya herhangi bir destanı baştan sona tam olarak bilmeyen erkek haycılar için de kullanılabilir. Bu sebeple söz konusu sınıflandırmanın belirleyici unsuru cinsiyetten ziyade icra ustalığındaki seviyedir.

İcra geleneği içerisinde icraya ve anlatma üslubuna hangi ustalık derecesine göre vakıf olup olmama durumu sadece uluğ, kiçig ve huruğ haycı terimleriyle yani icra edebilmenin durumuna göre değil aynı zamanda söylenen/anlatılan destandaki müzikal yapıya ne şekilde hâkim olup olunmadığı ve bunun sonucunda ortaya çıkan alıptığ nımahın durumuyla da ilgilidir. Bu da literatürde attığı nımah ve çağağ nımah terimleriyle de karşılanmaktadır: Eskiden Hakaslarda 'yürüyen destan' ile 'atlı destan' anlayışları vardı. Bunlardan birincisi müzik aleti olmadan, ikincisi ise müzik aleti eşliğinde anlatılırdı. Geleneğe 'atlı destan' daha gerçekçi sayılmaktadır. Ve burada Şamanın tefi gibi, telli müzik çalgısı da binek hayvanla özdeşleştirilmektedir. Bunun görsel olarak şekillendirilmesi, Buryatların huru ile Moğolların morin-hurlarına yansımıştır. Bu çalgıların kabzası, şaman asası gibi at kafası biçimindedir." (Lvova vd, 2013: 204). Merhum araştırmacı V. Ya. Butanayev de durumla ilgili benzer ifadelerde bulunmuştur (Butanayev, 2008: 18).

Alıptığ nımahların kadınlar tarafından uzun asırlar boyunca icrasının yasak olması yirminci yüzyıla gelinceye dek kadınların destan icralarında, çalgı icrasından ziyade vokal icrasına yönelmelerine de neden olmuştur. Müziğin olmadığı icra

üstubunda da manzum yapının inşası daha güç olacağından mensur yapıya mecburi bir yönelim de gerçekleşmiştir. Hakas destan icrası geleneğinde sadece bekâr değil evli kadınların da çathan ve homus çalmaları hatta bunları çalmayı öğrenmeleri de yasaktır. Evli kadınların müzik aletlerini ellerine alıp bir icrada bulunmaları kesinlikle yasak olup aksi halde ya sağlıklarını kaybedebileceklerine ya da acılarla dolu bir hayat yaşayabileceklerine dair inanç oluşmuştur; yine evli kadınlar bunların çalınmasıyla uğraşırlarsa aletlerin telleri kayıvalideleri gibi huysuz ve geçimsiz olmaktadır (Butanayev, 2008: 17-18). Geleneğin güçlü olduğu dönemlerde destan icralarının ve müzik aletlerinin kadınlar için tabu olması sadece Hakas toplumu için geçerli bir durum olmayıp konuyla alakalı ilk malumatın elde edilmeye başladığı on sekizinci yüzyıldan çok öncesine gitmektedir. Buradaki anahtar sözcüklerden biri olan tabu kavramı Sigmund Freud'a göre, tabunun birbirine zıt iki anlamı vardır; bir yandan kutsal (sacre), kutsallaştırılmış (consacre) anlamlarına, diğer yandan da tehlikeli, korkunç, yasak, kirli anlamlarına gelir." (Freud, 2016: 29). Bir başka araştırmacı Maria Leach ise 'dini ve sosyal bir yasaklamalar sistemi olan' tabuların bir kişi, nesne, yer olabileceğini söyler. Bu yasaklamalar sisteminin dokunmama, bahsetmeme, söylememe, yapmama gibi belli eylemler üzerinde yoğunlaştığını belirten yazar, bunların altında yatan unsurları 1. Kutsallık 2. Bazı insanların sahip olduğu gizemli güç, 3. Doğaüstülük (rahipler, krallar, şefler, yabancılar, hamileler, kadınlar vs.) 4. Kirlilik (belirli yiyecekler, hasta kişiler, suçlular, cesetler vs.), 5. Tehlike (cesetler, ölümlerin adları, evliliğe müdahale gibi), 6. Koruma sağlamak (işlenmiş tarlalar, kişisel eşyalar vs.) şeklinde maddelendirir (Leach, 1972: 1098'den Kasımoğlu, 2022: 485). Olumlu ve olumsuz tüm içeriğiyle birlikte tabu kavramını Hikmet Tanyu'nun çalışmasından özetle şu şekilde alabiliriz: Polinezce bir kelime olup orijinal hali tapu olan ifade gücünü ruh ve ilahtan alıp ilkel dinlerin temelini oluşturduğu gibi totemle ve haliyle totemizmle de ilişkisi vardır. Bir varlık veya nesnenin tabu olması aynı zamanda doğaüstü ve tehlikeli bir durumu muhtevindir. Tabuyu çiğneyen veya kirletenlerin veya tabu sayılan kavram/nesneyi bozanların derhal cezalandırıldığı görülmektedir. Bu cezalandırma toplum eliyle olduğu gibi ilahî kuvvetler eliyle de gerçekleşebilir. Yukarıda bahsedilen totemle olan ilişkisinden dolayı herhangi bir topluma ait bir hayvan, bitki, taş, herhangi bir cisim veya içi mana adı verilen kutsal güçle donatılmış herhangi bir nesneye dokunmak ve hatta yaklaşmak bile birer tabu örneğidir. Tabunun tabu olma özelliği sadece onun kutsallığından kaynaklanmayabilir, toplum algısında kirli veya kirletilmiş madde, insan veya kavramlar da tabu olabilir. Lohusa, âdet gören kadınlar, yeni doğmuş çocuklar, cesetler ve kan kirlilikten kaynaklı olarak tabu sayılabileceği gibi kutsallık arz eden kabile reisleri, büyücüler, savaşa veya ava gidecek olan erkekler de aynı kategoride değerlendirilebilir. Bu bağlamda saha araştırmacıları tabunun iki farklı bağlamda değerlendirilebileceğini ifade ederler. Buna göre tabu olan 'şey' dünyevî sahadan ayrı olarak kutsal ve mahrem kabul

edilir; ikincisinde ise kutsal olmayıp bu dünyaya mahsus din dışı varlık ve buradan hareketle oluşan inanmalardan müteşekkildir. Tüm bunlardan mütevellit içeriği menfi veya müspet olsun tabu olan 'şey'e yaklaşmak veya temas etmek istenirse uzun bir hazırlık dönemine ihtiyaç duyulur veyahut kirli olana temas eden kişi uzun arınma âyinlerine tâbi tutularak temiz bir hale getirilmelidir (Tanyu, 1983: 168-169). Eski Türk hayat biçiminin önemli izlerini geleneksel hayat biçimlerinden ve inançlarında halen daha muhafaza eden Hakaslarda birçok konuda olduğu gibi tabu konusunda da Mehmet Ali Yolcu'nun eski Türklere hareketle tasnif ettiği tabu çeşitleri arasında benzerlik ve/veya aynılık söz konusudur: 1. Doğa, bitki ve hayvanlarla ilgili tabular, 2. Kağanlıkla ilgili tabular, 3. Mülkiyet tabuları, 4. Cinsiyet tabuları, 5. Hastalık ve ölümlerle ilgili tabular (Yolcu, 2014: 104)<sup>2</sup>.

Ana metinde sınırlı sayıda, dipnotta ise işaret edilen geniş literatür ve tanımlarda verilen tabu tanımlarından hareketle çalışmamın konusunu oluşturan tabu çeşidinin kadın merkezli bir cinsiyet tabusu örneği olduğu açıktır. Kadına has menstrüasyon ve postpartum süreçleri kadının 'kirlilik' durumunu ortaya çıkarır ve buradan hareketle tabu kavramının bir öznesi haline gelir. Yolcu'nun eski Türklere cinsiyet tabularının mekân, nesne, temas, ad vb. kavramlarda açığa çıktığını ifade etmesi (Yolcu, 2014: 111) evli veya bekâr kadınların haycılık geleneğinde tabu olma durumlarını daha net açıklamaktadır. Bu çalışma çerçevesinde yukarıda verilen listede isim haricindeki diğer kavramlar kadının tabusallığı ile yakından ilintilidir. Buradaki kadın-nesne ile kadın-temas ikilileri kadının hay enstrümanları olan çathan veya homusa (nesne)<sup>3</sup>, gerek işlevsel gerekse de amaçsız olarak ilişkisi (temas) gelenekteki kadın merkezli tabunun başat unsurlarındandır. Kadın-mekân ilişkisi ise iki farklı cepheden ele alınabilir. İlki, öncelikle kadın zaten hangi mekânda olursa olsun nesne ve temastan menedilmiştir, bu sebeple mekânın önemi yok gibi görünmektedir. İkincisi ise alptığ numah (destan) anlatımının zaman zaman av törenlerinde gerçekleşmesi durumudur. Kadının icra geleneği içerisinde tabu pozisyonunda olması yukarıda isimleri zikredilen biyolojik

---

<sup>2</sup> Yukarıda verdiğimiz sınırlı sayıdaki tabu tanımının haricinde farklı tanımlar ve zengin literatür için bkz. Yolcu, 2014: 55-114.

<sup>3</sup> Kadın-nesne ilişkisi sadece kadının destan müzik aletlerine teması bakımından tabuluk örneğini barındırmaz. Kadınların şaman olup kamlama faaliyetini yürütebildiği bir kültürel ortamda Nadejda Petrovna Dırenkova'nın ifadesiyle kadın kamlamaya başlasa bile davul yapma hakkı yoktur." (Butanayev, 2019: 107). Bu durum kam davulunun kutsallığı ile ağaç/orman/tayga kültü ve iyelikleri meselesiyle doğrudan alakalı olmasının yanısıra yine kam davullarının kutsal kabul edilen bazı ağaçlardan yapılmalarıdır. Geleneksel hayatın günümüzde bile muhtelif muntikalarda baskın olduğu Sibiryâ Türk halklarında din dışı başka nesnelere tabu olması da söz konusudur. Söz gelimi Altay Türk halkı arasında kadın, kocasının büyük akrabaları olan *kaynanın* erkek üyelerinin *dizginlerine, piposuna, ipine, tüfeğine ve bıçağına asla dokunamaz* (Lvova vd, 2013:174).

hadiselerden kaynaklı 'kirlil' olarak algılanması durumuyla birlikte avın da kutsal ve tabu konumunda olması düşünülebilir. Zira gerek avın nevi şahsına münhasır bir mekânda gerçekleştiriliyor olması gerekse de av eyleminin öznesi konumundaki hayvanların büyük kısmının kutsallık içeren hayvanlar olması ve hepsinin toplamı olarak 'kirlil' kadının tamamen kutsallıkla bezenmiş mekân ve nesnelere uzak tutulması gerekliliği beraberinde av törenleri sırasında icra edilen destanlardan ve bu anlatıların icra geleneğini oluşturan her türlü yan unsurdan da uzak tutulmalarına sebep gösterilebilir<sup>4</sup>.

### Surda Gedik Açanlar: Kadın İcracılar

Tabu kavramının Hakas haycılık geleneğinde yer alan kadınlar için hangi anlamlara geldiği ve geleneğin onları ne şekilde uzattığına dair ana hatlarıyla bilgiler vermeye çalıştım. Bu başlık altında da yirminci yüzyılın başından itibaren icra geleneği içinde isimleri geçen bazı temsilcilerden, aldıkları sanatsal unvanlardan ve bunların gelenek içinde ne şekilde ele alınabileceği üzerinde durmaya çalışacağım. Kaynaklardan derlediğim bilgilerden hareketle sayısı yetmiş yakın kadın icracının bu gelenek içinde öne çıktığı görülmektedir. Alt başlıkta ifade ettiğimiz gibi

---

<sup>4</sup> Bu bağlamda özellikle Sibiryâ sahası Türk halklarının av ritüellerinin içeriklerine ait inanma ve pratiklerinin bahsettiğimiz durumla ilgili olduğunu düşündüğüm için F. Bayat'ın şu ifadelerini doğrudan almayı tercih ediyorum: "Av mitolojik olgusunun başında çeşitli dinî ibadetlerin yapıldığını, avın verimliliği ve başarılı olması için gereken bütün ritüellerin uygulanmasının şart olduğu bir gerçektir. Avcılara bol av vermesi için orman ruhlarına veya ruhuna hikâyeler anlatılması da şarttır. Avcılık kültürü, ilkel şeklinden hükümdarların yaptıkları sürekli av eğlencelerine kadar bir değişim ve gelişim geçirmiştir. Ancak ilkel şeklinden son aşamasına kadar av, dinî-mitolojik içeriğini, gizemini, tabu ve yasaklarını koruyabilmiştir. (...) Avcılık özel coğrafi şartlarda gelişmiştir. Ormanlık ve dağlık yerlerde, Sibiryâ'da tayga denilen iğneyapraklı sık dağlık ormanlarda avcılık kültürünün esasları atılmıştır. Bozkırlardaki hayvancılık ekonomisine dayalı bozkır-çoban kültürünün oluşmasına karşılık, avcılık için coğrafi durumun münasip olduğu Altay ve Sibiryâ'nın ormanlık bölgelerinde avcılık ekonomisinin temelleri atılmıştır. Doğal olarak ekonomisi toplayıcılık-avcılığa veya hayvan beslemeğe dayalı bir sistemin üst kurumunda farklı mitolojik tasarımlar ortaya çıkmaktaydı". (Bayat, 2007:191) ve "Toplayıcı avcı toplumlarında avcılık, ciddi bir işbölümü olduğundan toplumun geriye kalan üyeleri de orman ve dağ kültürüne, avcılara yardımda bulunmaları için dualar eder, orman ve dağ ruhlarını kızdıracak şeylerden çekinirler. Bunların başında avcının ava çıkacağı gece cinsî alakada bulunmaması, gideceği yerler hakkında bilgi vermemesi, av eşyalarına kadınları dokundurmaması gibi yasaklar gelir. Bu yasakların bir kısmının ataerkil bir toplum yapısına uygun bir şekilde biçimlendiğini görmekteyiz. Hakas ve Şor avcılarında göre av ruhu, avcının temiz sözlü ve temiz vücutlu olmasını ister. Bu temizlik, avcılarının ailelerine de aittir. Avcılar avda olduğu müddetçe ve dönünceye kadar obada oyun, şakalaşma, eğlence ve hatta avdan konuşmak yasaktır". (Bayat, 2007: 192-193).

bunlar icra ettikleri türler bakımından farklı adlar almaktadır: Haycı, haycı-nımaççı, nımaççı... Bunların yanı sıra az sayıda olan tahpahçı, sarıncı ve çathancı olarak değerlendirilen kadınlar da yer almaktadır. Kaynakların birçoğunda hiçbir kadın icracı için haycı ifadesi geçmemekle birlikte bunun haricindeki başka kaynaklarda durum değişiklik göstermektedir. Burada tüm icracıların isimlerini alıp bunlara değinmeyeceğiz. Verilen isimlerin büyük bir kısmı Hakas halk şiiri türleri içinde yer alan tahpah ve sarın icra eden temsilcilerden oluşmaktadır. Bunlar arasında Mariya (Postooçah) Asoçakova, Valentina (Zoya) İvanovna Borgoyakova, Tat'yana Borisovna Kanziçakova, Fedorovna Grigoryevna Kokova, Yelena Yegorovna Mistrikova, Mariya İl'iniçna Narılkova, Varvara İvanovna Rudakova, Kame-liya İl'iniçna Sutorakova, Yevdokiya Taskarakova Yegorovna, Fekla Vladimirovna Çoçiyeva, Yevdokiya Alekseyevna Şalginova ve Mariya Yangulova gibi isimler bulunmaktadır. Sayıları fazla olan bu tahpah icracılarının yanı sıra Antonida Pavlovna Todışeva ve Yevdokiya Kirillovna Topoyeva gibi sarıncılar ile Yevdokiya Petrovna Tıgdımayeva gibi tahpahçı olmanın yanı sıra sarıncı ve akın olan icracılarla birlikte Aleksandra Kiçeyeva, Ol'ga Semyonovna Kokova, Stepanida Stepanovna Samojikova ve Yulya Sıgraşeva gibi çathancılar ile Anis'ya Dmitriyevna Kiskorova ve Sargo Stepanovna Samojikova gibi şaman şiiri icracıları ve Akulina Vasilyevna Fedotova gibi efsane uzmanı olarak belirtilen temsilciler de yer almaktadır. Söz konusu kaynaktaki verilen temsilcilerin büyük bir kısmı nımaççı ve çok az sayıda da haycı-nımaççıdır. Benim çalışmanın özü bakımından üzerinde durmak istediğim temsilciler kadın nımaççı, haycı-nımaççı, çathanistler ile yine bir başka kaynaktaki bazı bilgilerden dolayı kadın haycılar olacaktır. Yukarıda isimleri sıralanan isimler arasında doğrudan haycı olarak nitelenen bir kadın icracı bulunmaktadır. Ancak Çoçiyeva 2006 künyeli çalışmada 2006 yılı itibarıyla Hakasya'da yer alan HakNİYaLİ arşivindeki yayımlanmamış Hakasça destanların uzunca bir listesi verilmiştir. Bu listede 1939-2005 yılları arasında gerek Hakniyali araştırmacıları gerekse de amatör sözlü kültür araştırmacılar tarafından derlenmiş iki yüze yakın destan bulunmaktadır. Hakas haycılık geleneğindeki icracı tipolojisi göz önüne alındığında icracıların büyük bir kısmının erkek haycılardan oluştuğunu ifade etmiştik. Ancak bir kısmı da haycılık üzerine kaleme alınmış eserlerde nımaççı, tahpahçı, sarıncı olarak değerlendirilen icracılardan da alıptığı nımaç derlendiği görülmektedir. Sıralama, alıptığı nımaçın derlendiği yıl, derlenen destan, sözlü kaynak ve derleyen şeklindedir:

- 1951 – Ah Han / T.P. Sartıkova (derleyen F.İ. Çankova)
- 1958 – Ah Hulunnañ Kök Hulun / P.V. Sulekova (derleyen İ.F. Spirin)
- 1959 – Alıp Hara Ashır / D.T. Kiçeyeva (derleyen P.İ. Kongarov)
- 1960 – Ah Oy Attıg Ah Han Apsah / Ye. N. Kulagaşeva (derleyen Z.İ. Kulagaşeva)

- 1963 – Alıp Altın Neyreneñ Kümüs Neyre / M.T. Kiçeyeva (derleyen O.V. Subrakova)
- 1963- Ah Oy Attıǵ Pay Seyzeñ / A. Kurbijekova (derleyen O.V. Subrakova)
- 1965 – İki Tuǵanım Hulataı / P.V. Sulekova (derleyen A.P. Şegolakov)
- 1969 – Ah Oy Attıǵ Altın Han / T. Kiçeyeva (derleyen V. Ye. Maynogaşeva)
- 1971 – Hara Hulataıǵ Alıp Hulataıdañar / Ye. N. Kulagaşeva (derleyen V. Ye. Maynogaşeva)
- 1971 - Albat Çonnañ Töreen Toǵıs Hulas Sunniǵ Hara-Oy Attıǵ İzil Arıǵ / A.V. Kurbijekova (derleyen M.A. Ulturgaşeva)
- 1971 – Toǵıs Hulas Sunniǵ Hamnotüktig Hara Küreñ Attıǵ Han Töñis Han / A.V. Kurbijekova (derleyen M.A. Ulturgaşev)
- 1972 – Pohta Kiris / T. V. Kejimiçyeva (derleyen V. Ye. Maynogaşeva)
- 1975 – İki Hır Hulun / M. Z. Subrakova (derleyen O.V. Subrakova)
- 1976 – Artıh Hulaıtıǵ Ah Oy Attıǵ Çalın / A.P. Bainova (derleyen A.G. Kızlasova)
- 1976 – İbde Çörceñ Küreñ Attıǵ Ay Oy Attıǵ Altın Hus / A.P. Bainova (derleyen A.G. Kızlasova)
- 1977 – Pora Han, Pora Ninci, Oolǵı Mondañ Pora Attıǵ Moñdalay / A.P. Bainova (derleyen A.M. Kızlasova)
- 1980 – İki Oollıǵ Altın Arıǵ (Ay Salıǵnañ Kün Salǵı) / A.V. Kurbijekova (derleyen A.G. Kızlasova)
- 1980 – Haal Sunu Han Pozırah Attıǵ Han Mirgen / A.V. Kurbijekova (derleyen V. Ye. Maynogaşeva)
- 1981 – Ah Hannañ Kök Han / A.V. Kurbijekova (derleyen A.G. Kızlasova)
- 1982 – Toǵıs Hulas Sunniǵ Çibek Çiliniǵ Ah Sabdar Attıǵ Alton Poos / A.V. Kurbijekova (derleyen V. Ye. Maynogaşeva)
- 1988 – At Ködirbes Ah Han / A.V. Kurbijekova (derleyen V. Ye. Maynogaşeva)
- 1993 – At Ködirbes Ala Kiikçin / D. F. Araştayeva-Şandakova (derleyen D. F. Araştayeva-Şandakova)

Listede de görüleceği üzere haycı olarak ifade edilen icracılarla bir önceki kaynaktaki ismi geçen bazı icracıların aynı olduğu görülecektir. Bu bağlamda birkaç isim üzerinde daha çok durmak elzemdir. Bu isimlere baktığımızda kendileri hakkında bilgi sahibi olduğumuz kadın icracıların on dokuzuncu yüzyılın son yıllarında dünyaya gelip Sovyet Hakasyasında sanatlarını icra ettiklerini görmekteyiz. Bundan önceki dönemlere dair icracı bilgiler ya sadece isim ya da oldukça az bilgilerle sınırlı kalmıştır. Bu geniş kadın sözlü kültür icracıları arasında ise birkaç isim hem alıptıǵ nımah harici diğere manzum ürünlerin hem de alıptıǵ nımah icracıları arasında daha ön plana çıkmaktadır. Bunlar Varvara İvanovna Rudakova (1887-1962, Yevdokiya (Ovdo) Nikitiçna Kulagaşeva (1896-1977), Vasilyevna (Parunya)

Paraskov'ya Sulekova (1913-197?) ve Anna Vasilyevna Kurbijekova (1913-1990)'dır.

Bunlardan Ye. N. Kulagaşeva nımağçı olarak bilinmekle birlikte derleyici Z.İ. Kulagaşeva tarafından 1960 yılında Ah Oy Attıġ Ah Han Apsah ile V. Ye. Maynogaşeva tarafından 1971 yılında Hara Hulattıġ Alıp Hulataйданар destanları derlenmiştir (Çoçiyeva, 2006: 9, 11). P.V. Sulekova haycı-nımağçı olarak kayıtlara geçse de aynı zamanda çathancı ve tahpahçı olarak da görölmektedir ki bu onun tam teşekküllü bir folklor edebiyatı sözlü kaynağı ve haycı olduğunu gösterir (Maynogaşeva, 2007b: 166). Kendisinden 1958 yılında İ. F. Siprin tarafından Ah Hulunnıġ Kök Hulun destanı ile A.P. Şegolakov tarafından 1965 yılında İki Tuġanım Hulataı isimli destan derlenmiştir (Çoçiyeva, 2006: 8, 11). A. V. Kurbijekova da başta alıptıġ nımağ icra eden bir haycı olmakla birlikte halk edebiyatının diġer tüm türlerini bilir ve icra etmiştir. O, tahpahçı, sarıncı, Hakas kahramanları hakkındaki efsaneler ve destan icracısıdır. Çok zengin bir sözlü kaynak olarak tarihe geçmiş, kendisinden gerek sesli gerekse de görüntülü kayıt alınmış, birçok folklorist, filolog ve edebiyat araştırmacısının ilgisini çekerek onun sözlü kültür örneklerinden kendi çalışmalarında faydalanmışlardır. Kendisinden muhtelif yıllarda birçok destan derlenmiş ne yazık ki büyük kısmı h l  arşivde bulunmaktadır (Çoçiyeva, 2006: 10-15, Maynogaşeva 2007a: 330). A.V. Kurbijekova aynı zamanda büyük haycılardan Pyotr Vasilyeviç Kurbijekov'un kız kardeşidir yani Anna Vasilyevna farklı kuşaklarda birçok sanatçının yetiřtiġi bir aileden gelmektedir, ailede Pyotr Vasilyeviç'in haricinde başka nımağçı veya haycılar da vardır.

G r leceġi üzere yalnızca nımağçı, haycı-nımağçı ve hatta haycı olan birçok kadın icracı Hakas haycılık geleneġinde belirgin bir şekilde boy göstermektedir. Bunların bir kısmına kaynaklarda sadece ismen ve aldıkları icracı unvanlarıyla rastlanmakla birlikte bir kısmına da ayrıntılı bilgiler üzerinden ulaşmak mümkündür.

### **Sonuc**

Büyük oranda din  ama bununla birlikte gündelik hayatı da ilgilendiren olay, nesne, mek n ve kişilerin kutsallıklarıyla ilintili olarak ortaya çıkmış olan tabu kavramı milletlerin geleneksel din  inançlarından ve hayat biçimlerinden başlayarak günümüze kadar ulaşmış bir olgudur. Her ne kadar 'ilkel' toplumlarla ilişkilendirilse de günümüzün ' aġdař' karakterli toplumlarında halen daha bu inanmanın ve bundan doġan pratiklerin canlı bir biçimde yařadıġı görülmektedir. Bu durum ' aġdař' sıfatını taşıyan toplumların kırsal alanlarıyla da sınırlı olmayıp kentsoylu hayat tarzını sürdüren 'muasır' insan yıġınlarında da kendisini gösterir. Din  içerikli bu kültürel kodun ne kadar güçlü ve kapsayıcı olduġunun önemli delillerinden biridir de aynı zamanda. Bu çalışmada söz konusu tabu kavramının yine olay, nesne, mek n ve kişilerden hareketle Hakas destancılık geleneġi içindeki kadın icracı tipolojisinde ne şekilde yer aldıġı üzerinde durmaya çalıştım. Bu ele aliş



özellikle kadının olay ve nesne ile ilişkisi arasındaki durumu üzerine yoğunlaşmış olsa da mekân ve kişiler de aynı şekilde temas edilen ara unsurlardan sayılabilir.

Bu bağlamda değinmeyi elzem olarak gördüğümüz ve çalışmanın 'sonuç' kısmını ilgilendirmesi bakımından bu başlık altına saklamayı uygun gördüğüm birkaç husus daha bulunmaktadır. İlki özellikle alanla ilgili Türkçe kaynaklarda sıklıkla gördüğüm 'geleneğin bozulması' ifadesidir. Bu ifadenin bazı durumlarda peşinen söylenmiş klişe bir tabir olduğunu düşünmekteyim. Sebeplerini ise şöyle açıklamak mümkündür. Hakas destancılık geleneğine ait ilk bilgiler özellikle Çarlık Rusya döneminde bizzat Çar I. Pyotr'ın emriyle oluşturulmuş ilmî heyetlerin kuzeydoğu ve akabinde güney, batı ve güneydoğu Sibiryaya sahalarına yapılmış uzun soluklu çalışmalardan sonra ortaya konmuş bilgilerdir. Yani kabaca ilk bilgileri nerdeyse on sekizinci yüzyıldan itibaren başlatabiliriz. Ancak bundan önceki devirlere ait söz konusu halkın veya komşu halklarındaki icra geleneği üzerine bilgiler oldukça sınırlıdır. Bu durum bize erken veya orta dönemlerdeki icra geleneği hakkında da bilgi vermemektedir. Bu sebeple geleneğin bozulduğu kesin yargısı uzun asırlar öncesine dair sağlıklı bilgilerimizin olmaması dolayısıyla çok sağlıklı değildir. Bu durum sadece folklor edebiyatı ürünlerinin icrası için değil geleneksel hayat tarzı başlığı altında verilen bilgiler için de geçerlidir. Bunlara ek olarak tüm Sibiryaya Türk ve Türk olmayan halklarının yine oldukça geç bir dönemde yazıya alınan epik yaratmalarına baktığımızda kadının yerinin gelenek bozucu bir durumda olmadığı yönündedir. Sadece merkezî / talî kahramanlar açısından değil yaratmalarda yer alan gündelik tiplerde de kadın tahakkümünün oldukça belirleyici olduğu göze çarpar. Epik yaratmaların yanına mit metinleri, masallar ve efsaneleri de dahil edecek olursak bu olgunun frekansı oldukça yükselecektir. Özetle geleneği ilk merhalede oluşturan icracı tiplerinin cinsiyet açısından tam olarak kimlerden oluştuğunu bilmediğimiz için belli başlı ve ön plana çıkan erkek haycılardan hareketle geleneğin bozulduğu kesin yargısının çok doğru olmadığını, en azından içi tam olarak doldurulmamış bir kavram olduğunu düşünmekteyim. Özellikle gelenek içerisindeki bazı kadın temsilcilerin bazı küçük haycıyı huruğ haycı konumuna koyacak bir ustalığa sahip olduğunu da görmekteyiz.

Bu bölümde bahsedeceğim bir diğer nokta da tahpahçı, sarıncı ve akın tipindeki icracıları bir kenara bırakacak olursak özellikle destancı kimliğiyle ön plana çıkan kadın haycılara ait gerek sanatsal gerekse de kişisel biyografilerine ait bilgilerin Sovyet devrinde arttığı görülmektedir. Bu durum üzerinden yalnızca Çarlık döneminde bu tipolojinin olmadığı veya çok az olduğuyla ya da geleneğin o dönemlerde çok daha yoğun yaşandığı okumasını yapmak yanlış olabilir. Sovyet iktidarıyla birlikte özellikle Moskova ve Leningrad gibi merkezi nüfus, kültürel ve akademik faaliyet yerleşimlerinin haricinde Sovyet topraklarının Sibiryaya gibi merkezden çok daha uzak coğrafyalarında faaliyete geçirdiği araştırma enstitüleri ve sonrasındaki üniversite işleyişi ile ilgilidir. Sovyet Hakasyası özelinde konuşacak

olursak Çoçiyeva 2006 künyeli çalışmada verilen ve arşiv bilgilerinin kullanılması sonucu ortaya çıkarılan destan metinlerinin örnekleri, henüz daha Büyük Vatanseverlik Savaşı'nın sürdüğü 1944 yılında kurulan Hakas Dil, Edebiyat ve Tarih Bilimsel Araştırma Enstitüsü'nün (HakNİYaLİ) faaliyetleri sonucunda oluşturulmuştur. Kurumda bulunan profesyonel düzeydeki saha araştırmacılarının faaliyetleri sonucunda yalnızca alıptığı nımahlar değil Hakas halk edebiyatının neredeyse tüm türleri sözlü kaynaklardan derlenmiş; yazılı, sözlü ve görüntülü olarak kayda alınmıştır. İşte bu süreçte ve ilk derlemenin henüz daha Enstitü'nün resmen kurulmadığı ancak fikren ve fiilen hayatta olduğu 1939 yılına ait olması tesadüf değildir. Tesadüf olmayan bir diğer durum da bu alan araştırmaları esnasında kadın icracılarının daha görünür bir şekilde akademik saha ve masabaşı çalışmalarında ön plana çıkmasıdır. Kadın icracıların mevcudiyeti klişe bir ifadeyle sadece geleneğin bozulması şeklinde açıklanamaz, olsa olsa zaten geleneğin bizzat içinde canlı bir şekilde yer alan bu kadın icracılarının yeni rejim eliyle gün yüzüne çıkarılması şeklinde değerlendirilebilir. Naa Çurtas (Yeni Yaşam) ve Naa Folklor (Yeni Folklor) başlıkları altında da konuşmaya fırsat verebilecek bu durum bir başka çalışmada sosyalist veya toplumcu-gerçekçi merkezli bir yaratım ve aktarım sürecinin kadın icracılar bağlamında ne şekilde oluştuğu, değiştiği ve geliştiği başlıkları altında da ele alınabilir. Bu ikinci meseleye bir ek olarak geleneğin hangi durumda olduğunu görmek için metin merkezli çalışmalardan ziyade icra merkezli çalışmalar merkeze alırsa daha farklı düşüncelerin ve yorumların ortaya çıkabileceği kesindir.

Son söz olarak 'geleneğin bozulması' ifadesinin yukarıdaki düşüncelerimden hareketle çok doğru bir tabir olmadığını söylemekle birlikte gelenek güncellenmiş ve hatta bazı durumlarda icat edilmiş olabilir ki bu folklor geleneğinin ölü veya metinlere sıkıştırılmış bir gelenek olmadığını tam tersi dinamik ve canlı bir yapı arz etmesiyle ilgilidir.

### **Kaynakça**

- Arıkoğlu, Ekrem (2005). Örnekli Hakasça-Türkçe Sözlük, Ankara: Akçağ Yay.
- Bayat, Fuzuli (2007). Türk Mitolojik Sistemi 2: Kutsal Dişi- Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler – İyeler ve Demonoloji, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Butanayev, V. Ya. (1999). Hakassko-Russkiy İstoriko-Etnografiçeskiy Slovar', Abakan
- Butanayev, Viktor Yakovleviç (2008). Mir hongorskogo (hakasskogo) fol'klora. Abakan: N.F. Katanov adındaki Hakas Devlet Üniversitesi Yay.
- Butanayev, Viktor Yakovleviç (2019). Geleneksel Hongoray Şamanlığı. Çev. Abduselam Arvas, Ankara: TDK Yay.

- Çoçiyeva, A.S. (2006). Bibliografiya Neizdannih Geroičeskih Skazaniy na Hakasskom Yazıke, Abakan: HakNiYaLi Yay.
- Dilek, İbrahim (2002). "Şalgandu Masallarında Bitiş Formeli Olarak Anlatıcının Masal Ülkesinden Dönmesi", Uluslararası Türk Dünyası Halk Edebiyatı Kullatayı Bildirileri, Ankara: TC Kültür Bak. Yayınları, 257-263.
- Ergun, Pervin (2010). Hakas Destancılık Geleneği ve Ay Huucın, Konya: Kömen Yay.
- Freud, Sigmund (2016). Totem ve Tabu. Çev. Ahmet Çalışkanlar, İstanbul: Olumpia Yay.
- Gültek, Vedat (2004). Rusça-Türkçe Sözlük, Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- Gürsoy Naskali – Butanayev V. Ya. vd (2007). Hakasça-Türkçe Sözlük, Ankara: TDK Yay.
- Kasımoğlu, Seval (2022). "Türk Kültüründe Doğumla İlgili Tabular ve İşlevleri", Folklor Akademi Dergisi, 5(2): 483-495.
- Leach, M. (Ed). (1972). Standart Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, New York: FunkandWagnalls.
- Lvova, E.L. vd. (2013). Güney Sibiryaya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri Simge ve Ritüel. Konya: Kömen Yay.
- Maynogaşeva, V. Ye. (2007a). "Anna Vasil'yevna Kurbijekova", Entsiklopediya Respubliki Hakasiya I. Tom, Abakan: Hakasya Cumhuriyeti Hükümeti Yayınları, 330.
- Maynogaşeva, V. Ye. (2007b). "Vasilyevna (Parunya) Paraskov'ya Sulekova", Entsiklopediya Respubliki Hakasiya II. Tom, Abakan: Hakasya Cumhuriyeti Hükümeti Yayınları, 166.
- Tanyu, Hikmet (1983). "Totem, Totemizm ve Tabu Üzerinde Yeni Araştırmalar", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXVI: 168- 169
- Yolcu, Mehmet Ali (2014). Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar, Konya: Kömen Yay.

## BÜYÜK OLUKLU KÖYÜ ALKARISI İNANMALARININ PSİKOLOJİK VE MİTOLOJİK KÖKENİNE DAİR BİR İNCELEME

An Investigation on the Psychological and Mythological Origins of Büyük  
Oluklu Köyü Alkarısı Beliefs

Gözde AYDEMİR\*

### ÖZ

Doğumla ilgili inanışlardan birisi olan alkarısı inanışı, bugün Türk dünyasının pek çok yerinde sürdürüldüğü gibi ülkemizde de devam etmektedir. Alkarısı Türk mitolojisi içerisinde kötü ruh olarak yer alan zararlı bir varlıktır. Bu varlığın ana amacı doğumdan sonra anneye ve bebeğe zarar vererek yıkıcı bir rol üstlenmektir. Alkarısının oluşturduğu hastalık, zarar durumuna albasması adı verilir. Günümüzde modern tıp tarafından lohusalık sendromu olarak adlandırılan bu durum, Anadolu'nun pek çok yerinde alkarısının anneye verdiği zarar olarak düşünölmeye devam etmektedir. Anneye ve bebeğe çeşitli psikolojik rahatsızlıklar yaşatan, korkutan, ölümlerine neden olan hatta bebeklerin ciğerlerini söktüğüne inanılan bu kötü ruh, aynı zamanda atlara da zarar vermektedir. Alkarısının çeşitli şekillerde uzaklaştırılma yöntemleri bulunmaktadır. Bu çalışmada Kars ili Selim ilçesi Büyük Oluklu köyüne ait olan alkarısı anlatıları derlenmiştir. Kaynak kişilerle yapılan görüşmeler doğrultusunda elde edilen bulgularla alkarısı inancının mitolojik ve psikolojik kökenine dair bir değerlendirme yapılması amaçlanmıştır. Köydeki anlatılara bakıldığı zaman günümüzde hala yaygın bir biçimde bu inancın sürdürüldüğü görölmektedir. Bilimsel ve teknolojik gelişmeler köy halkının kültür korunumu noktasında takındığı tavrı etkilememiştir. Alkarısı inanışı, modern bir korku költü olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** Alkarısı, doğum sonrası, inanç, Türk mitolojisi, Büyük Oluklu.

### ABSTRACT

The belief of alkarısı, one of the beliefs about birth, continues in our country, as it is in many parts of the Turkish world today. Alkarısı is a harmful creature that takes place as an evil spirit in Turkish mythology. The main purpose of this creature is to play a destructive role by harming the mother and the baby after birth. The disease caused by alkarısı is called albasması. Today, this condition, which is called puerperal syndrome by modern medicine, continues to be considered as the harm caused by alkarısı in many parts of Anatolia. This evil spirit, which is believed to cause various psychological disturbances to the mother and the baby, to scare them, to cause their death and even to rip out the lungs of the babies, also harms the horses. There are several methods to send alkarısı away. In this study, alkarısı narratives belonging to Büyük Oluklu village in Selim district of Kars province were compiled. It is aimed to make an evaluation of the mythological and psychological origins of the alkarısı belief with the findings obtained through the interviews with the source people. When the narratives in the village are analyzed, it is seen that this belief is still widely maintained today. Scientific and technological developments have not affected the attitude of the

---

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kocaeli-Türkiye. E-posta: gozdeaydemir06@outlook.com. ORCID: 0009-0009-1206-5219

village people towards cultural preservation. The Alkarısı belief continues to exist as a modern cult of fear.

**Keywords:** Alkarısı, postpartum, belief, Turkish mythology, Büyük Oluklu.

## Giriş

Mit kelimesi “gerçek hikâye”, “sahip olunan kutsal, çok değerli ve manalı şeyler” anlamlarına gelmektedir. Sosyologlar, etnologlar, tarihçiler ve din adamları ise mit kelimesine “kutsal gelenek ve ilkel inanışlar” anlamını yüklemiştir (Bayat, 2021: 11; Bekki, 1996: 16). Yaşar Çoruhlu ise mitlerin insanların kendi varlıklarını anlamlı kılmaya çabaladıkları günden beri yarattıkları kurgusal bir zaman ve mekân algısına bağlı olarak geliştirdikleri yaratıcı güçler olduğunu ifade etmektedir (2021:11). Mitlerin ortaya çıkışının asıl nedeni ilkel insanın bir şeyleri anlamlandırma çabasıdır. İlkel toplumlar kültürel ihtiyaçlarını karşılamak amacı ile sorularını cevaplandırma ve hayata dair bir anlamlandırma çabası içerisinde olmuştur. Bu çaba sonucunda ortaya çıkan söylentiler ise mitleri doğurmuştur. Özellikle doğa olaylarının anlamlandırılmaması insanların mitleri kutsal metinler haline getirmelerini daha net bir biçimde açıklamaktadır. Mitlerin toplumda ortaya çıkarıldığı kolektif eylem algısı ve toplumsal yapıyı birleştirici rolü de göz ardı edilmemelidir. Mitleri inceleyen alan olarak bilinen mitoloji ise her halkın kendine ait kültürel öykülerinin derlendiği bir sahadır. Mitoloji ile psikoloji arasında yüksek korelasyonlu bir ilişki vardır. İnsanların inançlarının psikolojik olarak temellendirilmesi mümkündür ve özellikle doğa ile ilgili ve ruhani mitler psikoloji ile ilişkilendirilerek incelenebilir. Çalışma içerisinde “kötü ruh” kategorisinde olan alkarısı mitolojik arka planı ile incelenecek ve psikolojik yansımalarından da bahsedilecektir. Bu nedenle öncelikle ruh kavramı ile ilgili bazı noktalara değinilmesi gerekmektedir.

Türk inanç sistemi, ruhu tanımlarken farklı görüşler ortaya koymaktadır. Konu ile ilgili farklı tanımlamaların mevcut olmasının nedeni ise Türk boylarının her birinde ruhun farklı şekillerde isimlendirilmesidir. Ruh, kut, can, tin, süne, sür, öz, üzüt, yula gibi isimler birbirlerinin yerine kullanılabilirdiği gibi bu kavramların ayrı ayrı kullanıldığı da görülmektedir (Roux 1994: 133-134, Küçük vd. 2009: 117). Türk mitolojisinde ruh kavramının asıl önemi ise üç katmanlı evren anlayışından gelmektedir. Türklerde evren tasarımı yeraltı ve gök kavramlarının zıtlığı ile oluşturulmuştur. Gök, iyilikleri, yaratıcılığı, iyi ruhları temsil ederken yer insanları barındıran alandır. Yeraltı ise kötü ruhların ve kötücüllüğün mekânı olarak bilinmektedir. Bu üç katmanda yer alan her türlü objenin ruhu vardır ve tüm bu ruhlara saygı duyulmalıdır (Arslan, 2005: 65-66).

Görev alanı iyilik ve kötülükten sorumlu olan çeşitli ruhlar (iyeler) bulunmaktadır. Bu ruhlar dişi ya da erkek olabildiği gibi hem dişi hem erkek de

olabilmektedir. İyi ve kötü ruhlar için de aynı durum geçerlidir. Yalnızca Türk mitolojisinde değil dünya üzerindeki tüm mitolojilerde iyi ve kötü birbirinin zıttı olacak şekilde düalist bir anlayışla varlıklarını sürdürmektedir. Doğada süregelen bu ikiliğin milletlerin inançlarına da yansıdığı görülmektedir. Örneğin kuzey her zaman daha soğuk güney daha ılıman bir havaya sahiptir. Bu durum mitolojide de kendisini gösterir. Türk mitolojisinde kuzey kara olarak nitelendirilmiş olup kötülüğün temsilidir (Türkmen, 2011: 11-14). Bu durumun asıl nedeni kültür ile biyolojinin de iç içe geçmiş olmasıdır. İnsanların ihtiyaçları zamanla kültürü doğurarak kültürün ihtiyaç anlamında şekillenmesini sağlar. “Kara” kavramının kötülük ile ilişkilendirilmesi de bu duruma bir örnektir. İnsanlar karanlıkta görme yetisine sahip olmadıkları ve yırtıcı hayvanlar gibi gece vakti doğada kendilerini koruyacak biyolojik mekanizmaya sahip olmadıkları için karanlık daimî olarak insanlara korkuyu ve kötülüğü çağrıştırmaktadır. Karanlık karşısında duyulan bu acizyet, karanlığın zıttı olan aydınlığın ve ışığın iyi kavramı ile bütünleşmesini sağlamıştır. İnsanoğlunun ateş ile olan güven ilişkisi de bu durumdan kaynaklanmaktadır. Karanlığı aydınlatan ateş, insanlara güven vererek barınma ve korunma konusunda iyi perspektifinde değerlendirilmektedir. Özellikle ilkel insanlar ateşe çok fazla anlam yüklemiş ve mitolojik inançlarında da bunu yansıtmışlardır.

Türk mitolojisinin yayılım sahasına bakıldığı zaman ortak olan öğeler ayrı bir inceleme konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu çalışma içerisinde incelenecek olan albastı ögesinin neredeyse tüm Türk dünyasında farklı isimlerle ve kötü bir ruh olarak görüldüğü bilinmektedir. Al ruhu, şerir bir ruhtur. En başta iyi bir ruh olan al ruhu, zamanla kötü ruhlar arasına dahil olmuştur. Urenha- Tuba Türklerinin kam dualarında bu ruha seslenip yardım istediği bilinmektedir. Zamanla bu ruh yardım istenecek iyi bir varlık yerine, demonik bir varlığa dönüşmüştür (İnan, 1986:173). Yeraltına ait kötü ruhlar arasında yer alan albastılar Türk mitolojisinde belirgin bir yere sahiptir. Kazak ve Kırgız Türklerinde keçi suretinde görünen bu kötü ruh, lohusa kadınlara verdiği rahatsızlık ve musallat olma durumu ile bilinmektedir. Anadolu’da da albastı inancının yaşadığı bölgelerde bu ruh dişi, hilekâr ve yalancı olarak tanımlanmaktadır (İnan, 1986: 172). Diğer Türk boylarında albastı için farklı isimler kullanılmaktadır: Hal Ninesi, Çay Ninesi, Al Kadını gibi (Beydili, 2004: 37). Albastı, kötü ruhlu bir karakter olarak Türk mitolojisinde Umay’ın tam zıttı şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Mitolojide Al Yış denilen ve karanlık bir ormanda yaşadığına inanılan bu ruh yeni doğum yapmış olan kadınlara ve yeni doğmuş bebeklere karşı bir intikam fikri içerisindedir (Ergun, 2010: 119-120).

Hastalıkların yeraltından gelen kötü ruhlar sebebi ile ortaya çıktığı inancı günümüzde Anadolu’da hala devam etmektedir. Dini değişimler ve kültürel değişimlerin yaşanması bu inancı tamamen ortadan kaldırmamış, değişime uğratmıştır. Türk mitolojisinde Erlik’in yönetimi altında yaşayan kötü ruhlar yaşanan

kültürel dönüşüm ile beraber hastalık adı altında insanların arasında yaşamaktadır (Öger, Altın, 2016: 19). Kötü ruhlardan birisi olan al ruhu, albasması adlı olayı gerçekleştirmek için “alkarısı” adı verilen bir varlık kullanır. Alkarısı, 21.yüzyılda hala yaşamakta olan mitolojik varlıklar arasındadır. Araştırma sahası olan Büyük Oluklu köyü Kars’ın Selim ilçesine bağlı olan bir köydür. Köy halkı alkarısının hem doğum yapan kadınlara hem çocuklara hem de atlara zarar verdiğine inanmaktadır. Köy halkının yaşadığını iddia ettiği olaylar çalışma içerisinde derlenmiştir. Bu olaylar esnasında köylülerin nasıl davrandığı ve alkarısından kurtulmak için hangi pratiklerin uygulanması gerektiğinden bahsedilmiştir.

### 1. Türk Mitolojisinde Alkarısı

Mythos kelimesi söylene, mit, salt söz, eylemsiz söz, ağızdan çıkan söz anlamlarına gelmektedir (Peters, 2004: 225). Mitler, temel olarak ilkel insanın dünyayı algılama biçimidir. Antik Yunan dilinde mythos ve logos kelimelerinin birleşmesi ile ortaya çıkan mitoloji kelimesi ise mitlerin bilimsel bir yaklaşımla incelendiği bilim dalıdır. Mythos ve logos kelimeleri birbirine zıt kelimelerdir. Bilim, uzmanlık, söz söyleme yeteneği anlamına gelen logos, eklendiği sözcüğe bilim dalı olma anlamı kazandırır (URL-2). Mythos ise insanların mübalağa dolu hikayeleridir. Bu hikayelerin bilimsel bir zemine oturtulması aslında mythos ve logosun zıtlıkların birlikteliğini oluşturduğunu gösterir. Mitoloji bugün birçok kişinin özel ilgi alanı olarak belirttiği bir kategori haline gelmiştir. Farklı milletlerin sahip olduğu farklı inanış ve kültürler insanlara pek çok yönden cazip gelmekte ve üzerine konuşulacak, araştırmalar yapılacak bir alan sunmaktadır. Mitoloji içerisinde yer alan karakterlerin iyi ve kötü olarak sınıflandırılması ise durumu daha keyifli bir hale getirmektedir. Burada görülmektedir ki mitoloji yalnızca kelime anlamı olarak değil içerik olarak da zıtlıkların bir arada olduğu bir alandır. Türk mitolojisi de oldukça zengin ve farklı varlıklara ev sahipliği yapan bir evrendir. Bu evren çerçevesinde kötü ruhlar kategorisinde yer alan alkarısı bu çalışmanın ana inceleme konusunu oluşturmaktadır.

Alkarısı, Türk dünyasında farklı şekillerde isimlendirilmektedir: Al, albastı, al anası, al avradı, al kızı, albis, alpata, almuş, albalı, hal karısı gibi (Yeşil, 2014: 99). Alkarısı, lohusa kadınlara ve atlara musallat olan kötü bir varlıktır. Anlatılarda alkarısının şeklinden bahseden kaynak kişilere göre alkarısı uzun boylu ve korkunçtur. Parmakları upuzun, tırnaklarının içi de kirlidir. Saçları dağınık ve pistir. Ne zaman ki lohusa kadın yalnız başına bırakılırsa alkarısı onu savunmasız bulup rahatsız eder. Bunun için yeni doğum yapan kadının yalnız bırakılmaması gerekir. Alkarısının oluşturduğu hastalık durumu albasmasıdır. Ignacz Kunos çocuk doğduğu vakit lohusaya acıklı bir haber söylenirse korku, teessüften mütevellit hale yahut hastalığa albastı denildiğini söyler (İnan, 2006: 1717). Türk mitolojisinde de alkarısı tanımı köy halkının tanımları ile örtüşmektedir. Ağaçlık ya da su

başlarında yaşayan alkarıları, yeni doğmuş çocukların ciğerlerini sökerek bununla beslenirler. Ahırdaki atların üzerine binip onları sabaha kadar koştururlar.

Bazı araştırmacılar albastı ruhunun Türk mitolojisine girişinin Cermenler aracılığı ile olduğunu söylemektedir. Cermenler’de bulunan alp ruhu ve albastının menşei aynıdır. Zamanla bu ruh değişikliğe uğrayarak alp-bastı’dan albastı haline dönüşmüştür (İnan, 1962: 158). Bir başka görüşe göre alkarısı aslında Erlik’in yarıdımıcısıdır. Altay-Yakut Yaratılış efsanesi Erlik’in Tengri’ye karşı işlediği suçtan dolayı onun yeraltına gönderilişinden bahseder. Yeraltında kendine bir dünya kuran Erlik, yeşil demirli bir sarayda yaşamaktadır. Bu sarayın içerisinde Erlik’e yardımcı olan kötü ruhlardan birisi de alkarısıdır (Alizade, 2011, s. 34). Alkarısı inancının kökenini eski metinlerde görmek mümkündür. Örneğin Sümer metinlerinde ismi geçen Lilith, alkarısı ile hemen hemen benzer özellikler taşır. Lilith, Havva’dan daha önce yaratılmıştır ve Adem’in ilk eşidir. Havva, Lilith’in itaatsiz tavırları nedeni ile yaratılmıştır. Anlatıya göre cinsel birleşme esnasında Adem’in sırtı gökyüzüne Lilith’in sırtı ise yere gelmekteydi. Bu durum gökyüzünün ataerkilliğini toprağın ise doğurgan ve anaerkil oluşunu temsil etmekteydi. Fakat Lilith bu durumu kabullenmeyip sırtının gökyüzüne gelmesini istediği için itaatsizce davranmış ve Adem’i terk ederek cennetten kaçmıştır. Bu olaydan sonra Tanrı üç meleğine Lilith’i bulma görevi vermiş, melekler Lilith’i Kızıldeniz’de bulmuşlardır lakin Lilith geri dönmeyi kabul etmeyerek asi bir ruh olmuştur. Lilith artık yeni doğum yapan kadınlara ve bebeklerine zarar veren bir varlık haline dönüşmüştür (Kılıç; Eser, 2018, s. 50-52; Zingsem, 2007, s. 37). Bu anlatıda kendisinden daha statülü ve otoriter olan bir erkeğe gücü yetmeyen Lilith, kendisinden daha aşağıda ve zayıf olarak gördüğü kadınlara zarar verir. Alkarısı inancı Lilith ile bu yönden benzerlik taşımaktadır.

Albasması durumu ile ilgili değerlendirilmesi gereken bir başka konu ise al renginin zamanla gelenekte uğradığı değişikliklerdir. Al ruhu eski Türk inanç sisteminde ateş ile ilişkilendirildiği için kutsal kabul edilmiştir. Bu noktada koruyucu bir ruh olarak karşımıza çıkan al ruhu zamanla kötücül bir ruha kaynaklık eder hale gelmiştir (Bayat 2007: 322; İnan 1998: 263-264). Al basan kadının yatağına, baş ucuna, başına kırmızı bir bez, kurdele bağlanıyor olması kötücül olan al ruhunun yine al renkle kovulduğunu göstermektedir. Bu durum kötü ruhu kandırma ve hedef saptırma amacıyla yapılan ritüellerde onu kendi silahı ile vurmak olarak değerlendirilebilir.

## 2. Psikoloji ve Korku Ekseninde Alkarısı

TDK’ye göre korku kelimesi “Bir tehlike veya tehlike düşüncesi karşısında duyulan kaygı, üzüntü.” anlamına gelmektedir (URL-1). Ruh bilimi ise korkuyu değişken şiddette olan duygusal bir tepkinin az ya da çok önemli nöro-vegetatif tezahürlerin birleşiminden doğan bir durum olarak tanımlar (Mannoni, 1995:8). Korku duygusu özellikle çocukluk çağında sık görülen bir duygu olmasına



rağmen yetişkinlerin de bu duygudan tamamen sıyrılması mümkün değildir. Biyolojik anlamda canlının uyarılması ve kendini savunmasını sağlamak için korku duygusu gereklidir. Temel ve kaçınılmaz duygularımızdan olan korku, yerine göre yararlı yerine göre zararlıdır (Mannoni, 1995:10; Yörükoğlu, 1984:220 ;Jersild, 1970 :373; Gövs, 1940: 192). Korkunun yalnızca insanlara özgü bir duygu olmadığı bilinen bir gerçektir. Fakat tüm canlılardaki güvensizlik hissi aslında ilkel korkunun bir yansımasıdır. Korku ile ilgili temelde iki görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerden ilki korkunun içgüdüsel olduğu görüşüdür. İnsanlık tarihine bakıldığı zaman bugün karanlığa karşı duyulan korkunun kökeninin atalarımızın mağaralarda yaşıyor olmasına dayandığı görülür. Geceleri yırtıcı hayvanların saldırılarına karşı daima tetikte olmak zorunda olan insanlar, bu korkularını gelecek nesillere de aktarmış ve günümüzdeki insanların karanlığa dair olan bakışlarını oluşturmuşlardır. Bu durum ve buna benzer durumlar insanlarda doğaya karşı çaresiz ve savunmasız olma hissinden kaynaklanan bir korku yaratmıştır.

Korkuya yönelik bir diğer görüş ise korkunun içgüdüsel olmasının yanı sıra öğrenilmiş olduğu görüşüdür. Psikolojide davranışçı kuramlar korkunun öğrenme ile oluştuğunu söylemektedir. Bir uyarıcının duruma verdiği korku tepkisi, zamanla benzer olaylara da yansımakta ve bu durum korkunun genelleşmesine neden olmaktadır. Şartlı öğrenme adı da verilen bu durum korktuğumuz özel durumu çağrıştıran her olayda ortaya çıkmakta ve korkuya sebep olmaktadır (Topses, 1992: 168). Pavlovian bir yaklaşım olarak da değerlendirilebilecek olan şartlı korku hissi, halk anlatılarında da kendisini gösterir. Korku duygusunu aktive eden ve özellikle görünmeyen varlıklarla dolu ruhani anlatılar yaşanmışlığına inanılan hikayelerdir. Bir başkasının başına gelip ona zarar veren şeyin anlatıcıya ve dinleyiciye de zarar verip vermeyeceği meçhuldür. Bu durumda şartlı korku devreye girer ve bilinmeyen de verdiği gizem ile birlikte halk inanışının korkutucu yanı ortaya çıkar. Anlatıların yetişkinlere ve çocuklara hissettirdikleri elbette ki farklıdır. Yetişkinler bu tarz anlatıları dinlerken genellikle korunma yollarını düşünürler. Çocuklarda ise bu durum tam tersidir, travma etkisi yaşatabilecek durumlar ortaya çıkabilir. Korku duygusu çocuklarda yaklaşık olarak 24-36 ay aralığında ortaya çıkar. Yaş ilerledikçe korkular da paralel bir şekilde artarak ilerler. Çocukların korkuya dair algılarının oluşmasında içinde büyüdükleri ev, buldukları çevre gibi faktörler oldukça önemlidir. Çevresel şartların yanında kişinin o an içinde bulunduğu psiko-fizyolojik durum da göz ardı edilemez. Yapılan bir araştırmanın sonucunda köyde yaşayan çocukların %75'inin korkularının hayvanlarla alakalı olduğu görülmüştür. Bu durum korkunun çevresel etkisini açıklamaktadır (Yavuzer, 2019: 39). Korku mekâna, kültüre, yaşa, kişiye göre farklılık gösteren bir duygudur. Yaş ilerlediği zaman kişinin inanç sistemi de devreye girerek korkularına yön vermesini sağlamaktadır. Eğitim seviyesi ve yaşanmışlıklar da kişilerin korkularını etkiler. Bu bağlamda alkarısı inancının psikolojik altyapısına bakıldığı

zaman öncelikle mekânsal bir korku unsurundan bahsedilebilir. Mekânın algılanmasını etkileyen bazı faktörler vardır. Bireyin kültürünü ve tecrübelerini içeren psiko-sosyal durumu, kişinin mekânda geçirdiği zaman ve çeşitli fiziksel etkenler bir mekânın anlamlandırılmasını sağlayabilecek olan unsurlardır (Solak, 2016: 19). İnsan, içinde yer aldığı mekâna kendi psikolojisini taşır ve mekân değerlendirmesini yaparken bu durumu göz önünde bulundurur. Alkarısı hikayelerinde mekân genel olarak lohusa kadının yattığı odadır. Atlara musallat olan alkarısı ise onları ahırda yakalar. Bu mekanlarda yalnız bırakılanlar alkarısının hedefi haline gelir. Alkarısı savunmasız kişileri yalnız başlarına yakalar ve onlara zarar vermeye çalışır. Fakat bu hikayelere bakıldığında zaman olayların yine daha kalabalık ve insan sirkülasyonunun çok olduğu şehirler yerine köylerde geçtiği görülür. Mekânın insanların psikolojisine olan etkisi bu noktada da önem taşır. Issızlığın ve sessizliğin tehlikeyi ve bilinmezliği beraberinde getirdiği bu anlatılarda net bir şekilde görülür. Köyler, nüfus olarak daha az kişinin ikamet ettiği yerleşim alanlarıdır. Günün belli bir saatinden, özellikle karanlık çöktükten sonra insanların sokakta olmayışı bu alanları korkunç hale getirmek için yeterlidir. Issızlık durumu beraberinde korkuyu getirir. Oysa köylerde insanlar erkenden kalkıp gün ağarmadan çalışmaya başladıkları için erken saatlerde yatarlar ve bunun korku unsuru olacak bir yanı da bulunmamaktadır. Mitler insanlığın çok eski zamanlarına ait olan ürünlerdir ve inanç sistemleri kolay değiştirilebilir olgulardan oluşmaz. Psikolojik olarak bakıldığında zaman batıl inancın temelinde de insanın bir şeylere inanma ihtiyacı yatmaktadır. İnançsızlık kavramının insanın doğasına uygun olmadığı ilkel insandan beri gözlemlenmektedir. Kadim toplumlara bakıldığında mutlaka hepsinin bir nesneye, duruma dair inanç sağladığı görülür. Tanrı tanımaz ya da kutsal bir gücün varlığına dair herhangi bir inanç duymayan kişinin de mutlaka aidiyet duyduğu başka bir durum vardır. İnanç duyma durumu yalnızca kutsal bir güce dair değildir, kişinin ait olduğu bir ideoloji, toplumsal sınıf da inanç sistemi içerisinde yer alır. Bu noktada kişinin aslında kendi inanç sistemini yaratmış olduğunu söylemek mümkündür (Abdurrezzak, 2018: 12).

Alkarısı inancı bir başka bakış açısı ile incelendiğinde aslında bu ruhun itici bir güç olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. İnsanların bazı durumlarda hayatta ve ayakta kalabilmesi için zorluklarla baş etmesi gerekir. Bu noktada anne ve bebeğin hayatta kalma motivasyonuna sahip olmaları için de psikolojik olarak bir itici güce ihtiyaçları bulunmaktadır. İnsanların karanlık ve tekinsiz yerlerde bulunmalarını önlemek adına cin, öcü, goncolos gibi varlıkların devreye sokulması bu duruma örnek gösterilebilir. İnsanların korkutularak belli durumlara motive edilmeye çalışılması eski zamanlardan beri görülmektedir. Köyde anlatılan alkarısı hikayeleri insanların hala merakla dinlediği anlatılardır. Özellikle kadınlar arasında oldukça popüler olarak anlatılmaktadır. Alkarısı hikayelerini korkmalarına rağmen dinlediğini söyleyen insanlar da bulunmaktadır. Kişilerin korku

hikayelerine ve anlatılarına olan düşkünlükleri ile ilgili Burke'nin bir görüşü bulunmaktadır. Burke kişilerin korkunç ve belirsiz olan şeylerden de haz alabileceğini savunur. Burke'ye göre haz veren şeyler yalnızca güzel olmak zorunda değildir. Burke'nin sublime olarak adlandırdığı yücelik de aslında korku ile harmanlanmış bir şaşkınlık hissidir ve yüceliğin kasvet ve belirsizlikte de olabileceğini söyler. Örneğin kişinin gayet güvenli bir yerden fırtınayı izlerken bir anda fırtınanın tehlikeli oluşundan, bu imgesel korkudan haz alması gibi (Miles, 1995: 46). Bu nedenle alkarısı anlatıları gibi korku unsurları ile dolu anlatılar da insanlarda haz duygusu uyandırır.

Korku ve bunaltı korku temalı anlatılarda ayrılmaz ikili olarak görülebilir. Türkçede bunaltı ya da kaygı olarak bahsedilen kavram psikolojide anksiyete şeklinde geçmektedir. Ruhbilim, anksiyete ve korkuyu oldukça basit bir şekilde birbirinden ayırmaktadır. Korku kişinin dışardan gelen bir tehlikeye karşı verdiği duygusal tepki iken anksiyetede kişi nasıl bir tehlike içerisinde olduğunu bilmemektedir. Anksiyete durumunda nesne kişi tarafından tanınmaz ve tehlike algısı içsel olarak gelişir. Anksiyete ile korkunun ortak özellikleri ise her iki duygunun da birey üzerinde benzer etkiler oluşturmasıdır. Korku içerisinde olan birey de kaygı içerisinde olan birey de sıkıntılı, endişeli, bunalmış ve ızdıraplı bir ruh hali içerisinde. Özellikle ölüme dair korku, sürekli olarak bir şeylerin kötü olacağı ya da ters gideceği hissi, dağılma endişesi gibi durumlar anksiyetenin başat öğeleridir. Bunun yanında nesnel bazı belirtiler de vardır. Özellikle alkarısı anlatılarında betimlenen korku öğeleri kişilerin kalp ritimlerinin hızlanması, göz bebeklerinin büyümesi, terleme, tüylerin diken diken oluşu, ağızda kuruma ve yüzde solukluk gibi durumlar olmaktadır (Soygür, 2003: 57-60). Yalom da hiçbir şeye dair duyulan korkunun bir şeye dair duyulan bir korkuya dönüştürülmesi ile işlerin kolaylaşacağından bahsetmiştir.

Alkarısı anlatılarına bakıldığı zaman korku ve anksiyetenin bir arada seyrettiği görülmektedir. Kişiler doğum yapmış olan kadına ve bebeğine bilinmeyen bir varlık tarafından zarar geleceği korkusu içinde olmaları nedeni ile çeşitli uygulama ve pratikler içerisinde bulunurlar. Bu durum öncelikle ölüme karşı duyulan korkudur. Ölüme karşı olan bu korku bir nedenselliğe dayandırılarak hafifletilmeye çalışılmıştır. Ölüm durumuna karşı belli bir kabullenişte olamama hafifletici nedenler bulma konusunu da beraberinde getirmiştir. Belirsizliğin ve belirsizliğin getireceği kaygının (anksiyetenin) önüne geçebilmek için anne ve bebek ölümleri konusu alkarısı nedenine dayandırılmıştır. Köydeki inanca göre iyi olan Allaktan, kötü olan şeytandandır. Bu durum aslında düalist bakış açısını gösterir. Latince 'de iki anlamına gelen duo kelimesinden türetilen düalizm, dilimize ikicilik olarak çevrilmiştir. Bu anlayışa göre birbirine indirgenemeyen iki farklı töz bulunmaktadır. Bu tözler dişi-erkek, aydınlık-karanlık, iyi-kötü gibi kavramlardır. Düalizm, bu yönü ile varlıkların tek bir tözden oluştuğunu öne süren monist anlayıştan ve

varlıkların ikiden fazla tözden oluştuğunu öne süren plüralist anlayıştan ayrılmaktadır. Düalizm, temelde birbirine zıt olan varlıkların ve kavramların bulunduğu fikridir (URL-3). Alkarısı inancı bu noktada değerlendirildiği zaman köydeki insanların düşünce sistemindeki ikilik göze çarpar çünkü İslam'a göre iyi de kötü de Allah'tandır ve Allah ne derse o olur. Fakat köy halkı doğum yapan kadının ve bebeğin masum olduğunu düşündüğü için anne ve bebeği ayıran şeyin yalnızca şeytandan olabileceği inancı senelerdir sürmektedir. Alkarısı, bu noktada suçlanacak demonik bir ruh olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada düalist bakış açısı olarak değerlendirilecek nokta Tanrı ve şeytan değil, iyilik ve kötülük kavramları arasındaki çatışmadır.

Korku kavramı ile ilgili değişik bakış açılarından birisi de Freud'a aittir. Freud korkunun temel kaynağını tekinsizlik olarak göstermiştir. Uncanny olarak belirtmiş olduğu bu kavram bastırılan duyguların korkuya dönüşmesi ile ilgilidir. Bu noktada duyguların türü önemli değildir, önemli olan duygunun bastırılmış olmasıdır. Freud'a göre çatışma halinde olan iki duygudan hangisi topluma daha uygunsa, toplum nezdinde kabul görür nitelikte ise bu duygu kişi tarafından kabul edilmekte ve diğer duygu bastırılmaktadır. Fakat bastırılan duygu geri dönüp kendisini zihne dayattığı zaman korku baş göstermektedir. Freud bu durumu "*Tekinsiz bir deneyim, ya bastırılmış bir çocukluk kompleksi herhangi bir etkiyle yeniden canlandığında ya da aşıldı sanılan ilkel inançlar yeniden doğrulanmış gibi görüldüğünde korku ortaya çıkar.*" şeklinde açıklamıştır. Köy halkına ait olan alkarısı anlatılarında korkunun temel kaynağının insanın kendisi olduğu görülür. İnsan zihninin yaratmış olduğu kötü ruhlara dair oluşan korkunun asıl sebebi hem onları daha önce hiç görmemiş oluşumuz hem de akıl bağlamında ve zaman-uzam bağlamında bir yere koyamıyor oluşumuzdur. Bu nedenle bu tür yaratıklar korkumuzun kaynağı olurlar (Arargüç, 2016: 245-247).

Alkarısı tarafından gerçekleştirildiği iddia edilen olayların çoğunun aslında "lohusalık sendromu" olduğu ise bilimsel olarak açıklanmıştır. Halk ağzında yeni doğum yapmış olan kadına lohusa, kadının geçirdiği bu sürece ise lohusalık dönemi adı verilmektedir. Lohusalık, yaklaşık olarak 6 hafta sürmektedir. Kişiden kişiye göre değişmekle birlikte bu süreci yoğun psikolojik hasar ile atlatan kişiler lohusalık sendromu yaşamaktadır. Lohusalık sendromu (postpartum sendrom) kadınların doğum sonrası dönemde ortaya çıkan ve tedavi edilmediği durumda ölüme neden olan bir hastalıktır. Anne ve bebek arasındaki bağın kurulamaması hatta bazı durumlarda annenin bebeğine zarar vermesi gibi durumlar yaşanan bu hastalıkta kadının yalnız bırakılmaması ve psikolojik destek alması çok önemlidir. Kadınlarda psikolojik değişikliklerin yanı sıra ebeveynlik rolünün getirdiği sorumluluklarla başa çıkamamak sendromunun temel nedeni olarak görülmektedir. Lohusalık sendromu temelde annelik hüznü (maternity blues) ve postpartum psikozu da beraberinde getirir (Marakoğlu vd.,: 2009, 206-214). Modern tıp, ancak 19.

yuzyılda bu hastalığın psikolojik kökenli olduğunu tespit etmiştir. Bu döneme kadar lohusalık sendromu dışıl bir kötü ruhun anneye ve çocuğa musallat olması olarak düşünölmüştür. Bu kötücöl ruh alkarısı, neden olduğu hastalık durumu ise albasmasıdır. İnsan zihninin bilimsellikten uzaklaşması durumu ile ilgili olarak Vico şöyle der: “Zihinler bir kez korktu mu, yani nedenleri anlayamadı mı derhal batıl inançlara eğilimli hale gelir” (2007: 102). Alkarısı inancı psikolojik olarak batıl kökenli, bilimsellikten uzak ve korku temelli bir inançtır.

### 3. Büyük Oluklu Köyü Alkarısı Anlatıları

Köyde alkarısı inancına bağılı olarak yaşayan anlatılar halk arasında yaygındır. Günümüzde hem yaşlıların hem de genç nüfusun bu anlatılara inandığı görölmektedir. Kaynak kişilerle yapılan görüşmeler doğrultusunda aşağıdaki anlatılar derlenmiştir:

*“Görömcemin kocasının annesi ile konuştuğumuz zaman bana “Evini göster bir ara.” demişti. Ben de göstermemiştim. Bir gece evde otururken kapı çaldı baktım o kadın. Kapıyı açtım, bir anda “Ben sana daha önce evi göster oturmaya gelcem sana, bir şeyler hazırladım dememiş miydin?” dedi. Ben zaten gecenin o saatinde onu görürnce ve bunları söyleyince şok olmuştum. Konuşmaya devam etti “Ben senin hakkından geleceğim niye beni almadın içeri?” dedi. Ben de korktum hemen kapıyı kilitledim zorladı kilidi boğazıma çöktü. O zaman bana ilk kez alkarısı gelmişti. O kadının kılığındaydı. Alkarısını erkek at görüyormuş meğer. Ahırdan at getirmişler at içeri girmemiş, alkarısı oradaymış yani. Sonra silah attılar kendime geleyim diye onu hatırlıyorum.” (KK-1)*

*“Yeni doğum yapmıştım gündüz saat 2-3 gibiydi. Kızım beşikte yatıyordu, kaynanam inek sağmaya gitmişti. Uyandım bir ağırlık sıkıntı bastı beni. Bir kadın geldi oturdu göğsüme beni boğmaya çalıştı o ara kendimi kaybetmişim. Kızım beşikte ağılıyormuş. Kaynanam içeri girmiş ben hiç kendimde değilmemişim ağzım burnum falan yokmuş. Çok zor kendime gelmişim beşikteki kızımın ağlamaktan nefesi kesilmiş mosmor olmuş. İşte o alkarısıdır. Yeni doğum yapan kadınlara böyle gelir onların üstüne çöker.” (KK-2)*

*“Köyde kadının birisi köyde doğum yapmıştı. Doğumdan sonra kanaması hiç kesilmedi. Kadının içini çekiyorlarmış gibi kanaması vardı normal doğum kanaması değildi. Sonra yaşlı kadınlar geldiler dediler ki al basmış bu kadını, o içini çekiyor. Gidip siyah erkek at bulun, ata iğne batırıp kişnetin, alkarısı kaçsın dedi. Gidip siyah erkek at bulup getirdiler. Ata iğne batırıp kişnettiler. At kişnedikçe al karısı çıktı gitti uzaklaştı.” (KK-4)*

Bu anlatılarda göröldüğü üzere alkarısı kılık değıştirebilen bir varlıktır. Yanına gittiği insanların tanıdıkları kişilerin kılığına girer ve onları bu şekilde kandırır. Zarar vermek istediği insanın boğazına çöker ve nefes almasını zorlaştırır. “Lohusanın içini çekmesi” ifadesi de alkarısının neden olduğu nefes alamama

durumunu açıklar. Alkarısı lohusanın içine yedikleri içtikleri ile bir kıl şeklinde girer. Bu kıl kadının çiğnerini sökerek ölümüne sebep olur. (KK-6) Alkarısından kurtulmak için köyde uygulanan yöntemlerden biri ahırdan erkek bir at getirmektir. Erkek at kişnetildiği zaman alkarısı bu sestən korkar ve kaçır. Bunun dışında silah atılması da yine alkarısını korkutup kaçırın bir uygulamadır. Bu eylemin temeli Şamanist dönemdeki iyi ve kötü ruh inancına dayanmaktadır. Şamanizm'e göre güneş ve ay tutulması kötü ruhlar ile güneşin-ayın mücadelesi nedeniyle olmaktadır. İnanışa göre kötü ruhlar güneşi ve ayı karanlık aleme götürürler. Kamlar ise güneşi ve ayı kötü ruhların elinden kurtarmak amacıyla bağırıp çağırırlar, davul çalarlar. Bu tarz seslerin kötü ruhu korkutup kaçırıldığına inanılmaktadır (İnan, 1986: 29; Kaya, 2007: 37). Lohusa kadını alkarısından korumak için yalnız bırakılmaması gerekmektedir. İkinci anlatıda kaynananın inek sağmaya giderek lohusayı yalnız bırakması onu alkarısına karşı savunmasız hale getirmiştir. Zorunlu bir durumda lohusa yalnız kalacaksa kapiya bir erkek ceketi asılması gerekir. Alkarısı dişil bir varlıktır ve erkeklerin olduğu yere girmez. Bunun dışında lohusanın yatdığı odada Kur'an bulundurulmalı ve başına kırmızı renkli bir bez, tülbent ya da kurdele bağlanmalıdır.

*“Köylülerden birinin evine alkarısı gelmiş. Alkarısını görünce kafasına iğne saplamışlar. İğne saplandığı zaman alkarısı gitmiyormuş, kaybolmuyormuş. Orada kalıp onlara hizmet etsin diye öyle bir şey yapmışlar. Daha sonra alkarısı “Benden ne isteğiniz varsa bu iğneyi benden çekin, isteğinizi yapayım bir daha da karşınıza çıkmayım.” demiş. İğneyi çekmişler, çekerken de alkarısından zenginlik istemişler. Alkarısı da demiş ki: “Size öyle bir zenginlik vereceğim ki ömür boyu bitmeyecek.” Bunlar da zenginlik deyince sevinmişler. Tam iğneyi çektikleri zaman alkarısı “Zibile bereket” demiş ve kaybolmuş. O gün bugündür o insanların evinden zibil yani pislik hiç eksik olmamış. Ne kadar temizleseler de hiç temiz olmamış.” (KK-3)*

Bu anlatıda alkarısı ile ilgili anlatılan durumların en yaygın olanından bahsedilmiştir. Hikâyenin akışı genelde buradaki gibi ilerlemektedir. Alkarısı bir eve girer ve ev sahibi onu yakalar, yakalamak için de iğne kullanılır. İğne alkarısına saplandıktan sonra artık o evin hizmetçisi olur. Ne zaman ki ev ahalisi onu serbest bırakırsa o zaman gidebilir. Yakalanan alkarısı belli aralıklarla ev sahibinden onu özgür bırakmasını, ne isterse yapacağını -özellikle de zengin edeceğini- söyler. Ev sahipleri bu noktada iki şekilde bir yol izleyebilir: Alkarısının sözüne inanıp sapladığı iğneyi üzerinden çekerek onu serbest bırakmak birinci yoldur. Bu işlemin sonunda alkarısı onlara gerçekten refah içerisinde yaşayacakları bir zenginlik sunabilir ya da beddua ederek gidebilir. Anlatı sahipleri tarafından izlenen diğer yol ise alkarısını serbest bırakmayıp senelerce hizmetçilik yaptırmaktır. Eğer ona işleri güzel ve yavaş yapması söylenirse hırslanmadan yapar, kötü davranılırsa elbet bir gün serbest kalacağını ve başlarından belaların eksik olmayacağını söyler. Bu anlatıda ev sahipleri alkarısının serbest kalma isteğini gerçekleştirmişlerdir. Fakat

alkarısı giderken onlara beddua etmiş ve zarar vererek gitmiştir. Benzer memoralarda alkarısının gittikten sonra başına gelenlerden de bahsedilir. Bu anlatıda o kısımdan bahsedilmemiştir fakat köylülere sorulduğu zaman alınan cevaplar şu şekildedir: “Alkarısı serbest kalıp gittikten sonra diğer alkarılarının yanına döner ama onlar tarafından kabul edilmez. İnsanlara hizmet ettiği, üzerine insan kokusu sindiği için diğer alkarıları onu suda boğarak öldürürler. Yakalandıktan sonra geri dönen alkarısının akıbeti de pek iyi olmaz.

*“Köyde Arap isminde yaşlı bir adam vardı. Bunların gece inekleri doğuyor, koşarak ahıra ineği doğurtmaya gidiyorlar. Onlar girer girmez inek hemen yavruluyor. Yani yetişemiyorlar doğuruyor hemen inek. Doğduğunda danası hemen kalkıp annesini emmeye başlıyor ki dana doğduğunda hemen ayağa kalkıp annesini ememez. Onu tutup kaldıracaklar, annesine yalatacaklar, koklatacaklar. En az şöyle bir 15-20 dakika geçmesi gerekir. Zaten birisinin destek verip tutması gerekir kendisi kalkamaz öyle normalde doğar doğmaz. İnekten yavru doğar doğmaz hemen ayağa kalkıyor annesine doğru yönelip emmeye başlıyor. Sonra yaşlı adam şüpheleniyor torununa diyor ki: “Bekle burada bu normal değil ben gidip bir çuvaldızla iplik getirecem.” diyor. Koşarak çuvaldızla iplik getiriyor. Çuvaldızı şöyle danaya doğru saplayacak oluyor çocuğa da ışık tut feneri tut diye söylüyor. Gerçekten bakıyor ki danayı birisi tutuyor. Bizim göremediğimiz ama çuvaldızı batırıp ışığı tutunca görünüyormuş. Öyle tuhaf bir olay olmuş yani. Meğer alkarısı ineği yakalamış o tutuyormuş danayı da.” (KK-5)*

Alkarısı hayvanları da rahatsız etmektedir. Bu anlatıda yeni doğum yapmış bir ineğin yanına gelmiş ve sahibi tarafından fark edilip iğne batırılarak kaçması önlenmiştir. Bir diğer anlatıda ise alkarısının sabaha kadar koşturup yorduğu bir attan bahsedilir.

*“Gece vakti ahırdan sesler geliyormuş. Hayvanlar tepiniyor diye düşünüp bakmamışlar hiç. Sabah baktıklarında at nefes nefese kalmış üstünden ter damlıyormuş. Sabaha kadar koşmuş gibiymiş. Yelesi de örülüymüş. O zaman anlamışlar ki alkarısı gece atı alıp koşturup yelesini de örüp bırakmış. Biz o örgüyü ne kadar çabaladıysak açamadık, zaten açılmasının da iyi olmadığını söylediler dokunmadık daha da.” (KK-7)*

Alkarısının en sevdiği eylemlerden birisi atların yelesini ve kuyruklarını örmeğdir. Anlatıda bahsedilen atın yelesi alkarısı tarafından şu şekilde örülmüştür:



Görsel 1. Alkarısı tarafından yelesi örülmüş at

Alkarısından korunma pratikleri arasında lohusa kadının yattığı odada demir bulundurulması da yer almaktadır. Alkarısının demirden korktuğuna ve anneye yaklaşmayacağına inanılır. Demirin Türk kültüründeki ve şaman uygulamalarındaki önemine bakıldığı zaman kötü ruhlardan koruma düşüncesinin 21.yy’da hala varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Bu varlıktan korunmak için alınan önlemler Şamanist inanç ve pratikler ile İslamiyet’e ait inanç ve pratiklerin iç içe geçtiğini göstermektedir.

Alkarısından kurtulmak için uygulanan bir diğer yöntem sağaltma işlemi yapacak olan kişinin hastalığa neden olarak görülen kötü ruhu lohusadan uzaklaştırmak için elini Fatma Ana’nın eli olarak niyetlemesidir. Fatma Ana’nın eli pratiği aslında Uygur şamanlarının tedavi yöntemi olarak günümüze dek gelmiştir. Geleceğin hiçbir zaman kaybolmayıp şekil değiştirdiği bilgisi göz önünde bulundurulduğu zaman Şamanist inancın zamanla İslamiyet’e geçiş yaptığı görülmektedir. Fatma Ana, Türk mitolojisinde yer alan Umay’ın İslami pratikteki dönüşmüş halidir. Umay, çocukları koruyan iyi kökenli bir ruhtur fakat zamanla şekil değiştiren diğer iyeler gibi kötücül bir ruha dönüşmüş ve Umacı adını almıştır. Şamanist inanç Umay’a sahip çıkarken İslamiyet inancında Umay yerine Fatma Ana inancı yaşamaya devam etmiştir. Uygur şamanlarında peri oyunu, perhonluk ya da bahşılık olarak isimlendirilmiş olan tedavi yönteminde kamın Ali Şir Nevayi



kitaplarından gazel ve kasideler okurken aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'den de yararlanıyor olması yine İslami pratiklerin örneklerindedir (İnayet, 2012: 43-55).

Alkarısını kovmak, ondan kurtulmak için uygulanan pratiklere bakıldığı zaman özellikle çeşitli nesnelere kişinin üzerinde olmasının korkuya sebep olan olaylardan koruyacağı inancının yaygın olduğu görülmektedir. Bu korku durumu içerisinde olan kişinin kendisine sığınacak gülmünç ve değersiz şeyler aradığından bahseden Schmidt, ortadan delinmiş paraların, kara kedi tüylerinin ve buna benzer materyallerin kişiye psikolojik bir ferahlık verdiğini söyler (Örnek, 1966: 17). Korkuyu bu şekilde bastırmanın temelinde yine ilkel insanın düşünce yapısının günümüze olan yansımaları görülmektedir. Morris, halk inançlarının korku tarafından yayılıp, korunup beslendiğini söyler. Ona göre özellikle Anadolu coğrafyasında kötü ruhlara dair olan inançların insanlar arasında yaşamaya devam etmesi tamamen korku tarafından yayılıp beslenmesidir (Morris, 2004: 227).

Alkarısından korunma/kurtulma yollarını genel olarak toparlayacak olursak şunları söylemek mümkündür:

Tüm kaynaklardan alınan bilgiler doğrultusunda alkarısından korunma yolları arasında en bilineni lohusanın yalnız bırakılmamasıdır. Lohusa kadının mutlaka yanında bir kişi bulundurulur. Işığsı sürekli yanık tutulur ve karanlıkta kalması önlenir. Lohusanın yattığı odada Kur'an-ı Kerim bulundurulur. Kötü ruhların Kur'an bulunan odaya giremeyeceğine inanılır.

Lohusanın başına kırmızı bir kurdele, bez ya da tülbent bağlanır. Bu şekilde alkarısının ona uğramayacağı düşünülür (KK-8, KK-9, KK-10, KK-12). Kırmızı renk Şamanist inanca göre kötü ruhların kovulması pratiğinde kullanılır, gücün ve koruyuculuğun simgesidir. Günümüzde gelinin beline kırmızı kurdele bağlanması da yuvayı kötü ruhlardan ve nazardan korumaya yöneliktir.

Lohusanın yattığı odada süpürge yer alır. Alkarısı geldiği zaman onun yalnız olduğunu düşünmesin diye çalı süpürgesi odanın bir köşesinde durur. (KK-2)

Tüm kaynak kişiler lohusanın kıyafetine iğne takılması gerektiğini belirtmiştir. Kırkı çıkana kadar lohusanın üzerinden bu iğne çıkarılmaz. İğne, alkarısı geldiğinde uygulanacak yakalama işlemi için de gerekmektedir. Alkarısı lohusanın yanına geldiğinde iğne çıkarılarak alkarısına batırılır. Üzerinde iğne olan alkarısı artık o evin hizmetçisidir. Herhangi birisi alkarısının üzerinden bu iğneyi çıkardığı zaman serbest kalır. Fakat diğer alkarılarının yanına gittiğinde üzerine insan kokusu sindiği için onu aralarına almazlar ve suya atarak öldürürler. Bu nedenle demir, albasması işleminde kullanılan çok önemli bir araçtır ve koruyucu özelliği vardır.

Lohusanın yattığı odada eşi ya da yakın akrabalarından bir erkek bulunursa alkarısı erkeklerin olduğu odaya giremez. Eğer odada erkek bulunacak durumda değilse kapiya bir erkek ceketi de asılabilir. Aynı zamanda alkarısını kovmak için

erkek at da kişnetilir. Alkarısı kadın olduğu için erkeklerden korkar ve buldukları yere giremez. (KK-2, KK-10)

Lohusanın yattığı odada tüfek bulunursa alkarısı geldiği zaman tüfek ile havaya ateş edilerek korkması sağlanır. Albasması durumunda demir ve tüfek kur-tarıcı unsurlardır. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-10, KK-11, KK-12)

Alkarısından korunmaya dair yapılan işlemlere bakıldığı zaman İslami un-surlar ile şamanik unsurların iç içe geçtiği görülmektedir. Odada Kur'an bulundu-rulması İslami bir unsur iken demir, tüfek, iğne gibi eşyalar bulundurulması şa-manik bir unsurdur. Lohusaya alkarısı geldiği zaman hemen dua okumaya başla-ması gerekir. O esnada dua okuyacak durumda değilse üzerine çöken ağırlık onu da bebeğini de hasta eder.

Köyde alkarısından kurtulmak için yapılan sağaltma işlemi herkes tarafından yapılamaz. Bu işlem için bilen ve anlayan birisi getirilir. Bilgisiz veya gerekli ye-terliliklere sahip olmayan bir kişinin bu işlemi yapması durumunda istenmeyen sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. Bu durumda sağaltma işlemi yapan kişinin kam/şamanın görevini üstlendiği söylenebilir. Perihun, dahan/duahan ya da bahşi olarak isimlendirilmiş olan kamlar insanları kötü ruhların çarpması ile oluşabile-cek hastalıklardan ya da direkt olarak ruhun kendisinden korumak için efsun okurlar ve şifacı vasfı üstlenirlerdi (İnan, 1986: 109). Günümüzde sağaltma işlemi yapan kişilerin bu görevi üstlendikleri söylenebilir.

### **Sonuç**

Bu çalışmada albasması olayının ne olduğu, alkarısının Türk mitolojisi içeri-sindeki yeri, alkarısı inancının ve korkunun insan psikolojisi ile olan ilişkisi, kay-nak kişilerden derlenen alkarısı anlatıları ve alkarısından korunma/kurtulma yol-ları incelenmiştir. Araştırma sonucunda Büyük Oluklu köyünde alkarısı inanışının hala sürdürüldüğü görülmüştür. Alkarısından korunma pratikleri de bu anlamda devam etmektedir. Alkarısının yaşatmış olduğu durumun insanların doğum son-rasında önlem almalarını gerektirecek kadar korku yaydığı görülmüştür. Alkarısı aslında Türk toplumuna özgü bir korku kültü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Alkarısı ile ilgili anlatılar gerçeklikten uzak ya da faydasız olarak değerlendirilmemeli aksine diğer memorat örneklerinde olduğu gibi koruyuculuğundan fay-dalanılmalıdır. Özellikle bu varlıktan korunmak için yapılması gerekenler nokta-sında toplumsal bir fayda güdülebilir. Alkarısının daha çok su kenarlarında yaşı-yor olduğu inancı su kenarlarının çocukların oyun alanları olduğu fikri çerçeve-sinde değerlendirildiğinde anlamlı bir inanç haline dönüşür. Çocukların suya düşme ve boğulma tehlikelerinin olması anne babaların onları ara ara kontrol et-meleri gerektiği bu korku unsuru ile sağlanmıştır. Halk inanışında özellikle gece vakti bu tür varlıkların ortaya çıkışı ise karanlıkta oluşabilecek tehlikeleri önleme amaçlıdır. Bir diğer korunma pratiği olan lohusanın yalnız bırakılmaması da yine

hasta olan bir insanın tek başına bırakılmaması içindir. Atları rahatsız eden alkarısı figürü ise eski zamanlarda atların maddi olarak çok değerli olması ve insanların ara ara atlarını kontrol ederek önlem almaları için geliştirilmiş bir figür olabilir. Bir diğer durumda ise bilimin köylere yeteri kadar ulaşmaması göz önünde bulundurulmalıdır. Lohusalık sendromu annenin bebeği ve yeni sorumluluklarını kabullenememesi sonucunda oluşan bir hastalık olarak bilinse de eski insanlar bu fikre açık değillerdi. Tarihsel açıdan bakıldığında anlamlandırılmayan olayları doğaüstü güçlerle ilişkilendirmeye yatkın olan eski insanlar, lohusanın daha iyi bakılması ve yalnız bırakılmaması için çeşitli önlemler oluşturma durumunu ancak bu tarz memoratlarla sağlayabilmişlerdir. Günümüzde sözlü kültürün önemli bir parçası olan bu anlatılar ağızdan ağıza yayılarak devam etmektedir.

### Kaynakça

- Abdurrezzak, Ali Osman. (2018). "Korkunun Temelleri ve Türk Halk Kültüründe Korku Miti: Kara İye". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11 (60): 6-13.
- Alizade, Rövsen. (2011). "Tıva ve Şor Kahramanlık Destanlarında Mitolojik Motifler". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 11 (1): 33-43.
- Arargüç, Mehmet Fikret. (2016). "Mimari bir tarzdan edebi bir türe: Gotik". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 36: 245-257.
- Arslan, Mustafa. (2005). *Türk Destanlarında Evren Tasarımı*. İzmir: Kanyılmaz Matbaası.
- Bayat, Fuzuli (2007). *Türk Mitolojik Sistemi*. Ankara: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, Fuzuli (2021). *Mitolojiye Giriş*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bekki, Salahaddin. (1996). "Türk Mitolojisinde Kurban". *Akademik Araştırmalar*, 1(3): 16-28.
- Beydili, Celal (2004). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Çoruhlu, Yaşar (2021). *Türk Mitolojisinin Kısa Tarihi*. İstanbul: Alfa Yayınevi.
- Ergun, Pervin. (2010). "Türk Kültüründe Ruhlar ve Orman Kültü". *Milli Folklor Dergisi*, 11(87): 113 - 121.
- Gövsa, İbrahim. (1940). *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Maarif Matbaası.
- Güleç Solak, Sevcan. (2017). "Mekân-Kimlik Etkileşimi: Kavramsal Ve Kuramsal Bir Bakış Space-Identity Interaction: A Conceptual And Theoretical Overview". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6 (1): 13-37.
- İnan, Abdülkadir. (1962). "Albastı-Al Karısı Üzerine Bir Etüt". *Türk Folklor Araştırmaları*, 7 (158): 2926.
- Inan, Abdülkadir (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi

- Inan, Abdülkadir (1998). *Makaleler ve İncelemeler-I*. Ankara: TTK Yayınları.
- İnayet, Alimcan (2013). Uygur şamanları ve pratikleri üzerine. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, (1), 43-55.
- Jersild, Arthur Thomas (1970). *Gençlik Psikolojisi*. Çev. İbrahim N. Özgür. İstanbul: Takıloğlu Matbaacılık.
- Kılıç, Yusuf ve Eser, Elvan (2018). "Lohusalık Sendromu (Al Ana/Alkarısı/Albastı)'nun Eskiçağ Yakındoğu Toplumlarının Kültürlerindeki İzleri: Lilith Gerçeği". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 5 (17): 29-60.
- Mannoni, Pierre (1995). *Korku*. Çev. Işın Gürbüz. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marakoğlu, Kamile, Özdemir, Saniye, Çivi, Selma (2009). "Postpandum Depresyon". *Türkiye Klinikleri J Med Sci*. (1): 206-214.
- Miles, Robert (1995). *Ann Radcliffe: The Great Enchantress*. Manchester University Press: Manchester.
- Morris, Brian (2004). *Din üzerine antropolojik incelemeler*. Çev. Tayfun Atay. Ankara: İmge Kitabevi.
- Öger, Adem ve Yıldız Altın, Kübra (2016). "Uygurlarda Şamanizm'den İslam'a Kötü Ruhların Dönüşümü". *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*. (7), 14-25.
- Örnek, Sedat Veyis (1966). *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Bâtil İnançların Ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Peters, Francis (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Roux, Jean Paul. (2011). *Eski Türk Mitolojisi*. Çev. Musa Yaşar Sağlam. Ankara: Bilgesu Yayınevi.
- Soygür, Haldun (2003). "Biz Korkuyu Beklerken". *Kitaplık*. (66): 57-60.
- Şimşek, Esmâ (2017). "Türk Kültüründe "Alkarısı" İnanıcı ve Bu İnanca Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler". *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 5 (12):99-115.
- Topses, Gürsen (1992). *Eğitim Sürecinde İnsan ve Psikolojisi*. Ankara: Gazi Büro Kitabevi.
- Türkmen, Fikret (2011). "Oğuzların İdari Yapı Ve Boy Teşkilatlarında Dikotomik Özellik". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 11(1): 11-14.
- Vico, Giambattista (2007). *Yeni Bilim*. Çev. Sema Önal. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Yavuzer, Haluk (2019). *Çocuk Psikolojisi*. Ankara: Remzi Kitabevi.

- Yeşil, Yılmaz (2014). *Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri (Doğum-Evlenme-Ölüm Gelenekleri)*. Ankara: Grafiker Yayınevi.
- Yıldız Altın, Kübra (2016). "Türk ve Fin-Ugor Mitolojisinde Dışı Ruhlar Üzerine Bazı Tespitler". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*.17 (38):98-110.
- Yörükoğlu, Atalay. (1984). *Çocuk Ruh Sağlığı*. Ankara: İnkılap Kitabevi.
- Zingsem, Vera. (2007). *Lilith*. Çev. Devrim Doğan Yüzer. İzmir: İlya Yayınevi.

### **Elektronik Kaynaklar**

- URL-1: <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 01.11.2023)
- URL-2: <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/+loji> (Erişim: 30.10.2023)
- URL-3:<https://www.felsefe.gen.tr/dualizm-ikicilik-nedir-ne-demektir/>\_\_\_\_(Erişim: 30.10.2023)

### **Sözlü Kaynaklar**

- KK-1: Güldeste Özdemir, 1955 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kars. (Görüşme: 22. 07. 2023).
- KK-2: Yeter Demirci, 1968 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kars. (Görüşme: 22. 07. 2023).
- KK-3: Meryem Aydemir, 1976 doğumlu, lise mezunu, ev hanımı, Ankara. (Görüşme: 01. 08. 2023).
- KK-4: Kadriye Aksu,1963 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kars. (Görüşme: 23. 07. 2023).
- KK-5: Murat Demirci, 1999 doğumlu, üniversite mezunu, serbest meslek, Kars. (Görüşme: 24. 07. 2023).
- KK-6: Fatma Özdemir, 1990 doğumlu, ortaokul mezunu, ev hanımı, Ankara. (Görüşme: 01.08.2023).
- KK-7: Murat Özdemir, 1998 doğumlu, lise mezunu, inşaat işçisi, Kars. (Görüşme: 24.07.2023).
- KK-8: Gülsen Aksu, 1984 doğumlu, lise mezunu, emekli, Ankara. (Görüşme: 01.08.2023).
- KK-9: Hülya Demirci, 1977 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kars. (Görüşme: 24.07.2023).
- KK-10: Güldeste Özdemir, 1955 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kars. (Görüşme: 24.07.2023).
- KK-11: Beysafa Özdemir, 1954 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Kars. (Görüşme: 24.07.2023).
- KK-12: Tahsin Demirci,1960 doğumlu, lise mezunu, infaz koruma memuru, Kars. (Görüşme: 24.07.2023).

## ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE GELİBOLU'DA SOSYO-KÜLTÜREL YAŞAM: GELİBOLU HALKEVİ ÖRNEĞİ

Socio-cultural Life in Gallipoli in the Early Republican Period: The Example of  
Gallipoli Public House

Güneş ŞAHİN\*

### ÖZ

Çalışma, tarihi Gelibolu yarımadasında erken Cumhuriyet döneminde Gelibolu halkevi örneği üzerinden sosyo-kültürel yaşam pratikleri üzerine odaklanmaktadır. 1932'de yurt çapında teşkilatlanan halkevleri, Çanakkale'de aynı yıl içinde çalışmalarına başlamıştır. Çanakkale merkezinden ilçelerine doğru tedricen açılmaya başlayan halkevlerinden biri de Gelibolu'da teşkilatlanmıştır. Gelibolu halkevi, ulus-devlet ideolojisini halk tabanına yaymaya çalışırken aynı zamanda Gelibolu halkının gündelik yaşamlarında yeni alışkanlıklar kazanmasında ve sosyal yaşamlarının şekillenmesinde etkili olmuştur. Çalışmada Gelibolu halkevi şube kollarının çalışmaları halka inkılap ruhunu anlatma çabası içindeyken esas olarak halkla hem hal olabilmiş midir sorusu, temel tartışma noktasıdır. Metin yazımında halkevinde düzenlenen dil-tarih konferansları, sergiler, köy gezileri, milli günlerde düzenlenen anma törenlerinin resmi faaliyet raporları kullanılacaktır. Söz konusu verilere Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi'nden, süreli yayınlardan ve konu ile ilgili yazılmış diğer telif eserlerden ulaşılabilecektir. Gelibolu yarımadasının Türkiye Cumhuriyeti tarihinin yapı taşlarından olduğunu düşünürsek, bölgenin kadim tarihi ve zenginliği halkevi aracılığı ile vatandaş nezdinde ideolojinin kurguladığı biçimde tesis edilmeye çalışılır. Tarihin bir kopuş değil, bir süreklilik olduğu noktasından baktığımızda da Gelibolu halkevinin, yöre halkının yaşam tarzının dönüşümünde etkili olduğunu rahatlıkla görebiliriz.

**Anahtar Sözcükler:** Erken Cumhuriyet dönemi, Gelibolu halkevi, Gelibolu'da sosyo-kültürel yaşam.

### ABSTRACT

The study focuses on socio-cultural life practices in the historical Gallipoli peninsula during the early Republican period through the example of the Gelibolu halkevi. Organized nationwide in 1932, halkevleri began their activities in Çanakkale in the same year. One of the people's houses, which gradually opened from the center of Çanakkale to its districts, was organized in Gallipoli. While trying to spread the ideology of the nation-state to the grassroots, the People's House of Gelibolu was also effective in shaping the social lives of the people of Gelibolu and helping them acquire new habits in their daily lives. The main point of discussion in the study is the question of whether the branch branches of the Gelibolu People's House were able to get along with the public while trying to explain the spirit of the revolution to the public. The official activity reports of the language-history conferences, exhibitions, village trips, commemoration ceremonies organized on national days will be used in the writing of the text. The data in question will be obtained from the Prime Ministry Republican Archives, periodicals and other copyrighted works on the subject. Considering

\* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Tarih Eğitimi Anabilim Dalı. Çanakkale-Türkiye. E-posta: gunessahin@comu.edu.tr. ORCID: 0000-0003-4245-9760.

that the Gallipoli peninsula is one of the building blocks of the history of the Republic of Turkey, the ancient history and richness of the region is tried to be established in the eyes of the citizens through the People's House in the way the ideology is constructed, from the point of view that history is not a rupture but a continuity, we can easily see that the Gelibolu halkevi was effective in the transformation of the lifestyle of the local people.

**Keywords:** Early Republican Period, Gelibolu halkevi, Socio-Cultural Life in Gelibolu.

## Giriş

19.02.1932'de yurt çapında açılmaya başlayan halkevleri, Türk ocaklarından aldıkları mirasla, çağdaş bir Türkiye yaratımında etkin sorumluluğu olan kültür kurumlarından biridir. Okuduğunuz metin, erken cumhuriyet dönemi Çanakkale'sinde, kadim bir tarihe sahip olan Gelibolu'da açılan halkevine odaklanarak Cumhuriyet'in kazanımlarını mikro ölçekte değerlendirme amacını taşımaktadır. Gelibolu Halkevi çalışmalarının ilçede sosyo-kültürel ve ekonomik yaşama ne ölçüde katkı sağladığı tespit etmeye çalışılırken aynı zamanda ulus-devlet ideolojisinin kendi meşruiyet alanının da bu küçük sahil kasabasında, hangi merhalelerden geçtiğini tespit etmek hedeflerimiz arasındadır. Gerek I. Dünya Savaşı ve gerekse de Milli Mücadele döneminde Gelibolu'nun tarihsel önemi ve mazisi, dünyada eşine az rastlanır bir kahramanlık destanında yatmaktadır. Geçirdiğimiz şu günlerde, 100. yılını kutladığımız Cumhuriyetimiz, tam olarak bu gururlu mücadeleden sonucudur. Genç Cumhuriyet'in maddi ve manevi kazanımlarını anlamamız, Cumhuriyet'in 100. yılını tecrübe ettiğimiz bu zaman dilimini de daha iyi analiz etmemizi sağlayabilir.

Çanakkale Boğazı'nın başlangıcında ve bir yarımada üzerinde kurulan, iyi ve güzel şehir anlamına gelen Galli Polis adıyla anılan Gelibolu'nun tarihçesi Hitit İmparatorluğu'nun İ.Ö 1200'de parçalanmasından sonra, Frigler ve onları izleyen Lidyalılar'ın Anadolu'ya geçişleri esnasına kadar gitmektedir. Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinin 5. Cildinde de Gelibolu'nun 'gülü bol' anlamına geldiği ve bu adın Yazıcızade Mehmet Efendi tarafından verildiği ifade edilmektedir. Bazı müellifler 'yeli bol' dan geldiğini; bazıları ise 'geliri bol' anlamını taşıdığını bildirmektedir (Çanakkale 1973 İl Yıllığı: 52). Kamus'u Alâm'da Gelibolu'ya ilişkin şu bilgililere yer verilmektedir (1889-1898). Gallipoli, Edirne İli'nin Gelibolu Sancağı'nun merkez kazasıdır. İlçe, 3 bucak, 22 köyden oluşmaktadır. Ticaret merkezi bir iskele olarak 20.000 nüfusu, iki yapay, bir doğal limanı, 4 büyük ve birçok küçük camii, büyük ve bakımlı bir Mevlîhane'si ve 8 tekkesi vardır (Yurt Ansiklopedisi, 1982: 1858-1859).

Çalışmamızın giriş kısmında, Gelibolu Halkevi açılmadan önce kazanın genel görünümüne bakmak 1930'lu yıllar Gelibolu'sunu anlamamız adına yön gösterici olabilir. 1930'lu yılların başında, yurdun hemen her vilayet ve kazasında yaşanan sosyo-kültürel ve ekonomik sıkıntıların benzer bir biçimde Gelibolu'da da tecrübe

edildiğini görmekteyiz. Gelibolu'da 1930'lu yıllarda sosyo-ekonomik olarak sıkıntılar yaşandığını 07.02.1931 tarihli CHP (Cumhuriyet Halk Partisi) kongre toplantı tutanaklarından öğrenmekteyiz. Sıkıntılarının başında eğitim faaliyetlerinin yok deneyecek kadar az olması, özellikle yarımada da bir ortaokulun açılması gerektiği kayıtlara geçmektedir. Sağlık açısından büyük tehlike arz eden tarla farelerine de bir önlem alınması gerekmektedir. Yine sıtmanın kazada sürekli yayıldığı ve sıhhi olarak halkı perişan ettiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla söz konusu zorluklar, Geliboluların hayat kalitesini düşüren etmenlerin başında gelmektedir (BCA. 490.1.0.0.493.1985.1). Türk ocaklarının kapatılması ile 31.08.1931 yılında da Gelibolu Türk Ocağı'ndaki eşyalar da partiye devredilir. Söz konusu eşyalar açılacak halkevinde kullanılmak üzere partide muhafaza edilir, bir kısmına da maliyeye olan borç karşılığında el konulur. Bu bilgi ilçede fiziki şartlar olgunlaştığında halkevinin açılacağını ip ucuudur (BCA. 490.1.0.0.493.1985.1).

1932 yılında Çanakkale'de halkevi açılmış (Karataş: 2014: 19) olmasına rağmen, 1934 yılına gelindiğinde ilçelerde henüz bir halkevi açılmamış olması, seçim bölgelerini gezen Çanakkale milletvekillerinin raporlarında dile getirilmektedir. Sadece kendi şartları ile kütüphane kurabilen birkaç ilçe vardır ve bunlardan biri de Gelibolu'dur. Halkın okuma ihtiyacı bu kütüphanede karşılanmaktadır. Gelibolu, Biga ve Ezine'de serbest spor ve musiki cemiyetleri kurulmuştur. Ancak genel bakımdan, fırka prensiplerinin ve amaçlarının anlatılması, halk tarafından anlaşılabilmesi tamamen üye sayısındaki artışla ilişkilendirilmektedir. (BCA. 490.1.0.0.633.88.1/135). Son Posta Gazetesi'nin 'Gelibolu Hükümet Konağı'nı Halk Satın Alıyor' başlıklı bir haberinde, hükümet konağının ortaokul olarak kullanılması için halk tarafından satın alındığı belirtilmektedir. Hükümet konağı, Maarif Vekilliği adına halk tarafından satın alınca daire içindeki bürolarda ilçenin farklı mahallelerine taşınır. (Son Posta, 19.08.1933: 4). 1935 Çanakkale ili kongre dileklerinin CHP Genel Sekreterliği'ne gönderilen yazısında: "...geçen ve daha önceki senelerde bütçe vaziyetinin yetersizliğinden, inşaatları henüz ikmal edildikten sonra diğer vilayet ve kazalarla birlikte Gelibolu'da da bir hükümet binası yaptırılacağı tabidir..." ifadelerinden Gelibolu'da henüz bir hükümet konağının olmadığı bilgisini ediniyoruz. Zira, partinin hem siyaseten hem de fiziken önemli araçlarından biri olan hükümet konakları, kuruldukları bölgede mülki idarenin sistematize edilmesini sağlarken aynı zamanda ideolojik bir meşruiyet alanı yaratılması açısından en önemli merkezdir (BCA.490.1.0.0.493.1985.1).

1935'te Gelibolu'da herhangi bir yayın faaliyetinden bahsedememekteyiz. Mizah gazetesi Köroğlu'ndan başka gazete satılmayan kazada: Cumhuriyet, Tan ve Akşam gazetelerinin abonelerinin olduğu bilgisine rastlamaktayız (BCA. 490.1.0.0.633.88.1/45). Gelibolu'da ekonomik olarak geçimini ağırlıklı olarak çiftçilik ve bağcılıktan sağlayan "halk hayatından memnundur" ifadeleri geçen raporda, esnafar arasında herhangi bir dayanışmanın ya da kooperatifin bulunmadığı



kaydedilmektedir (BCA. 490.1.0.0.633.88.1/52). Geçmiş yıllarda, tuzlu balığı ile ün kazanan Gelibolu'nun eski günlerine dönmesi için hükümetin özellikle Saroz körfezinde balıkçılık enstitüsü aracılığı ile bu kıyıda çalışmalar yürütülmesi gerektiği konusunda hükümet uyarılmaktadır (BCA. 490.1.0.0.633.88.1/130).

1935 CHP IV. Büyük Kurultayı'na Gelibolulu partililerin son derece ilgi duyduğunu görmekteyiz. Mustafa Kemal Atatürk'ün katıldığı son kurultay olan 1935 kurultayına yurt genelinden tebrik telgrafları çekilmiştir. Aynı şekilde Gelibolu merkez kazasından ve köylerinden ocak başkanları (muhtarlar), kurultay dolayısıyla büyük öndere sevgi, bağlılık ve inançlarını bildiren, her biri birbirinden güzel ve içten duygular taşıyan telgraflar çekmiştir (Ulus, 13.05.1935: 4). 1935 yılının Ağustos, Eylül ve Ekim aylarına ait, Malatya Milletvekili Vasıf Çınay'ın teftiş raporunda, Gelibolu'da 'İdman Yurdu' isminde bir spor kulübünün olduğunu görmekteyiz. Henüz federasyon olmayan kulübün futbol, denizcilik ve musiki şubeleri aktiftir. Aynı raporda Gelibolu'da parti ideolojisinin yerleşmiş olduğu ve herhangi bir irticai faaliyetin bulunmadığı ifade edilmektedir. Ancak Seddülbahir'de Hafız Hacı Ali isminde bir zatın hastaları okuduğu ve eski yöntemlerle tedavi ettiği belirtilmektedir. Çınay raporunda, halkın kendisine itibar ederek iyileşmek için Hafız beye müracaat etmesinden Çanakkale CHP İl Yönetim Kurulu başkanının haberdar edildiği bilgisini paylaşmaktadır (BCA. 490.1.0.0.633.88.1/25/38). Dini ritüeller ya da figürlerle şekillenen geleneksel tedavi yöntemlerinin Gelibolu ve köylerinde devam ediyor olması, şüphesiz ki resmî ideolojinin modernleşme hamleleri ile taban tabana zıt bir tablodur. Bu gibi sebeplerden dolayı da CHP merkez ve taşrada örgütlenme faaliyetlerinde oldukça hassas davranmaktadır. Özellikle partiye kayıtlı üye sayısının artırılması hususunda, genel sekreterlikten gelen yazılarda Çanakkale merkez ve ilçelerinde halkla temas edebilmek, parti ideolojisini ve devrim şuurunu anlatmak üzere partililere ciddi sorumluluklar yüklenmektedir. 19.09.1935'te Gelibolu CHP başkanı Mustafa Bolayırhoğlu, Gelibolu İdadisinde okumuş varidat tahakkuk memurluğu yapmış, 50 yaşlarında halk tarafından sevilen bir isimdir. Mustafa Bey ve ekibinin halkla daha yakından ilgilenerek, cumhuriyetin temel ilke ve devrimlerinin herkese anlatılması şarttır. Nüfusun 5.600 olduğu Gelibolu'da partiye kayıtlı kişi sayısı 357'dir. Özellikle halk tarafından sevilen ve ikna gücü yüksek kişilerin partiye kaydedildiği gözlenmektedir. (BCA. 490.1.0.0.633.88.1/112). 13.01.1936 tarihli raporda, Gelibolu'da bir halkevinin açılmak üzere olduğu ifade edilmektedir (BCA. 490.1.0.0.633.88.1/129).

### **Gelibolu Halkevi**

Nitekim, Gelibolu halkevi yaklaşık bir ay sonra 23.02.1936 tarihinde açılır. Gelibolu'nun 1936 yılında nüfusu 6.637'dir. Halkevine ise 305 kişi kayıtlıdır. Halkevi aynı yıl dil ve edebiyat şubesi, güzel sanatlar, temsil, sosyal yardım, halk dersaneleri ve kursları, kütüphane ve yayın şubesi ve köycülük şubeleri ile çalışmalarına başlar (CHP Halkevleri ve Halkodaları: 1940, 15).

13.06.1937'de Gelibolu'da partiye kayıtlı kişi sayısı 1.573'tür. Altı ay sonra 31.12.1937 tarihli Çanakkale İl Yön Kurulu'nun altı aylık çalışma raporunda, Gelibolu'da partiye kayıtlı kişi sayısı 2051 olarak kaydedilmektedir. Partiye üye olma sayısında gözle görünür bir artış vardır. Parti ile halkevi ilçede halkla iç içe olmaya özen göstererek; özellikle Gelibolu halkını sosyal, kültürel ve ekonomik anlamda hep daha ileriye taşımak için ortak hareket etmiştir. Çanakkale Milletvekili Ziya Gevher Etili'nin raporun edindiğimiz bilgilere göre, 1938'de Gelibolu'da partiye kayıtlı üye sayısı 2.298'e ulaşmıştır. Etili'nin "...Gelibolu'da parti ve halkevi çalışmaları hem kaleye hem de diğer ilçelere göre oldukça iyidir. Gelibolu'dan iki kurumumuzdan da çok memnun ayrıldım. Birçok toplantı yaptık ve halkı oldukça ilgili gördüm. Geceleri halkevinin sıcak ruhu içinde dinlendirdim (04.07.1938)" ifadeleri halkevinin bölgenin en aktif evi olduğunun da ispatı gibidir (BCA. 490.1.0.0.633.89.1). Namık Kemal'i anma töreni 06.06.1938'de Gelibolu Halkevi'nin gerçekleştirdiği bir törenle gerçekleşir. Gündüz Bolayır'da merhumun ve Gazi Süleymanpaşa'nın türbeleri ziyaret edilmiştir. Gecede halkevi salonunda devam eden törende; Namık Kemal'in memlekete yaptığı hizmetler ve eserleri üzerine konuşmalar yapılmıştır. (Son Posta, 06.06.1938: 5).

1938 yılı itibarıyla Gelibolu'nun nüfusu tüm köy ve nahiyeleri ile 25.000 kişidir. İlçede 4 balık fabrikası vardır. Bunlardan ikisinde tuzlama, diğer ikisin de konserve yapılmaktadır.<sup>1</sup> Haziran, temmuz, ağustos aylarında çıkan sardalya balıkları bu fabrikalarda konserve yapılır. Çanakkale'ye ve İstanbul'a gönderilir (Cumhuriyetin 15. yılında Çanakkale, 1938: 17). Gelibolu'nda hem partiye hem de halkevine üye sayısının artmasıyla ilçede ticari hayatın temeli olan balıkçılık ve bağ-bahçecilik işlerinde de eski ilkel yöntemler yerine daha modern yöntemlerin kullanılması yönünde çalışmalar başlatıldığını görmekteyiz. Diğer yandan Gelibolu, Lâpseki ve Çanakkale merkezinin üzüm muntıkası olarak görülmesi nedeniyle Gelibolu ya da Lâpseki'de bir şarap fabrikasının kurulması tavsiye edilmektedir. Böylece bölge üzümünün hem ulusal hem de uluslararası mecrada tanıtılacağı ve yöre insanı için yeni bir iş kolu yaratılması planlanmaktadır. Özellikle ülke ekonomisi ve savunması için önem arz eden Gelibolu tarihi limanın<sup>2</sup> ise bir an önce tamir edilmesi hususu da 17.12.1938 il kongre dilekleri arasındadır (BCA. 490.1.0.0.493.1985.1/1-4).

Gelibolu Halkevi 1939 yılında bir gece çıkan yangında tamamen hasar görmüştür. Yeniden yapılması çalışmalarına aynı yıl içinde başlanmıştır. Aynı yıl içinde, ilçede imar faaliyetlerinin artmaya başladığını görmekteyiz. Modern halkevi binası ile yeni yollar, soğuk hava deposu ve Gelibolu Işık Yurdu gibi güzel binalar yapılmaktadır. Önceden tiyatro olarak yapılmış ve şu an halkevi olarak

<sup>1</sup> Bk. EK I.

<sup>2</sup> Bk. EK II.

kullanılan binanın da her türlü konfor şartlarına sahip bir belediye oteli olması planlanmaktadır (Son Posta, 19.03.1939: 5). Ulaşım açısından ise 1939 yılında yine, motorlu gemi sayısının arttırıldığı bir yıldır. İstanbul- Gelibolu arasında eskiden bir motor işlerken düzenli sefer yapan gemi sayısı ona ulaşmıştır. Çardak, Lapseki, Umurbey ve hatta Kemer ve Karabiga'ya kadar işleyen motorlar muntazam bir postaya bağlanmıştır. Gelibolu limanı bu bakımdan, medeni vasıtalarıyla yen bir çehreye kavuşmuştur. (Son Posta, 21.03.1939: 5). Halkevi'nde gençler kültür faaliyetlerini sürdürmektedir. Her hafta edebi, ilmi, içtimai ve tarihi konferanslar verilerek halkevi coşkulu günler yaşamaktadır. Konferanslar orta mektep müdürü ve Türkçe öğretmenleri tarafından verilmektedir. Bu bağlamda Türk kadın hakimlerinden Mevhibe Hanım tarafından, 'Türklerin İçtimai Hayatında Aile Hukuku' na dair bir konferans vermiştir. (Son Posta, 21.03.1939: 5).

1940 itibari ile iskele ve denizin kamusal kullanım alanını genişleten yüzme, atlama mahali, kayıkhanesi inşası, talim sandalı çalışmaları ile tamamlanmıştır. Gelibolu'da denizin kullanımından umut o kadar yüksektir ki "...Gelibolu denizciliği bölgemizde sporu tam manası ile yapacak ve yakın bir istikbalde, bize güneşin ve suyun yaratacağı gülbüz nesli kucaklamak saadetini verecektir..." sözleri ile Anafarta dergisine konu olmuştur (Anafarta, 1940: 8). Gelibolu halkının da halkevinin spor kolu şubesi sayesinde denizi kullandığını; denizin ayrıca ticari bir kaynak olarak; tuzlu balığın ve sardalyanın da ıslah edilerek halkın geçim kaynağı haline gelmesi gerektiğini görmekteyiz. Gelibolu'nun konserve balıkları hem iç piyasada hem de Yunanistan olmak üzere dış piyasada oldukça rağbet görmektedir (Son Posta, 14.02.1940: 10). Ziya Gevher Bey'in Çanakkale merkez ve ilçelerinin ekonomik durumu hakkındaki aşağıdaki gözlemleri (05.01.1940), devletin bölgede balıkçılık işini daha da ciddiye alması gerektiğinin kanıtıdır.

"...Çanakkale bu sene çok büyük ıstıraplar içinde kıvrılmaktadır ve partinin delalet lütfuna her zamankinden daha çok ihtiyacı vardır. Bu sene özellikle merkez kaza, Gelibolu ve Eceabat'ta mahsul durumu çok kötüdür. Birçok yerde ekilen tohum alınamamıştır. Köylünün merkeze gelip değirmenden buğday satın alıp kırdırıldığını gözümle gördüm. Demek ki yalnız kasabalar değil, köyler de muhtaç durumdadır. Acil olarak tohum, stok tedariki şarttır. Bu sene Çanakkale'de daha önce görülmemiş bir tropika salgını vardır. Mücadele teşkilatının takviyesi ve daha iyi çalışması için, doğrudan doğruya müşfik başvekilin lütfuna iltica ediyorum. Yalnız halk değil, ordu da bu afetin tehlikesi altındadır. Mücadele teşkilatının Çanakkale özelinde; kale merkezi, Lâpseki, Eceabat, Gelibolu'ya teşmili gerekir. Gelibolu teşkilatı çok zayıftır. Kinin yoktur. Vaziyet en acil önlemlerin alınmasına en kuvvetli elemanların gönderilmesini gerektirecek derecede ciddidir." ((BCA. 490.1.0.0.633.89.1).

Gelibolu'da 1940 yılında bir spor kulübü kurulur. Son Posta gazetesinde Gelibolu'nun sosyo-kültürel olarak en aktif ilçelerden biri olduğuna dikkat çekilerek, şu ifadeler yer almaktadır:

“...Kaymakam beyin himayesi ile müteşebbis bir heyet teşekkül etmiş, Gelibolu gençliğini ve münevverlerini bir kulüp tesisi için halkevi salonunda yapılacak toplantıya davet etmiştir. Halkevi salonunda toplanan genç ve münevverlere kaymakam, spordan beklediğimiz şeyler ve Türk sporu hakkında kısa bir hitabette bulunduktan sonra aza kaydına başlanmıştır. Azalar gizi oyla, heyeti idare intihabı yapmışlardır. Beş kişiden oluşan heyet, kendilerine başkan olarak doktor olarak Celal Cansunarı seçmişlerdir. Rıza Tüzin, Selahattin Seyyan, Hüsnü Tan ve Mürsel de kendi aralarında iş bölümü yaparak derhal faaliyete geçmişlerdir. Gelibolu gençliği kulübü sevinçle karşılamıştır. Her yerde olduğu gibi burada da spor hareketlerine başlanmıştır.” (Son Posta, 14.02.1940: 10).

Gelibolu gençliği spor aktiviteleri ile birbiriyle kaynaşmış bir toplum ülküsü oluşturulması noktasında, iktidarın ideallerine eklenmektedir. 13.02.1940 tarihli İzmir Mebusu Dr. Mustafa Bengisu, Gelibolu Halkevi hakkında gözlemlerini şu ifadeleri ile dile getirir:

“...Kaza parti heyetinin, halkevi ile alaka ve yorulmak bilmez gayretlerinin, canlı eserlerinin inşa edilmekte olan halkevi binasında görmekteyiz. Bu binanın inşaatında, mahalli belediyenin ve halkın yardımları çoktur. Genel sekreterliğin son yaptığı para yardımı ile de halkevinin yeniden çalışmaya başlaması an meselesidir. Binanın yeri o kadar güzel seçilmiştir ki, denizden görünüşü Türk azminin ve çalışkanlığının bir timsalidir. Bugün halkevi şubelerinin çalışmakta olduğu bina belediyeye ait olup, teşkilatı müsait olmamasına rağmen, şubeler imkân derecesinde çalışmaktadır. Gelibolu Halkevi'nin idare heyeti kültürlü ve ehliyetli arkadaşlardan teşekkül etmiş ve reisleri yüksek tahsil görmüştür. Ahlakî ve içtimai karakteri itibarı ile mümtaz bir vefa malikidir. Şubelerde çalışan arkadaşlarında aldıkları vazifenin ehli bulduklarına inanıyorum. Yeni halkevi binasının ikmalinden sonra kendilerinden verimli ve faydalı çalışmalar bekleyebiliriz. Gelibolu Halkevi çalışmalarına gençlerin ve halkın gösterdiği yakından alaka ikbal için ümit vericidir. Yarı bitmiş halkevinin aşağı salonu her gece gençlerle dolmaktadır...” (BCA. 490.1.0.0.995.847.1/6).

Dr. Bengisu'nun raporu Gelibolu Halkevi'ni Biga ve Ezine halkevleri ile karşılaştırması ile devam etmektedir. Gelibolu Halkevi'nin çalışanları ve halkı itibarı ile -fiziki eksikliklerine rağmen- diğer ilçe halkevlerinden çok daha ileri durumda olduğunu anlamaktayız. Halkevlerinin 10. Kuruluş yıldönümü nedeniyle Gelibolu Halkevi'nde bir toplantı yapılmıştır. Başbakan'ın nutkunun dinlendiği toplantıda, halkevi başkanı Etem Önül, geçmiş yıllara ait halkevinde neler yapıldığına dair bir konuşma yapılmış, halkevleri teşkilatnamesinin önemli maddeleri okunmuş ve üyelerin dilekleri tespit edilmiştir. (Son Posta, 03.03.1942: 7).

Halkevi gençleri özellikle milli bir tarih bilincinin yaygınlaşması adına, tarihi alanı tanıma/tanıtma, ortak bir maziye hissetmek için kahramanlık hikayeleri ile perçinlenecek faaliyetler yapmaktadır. Örneğin, Gelibolu Halkevi'nden 30'a yakın genç, halkevi başkanı Etem Önül'ün öncülüğünde, 26.07.1943'te savaş sahasına bir

ziyaret gerçekleştirir. Gençler Anafartalar, Arıburnu, Seddülbahir'I gezerek vatan için ölenlerin aziz hatıralarını yad etmiştir. Ulus Gazetesi'ne konu olan söz konusu ziyaret aynı zamanda halkevinin bölgedeki en faal ev olduğunu ifade etmektedir:

*"Gelibolu Halkevi, muhtelif sahalardaki çalışmaları ile cidden büyük bir varlık göstermekte, muhtelif kolların faaliyetleri içtimai hayatın en güzel ihtiyaçlarına cevap vermektedir. Sabahleyin saat 05:00'de halkevi önünden otobüslerle hareket edilmiş; Anafartalar, Conkbayırı, Arıburnu ve bütün havali dolaşmıştır. Bölgeyi karış karış bilen halkevi reisi Etem Övül, Çanakkale savaşının muhtelif sahaları hakkında ziyaretçilere izahat vermiş, İngiliz mezarlıkları gezilmiş ve Şehit Mehmetçik abidesinde de bir tören yapılarak vatan kapılarında vatan için ölenlerin aziz hatıraları yâd edilmiştir. Gelibolu Halkevi gençleri Kilitbahir'den motorla Çanakkale'ye geçmişler ve halkevi başkanı tarafından karşılanmışlardır. Gelibolu halkevi gençleri Çanakkalelerin hafızlarından silinmeyecek bir gece yaşatmışlardır. Gelibolu halkevinin değerli sanatkarlarından Sait Altıata'nın bestelediği halkevi marşı takip etmiştir. Sonra gençlik marşı ve deniz şarkıları söylenmiştir. Programın ikinci kısmında tanınmış şiirleri inşaat olunmuştur. Soprano Zerrin Arpat, Verdi'nin Rigoletto operasından bir arya söylemiş, çok alkış almıştır. "* (Ulus, 26.07.1943: 2).

1943 yılından sonra Gelibolu Halkevi çalışmalarına kaldığı yerden devam eder. Halkevinin çalışmaları Çanakkale Vilayet Gazetesi'ne de konu olur. Çanakkale Halkevi Başkanı Halil Dilmaç, Gelibolu halkevine ziyaretleri için şu sözlerle teşekkür eder: *"... Her vecheden Çanakkalelileri edebi ve bedii hislerin temiz heyecanı ile örülmüş bir alemde saatlerce vecde düşüren Gelibolu Halkevi'ni takdir ve şükranla selamlarken kendilerine başarılar dileriz..."* (Çanakkale Vilayet Gazetesi, 1943: 09.07.1943: 1-2).

## Sonuç

Erken Cumhuriyet döneminin laboratuvarı olarak gelişen ve çeşitlenen halkevleri memleketin geneline sirayet ettiği gibi, Gelibolu'da da yaşamı dönüştüren roller üstlenmiştir. Cumhuriyet'in ilan edilmesinin ardından başlayan modernleşme hamlelerinde, Türk Ocakları'nın misyonunu tamamlanmasının ardından yurt çapında tesis edilecek halkevleri önemli birer eğitim ve kültür kurumları olarak tasarlanmıştır. Gelibolu Halkevi de memleketin diğer vilayetlerinde olduğu gibi, vatandaşları birleştirici ve kucaklayıcı bir tavır geliştirmeyi arzulamıştır. İşte bu amacın aslında en yalın hali vatandaşla direkt temasa geçmek tasavvurudur. Halkın düzenli biçimde halkevine gelmesi ve yararlanması beklentisi taşıyan Gelibolu Halkevi sayesinde iktidar, kendi meşruiyetini bu sahil kasabasında sağlamak ve içselleştirmek niyeti taşır. İktidarın halkevi aracılığı ile vatandaşlara ideolojinin kavramsal aktarımı ile birlikte; limanın ve sahil şeridinin iktisadi bir kaynak olarak kullanılması, bağ ve bahçe faaliyetlerinin ilkel yöntemler yerine modern bir sistemle en üst seviyede kullanılması sağlamak gibi amaçları olmuştur.

Gelibolu'da bir kültür evi olma umudu ile tasarlanan halkevi, şube kollarını mevcut şartlara göre şekillendirmiştir. Şube kolları faaliyetlerini özellikle resmi günlerde, milli bayramlarda ve diğer anma törenlerinde artış gösterir. Bu günlerde vatandaşların törenlere katılmaları ve halkevine gelmelerinde de artış gözlenir. Bu tablo gündelik hayatın yeniden tasarlanmasının da en somut örneğidir. Gelibolu Halkevi'ni anlamaya çalışmak sadece vatandaşların halkevinde ne kadar kitap okuduğunu ya da kaç konferansa, piyese katıldığını anlamanın ötesinde, ilçede parti ile birlikte Kemalist ideolojinin halkla olan temasını anlamayı da ifade etmektedir. Bu açıdan Gelibolu diğer ilçelerden farklı özellikler arz eder. Yarımada'nın önemli coğrafi konumu, tarihi mirasımızın özel bir parçası olması, halkın yüksek milli ve manevi duygularının yüksek olması halkevine yönelmelerini etkilerken aynı zamanda süreci de kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla Gelibolu Halkevi, parti genel merkezinin çoğu kez dikkatini çektiği üzere, muntazam çalışmaları ile daima göz önünde ve örnek bir halkevi olmuştur. Sadece halkevinin 1939'da çıkan bir yangında zarar görmesi, çalışmalarını birkaç yıl sekteye uğratmasına neden olmuştur. O boşlukta da belediye binasında faaliyetlerine mümkün olduğunca devam etmiştir. Gelibolu Halkevi, on beş yıllık fiili olarak faaliyet gösterdiği (1936- 1951) yaşamında, açık biçimde bölgeyi dönüştüren bir etkiye sahip olmuştur. Şüphesiz olası eksiklikleri hemen her dönem hissedilmiştir. Ancak Çanakkale'deki tüm halkevleri ve halkodaları, bu fiziki yetersizliklerine rağmen halkın sosyokültürel anlamda etkin şekilde eğitilmesi gibi bir ortak amaca hizmet etmiştir. Halkevi vatandaş eğitimi üzerinden bir prensip takip ederken aynı zamanda şehir tarihine önemli ve kalıcı katkılar sunmuştur.

### **Kaynakça**

#### **Arşivler**

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA).

Türk Tarih Kurumu Osman Ferit Sağlam Arşivi.

#### **Sürelî Yayınlar**

Anafarta Dergisi

Çanakkale Vilayet Gazetesi

Son Posta

Ulus

#### **Araştırma Eserleri**

Cumhuriyetin 15. Yılında Çanakkale, 1938.

Çanakkale 1973 İl Yıllığı, Çetin Ofset ve İtimat Matbaası.

Karataş Murat (2014). *Çanakkale Halkevi (1932-1951)*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Yurt Ansiklopedisi (1982). Anadolu Yayıncılık, İstanbul.

**Ekler**



(Son Posta, 14.02.1940: 10).



Gelibolu İç Liman (TTK. Osman Ferit Sağlam Arşivi).



(Son Posta, 18.10.1932:

## KOZAN YÖRÜKLERİNDE DOĞUMDAN ÖLÜME KUŞAK KÜLTÜRÜ Generation from Birth to Death in Kozan Nomads

Hatice KARABACAK\*

### ÖZ

Anadolu'nun genellikle batı ve güney bölgelerinde hayvanlarına otlak bulmak amacıyla düzenli olarak yer değiştiren insan topluluklarına Yörük adı verilir. Bu topluluklardan birisi de Ege Bölgesinde Manisa ve Kütahya illeri arasında faaliyet gösteren Kozan Yörükleridir. Günümüzde Kozan Yörüklerinin bir kısmı yerleşmiş olsa da bir kısmı hala konargöçer bir yaşam sürmektedir. Hareketli bir yaşam sürdüren Yörükler için günlük hayatta kullandıkları eşyaların kolay taşınabilir ve işlevsel olması gerekir, bu ihtiyaçtan doğan dokumacılık gerek ham maddenin bolluğu, gerek günlük yaşamın gerekliliklerinden dolayı Yörük kültürünün önemli bir parçasıdır. Çarpına dokuma örneği olan çaparlı kuşak ve örüş Kozan Yörüklerinde günlük yaşam içerisinde işlevsel olarak kullanılır. Bu ürünler bebek ve yük taşıma amacıyla kullanılmakla beraber süs eşyası olarak da kullanılmaktadır. Çaparlı kuşak ve örüş aynı zamanda halk kültürü içerisinde de yer edinmiştir. Ancak değişen yaşam koşulları nedeniyle bu ürünleri dokuma geleneği yok olmaya yüz tutmuştur. Makalede bu noktalardan hareketle Yörük kültürü ve dokuma ilişkisine yer verilerek Kozan Yörüklerinin sosyokültürel yaşamına değinilmiştir. Bu bağlamda Kozan Yörüklerinde kuşak dokuma geleneği ve örneklerine yer verilmiştir. Bu geleneğin yok olmaması için kurumlara düşen sorumluluklar üzerinde durulmuştur. Çalışmada Kozan Yörüklerinde bulunan kuşak dokuma geleneğinin kayıt altına alınarak yok olmaması ve gelecek kuşaklara aktarılması amaçlanmaktadır. Bu amaçla çalışmada yarı yapılandırılmış mülakat tekniği ile yüz yüze görüşmeler yapılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Dokuma, gelenek, Kozan yörükleri, çaparlı kuşak, örüş.

### ABSTRACT

People who move regularly in order to find pasture for their animals, generally in the western and southern regions of Anatolia, are called Yoruks. One of these communities is the Kozan Yoruks operating between the provinces of Manisa and Kütahya in the Aegean Region. Although some of the Kozan Yoruks have settled today, some still lead a nomadic life. For the Yörüks, who lead an active life, the items they use in daily life should be easily portable and functional. Weaving, which arises from this need, is an important part of the Yörük culture due to the abundance of raw materials and the necessities of daily life. Caparlı girdle and knitting, which are examples of multiplier weaving, are used functionally in daily life in Kozan Yoruks. Although these products are used for carrying babies and loads, they are also used as ornaments. Caparlı girdle and knitting also have a place in folk culture. However, due to the changing living conditions, the tradition of weaving these products is on the verge of extinction. Based on these points in the article, the socio-cultural life of Kozan Yoruks is mentioned by giving place to the relationship between Yörük culture and weaving. In this context, the tradition and examples of belt weaving in Kozan Yoruks are

---

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Kocaeli-Türkiye. E-posta: medinevuslat@hotmail.com. ORCID: 0009-0008-1367-4916



included. In order not to destroy this tradition, the responsibilities of institutions are emphasized. In this study, it is aimed that the belt weaving tradition in Kozan Yoruks is not destroyed by recording and transferred to future generations. For this purpose, face-to-face interviews were conducted with the semi-structured interview technique.

**Keywords:** Weaving, tradition, Kozan nomads, çaparı girdle, knitting.

## Giriş

Anadolu'da hayvanları ile beraber mevsimlere göre yaylaya ve kışlaya göç eden, bu göç hareketini döngüsel olarak devam ettiren ve bunu yaşam şekli haline getiren, genellikle güney ve batı bölgelerde yaşayan topluluklara Yörük adı verilmektedir. Yörükler yılın belli dönemlerinde hayvanları ile beraber göç yoluna düşerler ve bu göç yolu günlerce sürer. Bu yolculuk esnasında her türlü eşya yük hayvanlarına yüklenerek taşınır. Taşınan eşyaların hafif ve kullanışlı olması tercih edilir. Ayrıca kolay ulaşılamayan bölgelerde tek ya da birkaç aile şeklinde yaşayan yörükler için kendi ihtiyaçlarını karşılamak zorunlu bir hal almıştır. Bu durumlardan dolayı yörüklerin temel ihtiyaçlarından doğan dokumacılık Yörük kültüründe önemli bir yer tutar. Hayvancılığa bağlı bir yaşam sürdüren Yörüklerde dokumacılığın temel maddesi olan yün ve kılın bol ve ulaşılabilir olması dokumacılığın Yörük kültüründe yaygın olmasının bir diğer nedenidir. Yörüklerde koyunların yünleri ilkbahar ve sonbahar mevsimi olmak üzere yılda iki kere kırılır. İlkbaharda kırılan yüne yapağı, sonbaharda kırılana ise yün adı verilir. Bu yün yıkanarak temizlenir. Daha sonra tarak adı verilen aletle taranarak ayrıştırılır ve kabartılır. Tahta bir düzeneğe olan çıkırık yardımıyla bükülen yün kirmenle eğilir. Bütün bu işlemlerin sonucunda yün iplik haline getirilir. Daha sonra çeşitli renklere boyanarak dokumaya hazır hale getirilir. Yörüklerin günlük yaşamda kullandıkları çadır, stil, çul, çuval, heybe, ehrem, keçe, torba, namazla gibi eşyalar dokumadır. Bu dokumalar genellikle gıdaların, giysilerin ve çeşitli malzemelerin saklanması, taşınması ve korunmasında kullanılır. Dokumalarda göze çarpan bir başka özellik ise ürünlerin kullanışlı olduğu kadar da estetik bir görünüme sahip olmasıdır. Dokumalarda renkler ve motifler yöreye göre değişse de Yörüklerin düşünce dünyasından izler taşır. Dokuma aynı zamanda Yörüklerin kendi içerisinde ortaya koydukları bir üretim ve tüketim ilişkisinin sonucudur. Bunun sebebi ise dokumanın dokunduğu tezgahların birçoğunun yörüklerin kendi üretimleri olmasıdır.

"Osmanlı döneminde Adana Kozan'dan göç ettikleri düşünülen Kozan yörükleri Kula Ortaköyde ikamet etmektedirler." "Kozan yörüklerinden olan köylüler Selendi'den gelerek yerleşmişlerdir." (Demirelli, 2007: 171) Ancak birçok aile hala konargöçer durumundadır. Mayıs ayı gibi Kütahya'nın Murat Dağı'ndaki çeşitli yaylalara göç eden Yörükler eylül ayı gibi kışla yoluna düşerler. Kışla yurdu olarak genellikle Salihli ve Gölarmara'daki mera alanları seçilir. Temel geçim

kaynakları küçükbaş hayvancılıktır. Genellikle koyun yetiştirmekle beraber keçi ve inek de yetiştirmektedirler. Özellikle yaz mevsiminde kendi koyunlarının yanı sıra otlatmak için köylülerin koyunlarını da sürelerine katarlar. Yaz döneminde genellikle peynir satarak geçimlerini sağlarlar. Ağustos ayında yayladan güz yurdu yoluna çıkan Yörükler kısa kısa konarlar, genellikle hareket halindedirler. Bu dönemde genellikle yayladan topladıkları ot çayını semt pazarlarında satarlar. Kış aylarında ise daha dar bir alanda korunaklı bir yaşam sürdürürler. Tüm Yörüklerde olduğu gibi Kozan Yörüklerinde de dokuma önemli bir yer tutar. Günlük yaşamda yazları sıcaktan kışları soğuktan koruyan yaşam alanı olarak kullandıkları çadır, çeşitli amaçlarla kullandıkları çul, ehrem, kuşak, heybe, kilim, namazla yaygın dokumalardır. Bu dokumalarda genellikle Kozan Yörükleri kadınlarının kendilerine özgü oluşturdukları motifler göze çarpmaktadır. Bu motifler aynı zamanda toplum içerisinde kadının kendini ifade edişinin bir göstergesidir.



Görsel 1. Kozan Yörüklerine ait bir çadır, KK-1.

### 1. Kozan Yörüklerinde Çarpına(Kolan)Dokuma

“Çarpına Anadolu’da “kolan”, “kuşak”, “kemer”, “kulp”, “bağ”, “ip” denilen ensiz dokumaların yapımında kullanılan levhaların adıdır. Bazı bölgelerde buna “pine” de denir. Bu iki sözcük Farsçada “çarpıne”dir” (Atlıhan, 2017: 227). Çarpına dokuma Isparta yöresindeki yörüklerde ise olukma şeklinde adlandırılmaktadır. “Olukma yörüklerin genellikle küçük bebekleri sırtlarında taşımak için dokudukları bir kolan çeşididir” (Görrar, vd. 2020: 305). Kozan Yörükleri ise çarpına dokumayı çaparlı kuşak şeklinde adlandırır. Çaparlı kuşak şeklinde adlandırılmasının sebebi ise kuşak dokuma aletlerinden birinin isminin çapar olmasından kaynaklanmaktadır.

#### 1. 1. Malzemeler

Kuşağın çapar ve kılıç olmak üzere iki temel malzemesi bulunmaktadır.



Görsel 2. Çapar, KK-2.

Çapar, günümüzde tahtadan yapılmakla beraber geçmişte çoğunlukla koyun, inek gibi hayvanların derisinden yapılan, kare şeklinde olan çaparlı kuşak dokuma aletidir. Çaparın her bir ucunda var olan delikler ipin geçirilmesine yarar. İp geçirilen çaparların döndürülmesiyle çaparlı kuşak motifleri oluşur.



Görsel 3. Kılıç, KK-2.

Kılıç, iplerin sıkıştırılmasına yarayan ahşap sap ve gövdeden oluşan bir alettir. Ucu keskindir. Hem çapar hem de kılıç ağaç oymacılığının bir örneğidir. Kozan Yörükleri bu malzemeleri kendileri imal etmişlerdir.

### 1. 2. Motifler

Çaparlı kuşak motiflerine ve kullanım amaçlarına göre çeşitli isimler almaktadır.



Görsel 4. Yaybaşı motifi, KK-3.

Çaparlı kuşak yaybaşı motifinin dokunmasında çarpana tekniği kullanılmıştır. Yün iplikle dokunan yaybaşı motifinde genellikle mavi, siyah, beyaz ve kırmızı renkler tercih edilmektedir. Yaybaşı motifi şekil olarak yaya benzetildiğinden dolayı bu şekilde adlandırılmıştır. Yaybaşı genellikle bebek taşımada kullanılır. Günümüzde hala dokunan ve kullanılan bir motiftir.



Görsel 5. Dişeme motifi, KK-3.

Çarpana tekniği ile dokunan çaparlı kuşak dişeme motifi makine ipi olarak adlandırılan hazır ipe dokunmuştur. Özellikle son yıllarda pratik olarak hazırlanması, hazır ipin yüne göre hafif olması gibi sebeplerle bebek taşımada tercih edilen bir motiftir.

Dişeme motifi diğer çaparlı kuşak motiflerine göre daha ensiz ve daha uzundur. Motif şekil olarak diş benzetildiği için dişeme şeklinde adlandırılmıştır.



Görsel 6. Göbekliyaybaşı motifi, KK-3.

Çarpana tekniği ile dokunan göbekli yaybaşı motifi yaybaşı motifine göre daha enlidir ve iki yaybaşının birleşimi şeklinde bir görüntüye sahiptir. Bu motifin yaybaşı ve çatal yaybaşına göre daha ince bir işçiliğinin olduğu göze çarpar. Bu motif yün iplikle dokunmaktadır. Genellikle daha eski zamanlarda bebek taşımada kullanılan bir motiftir.



Görsel 7. Çatalyaybaşı motifi, KK-2.

Çarpana tekniği ile dokunan çatal yaybaşı motifi eski zamanlarda yün iplikle dokunmakla birlikte genellikle kıl ile dokunan bir motiftir. Kıl ile dokunduğu için daha uzun süre kullanılan ve dayanıklı bir üründür. Bebek taşımadan ziyade genellikle yük taşıma için de kullanılırdı. Yukarıdaki görselde yer alan çatal yaybaşı motifi 1970'li yıllarda kılla dokunan bir motiftir. Günümüzde çok nadir dokunan ve genellikle kullanılmayan bir motiftir.



Görsel 8. Gagalama motifi, KK-2.

Çarpana tekniği ile dokunan gagalama motifi genellikle yün iple dokunur. Yapısı diğer motiflere göre daha basittir. Bu özelliğinden dolayı genellikle günlük hayatta yük taşımada ve hayvan yuları olarak kullanılan bir motiftir. Bu kuşak motiflerinin yanı sıra örüş adı verilen bir kuşak türü de Kozan Yörükleri arasında yaygındır.

## 2. Örüş

Örüş, Kozan Yörüklerinde günlük yaşamda kullanılan bir diğer kuşak türüdür. Bu kuşak çaparlı kuşak gibi herhangi aletle dokunmayan kişilerin kendi elinde çözdükleri ipleri örmeleriyle meydana gelir. Örüş, örme işleminde elde edilen ürününün adı olduğu için bu isimle adlandırılmıştır.



Görsel 9. Sekizli motifi, KK-2.

Bu motif düz yanış ya da sekizli olarak adlandırılmaktadır. Genellikle yün iple ve örme tekniğıyle dokunan bir kuşaktır. Sekizli motifi ensiz, sert ve kalın olması sebebiyle yük taşımada kullanılan bir motiftir. Motif ismini çözgüde kullanılan ip sayısından almıştır. Bu motif mavi ve kırmızı renklerle dokunur.



Görsel 10. Yumru Yanış motifi, KK-1.

Yumru yanış yün iple dokunur ve genellikle önlük bağı olarak kullanılmaktadır.

### 3. Kullanım Alanları

Zor yaşam koşullarında hayatlarını sürdüren Kozan Yörüklerinin günlük yaşamı oldukça yoğundur. Ev ahalisinin gün içerisinde genellikle hayvan otlatmaya gitmesi evde genellikle gelinin kalması nedeniyle gelinin hem günlük ev işlerini yapması hem de bebeğı ile ilgilenmesi zordur. Evde bebeğın bakımını üstlenecek kimsenin de bulunmaması nedeniyle gelin çocuğunu kuşakla sırtına sarır, hem bebeğini yanında taşır hem de işlerini halleder. Çaparlı kuşak temel olarak bebek taşımada kullanılır. Özellikle bebek bir buçuk yaşına kadar kuşakla taşınır. Genellikle bebek taşımada yaybaşı, göbekli yaybaşı ve dişeme motifi kullanılır. Renk olarak kırmızı, mavi renkler tercih edilir.





Görsel 11. Torununu sarınmış bir Kozan Yörüğü, KK-1.

Çaparlı kuşak motiflerinden özellikle gagalama motifi kolan diye adlandırılır. Yük taşıma ve havyan yuları olarak kullanılmaktadır. Gagalama motifi incelendiğinde yaybaşı motifine göre daha düz bir motif olduğu göze çarpmaktadır. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda Kozan Yörüklerinde çaparlı kuşaklarda bebek kuşağı olarak kullanılan yaybaşı, göbekli yaybaşı ve dişeme motiflerinin genellikle gagalamaya göre daha renkli ve daha ince bir işçilikleri olduğu görülür. Buna bağlı olarak çeyiz için dokunan ve özel bir kullanımı olan kuşakların daha özenli, günlük yaşamda yük taşıma işlevinde kullanılan kuşakların ise daha sıradan olduğu göze çarpmaktadır. Ayrıca yük taşımada kullanılan kolan adı verilen kuşakların bebek taşımada kullanılan kuşaklara göre enli ve kalın olduğu, bu durumun sebebinin ise kolanların uzun süre kullanılmasıdır. Bebek taşımada kullanılan kuşakların ise kolaylıkla taşınabilmesi için daha hafif olması tercih edilir. Çaparlı kuşakların motiflerinin adlandırılmasında kuşakta dokunan modellerin neye benzediği ile ilgili bir çıkarım yapılarak oluşturulduğu görülmektedir.

Kozan Yörüklerinde göbecik ve ala çuval adı verilen giysilerin, özel ve ziynet eşyaların muhafaza edildiği dokuma çuvallar bulunmaktadır. Bu çuvalların her iki tarafına kuşak dikilir. Bu kuşak çuvalda kulp görevi görür. Bu kuşaklara da kolan adı verilmektedir. Böylece göç sırasında çuvalların yük hayvanına sarılması ve daha kolay taşınması sağlanır. Çuvallara kulp amacıyla dokunan çaparlı kuşakta yün yerine kıl tercih edildiği görülmektedir. Kılın yüne göre daha

dayanaklı olması sebebiyle uzun süre kullanmak için kıl tercih edilir. Ayrıca kılın tercih edilmesinin bir diğer sebebi ise o ailenin genellikle keçi beslemesidir.



Görsel 12. Göbecik çuvalı, KK-2.

Aynı zamanda çaparlı kuşak at koşum takımlarında süs amacıyla da kullanılmaktadır. Terki bağı adı verilen ve uçlarında kozalar bulunan kuşak atların eyerinin arkasına gösteriş için bağlanır.



Görsel 13. Terki Bağı, KK-1.

Çaparlı kuşak aynı zamanda cenazenin kefenlenmesinde ve mezara taşınması sırasında da kullanılmaktadır. Bu durum Kozan Yörüklerinde hayatın her alanında çaparlı kuşağın kullanıldığını göstermektedir.

Örüş, Kozan Yörüklerinde günlük yaşamda kullanılan bir diğer kuşak türüdür. Örüş ile çaparlı kuşak arasındaki en önemli fark, çaparlı kuşak çarpana tekniği ile dokunurken örüş ise bir düzenek olmadan elde örülür. Örüşte sekizli (düz yanış) ve yumru yanış olmak üzere iki farklı motif bulunmaktadır. Sekizli motifi yük taşımada kullanılmaktadır, bu yüzden daha kalın ve enlidir. Yumru yanış motifi ise önlük bağı olarak kullanılmaktadır, bunun için de daha ince ve ensizdir. Ayrıca ucunda kemer tokası işlevi gören bir ayrıntı bulunmaktadır. Örüşün rengi ala renk diye adlandırılan kırmızı ve mavidir. Özellikle geçmişte kıyafetlerde kemerin bulunmaması dolayısıyla bele bağlama amacıyla kullanılmaktadır.



Yapılan literatür çalışmasında Kozan Yörüklerinde çaparılı kuşağın dişeme motifinin Ferah Şavkar'ın (2019) "*Antalyada Bir Yörük Geleneği: İhram*" adlı yazısında ihram dokumasında da olduğu görülmüştür.



Görsel 14. Antalya yörelerine ait dişeme motifi (Şavkar, 2019).



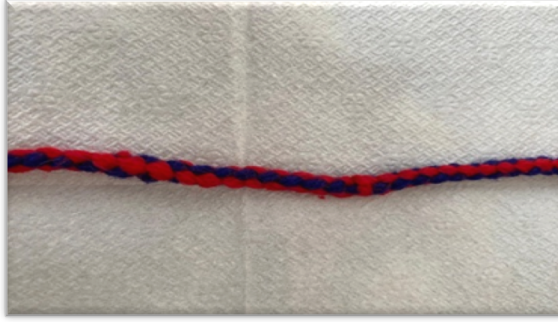
Görsel 15. Kozan Yörüklerine ait dişeme motifi (Şavkar, 2019).

Bu iki örnekten yola çıkarak Dişeme motifinin her iki yörük kültüründe aynı isimle adlandırıldığı görülse de şekil olarak birbirinden farklı olduğu göze çarpmaktadır.

Zeynep Gargi'nin (2007) "*Ege bölgesi Geleneksel Kadın Giyiminde Bel Aksesuarları (İzmir, Aydın, Manisa Örneğinde)*" adlı çalışmasında Kozan Yörüklerinde örüş olarak adlandırılan kuşağın yumru yanış motifine kolon adının verildiğini ve ipekli bir ipliğin bükülerek oluşturulduğuna dikkat çekilmektedir. Simli iplikten yapıldığı için Sırmalı Kolon olarak adlandırıldığı ve özel günlerde üç etekleri bağlamada kullanıldığı ifade edilmektedir.



Görsel 16. Manisa Soma Darkale (Tarhala) Köyü'nden Sırmalı Kolon (Gargi, 2006).



Görsel 17. Kozan Yörüklerinde örüş, yumru yanış motifi.

Ayrıca Kozan Yörüklerinde ucundaki ponpon ve kozalardan dolayı kozalı kuşak şeklinde adlandırılan, kadınların genellikle soğuktan korunmak başta olmak üzere çeşitli amaçlarla kullandığı bir kuşak türü de bulunmaktadır.

#### 4. Halk Kültürü İçerisinde Yeri

Çaparlı kuşak Kozan Yörüklerinin yaşamının ayrılmaz bir parçası olmasının yanı sıra kültürün de bir yansımasıdır. Çaparlı kuşak özellikle çeyiz için dokunur. Her genç kızın çeyizine en az iki tane çaparlı kuşak konur. Nesiller değişse de çaparlı kuşağın çeyiz olma geleneği değişmemiştir. Günümüzde hala bu gelenek devam etmektedir.

Kozan Yörüklerinde örüş adı verilen kuşak aynı zamanda bir geleneğe de kullanılmaktadır. Duşak kesme adı verilen bu ritüel bir yaşına girmiş bebeklerin düşmemesi, yaşam boyunca sağlam adım atması ve kekelemesi için yapılır. Ritüel şu şekilde gerçekleştirilmektedir:

Yufka tahtası ve oklava meydana konur. Bu tahtanın üzerine bebek oturtulur. Bebeğin ayaklarına her iki tarafına mavi boncuk takılan bir örüş bağlanır, diğer bir deyişle bebek duşaklanır. Bebeğin yanında bir kadın bekletilir, bu kadın genellikle aile içinden birisidir. Çevik, zihni açık iki delikanlı çocuk seçilir. Bebeğin biri bir

tarafından, diğeri diğeri taraftan koşmaya başlar. Kim erken gelirse bebeğin ayağına bağlanan örüşü keser . Bebeğin duşacağını kesen çocuk geç gelen çocuğu oklava ile kovalar. Kaçan çocuğun oklavaya yakalanmaması gerekmektedir. Örüşü kesen çocuğa küçük bir hediye verilir. Bu töreni izlemeye gelen eş dosta çeşitli ikramlarda bulunulur. Genellikle lokum, büskivi dağıtılır. Davetliler de bebeğe küçük hediyeler getirir, dua edilerek tören sona erdirilir. Kozan Yörüklerinde duşak kesme çok önemlidir, duşak kesilmeyen çocuğun beceriksiz ve yavaş olacağına inanılır. Bu anlamda çocuğun ileriki yaşlarında “çocuğun duşak kesimi kim kesti?” şeklinde ailesine sorular yöneltilir (KK-1).

Bu ritüel Anadolu'nun birçok yöresinde ve Türk Cumhuriyetlerinde de görülen bir ritüeldir. Bu ritüel farklı bölgelerde farklı isimler alır: “Adağını kesme, adağını kestirme, adak kesme, ağdaş pişirme, ayak çizme, ayak kesme, ayak kösteğini kesme, ayak poğaçası yapma, aydaş kaynatma, düşsak kesme, hoppala, iplik kesme, köstek kesme, köstek kestirme, köstekleme, köstek kırma, kötürüm kösteğini kesme gibi” (Örnek 1977: 164).

Bu anlamda Rezan Karakaş (2012) “*Diyarbakır'da Bebeğin İlkleri: Hedik, Köstek Kesme Törenleri ve Çocuklara Yönelik Halk Hekimliği*” adlı çalışmasında Diyarbakır yöresinde bu ritüele “köstek kesme” adı verildiğini yürüyemeyen çocuğun ayaklarının arasına ip bağlandığı, çocuğun önüne lokum ve şeker konduğu, hızlı koşan çocuğun şekeri alıp kaçtığı ve yürüyemeyen çocuğun ipi kırarak diğer çocuğa yetişmesi arkasından koşması sağlandığı ifade edilmiştir.

Duşak Kesme geleneği ile ilgili önemli bir çalışma da Cemile Kınacı'nın (2017) *Kazak Avulundan Kutlama Salonlarına, Popülerleşen Bir Kazak Geleneği: “Tusavkeser Toyu”* adlı çalışmasıdır. Çalışmada Kazak Türklerinin “tusavkeser toyu” adlı törenden bahsedilmektedir. Çalışmada tusavkeser toyunun genellikle on iki - on dört aylık çocuğun ilk adımını attığında düzenlendiğini ve çocuğun ayağına bağlanan ipin kesilmesiyle gerçekleştirildiği ifade edilir. Çalışmada dikkati çeken durum ise bu geleneği uygulamak için özel bir ip hazırlandığı bu ipin genellikle ala olduğu ifade edilmesidir. İpin ala olmasının sebebi olarak “başkasının ala ipinden atlama yani başkasının rızıkına el uzatma, dünya malına meyletme” anlamlarına geldiği bu türlü düşüncelere meyletmesi halinde bu ipi keser gibi bunlardan kurtulması gerektiği telkin edilir.

Bu iki durum karşılaştırıldığında Kozan Yörüklerinde kullanılan örüş ile Kazak Türklerinde kullanılan özel ipin benzer ve amacının aynı olduğu ortaya çıkmaktadır.

## Sonuç

Kozan Yörüklerinin yaşam tarzının bir sonucu olan çaparlı kuşak hayatın her alanında yer alarak kullanılmıştır. Geçmişten günümüze çaparlı kuşak ve örüş dokuma geleneğinin devam etmesinin sebebi hammaddenin bolluğu, ihtiyaçların

karşılanması ve bu durumun bir gelenek haline gelmesidir. Ancak günümüzde konargöçer yaşam şekli değişmiştir. Kozan Yörüklerinin bir kısmı yerleşik yaşama geçmiştir. Yerleşik yaşama geçilmesinde başta otlak ve yurt bulunamaması başta olmak üzere geçim kaynakları olan hayvancılıktan kar edilememesi, öğrenim yaşı gelmiş çocukların eğitiminin aksaması gibi sebepler etkili olmuştur. Yerleşik yaşama geçilmesi ile beraber genellikle bebeklerin sırtta taşınmasına gerek kalmamış bunun yerine beşik ve ana kucağı gibi ürünler kullanılmıştır. Bu bağlamda kaynak kişi ile yüz yüze yapılan görüşmede kaynak kişi, otuz yıl öncesine kadar her ocakta yani her ailede çaparlı kuşak dokuyan bir kişinin var olduğunu, günümüzde ise Kozan Yörüklerinde birkaç kişinin çaparlı kuşak dokumayı bildiğini ifade etmiştir. Ayrıca daha eski dönemlerde dokunan çaparlı kuşağın çok sayıda dokunduğu ve dokunan her kuşağın günlük yaşamda kullanıldığı günümüzde ise az sayıda çeyiz için kuşak dokunduğu ve genellikle kullanılmadığı vurgulanmıştır. Bu anlamda yapılan alan çalışmasında günümüzde çaparlı kuşak motiflerinden yaybaşı ve dişeme motiflerinin çeyiz için dokunduğu ancak göbekli yaybaşı, çatal yaybaşı ve gagalama motiflerinin dokunmadığı görülmüştür. Ayrıca yapılan saha çalışmasında genellikle yük taşıma için kullanılan örüşün kaybolmaya yüz tuttuğu, çaparlı kuşağa göre daha az örneği olduğu tespit edilmiştir. Araştırmamızda günümüzde Kozan Yörüğü olan kadın ve yetişkin kızların yün eğirmeyi, yünü dokumaya hazır hale getirmeyi bildiği ancak gerek bu durumun uzun bir süre alması gerekse ihtiyacın kalmaması gibi nedenlerden dolayı kuşak dokumadıkları tespit edilmiştir. Bununla beraber çaparlı kuşağın Kozan Yörüklerinde aynı zamanda bir geçim kaynağı olduğu özellikle Murat Dağı termal tesislerine gelen misafirlere çaparlı kuşak ve örüş satılarak Yörük kadınlarının hem kendi ihtiyaçlarını karşıladıkları hem de ev ekonomisine katkıda buldukları tespit edilmiştir.

Bütün bu durumlar değerlendirildiğinde çaparlı kuşak dokuma geleneğinin Kozan Yörüklerinde hala varlığını koruduğu ancak bu varlığın sadece çeyizle sınırlı kaldığı görülmektedir. Kuşağın günlük hayattaki işlevselliğinin eski anlamı kalmamıştır. Bu durum yapılan derleme çalışmasında Çaparlı kuşak örneklerinin derlenmesinde de göze çarpmıştır. Bu bağlamda bu geleneğin korunması ve gelecek nesillere taşınması için Halk Eğitim Merkezi ve İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü tarafından ortak bir çalışma yapılmalıdır. Bu kapsamda çaparlı kuşak ve örüş örnekleri modellenmeli ve bunların nasıl dokunduğu tematik bir müzede sergilenmelidir. Ayrıca Halk Eğitim Merkezinde açılacak bir kurs ile bu dokumanın öğrenilmesi sağlanmalı ve farklı tasarımlar yapılarak endüstriyel bir ürün haline getirilerek ticari bir kazanca dönüştürülmelidir. Bu çalışmada çaparlı kuşak ve örüş motifleri, kullanım alanları ve halk kültürü içerisindeki yerine değinilmiştir. Kapsamlı olarak yapılacak bir çalışmada çaparlı kuşak ve örüşte

kullanılan renkler üzerinde durularak renk kullanımının arkaik anlamları ortaya çıkarılmalıdır.

### **Kaynakça**

- Atlıhan, Şerife. (2017). *Anadolu ve Topkapı Sarayı'ndan Çarpına Dokumalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınevi.
- Demirelli, Taner. (2007). *Kula'da Kırsal Yerleşmeler ve Eğitimin Dağılımı*. Yüksek Lisans Tezi. Afyonkarahisar: Afyonkarahisar Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gargi, Zeynep. (2007). *Ege Bölgesi Geleneksel Kadın Giyiminde Bel Aksesuarları (İzmir, Aydın, Manisa Örneğinde)*. Doktora Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü.
- Görar, Rifat vd. (2020). *Isparta Çevresi Yörük Kültürü*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları.
- Karakaş, Rezan. (2012). "Diyarbakır'da Bebeğin İlkleri: Hedik, Köstek Kesme Törenleri ve Çocuklara Yönelik Halk Hekimliği Uygulamaları." *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 16 : 0-0.
- Kınacı, Cemile. (2017). "Kazak Avulundan Kutlama Salonlarına, Popülerleşen Bir Kazak Geleneği: Tusavkeser Toyu". *Millî Folklor*, 29(115).
- Örnek, Sedat Veyis (1988). *İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Şavkar, Ferah (2019). "Antalya'da Bir Yörük Geleneği: İhram". *Arış Dergisi*, 16: 78-89.

### **Sözlü Kaynaklar**

- KK-1: Gülşen Karabacak, 1955, Manisa/Selendi, Okuma Yazması Yok, Ev Hanımı, 10. 04. 2022
- KK-2: Medine Bozkurt, 1963, Manisa/Selendi, İlkokul, Ev Hanımı, 15. 04. 2022
- KK-3: Tuğba Tuna, 1996, Manisa/Kula, Üniversite, Ev Hanımı, 03. 05.2022.

## BOZKIR KÜLTÜR ÇEVRESİNDE KURGAN KALINTI VE BULUNTULARINA GÖRE ASKERİ HAYAT

Military Life in the Cultural Environment of Bozkır According to Kurgan Remains and Finds

Mazhar NARŞAP\*

### ÖZ

Bir toplumun tarihi ve kültürünün oluşmasında coğrafi çevre büyük rol oynamıştır. Yaşanılan coğrafi çevrenin iklim şartları o toplumun yaşama tarzının en önemli belirleyicisi olmuş ve bu sebeple toplumlar kültürlerini söz konusu coğrafyadaki yaşam tarzlarına göre oluşturmuşlardır. Dünyanın her yerinde coğrafi çevre şartları farklılık gösterdiği için bu coğrafyalarda yaşayan insanların kültürleri aynı olması söz konusu değildir. Toplumlar üç temel kültürü benimsemişlerdir. Bunlar; Avcılık ve toplayıcılığa imkân veren coğrafyalarda asalak kültür, tarıma elverişli coğrafyalarda yerleşik kültür, hayvancılığa elverişli coğrafyalarda ise göçebe kültürüdür. Bunların yanı sıra bozkır coğrafyası olarak adlandırılabilenimiz Çin Seddi'nden Tuna Nehri'ne kadar olan coğrafya içerisinde bozkır konar-göçebe kültürü diğer bir adı ile atlı göçebe kültürü ortaya çıkmıştır. Söz konusu kültür içerisinde yer alan göçebelik basit bir göçebe yaşamından ziyade yaylak ve kışlak arasında boy beyinin idaresinde yapılan sistemli bir göç hareketidir. Bu konar-göçer yaşam tarzını benimsemiş olan bozkır insanı kendine has bir kültür oluşturmuştur. Bu kültüre dair yazılı kaynaklardan bilgi elde edebilmekle birlikte en önemli bilgiler arkeolojik kaynaklardan elde edilmektedir. Bozkır kültür tarihine dair arkeolojik bilgi veren kaynaklar ise kurganlardır. Kurgan diğer bir adı korugan bozkır insanın öldüğü zaman defnedildiği mezarlardır. Bu mezarlardan elde edilen kalıntı ve buluntular bozkır insanın sosyal, dini, ekonomik hayatı hakkında bilgiler verdiği gibi askeri hayatı ile ilgili de bilgiler vermektedir. Bozkır kültür çevresinde yapılan bulunan kurganlarda yapılan kazılarda elde edilen kalıntı ve buluntulardan alp, kadın savaşı, at, ok ve yay ve diğer silahlar olmak üzere bozkır insanın askeri yaşamına dair birçok veri elde edilmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** bozkır, kurgan, askeri hayat, kültür,

### ABSTRACT

The geographical environment has played a major role in the formation of a society's history and culture. The climatic conditions of the geographical environment have been the most important determinant of the way of life of that society and for this reason, societies have formed their cultures according to their lifestyles in the geography in question. Since the geographical environmental conditions differ in every part of the world, it is not possible for the cultures of the people living in these geographies to be the same. Societies have adopted three basic cultures. These are; parasitic culture in geographies that allow hunting and gathering, settled culture in geographies favorable to agriculture, and nomadic culture in geographies favorable to animal husbandry. In addition to these, in the geography from

\* Dr. Bağımsız Araştırmacı, E-Posta: narsapmazhar5@gmail.com. ORCID: 0000-0002-5104-2054.

the Great Wall of China to the Tuna River, which we can call the steppe geography, steppe nomadic culture, also known as horse nomadic culture, has emerged. Nomadism within the culture in question is not a simple nomadic life, but rather a systematic migration movement between the plateau and the winter pasture under the administration of the boy bey. The steppe people who adopted this nomadic lifestyle created a unique culture. Although information about this culture can be obtained from written sources, the most important information is obtained from archaeological sources. The sources that provide archaeological information about the history of steppe culture are kurgans. Kurgan, another name is korugan, are the graves in which steppe people are buried when they die. The remains and finds obtained from these graves give information about the social, religious, economic life of the steppe people as well as military life. Many data on the military life of steppe people, including alpine, female warrior, horse, bow and arrow and other weapons, are obtained from the remains and finds obtained from the excavations in the kurgans in the steppe culture environment.

**Keywords:** steppe, kurgan, military life, culture.

## Giriş

Bozkır kavimleri yaşadıkları coğrafyanın iklimi nedeniyle konar-göçebe yaşamı benimsemişlerdir. Bu kavimlerin yapmış oldukları göç hareketi yılın belirli zamanında boy beyinin idaresinde yaylak ve kışlak arasında yapılan sistemli bir göç hareketidir. Yapılan söz konusu göç hareketinde tek amaç ekonominin temeli hayvanları için taze ot bulabilmektir. Bozkır insanı yazın yaylaya çıkarak hem kendini hem de hayvanlarını bozkırın sıcağından ve haşerelerden korumaktadır. Kışın ise dondurucu soğuklardan etkilenmeyen kışlaklar bozkır insanının en mühim korunacağı haline gelmektedir.

Bozkır kavimleri için konar-göçer yaşam büyük bir öğretici olmuştur. Bozkır insanı için yaşam üç temel üzerine kuruludur. Bunlar av, sürü ve akındır. Bu söz konusu faaliyetlerden sürülerin otlatılması ve av yapılacak akınlar için yapılan bir eğitim faaliyetleridir. Avlanmakta bozkır insanının hedefi vurması akın ve savaşa bir ön hazırlık amacı taşımaktadır. Burada amaç at üzerinde sağlam bir şekilde durabilme ve aynı zamanda ok atabilmektir.

Bozkır insanının güçlü bir devlet kurabilmesi ve dağınık boyları bir araya getirebilmesi, ortak düşmanlarına karşı koyabilmesi kurulan devletin güçlü ve uzun ömür olarak hâkimiyet sürebilmesi söz konusu bu devletin sosyal, siyasal, iktisadi ve askeri bakımdan güçlü bir yapıya sahip olmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Devletin bu güçlü yapısını sağlam bir şekilde kurmuş olan bozkır devletleri uçsuz bucaksız bozkır sahasında uzun süre hâkimiyetlerini devam ettirebilmişlerdir (Durmuş,2016: 212).

Bozkır insanının askeri teşkilatı sosyal yapısına uygundur. Askeri teşkilat emir komuta zinciri içerisinde tıpkı sosyal yapının olduğu küçükten büyüğe ya da

büyükten küçüğe olacak şekilde sıralanmaktadır. Bozkır kavimlerinin askeri teşkilatı içerisinde en büyük askeri birlik 10 bin kişiden oluşmaktadır. Bu birliğe tümen denilmektedir. Tümenler de 1000'li 100'lü ve 10'lu gruplar halinde büyükten küçüğe olacak şekilde alt sınıflara ayrılmaktadır. Bu birliklerin başına ise binbaşı, yüzbaşı, onbaşı gibi komutanlar görevlendirilmiştir. Bozkır coğrafyasının tarihsel sürecinde görülen bu askeri yapılanma günümüzdeki askeri yapılanma ile büyük bir benzerlik taşımaktadır. Bu ise tarih içerisinde kültürel sürekliliğin ispatıdır (Durmuş, 2016: 213).

Bozkır kavimlerinde ordunun başkomutanı kağanıdır. Kağanın başkomutanlığında oluşan ordu sağ ve sol Şadlar olmak üzere iki ayrılmaktadır. Devlet yönetiminde görülen doğu-batı veya güney- kuzey şeklindeki ikili yönetim anlayışı ordu teşkilatlanmasında da mevcuttur. Bu teşkilatlanma kültürel ve tarihi süreç içerisinde Osmanlı devletinde yer alan Anadolu Kazaskerliği ve Rumeli Kazaskerliği şeklinde devam etmiştir.

Bozkır kavimleri tarafından savaşlarda etkin olarak at ve yayın kullanılması neticesinde uzaktan savaş yöntemi benimsenmiştir. Bu yöntem yerleşik kavimlerin savaş taktiklerine zıttır. Düşman ile karşılaşan bozkır ordusu atlarının üzerinde yay gerip ok atarak uzaktan savaş yöntemi ile düşman ordusuna büyük kayıplar veririr iken kendi ordusundaki can kaybını ise en aza indirmeyi başarmıştır (Durmuş, 2016: 215).

Bozkır coğrafyasında savaşlar üç taktik üzerine kurulmuştur. Bunlar yıpratma, yanılma ve imhadır. Bozkır insanı savaş zamanında öncelikli olarak düşman kamplarına ve ikmal yollarına baskınlar düzenleyerek esas savaş öncesi düşmana kayıplar verdirerek moralini bozma hareketidir. İkinci taktik olan yanılma ise savaş zamanında düşmana saldıran kuvvetlerin yenilmiş gibi geri çekilerek düşmanı daha önceden pusuya atmış olan askerlerin bulunduğu yere çekmektir. Üçüncü ve son taktik ise pusuya çekilip etrafı çembere alınan düşman askerlerinin imha edilmesi hareketidir. Bu savaş taktiği yıllarca uygulanmış olup kurt oyunu ya da Turan taktiği olarak adlandırılmıştır. En güzel örneğini ise Massaget kraliçesi Tomris Pers kralı Kiros'a karşı uygulamıştır.

### **Alp ve Kadın Savaşçı**

Bozkır askeri teşkilatı oluşturan en önemli unsur ise insan gücü yani Alplerdir. Bozkır toplumunda savaşçı unsura alp denilmektedir. Yazılı kaynaklarda hastalıktan dolayı yatakta ölmeyi utanç sayarlar, onlar savaş meydanlarında ölmeyi ise övünç kaynağı olarak görmekteydi şeklinde yer alan ifadeler bozkır insanının kahramanlığına verdiği önemini ifade etmektedir. Bozkır coğrafyasında yaşayan her aile kendi çocuğunun alp olması istemiş ve çocuklar alp olması için özendirilmiştir. Alp kelimesi eski ve yeni birçok Türk lehçesinde kahraman, cesur, yiğit, zorlu manalarına gelmektedir. Bu kelime şahıs adı olarak kullanıldığı gibi, bir sıfat,



bir unvan ve boy teşkilatı içinde bir asalet zümresinin adı olarak da ortaya çıkmaktadır. Türkçe sözlüklerde alp kelimesinin karşılığı yiğit, kahraman, bahadır, cesur, zorlu şeklinde geçmektedir. Bu kelimeden alpagut, alpırkanmak, alpırkamak, alp yol gibi kelimelerde türetilmiştir (Durmuş, 2013: 23).

Bozkır insanının askeri yönden eğitimi daha çocukluk çağlarından itibaren başlamaktadır. Çünkü bozkırın sert coğrafi şartları, sürülerini, otlaklarını ve ailesini korumak isteyen herkesi asker olarak yetiştirmektedir. Konar göçebe olan bozkır insanının bu hali askeri hayatın çocukluktan başlamasını gerekli kılmıştır (Durmuş, 2016: 203).

Bozkır insanının askeri eğitimi yukarıda da ifade edildiği gibi çocukluktan itibaren başlamaktadır. Aile büyüklerinin çocuğa biniciliği ok atmayı ve hedefi vurmaya öğretmesiyle tamamlanan askeri eğitimin ilk aşaması ile birlikte çocuk gençlik çağlarına gelince ata iyi binebilecek aynı zamanda ok atıp hedefi vurabilecek kabiliyetleri elde ettiği görülmektedir. Ancak kişisel olarak aldığı bu eğitimi savaş zamanında emir komuta zinciri içerisinde de uygulayabilmesi için savaş öncesi yapılan süre avları en iyi eğitim alanıdır (Durmuş,2016: 205).

Bozkır kavimlerinde süre avları askeri eğitimin temel eğitim sahasını oluşturmaktadır. Bozkır insanı topluca süre avına çıkmakta çok sayıda hayvanı vurmakta böylece savaş veya akın öncesi bir tatbikat yapılmaktadır. Burada düşman yerine hayvanlar hedef alınmaktadır. Ama esas eğitim burada emir komuta zincirinin uygulanması ve asker arasındaki disiplini en sıkı şekilde tutmaktır. Çünkü gerçek ancak savaş ancak sağlam bir emir komuta zinciri ve sıkı bir disiplinle kazanılabileceği bozkır insanı tarafından bilinmektedir (Durmuş, 2016: 204-205).

Süre avlarına çok sayıda insanın katılıyor olması nedeniyle gerçekten bir savaş tatbikatı görüntüsü ortaya çıkmaktadır. Binlerce insanın katıldığı bu avlarda askeri eğitimin ilk aşaması olan at üzerinde yay gerip ok atarak hedefi vurma burada emir komuta disiplini ile daha da etkili hale getirilmektedir. Süre avları yılın çeşitli zamanlarında yapılmaktadır. Bir süre avında 700'li yaklaşık 350 kilometrelik bir alan çevrilmiş buradan süre avlarının ne kadar büyük ve ne kadar insan gücüne ihtiyaç duyulduğu ortaya çıkmaktadır. Bu şekilde yapılan bir süre avı bozkır insanına geniş sahalarda nasıl bir askeri hareket yapabileceği için büyük bir öğretici olmaktadır (Durmuş, 2016: 205).

Bozkır coğrafyasında alp yani savaşçı unsur ile ilgili sözlü ve yazılı kaynaklardan bilgi edinilmesinin yanı sıra bozkırın arkeolojik malzemesine ışık tutan kurganlardan elde edilen verilerde alp ile ilgili bilgiler vermektedir. Bozkır insanının giyimi ve kuşamı da askeri kıyafet için oldukça uygundur. Bu tarz kıyafete Esik kurganından çıkarılan altın elbise adamın kıyafeti bir örnektir. Söz konusu bu altın elbiseli adamın kıyafeti bozkır insanının giyimi yansıtmakla birlikte atlı süvari kıyafeti içinde söz konusu altın elbiseli adamın kıyafeti oldukça uygundur. Arzhan,

Pazırık ve Esik kurganlarında cesetlerin yanı sıra bulunan savaş araç ve gereçleri bozkır insanının savaşçı kimliği arkeolojik boyutu ile ortaya çıkarmasının yanı sıra kurganlardan elde edilen veriler aynı zamanda yazılı kaynaklarda verilen bilgileri de doğrulamaktadır.

Bozkır coğrafyasında erkeklerin yanı sıra kadınlarda çalışmaktadır. Kadınlar özellikle bozkırın en mükemmel aracı olan at yetiştirilmesinden sorumlu olmuşlardır. At yetiştiriciliği ise at sırtında fiziksel olarak yoğun bir çalışma gerektirdiği için kadınlar görevi oldukça zordur. Kadınlar aynı zamanda erkeklerin savaşa gittikleri zaman obanın ve otlakların korunmasında da sorumludur. Bunun için bozkır coğrafyasında yaşayan kadınlarda en az erkekler kadar savaşçı özelliği sahip olmuşlardır (Durmuş, 2013: 52).

Arzhan, Pazırık kurganlarında sadece erkeklerin değil kadınlarında defnedildiği görülmektedir. Defnedilen kadınların kıyafetlerinde takılı olan hançer gibi silahlar ve de kadınların karın bölgesini korumak için zırh görevi gören metal kaplı kemerler takılmış olması erkekler gibi kadınlarında savaşçı bir kimliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca Arzhan 2 kurganın 22 numaralı mezar odası içerisinde yapılan kazı çalışmalarında 20'li yaşlarında bir kadının iskeleti bulunmuştur. Çömelmış bir vaziyette defnedilen kadının kafatasında bulunan deliklerden kadının bu darbeler sebebiyle öldüğü tahmin edilmektedir. Ayrıca kafatası kısmında yapılan çalışmalarda doku kaybı olduğu tespit edilmiş olup bu doku kaybının kesici bir alet ile olduğu anlaşılmıştır. Bu şekilde bir doku kaybının bir savaş esnasında olduğu tahmin edilmektedir. Bozkır kavimlerinde erkek gibi kadınlarında savaşçı olarak yetiştiği bilinmektedir. İskitlerde bulunan savaşçı kadınlara Grekler tarafın "oior pata" adı verilmektedir. Bu kelimenin anlamı "oior" erkek "pata" ise batırmak yani erkek öldüren demektir. Buradan İskitlerde kadının bir savaşçı özelliğinin olduğu anlaşılmaktadır.

Hippokrates Havalara, Sular ve Mevkiler adlı eserinde kadın savaşçılar ile ilgili şu şekilde bilgiler vermektedir: "Avrupa'da İskit bodunu bulunur. Azak denizi çevresinde otururlar, diğer bodunlardan farklılık göstermektedirler. Bu bodunun kadınları kızığankız oldukları sürece ata biner, ok atar at üstünde kargı savurur ve düşmanla savaşır. Üç düşman öldürmedikçe evlenmezler; töre gereğince hayvan kurban etmeden kocalarıyla aynı evde oturamazlar. Bir kız kocaya varınca genel bir seferberlik zorunluluğu ortaya çıkmadıkça, ata binmeyi bırakır. Bu kadınların sağ memeleri yoktur, daha çocuk iken anneleri bu iş yapılmış tunçtan bir dağlacı sağ memeye bastırarak dağlar ve böylece memenin büyümesini önlemiş olur sağ memenin olmayışı gücün hepsinin sağ kola gücün verilmesi ve savaşırken engel oluşturmasını düşüncesidir." Kadın savaşçılar diğer bir adı ile amazonlar hakkında yazılı kaynağın vermiş olduğu bilgi sadece Pazırık ve Arzhan kurganlarından elde edilen arkeolojik malzemeyle değil diğer kurganlardan elde edilen

malzemeler ile de doğrulanmıştır. Bu savaşçı kadınların en önemli temsilcisi ise Massaget kraliçesi Tomris'dir (Durmuş, 2016: 197).

### **Savaş Araç ve Gereçleri**

#### **At**

Bozkır insanının askeri yapısında savaşçı unsur olan alpler kadar önemli bir unsur ise attır. Bozkır coğrafyasında kullanılan atın manevra kabiliyeti ve savaşlardaki hızı büyük bozkır devletlerin kurulmasında önemli bir rol oynamıştır. Bozkır coğrafyasındaki devletler at sırtında kurulmuş ve çeşitli kavimler üzerinde bu sayede hâkimiyet sağlanabilmiştir. At bozkır insanı için kendisiyle birlikte savaşan bir silah arkadaşı olmuştur. Bozkır coğrafyasında atın önemine dair Orhun anıtlarında, atların kahramanlıkları, renkleri ve cinslerinden uzun uzun bahsedilmektedir. Kaşgarlı Mahmut eseri Divan-ı Lügatit Türk'de "kuş için kanat neyse Türk için kanat odur şeklinde geçen ifadesi bozkır insanı için atın ne derecede önemli olduğu göstermektedir. Ayrıca bozkır kavimleri içerisinde ise yer alan önemli boyların adlarını ise atlardan almaları atın bozkır için ne derecede önemli olduğunu ifade etmektedir (Durmuş,2016: 85, Koca,2010: 105).

At bozkır insanının bütün hayatında ön plana çıkmıştır. Uçsuz bucaksız coğrafyaların kısa zamanda aşılması, geniş otlaklar ve sürülerin kontrol altına tutulması yaylaktan kışlağa kışlaktan yaylağa yapılan göç hareketleri, Gök Tanrıya ve atalara kurban sunulması, yemeklerde etinin yenmesi, sütünün içilmesi ve bozkır coğrafyasında yaşayan boyların kendi aralarındaki ve diğer düşmanlarla savaşlarında at her zaman önemli bir unsur olarak yer almaktadır. Bu durumda at bozkır insanının sosyal, siyasi, iktisadi, dini ve askeri hayatının vazgeçilmez bir unsurudur. Atın bu derece önemli olması onun bozkır coğrafyasında ortaya çıkan kültüre adını vermesini sağlamış bu sayede bozkır coğrafyasında yaşayan kavimlere atlı kavimler söz konusu bu kavimlerin oluşturduğu kültüre ise atlı kültür adı verilmiştir (Durmuş, 2016: 218).

Bozkır insanının diğer kavimler üzerinde hâkimiyet kurmasını sağlayan ve savaşlarında avantajlı konuma getiren bozkır atını diğer kavimlerin atlarından ayıran belirgin özellikleri bulunmaktadır. Bozkır atı ufak yapılı ve kaba kıllı bir yapıya sahip olup Arap atının zarafeti ve gösterişi bu atta bulunmamaktadır. Ancak bozkır atı küçük bedenli uzunca ince bacaklı küçükbaşlı ve sert tırnaklı bir yapıya sahiptir. Söz konusu bu at soğuk ve sıcak havaya, yağmura ve rüzgâra dayanıklıdır. Nadiren yatmakta genelde ayakta uyumaktadır. Diğer kültür sahalarında yaşayan atlar tek tip bitki ile beslendiği halde bozkır atı karın altında bulunan bitkileri toynakları kazarak elde edebilme yeteneğine sahiptir (Durmuş, 2016: 220; Koca, 2010: 105).

Bozkır atı sağlam ve dayanıklı yapısının yanı sıra uzun mesafeleri kısa sürede koşabilme özelliğine de sahiptir. Bozkır kavimlerinde hakkında bilgi veren Çin

kaynaklarında bu tür atların günde 1000 li koşabildikleri ifade edilmiştir. Buradan bir atın bir günde yaklaşık 300 kilometre yol gidebileceği sonucu çıkarılmaktadır. Böylece bozkır insanının uçsuz bucaksız bozkır coğrafyasında nasıl hızlı ulaşım sağladığı anlaşılabilir (Durmuş, 2016: 220).

Bozkır insanının binit ve savaş aracı olarak kullanıldığı atın seçimi daha bir yaşında, yani tay iken yapılmıştır. Belirlenen bu özelliklere sahip taylar, seçilip sürden alınarak, özel bir eğitime tabi tutulmuşlardır. Tayın eğitimi ağzına gem vurup, eğitilmiş bir atın yedeğinde gezdirilmekle başlamış ve eğitimden sonra iki küçük çuvala saman veya taze ot doldurup, bu çuvalar bir heybe gibi eğitilen tayın sırtına yüklenmiştir. Taylar, bu vaziyette bir süre yine eğitilmiş bir atın yedeğinde dolaştırılmaktadır. Bu eğitim safhasında eğitilen tayın üzerine çuvalarla birlikte bir de çocuk bindirilmiştir. Eğitimin son aşamasında ise, eğitilen tayın üzerine büyük bir ihtimalle eyer vurulup, yine üzerine bir çocuk bindirilmek suretiyle aynı eksersizler yapılmıştır. Böylece, defalarca tekrarlanan bu eğitimde aşamalarının sonucunda tayın eğitimi tamamen pekiştirilmiş olması amaçlanmıştır. (Koca, 2010: 154)

Taylar, 3 yaşından sonra at haline gelmiş olmalarına rağmen eğitimleri 5 yaşına kadar devam etmiştir. Bu eğitimlerde atlara, kısa mesafelerde durmaya, sağa, sola ve geriye dönme gibi manevralara, yokuş yukarı çıkma, yokuş aşağı inme, taşlık yerde yürüme gibi durumlara, kalabalıktan, silahlardan ve gürültüden ürkmeye alıştırmakta ve onlara su birikintisi, çukur ve yüksek engellerden atlama gibi çeşitli eğitimler verilmiştir. 5 yaşından itibaren eğitimi bitmiş olduğu kabul edilen bu atlar artık bozkır insanı tarafından binit atı olarak kullanılmıştır. Bozkır insanının yetiştirmiş olduğu bir savaş atına binme süresi, aşağı yukarı yedi veya sekiz yıldır. Bir atın ömrü otuz yıl olup savaş atları kendileri için belirlenen süreden sonra ise, bir süre daha yük ve binit vasıtası olarak günlük işlerde kullanılmışlardır (Koca, 2010: 154).

Bozkır coğrafyasında bulunan atlar dayanıklılığı, hızı ve uzun mesafelere kısa zamanda ulaşabilmesi ve de savaşlardaki başarılarla üstlendiği rolle bozkır kavimlerinin gelenek ve folklorunda efsanevi bir kahraman mahiyetini almıştır. Netice de Lena nehri üst boyları kazılarında devri için yüksek bir sosyal bir hayat bünyesi kurmuş olan bozkır kavimleri ait elde edilen taş heykellerindeki at ve sancak tasvirlerinden de anlaşılacağı üzere at bozkır kavimleri için hayati öneme sahip olmuştur. Bu söz konusu tasvirlerdeki savaş atları kahraman tasvirlerine göre daha iyi giydirilmiş ve süslenmiştir. Atın baş kısmına giydirilmiş olan zırha kıl ve tüylerden yapılmış bir tuğ takılmış atın gemleri de aynı şekilde süslenmiştir Bozkır insanı savaş atlarını da tıpkı üzerinde askeri korumak için giydirdiği zırh gibi zırhlarla düşman silahlarına karşı korumuştur (Durmuş, 2016: 221).

Bozkır insanının ata binmek amacıyla yapmış olduğu çeşitli binit ve koşum takımları vardır. Bu koşum takımlarının başında ise gem, yular, eyer ve üzengi gibi

çeşitli parçalar gelmektedir. Gem ve yular, atı sevk ve idare etmek için kullanıldığı gibi yular ise, hem atlar için, hem de arabaya koşulan hayvanlar için kullanılmıştır. Gem, ağızlık, askı, dizgin olmak üzere birbirini tamamlayan üç ana parçadan oluşmaktadır. Atın burnunun ve alınının üst kısmında birleştirilmiş olan askı, gemin sabit durması için başa bir halka gibi geçirilmiş dizgin ise, atın ağzının iki yanında bir halka veya düğümle gеме bağlanmıştır. Binici, dizgin sayesinde atını sevk ve idare edebilmiştir (Koca, 2010: 156).

Bozkır insanının binit ve koşum takımının en önemli unsurlarından biri de eyerdir. Bozkır insanının kullanmış olduğu eyerin üstü, içe doğru hafif kavisli olup, ön ve arka kısımlarında yastık gibi Köpçük adı verilen iki çıkıntı bulunmaktadır. Eyer de bulunan bu çıkıntılara ata binen kişinin ileriye ve geriye doğru kaymasına engel olmuştur. Ata binen kişinin rahatını ve dengesini sağlayan eyer atın sırtına tam oturulmuştur. Eyer, sade olarak atın sırtına konulmamaktadır. Eyerin altına ve üstüne keçe tarzı örtüler konulmuştur. Eyerin altında bulunan örtüye "terlik", üstünde bulunan örtüye "belleme" adı verilmiştir. "Terlik", genellikle keçe, "belleme" de halı türünden bir örtü olup her iki örtü de, atın sırtına, eyerin sertliğini yumuşatması böylece atın zarar görmesini önlemek ve teri çekmesi için konulmuştur (Koca, 2010: 157).

Atın iki yanında eyere sıyrımla bağlı olarak üzengiler yer almaktadır. Ata binen kişi üzengilere ayaklarını koyarak at üzerinde dengesini sağlamıştır. Üzengi sayesinde dengesini sağlayan bozkır insanı savaş esnasında hem dengesi koruyabilmiş hem de üzengiyi kendine dayanarak olarak kullanarak rahatlıkla her yöne dönerek ok atabilmiştir. Eyeri at üzerine sabitleştirmek için de, "kolan", "kuskun" ve "göğüslük" adı verilen kayışlar kullanılmıştır. Kolan, yünden örülmüş enli bir kuşaktır. Bu kuşak, atın karının altından, kuskun da kuyruğunun altından geçirilerek, eyere bağlanmıştır. "Göğüslük" ise, atın göğsünde birleşen üç kayış olup, bu kayışların iki ucu eyere, bir ucu da kolana bağlanmıştır. Kolan ve kuskun, binicinin ani duruşlarında veya sağa sola manevralarında eyerin bulunduğu yerde dönmesini veya ileri kaymasını önlemiştir (Koca, 2010: 157).

Atın bozkır toplumunda ne derece önemli yer tuttuğunu kurganlarda yapılan kazılarda ortaya çıkarmıştır. Bozkır insanı öldüğü zaman mezarına elbiseleri, çeşitli eşyaları, silahları, bir odalık veya kadın hizmetkâr, koşumlu atlar, ölen şahsın binek atı da dâhil olmak üzere hepsi mezar odasına defnedilmiştir. Bozkır insanının ahiret inancıyla ilgili olarak kurganlardan çok sayıda at kalıntısı çıkarılmıştır. Özellikle Doğu Altaylar da Ulagan vadisindeki Pazırık kurganları ve Tuva da bulunan Arzhan 1 ve Arzhan 2 kurganlarında çok sayıda at iskeletine rastlanılmıştır. Arzhan 1 ve Arzhan 2 kurganlarındaki atların sadece iskeletleri kalmıştır. Ancak Pazırık kurganlarında yer alan atlar donmuş olduğu için tahribata uğramamış olduğu görülmektedir. Pazırık kurganlarından 7-14 arasında at kalıntısı bulunmuştur. Alınları kazma vurularak öldürülen atlar kurganların mezar odalarında

kendileri için ayrılan kısma düzenli ya da düzensiz olarak üst üste defnedilmiştir. Atların iç kısımları, adaleleri, kıl ve derileri korunmuştur. Bozkır insanı atlarına büyük önem vermiş ve onları en iyi şekilde eyerlemiştir. Kurganlar da görülen koşt takımları sayesinde bozkır insanının atını nasıl eyerlediği anlaşılmaktadır. Eyerin kendisi içi geyik kılırlarıyla doldurulmuş iki yumuşak keçe minderden meydana gelmektedir. Atın göğüs ve sağrısına eyerin öne ve arkaya doğru kaymasını önleyen iki kayış bağlanmış yular ise geme bağlı iki yanda kayışları olan bir boğaz bağı ve tek bir burun kayışından ibaret olduğu görülmüştür. Söz konusu kurganlarda bulunan atlarda dini tören için hazırlanmış ve hayvan üslubu sanatının yansıması olan çeşitli şekillerle süslenmiş koşt takımları görülmektedir. Söz konusu bu tören takımları ile donatılmış olan atlar gerçekten çok etkileyici bir görünüme sahiptir. Atın başına süslü bir maske takılır, yuların üzerine gelen bölümleri tahta veya boy-nuzdan figürler yapılır ve bunların üzeri altın yaprağı kaplanmaktadır. Keçeden yapılma eyer minderleri ve çaprak adı verilen eyer kılıflarının kenarları çeşitli renklerde aplike işi ile süslenmektedir. Atın yelesine ve kuyruğuna ise deriden örtü ve kılıflar geçirilmektedir (Durmuş, 2016: 86-87).

Bu tarz süslemelere Arzhan 1 kurganında kalan koşum takımı parçaları ve Arzhan 2 kurganında bulunan atların iskeletlerindeki altın parçalarda rastlanılmıştır. Arzhan 1 kurganın büyük oranda tahrip olması sebebiyle atların iskeleti ve koşum takımı parçaları çok az sayıda yapılan kazı çalışmalarında elde edilebilmiştir. Arzhan 2 kurganında ise 16 numaralı mezar odasında yapılan çalışmalarda 14 adet at bulunmuştur. Atlar koşum takımları ile birlikte karırları üzerinde uzuvları bükülmüş bir şekilde defnedilmiştir. Atların koşum takımları ve bunları süsleyen dekorasyon parçaları küçük değişiklikler haricinde büyük oranda birbirine benzemektedir (Çugunov, Parzinger, Nagler, 2010: 99-111).

16 numaralı mezar odası içerisinde yer alan atların konumları dikkate alındığında tüm atların aynı zamanda defnedilmiş oldukları açıkça görülmektedir. Atların yaşlarını ve renklerini belirlemek için çalışmalar yapılmıştır. Çalışmalar neticesinde elde edilen verilere göre atların genel olarak yaş ortalaması 8 ile 22 arasında değişmektedir. Yapılan çalışmalarda elde edilen bir başka netice ise atların hepsinin aygır olduğu ve hatta bu aygırların kısırlaştırılmış olduklarıdır. Ayrıca yapılan çalışmalarda atların 2 tanesinin siyah, 4 tanesinin kahverengi, 5 tanesinin kızıl kahverengi, 1 tanesinin alacalı, 2 tanesinin ise bronz renginde kahverengi oldukları tespit edilmiştir (Çugunov, vd., 2010: 99-111).

16 numaralı mezar odasında atlar ile birlikte koşum takımları da bulunmuştur. Atın hem kendi hem de koşum takımına dair Arzhan 1 ve Arzhan 2 kurganında kalıntı ve buluntu elde edilmesine rağmen en güzel örnekler Pazırık kurganlarında görülmektedir. Pazırık kurganlarında bulunan atların başlarına maskeler takıldığı ve eyerlerini altına konulan kumaşın çeşitli figürlerle süslendiği görülmektedir. Örneğin, Pazırık 1 numaralı kurganın defin odasının dışında ise

anlarına sert bir nesne ile vurularak öldürülmüş on at bulunmuştur. Kurganda yer alan bu atlar eyler ve koşum takımları ile birlikte bulunmuştur. Vücutları iyi korunmuş olan tüm atların yeleleri ve kuyruklarının üst kısmı kesilmiştir. Atların kuyrukları kesilmiş ve bağlanmış (Rudenko, 1970: 119).

Söz konusu kurganda bulunan atların eyerlerin yapımı ise çok basittir. İnce tabaklanmış deri ve keçeden yapılmış iki yumuşak yastıktan ren geyiği kıllarıyla doldurulmuşlardır. Eyerlerin Bir göbek kayışı, geriye doğru kaymayı önlemek için bir göğüs kayışı aynı zamanda öne kaymayı önlemek bir kuyruk kayışı için bulunmaktadır. Atın eyerden yıpranmayı önlemek için altına kare bir keçe konulmuştur. Ayrıca Eyerlerde bulunan yastıkların üzerine ince keçeden yapılmış, her iki tarafına da keçe veya deri süslerle sarkan özel örtüler yerleştirilmiştir. Eyer takılarının süslemelerinde yün, deri, ince keçe, kürk ve at kılı kullanılmış, gümüş ve altın, kırmızı, mavi ve sarı pigmentlerle ve de örtüler hayvan tasvirleri aplike edilerek süslenmiştir.

Pazırık 4 numaralı kurganda bulunan atların koşum takımları arasında en dikkat çekici figür ise kurt figürüdür. Kurt figürü dizgin süslemelerinde ve ahşap yanak parçalarında görülmektedir. Bozkır kavimlerinin başta destan ve efsaneleri olmak üzere birçok alanında bulunan kurt kurganlarda figür olarak bulunması bile bu kavimler için ne kadar önemli olduğu ortaya koymaktadır.

Pazırık 5 numaralı kurganda bulunan atlardan dördünün koşum takımları çıkarılmış ve bu koşum takımları toplu olarak gömülmüştür. Buradaki atların koşum takımları da diğer Pazırık kurganlarında bulunan koşumları ile büyük benzerlik göstermektedir. Ayrıca burada bulunan atların eyerlerinde altından beşi keçe ile bir tanesi ise kumaş ile örtülmüştür. Burada görülen eyerler örtüsü bozkır kavimlerinde atın terinin emilmesini sağlamak ve bu sayede eyerin ata zarar vermesi amacıyla yapılırken aynı zamanda bu örtüler alplık ya da hükümdarlık alameti olarak da kullanılmıştır.

Pazırık kurganlarında bulunan atların genç olmadıkları tespit edilmiştir. Atların en azından dokuzu aşağı yukarı 17-20 yaşlarındadır. Atların midelerinde bulunan yemlere göre bu atların ahırda beslendikleri ortaya çıkmaktadır. Ayrıca mezara konulan atların hepsinin aygır olması da dikkat çekmektedir. Kurganlarda bulunan hayvanların yaşlarının ileri derecede olması atların artık binek hayvanı olarak kullanılmadığını ifade etmektedir. Atların erkek olması ise hayvanların neslinin devamında dişi hayvanların önemli yer tutmalarıyla da yakından ilgilidir. Bozkır insanı için hayati öneme sahip olan at kurganlarda sadece ölen kişiyle birlikte defnedilmekle kalmamış elbiselerin ve başlıkların süslenmesinde figür olarak yer almıştır (Durmuş, 2016: 88).

Ok

Bozkır kavimlerinin kullandığı silahlar arasında ilk sırayı ok almaktadır. Ok, bozkır kavimlerinin benimsemiş olduğu uzaktan savaş stratejisi için son derecede önemlidir. Bozkır insanı yapmış olduğu savaşlarda veya taktik gereği geri çekilme esnasında kullanmıştır. Özellikle dörtnala at üzerinde giderken oklarını önlerinde, arkalarında ve yanlarında bulunan hedeflere isabetli bir şekilde atmışlardır (Koca,2010: 106). Bozkır kavimlerinin kullanmış olduğu oklar, tunç, demir, kemik ya da taş uca sahiptir. Kullanılan bu ok uçları biçimleri bakımından birbirinden ayrılmaktadırlar. Bu söz konusu ok uçlarının üç kenarlı, iki tarafı keskin kancalı ve kancasız olmak üzere farklı tipleri bulunmaktadır. Ok uçlarının yapımında kullanılan maddeler toplumun kültürel gelişimiyle doğrudan ilgidir. Taş ve kemikten yapılan ok uçları en eski ok uçlarıdır. Daha sonra tuncun bulunmasıyla birlikte ok uçları tunçtan yapılmış, demirin kullanılmasıyla birlikte ise demirden ok uçları yapılmıştır. Ancak yeni maddelerden ok uçları yapılmasına rağmen eski ok uçları da kullanılmaya devam etmiştir (Durmuş, 2016: 222).

Bozkır insanının kullanmış ok çeşitli bölümlerden oluşmaktadır. Bu bölümler; uç, ahşap çubuk ve yelettir. Okun başlığına temren veya başak adı verilmektedir. En eski kullanılan okların temreni kemikten yapılmaktadır. Daha sonra bu malzemenin yerini demir almıştır. Bundan dolayı ok ucuna demirden yapılmış anlamında bir söz olan temürgen yani temren adı verilmiştir. Ayrıca ok ucuna başak da denilmiştir (Koca, 2010: 106). Okun ucuna geçirilen temrenin oyuğu ise başak borusu olarak adlandırılmıştır. Okun temreni çubuğa takıldıktan sonra üzerine sıırım sarılarak daha sağlam hale getirilmiştir (Durmuş,2016: 222). Okun ahşap çubuğu genellikle huş ağacından yapılmıştır. Ahşap çubuğun arkasına ise yelek ilave edilmiştir. Bu yeğin takılmasından maksat okun hedefe giderken dengesinin bozulmamasını yani dosdoğru gitmesini sağlamaktır. Bu yelekli oklara ise yüklük ok adı verilmiştir. (Koca, 2010: 107)

Bozkır insanı çeşitli oklar icat etmiştir. Hun hakanı Mo-tun “ışıklı, vızıldayan okları” icat etmiştir. Işıklı okun en esaslı özelliği havadayken ıslık sesi oluşturmaktır. Havada genelde her ok, hareket halindeyken rüzgârlarla sürtündüğünde vızıltı şeklinde ya da ışıklı ses çıkarmaktadır. Işıklı okların icat edilmesindeki amaç bu sürtünme sesini daha da kuvvetlendirmektir. Oklarda oluşturulan delikli içi boş kısmına havanın girişi ve çıkışıyla ok hareket halindeyken adeta ıslık gibi ses oluşturmaktadır. Işıklı oklar ıslık çıkaran kısımlarının biçimine göre çeşitlilik göstermişlerdir (Durmuş, 2016: 222).

Bozkır insanının kullanmış olduğu ışıklı oklar tiplerine göre avda ve savaşta kullanılmıştır. Avda kullanılmasındaki amaç inleri veya saklandıkları yerlerden hayvanları rahatsız ederek ortaya çıkarmaktır. Sazlık yerlerde saklanan su kuşları, yaban kazları gibi kuşların buldukları yerlerden çıkarılmalarında ışıklı oklar kullanılmıştır. Söz konusu bu ışıklı okların çıkarmış olduğu vızıltı yaban kazları için havada kendilerine saldıran bir yırtıcı kuş hissi vererek onların suya inmelerini



sağlamıştır. Avcılar ise suya inen bu yaban kazlarını okları ile avlamışlardır. Aynı yöntem bu oklar yırtıcı hayvanların ortaya çıkarılması içinde kullanılmıştır. Kağanın liderliğinde savaş tatbikatı olarak her yıl düzenlenen süreklilikli avlarında da bu ıslıklı olarak kullanılmıştır (Durmuş, 2016: 223).

Bozkır insanı tarafından icat edilen ıslıklı oklar savaş zamanında da kullanılmıştır. Savaşta kullanılan ıslıklı okların çıkardığı vızıltı ve uğultuları düşmanlar ne kadar tanıyor olsa da düşman askerleri üzerinde psikolojik olarak baskı oluşturmuştur. Aynı zamanda ıslıklı oklar hedefe atışta çok elverişli olmuştur. Okun çıkardığı ıslık sayesinde uçuş yolu daha iyi gözlemlenebilmiştir. Bu oklar yönün öğrenebilmesinde olduğu gibi mücadelenin başlamasında, işaretleşmelerde de kullanılmıştır (Durmuş, 2016: 223).

Islık çıkaran oklar sadece bozkır coğrafyasında değil kültürel süreklilik içerisinde çeşitli dönemlerde kullanılmıştır. Bu ok türünü Kaşgarlı Mahmut dahi tanımaktadır. Onun eserinde Sokum olarak belirttiği ok bölümü için “bir ağaç parçası çam kozası şeklinde kesilerek içi oyulur üç tarafından delinerek okun üzerine konur” şeklinde ifade etmektedir. Kaşgarlının burada belirttiği ok bozkır coğrafyasında kullanılan ıslıklı oktur. Bu ok aynı zamanda Osmanlı döneminde de kullanılmış olan bu oklara çavuş okları adı verilmiştir (Koca, 2010: 107).

Bozkır insanının zehirli oklar ürettikleri de görülmektedir. Öncelikli olarak bozkır kavimi olan İskitler zehirli okları kullanmışlardır. Zehri yapmak için belirli bir cins yılanı yakalayıp gövdelerini çürüten İskitler bir takım işlemlerden sonra zehir elde edilmişlerdir. Okların uçları bu zehirle bulamışlardır. Savaşlarda kullanılan kanca uçlu ve zehre bulanmış ok uçlarından düşmanlar oldukça korkmuşlardır. Düşman askerine saplanmış bu okların çıkarılması son derece zor olmuş ve oku çıkarma işlemi sırasında yaralanan kişi çok acı çekmiştir. Aynı zamanda okun bulandığı zehrin uzun vadeli hasara neden olduğu ve bu nedenle en küçük yaraların bile büyük ihtimalle ölümcül olduğu düşünülmüştür. Bozkır insanı bu tür oklar için “Çifte ölüm saçan” adını vermiştir. Bu oklara hedef olan kişi ya da kişiler eğer okun açtığı yaradan ölmezlerse, zehrin bedenlerine dağılması sonucunda ölmekten kurtulamamışlardır.

Zehirli oklar da tıpkı ıslıklı oklar gibi bozkır kültür çevresinde uzun süre kullanılmışlardır. Kaşgarlı Mahmut eserinde zehirli oklar için “katutluğ ok” tabirini kullanmakta ve bu tür okların temrenlerinin, yani uçlarının ağıya bulaştırıldığından söz etmektedir (Durmuş, 2005: 19).

Bozkır insanının savaşta ya da av esnasında kullandığı oklar uzaktan savaş stratejisine uygun olarak yapılmış olduğu için atıldığında uzun mesafelere ulaşmakta ve vurulan hedefin öldürülmesinde oldukça etkili olmaktadır. Kullanılan bu oklar menzili tam olarak bilinmemekle birlikte 500 metrenin altına olmadığı da tahmin edilmektedir. Bozkır coğrafyasında batı kısmında bulunan İskit kültür

coğrafyasında yapılan bir yarışmada uzun atış menzili 500 metrenin üzerindedir. (Durmuş, 2016: 224). Bozkır coğrafyasında doğu kısmında ise kullanılan okların menzili 660-884 arasında değiştiği görülmektedir (Kafesoğlu, 2010: 273). Okların menzili artırmak için gövde kısmı ahşap uç kısımları ise daha kesin ve hafif yapılmıştır.

Bozkır insanının ürettiği oklar, sadak, okluk, kuruglug, kiş, kiş kuruglug gibi adlarla anılan torbalarda taşınmışlardır. Bu torbalar genellikle kavak kabuğundan yapılmakta olup söz konusu sadaklar ya atın terkesine ya da savaşçının omzuna veya bel kayışına asılmıştır. (Koca, 2010: 107).

İskitler tarafından kullanılan ve Grekler'in "Goryt"="Ok-Yay Torbası" olarak adlandırdığı sadakların kendine özgü bir formda yapıldıkları görülmektedir. Ahşap iskelet üzerine deri kaplanmış sadakların büyük özelliği çift gözlü olmasıdır. Bu söz konusu çift gözlü sadakların iç gözünde yay dış gözünde ise oklar muhafaza edilmektedir. Sadaklar 300 ile 400 civarında ok almaktadır. Bozkır insanı tarafından kullanılan sadaklar altın ve elektron kakmalı süslerle süslenmiştir. Bu tip sadaklar Orta Asya kökenli Türk kavimleri tarafından binlerce yıl süre ile kullanılmıştır (Tarhan, 2002: 600).

Bozkır insanının hayatında ok özel bir yer tutmuş, okçuluktaki gelişim gösteren bozkır kavimleri olmuştur. Bozkır coğrafyasında ok sadece savaşta veya avda değil nüfusu belirlemek gibi amaçlar içinde kullanılmıştır. Muhtemelen burada askeri gücü ortaya koymak için ok uçlarından yararlanıldığı görülmektedir. Örneğin İskit hükümdarı Ariantes büyük bakır kazan yaptırmış ve vatandaşlarından bu sayım için her bir kişiden bir ok ucu isteyerek kazanın içine atılmasını sağlamıştır. Bozkır kavimlerinin hayatında ok kendilerine sağladığı avantajla çeşitli boylara dahi Bozok, Üçok, Onok vb gibi isim olmuştur. (Durmuş, 2016: 225)

Yazılı kaynaklarda tarafından belirtilen ok bozkır coğrafyasında yapılan arkeolojik kazılar sonucunda da elde edilmiştir. Söz konusu okların bulunduğu yerler kurgan adı verilen mezarlardır. Özellikle kral mezarlarında bulunan oklar sıradan insanların mezarlarında da bulunmuştur. Arzhan, Pazırık ve Esik kurganlarında da bozkır insanının silahı olan oka dair buluntular elde edilmiştir.

Arzhan 1 kurganında bulunan çeşitli mezar odaları içerisinde ok uçları veya ok çubukları bulunmuştur. Kurganda bulunan mezar odalarından birinde eşkenar dörtgen tüylü bronz soketli üç adet ok ucu bulunmuştur. Kurganın bir diğer odasında ise dördü eşkenar dörtgen tüylü ve dikenli, üçü mermi şeklinde olmak üzere toplam 12 adet bronz ok ucu ve aynı yerde bir mermi şeklinde geri kalanı ise enine kesitli eşkenar dörtgen 26 kemik yuvalı ok ucu yapılan kazılar esnasında elde edilmiştir. Söz konusu kurganın bir başka defin odasında ise üçgen şeklinde kemik soketli ok ucu ve ok gövdesinin parçaları görülmüştür.

Arzhan 2 numaralı kurganında esas mezar odasında defnedilmiş olan erkek ve kadın cesedinin yansira silahları da mezar odasına bırakılmıştır. Ok, yay, sadak, kırbaç ve kazma şeklindeki silahlar doğrudan defnedilen kişilerin yanında değil, daha çok mezar odasının kuzey köşesinde bulunmuştur. İlk mezar odasında bırakıldıklarına bu silahlar mezar odasının kuzeydoğu duvarına asılmışlar ancak zamanda bunları asıldığı nesnelere kırıldığında, yere düşmüşler ve keşfedildikleri konumda stabilize olmuşlardır. Söz konusu silahlar kesinlikle oraya yatırılmamışlardır.

Arzhan 2 kurganında 5 numaralı mezar odasında altından yapılmış sadağın içerisinde oklar bulunmuştur. Bulunan bu okların başları sadağın alt kısmına doğru olacak şekilde yerleştirilmiştir. Söz konusu oklardan bronz ve kemikten yapılmış olan iki ok haricinde diğer okların hepsi demirden yapılmıştır. Ancak demir oklar büyük oranda tahrip olmuştur. Buradaki sadağın içerisinde 86 adet ok ucu bulunmasına rağmen bunlardan sadece 29 tanesini sağlam durumundadır. 29 ok ucundan 25 tanesi restore edildiğinde bunların üç kanatlı demir uçları olduğu tespit edilmiştir (Çugunov, Parzinger, Nagler, 2010: 46-47).

Arzhan 2 kurganında bulunan ok uçlarının takılı ahşap kısımlarının boya ve desenler ile süslenmiş olduğu görülmüştür. Ancak bu ahşap çubukların büyük bir çoğunluğu kırılmış bazıları ise tahrip olmuştur. Ahşap çubukların uzunluğu 60 cm çapları ise 0,6-0,8 cm arasındadır. Kesitleri oval ve dikdörtgen olan bu ahşap çubukların dar kenarları ise yuvarlatılmıştır. Bazı ok çubuklarının boyanmış olduğunu gösteren boya kalıntıları vardır. Ahşap çubukların üzerinde bulunan boya desenleri kırmızı renkte lekeler içeren mavi bir arka plan üzerinde kırmızı şeritler halinde olduğu gibi tam tersi olacak şekilde kırmızı arka plan üzerinde mavi şeritler halinde süslenmiştir (Çugunov, Parzinger, Nagler, 2010: 47).

Okluğun uzun kenarının çerçevesi, pul şeklinde bir desenle süslenmiş kalın bir altından yapılmıştır. Sadak üzerinde yer alan plakalar yaban domuzu şeklinde yapılmıştır. Sadağın üzerine yerleştirilen bu yaban domuzları hareket halindedir. 244 adet olan bu yaban domuzu figürleri oldukça küçük olarak altından yapılmıştır. Sadağın altın çerçevesinin yan yüzünde kırmızı ve siyaha boyanmış ahşap parçaları vardı, bu da okluğun geri kalanının muhtemelen deri kaplı ince tahtadan yapıldığını göstermektedir. Sadağın arka yüzünün ana hatları, bir desteğe bağlanmalarını kolaylaştırmak için küçük klipslerle sağlanan altından hayvan figürleri ile süslenmiştir (Parzinger, 2004: 15).

Diğer hayvan figürleri şeklindeki apliklerde sadağı süslenmesinde kullanılmıştır. Sadağın altında, görünüşe göre sadağın arkasına kaymış olan ve ek bir kılıfa sarılmış yayın kalıntıları görülmüştür. Bu kılıfın tepesinde de birçok altın aplik bulunmuştur. Bazıları ya kemerin kendisini ya da kılıfını süsleyen alev şeklinde şekillendirilmiştir. Sadak kayışını süsleyen bantlar altından dökülmüş ve spiral desenlerle süslenmiştir. Mezar odasının yapılan incelemeler esnasında kayışın adamın

göğsünden çapraz şekilde geçtiği ayrıca belini kavrayan bir kemerinde som altından yapılan bir toka ile birleştiği görülmüştür. (Parzinger, 2004: 17). Arzhan 2 kurganında yer alan 20 numaralı mezar odasında ise deri bir kılıfın içerisine çok sayıda ok ucu bulunmuştur.

Pazırık kurganlarında da bozkır insanı tarafından kullanılan oklar bulunmuştur. Pazırık 2 numaralı kurganda kemikten yapılmış iki adet ok ucu bulunmuştur. Pazırık 3 numaralı kurganın mezar odasında ise ok çubukları bulunmuştur. Mezar odasında bulunan ok çubuklarına göre yirmi dört okun olduğu düşünülmektedir. 80 cm uzunluğa sahip okların temren ya da başak adı verilen ön kısmı soyguncular tarafından kırılmış ve başıyla birlikte alınmıştır. Ancak yine de bu ön kısımlardan baştaki yuvanın 15 mm'ye kadar olduğu sonucuna varabilmektedir. Ok çubukları 6-7 mm çapında ve çember şeklindedir. Çap olarak, önde bir inceliğe sahip olan ok çubukları daha sonra arka kısımda 9 mm'ye kadar kalınlaşmaktadır. Ok çubuklarına arkasında bulunan ip kalıntılarından okların arkasına tüy takıldığı anlaşılmaktadır (Rudenko, 1970: 217).

Pazırık kurganlarında bulunan ok çubuklarının tıpkı Arzhan 2 kurganında olduğu gibi boyanmış olduğu görülmektedir. Mezar odasında bulunan ok çubuklarının bazıları tüm uzunlukları boyunca, diğerleri ise çubuğun arka kısmından başlamak üzere 1/3 kısmında boyanmış tasarımlar bulunmaktadır. Zamanla koyulaşan, ayırt edilmesi zorlaşan desen için siyah ve kırmızı boya kullanılmıştır. Motiflerin çeşitliliği az olmasına rağmen, kombinasyonları ve renkleri değiştirerek çok çeşitli desenlerin sergilendiği görülebilmektedir. Ok çubuklarının üzerinde bulunan temel motifler, enine eğimli çizgiler, sürekli veya çaprazdır. Boyuna, kavisli, bükülmüş tonlar, düz veya sıra dişli ve kancalı ve S-şekilli düz eş kıvrımlı çizgilerdir. Bu motiflerin kombinasyonunun yanında renklerin de kullanılmasıyla çok çeşitli figürler ortaya çıkmıştır (Rudenko, 1970: 217).

Esik kurganında ise mermi şeklinde altın bir ok ucu bulunmuştur. Bu bulunan ok ucu altından da ok uçlarının yapıldığını kanıtlamaktadır. Ancak kemik, bronz ya da demir gibi maddelerden yapılan ok uçları savaş için kullanılırken altın gibi değerli madenlerden yapılan ok uçları törensel amaçlı yapıldığı düşünülmektedir. Bu tarz ok uçlarına Esik kurganı gibi toplumun ileri gelen kesimlerin kurganlarında görülmektedir. Bu kurganlardan biri de Pazırık kurganlarıdır. Pazırık kurganlarında altından yapılmış ok ucunun bulunmaması ise kurganların daha önceden mezar hırsızları tarafından soyulduğu için altından yapılan ok uçlarının da bu soygun esnasında götürülmüş olabileceği düşünülmektedir (Akşiev, 1978: 38).

## Yay

Bozkır insanı tarafından icat edilen ok tek başına kullanılabilen bir silah değildir. Ancak bu oklar yay ile birlikte kullanılabilir. Nasıl ki günümüzde merminin tabanca vasıtasıyla kullanılabilirdiği gibi ok da ancak yay ile

fırlatılabilmektedir. Bu nedenle bozkır insanının yaşamında yay çok önemli bir yer tutmaktadır (Koca, 2010: 107).

Bozkır insanı tarafından kullanılan yaylar genelde düz ya da içeriye doğru kıvrık bir beden ve buna iki taraftan tutturulmuş ve geri bükülmüş kısa koldan oluşmaktadır. Söz konusu yay ahşap bir öz ve ona monte edilmiş parçalardan meydana gelmektedir. Bozkır insanı tarafından kullanılan yayların temel malzemesinde ahşap, boynuz, kemik ve sinir bulunmaktadır. Bu özelliğiyle çok parçalı olan yay birleşik türdendir (Durmuş,2017: 25).

Yay, oku hedefe fırlatmak için kullanılan bir araçtır. Bu kelime büyük bir ihtimalle yaymak fiilinin köküdür. Yay genellikle son derece sert ve sağlam bir ağaç türü olan kayın ağacından yapılmaktadır. Yayın iki kısmı vardır. Biri sert ve sağlam ağaçtan veya boynuzdan yapılmış kavisli kısmı, diğeri öküz bacaklarının sinirinden veya hayvan bağırsağından yapılmış gerilen kısmı bu kısma kiriş adı verilmiştir. Kiriş, yani sinir kısmı, kavisli ahşabın iki ucuna bağlanmak suretiyle yay meydana kullanıma hazır hale getirilmektedir. Bozkır insanı tarafından kullanılan yayların kiriş kısımları sığır sinirinden yapılmaktayken kahramanların kullanmış olduğu bazı yaylarının kirişleri kurt sinirindedir. Yayın üzerine yayın hem direncini artırmak, hem de kuruyup işlevini yitirmemesini önlemek amacıyla sıırım veya sinir sarılmıştır. Ayrıca yayın esnekliğini koruması için yayın üzerine zamk da sürülmektedir. (Koca, 2010: 107-108).

Bozkır insanı tıpkı çeşitli oklar kullandığı gibi çeşitli yaylarda kullanmıştır. Ancak en çok kullanılan bu yaylardan en önemlisi tersine germek suretiyle kullanılan çift kavisli refleks yaylardır. Bu yayların gerilmesi oldukça güç olduğu gibi hedef aldığı kişiyi öldürme oranı çok yüksektir. (Kafesoğlu, 2010: 274, Koca, 2010: 108).

Yay da tıpkı ok gibi muhafazanın içine konulmuştur. Yerleştirildikleri bu muhafazadan yayın çok az bir kısmı dışarıda bırakılmıştır. Yay sadak gibi omuza asılmak suretiyle taşınmıştır. Diğer bir ifade ile söylemek gerekirse, ok ve yay, bozkır insanının her an elinin uzanabileceği bir yerde olmuştur. Çünkü hayatı hep mücadele içerisinde olan bozkır insanı ancak silahlıyla birlikte olduğu zaman kendisini rahat ve güvenlikte hissedebilmiştir (Koca, 2010: 108).

Yazılı kaynaklarda bozkır insanının kullandığı yaylar hakkında bilgi verirken arkeolojik kazılarda söz konusu bu yaylara ait parçalar elde edilmiştir. Bozkır insanının kullanmış bu yaylara ait arkeolojik materyal daha çok bozkır insanının mezarı olan kurganlarda bulunmuştur. Bozkır kavimlerinde sıradan insanların gömülmüş olduğu mezarlarda bile yay ve oklara rastlanması Arzhan, Pazırık gibi yönetici kesimin defnedildiği kurganlarda bu tarz buluntulara daha çok rastlanılabileceği düşünülmektedir.

Bozkır insanının kullandığı yaya dair en güzel arkeolojik buluntulardan birisi Arzhan 2 kurganında görülmektedir. Bu kurganda hakan olduğu düşünülen kişinin defnedildiği 5 numaralı mezar odasının bir yay bulunmuştur. Bu yay oklar ile birlikte sadak olarak adlandırılabilen bir muhafazanın içerisinde bulunmuştur. Burada bulunan yay dışarıdan huş ağacı kabuğu ile sarılmıştır. Üst kısımları kırmızı boya ve altın kaplamalar ile süslenmiş olan yayın üzerinde bulunan altın kaplamalarda yüksek boynuzlu bir geyiğin figürleri bulunmaktadır. Arzhan 2 kurganında yer alan bu yay erken İskit döneminde kullanılan yaylara örnektir. Erken dönem İskit yayları dört ağacın bir araya getirilmesi oluşturulmuştur. Bir araya getirilen bu ağaçlar açılan deliklerden birleştirilmiş ve dış yüzeyini aynı Arzhan 2 kurganında bulunan yay gibi huş ağacı kabuğu sarılmıştır. Kompozit yay olarak adlandırılan bu yaylar gerilmesi oldukça güç olan yaylar olarak bilinmektedir. Arzhan 2 kurganında yayın yanı sıra ayrıca mezar odasında ince altın tellerin de muhtemelen törensel amaçlı olarak yayın kirişi için yapıldığı düşünülmektedir. Arzhan 2 kurganın 3 numaralı mezar odasında ise boynuzdan yapılmış yay parçaları bulunmuştur (Çugunov, vd, 2010: 46).

Arzhan 2 kurganın 5 numaralı mezar odasının kuzey köşesinde sadak kalıntıları bulunmuştur. Bulunan bu sadakta diğer silahların olduğu gibi defin esnasında duvara asılmış ancak asılma aparatının zaman içerisinde kırılması sonucunda mezar odasının zeminine düşmüştür. Bu mezar odasındaki sadığın içerisinde sadece oklar değil yay da yer almaktadır. Hem ok hem de yay için yapılan bu kutu ahşaptan yapılmış üzerini iki parça halinde altınla kaplanmış. Altın plakalar üzerinde benzer figürler yer almaktadır (Çugunov, vd., 2010: 44).

Ahşap sadak üzerinde 2,5 cm uzunluğu 1,5 cm genişliği ve 0,4 cm kalınlığı olan 244 adet yaban domuzu figürü görülmüştür. Yaban domuzu figürleri oldukça detaylı yapılmış olup hayvanların duruş şekillerine bakıldığında ise hareket halinde oldukları görülmektedir. Tamamı sağa döndürülmüş olarak yapılan bu figürlerin 111 tanesi sabitlemek için üç şerit diğer geri kalan 133 figürü sabitlemek için ise iki şerit halinde lehim kullanılmıştır. Sadak üzerinde yer alan büyük yaban domuzu figürlerinin yanı sıra onlardan özellik olarak hiçbir farkı olmayan ve sadığın üst kısmına yapılmış 68 adet küçük yaban domuzu figürü görülmektedir. Bu küçük figürler sola döndürülmüş şekilde yapılmış ve sabitlemek için ise iki şerit kullanılmıştır (Çugunov, vd., 2010: 44).

Sadak kutusunun üzerinde yaban domuzdan başka yırtıcı kedigillerden olduğu düşünülen bir hayvan figürleri de yer almaktadır. Uzunluğu 2,1 cm ve genişliği 1,2 cm olan bu figürler toplam 17 adettir. Söz konusu bu plakalar yapım tekniği ve özelliklerine kıyafetlerin üzerinde bulunan plakalar ile büyük oranda benzerdir. Bu plakalar sadığın orta kısmında yer almakta olup iki figür hariç diğer figürler sola döndürülmüşlerdir. Bu parçalarının sabitlenmesi için ise üç şerit lehim kullanılmıştır (Çugunov, Parzinger, Nagler, 2010: 45).

Pazırık kurganlarında ise ok uçları bulunmasına rağmen yaya dair herhangi buluntu elde edilememiştir. Ancak Pazırık 5 numaralı kurganda bulunan halı üzerindeki binici tasvirinde sol tarafında asılı bir yay kabı görülmektedir. Bu yay kapları yayı yağmur ve sudan ıslanmasını önlemek için kullanıldığı bilinmektedir. Çünkü ıslanan yay üzerindeki malzeme gevşemekte ve yayın işlevini yitirmesine sebep olmaktadır. Bütün bunlar Pazırık mezarlarında bulunan insanların bozkır insanı olduğunu ve yayı kullandıklarını göstermektedir.

Bozkır coğrafyasında kullanılan yaylara ait yazılı ve arkeolojik kaynaklardan bilgi edinebilmek mümkündür. Tarihin ilk dönemlerinden itibaren bozkır insanı tarafından kullanılan yayın şekli hakkında kurganlar ve kaya resimleri bilgi sahibimizi sağlamaktadır. Bozkır insanı tarafından kullanılan yayı temsil eden en dikkat çekici örnek ise Kul Oba buluntuları arasında yer alan vazo üzerindeki İskit olduğu düşünülen kişinin yayına giriş taktığı figürdür

### Zırh

Bozkır insanı savaş esnasında hep saldırı silahlarını ön plana çıkarmıştır. Ancak saldırı esnasında karşı taraftan gelebilecek olan darbelere karşı da kendisi korumak amacıyla birtakım savunma silahları kullanmıştır. Bu savunma silahlarının başında ise zırh gelmektedir. Zırh doğrudan süvarinin üzerine giydiği ve vücudunu koruyan bir elbisedir (Durmuş, 2016: 226-227).

Savunma silahları arasında yer alan zırhlar savaş sırasında bozkır insanının vücuduna gelebilecek darbeleri önlemek amacıyla vücut üzerinde taşınan koruyucu özelliğe sahip bir silah tipidir. İnsanoğlunun kullanmış olduğu ilk zırhların Neolitik dönemde ortaya çıktığı bilinmektedir. Söz konusu dönemde yaşamış olan toplumlar savaş esnasında vücutlarını korumak için deri veya kemikten üretmiş oldukları zırhları kullanmışlardır. Metal zırhların ise M.Ö 3000’li yıllarda kullanıldığı görülmektedir (Sizdikov, 2019: 4).

Bozkır coğrafyasında yaşayan kavimler ise önce deriden sonra kemikten en sonunda metalden zırhlar yapmışlardır. Bozkır kavimlerinin zırh üretimi konusunda gelişimi tarihsel süreç içerisinde takip edebilmektedir. Bozkır kavimleri tarafından iki çeşit zırh kullanıldığı bilinmektedir. Bunlardan biri kübe yarık diğeri say yarık olarak adlandırılmaktadır. Kübe yarık olarak adlandırılan zırh bütün vücudu örtme özelliğine sahip iken say yarık olarak bilinen zırh ise sadece demir göğüslükten ibarettir (Koca, 2010: 109).

Bozkır insanının kullanmış olduğu zırhlar deriden, kemikten veya metalden olduğu görülmektedir. Yapılan bu zırhlar arasında en basit düzeyde yapılan hem savaşçıya ağır olmayıp hem de rahat hareket etmesini sağlayan zırhlar deriden yapılan zırhlardır. Söz konusu olan bu deriden zırhlar bozkır insanının kullanmış olduğu en erken savunma silahlarıdır. Bu deriden zırhlar inek veya at derisinden yapılmıştır. Bozkır insanının kolay bir şekilde yapmış olduğu deriden zırhlar bozkır

coğrafyasında yapılan arkeolojik kazılarda da elde edilmiştir. Deriden zırhlar hakkında arkeolojik malzemenin bulunmasının yanı sıra bozkır kavimleri hakkında bilgi veren antik dönem yazarları da eserlerinde bu zırhlardan bahsetmektedir. Örneğin bozkır kavimi olan Sarmatların bir kolu olan Roksolanlar hakkında bilgi veren Strabon; "İşlenmemiş öküz postlarından yapılmış miğfer ve zırhlar kullanırlar." şeklinde eserinde yer verdiği bilgide bozkır coğrafyasında deri zırhların kullanıldığı belirtmektedir

(Strabon, VII.3.17). Yine bir antik dönem yazarı olan Tacitus ise eserinde Roksolonların kullanmış olduğu zırhları ya çok sağlam bir deriden ya da demir pullardan yapmış olduklarını belirtmektedir. (Sizdikov, 2019: 7).

Bozkır insanının deriden yapmış olduğu bu zırhların kullanımı tarihsel süreç içerisinde devam etmiştir. Moğol tarihi hakkında önemli bilgiler veren Marco Polo yazmış olduğu eserinde Moğol askerlerinin deri zırhlar kullandıklarını ifade etmektedir.

Bozkır coğrafyasının temel ekonomik unsurunun hayvancılığa dayanması nedeniyle deriden yapılmış olan bu zırhların ana malzemesi olan deri kolay ve maliyeti oldukça düşük şekilde elde edilmiştir. Deriden yapılan söz konusu zırhlar bozkır coğrafyasında yaşayan insanlar tarafından tarihin erken dönemlerinden itibaren 19 yy. sonlarına kadar kullanılmaya devam etmiştir.

Deriden yapılan zırhların savaşlarda gelen darbelere karşı dayanıklılığını artırmak amacıyla derinin üzerine kemikler applike edilmiştir. Deri gibi kemiğinde kolay elde edilmesi zırh yapımında kullanılmasını etkilediği düşünülmektedir. Zırh yapımında kullanılacak olan kemikler pul şekline getirilmiş daha sonra da deri üzerine applike edilmiştir. Bozkır coğrafyasında M.Ö. 2000 ve M.Ö. 1000 yılları arasında yaygın olarak kullanılan bu kemik pullu zırhlar daha sonra kullanılacak olan metal zırhlarında öncüsü olmuştur (Sizdikov, 2019: 7).

Bozkır insanı tarafından yapılmış olan bu kemik pullu zırhlar nadirde olsa yapılan arkeolojik kazılar esnasında bulunmuştur. Arkeolojik kazılar da bulunan bu kemik pullu zırh hakkında yazılı kaynaklar ise son derece önemli bilgiler vermektedir. Örneğin; Pausanias, "Sarmat ülkesinde toprak özel bölümlere ayrılmamıştır, yabanî ağaçtan başka bir şey de yetişmez. Ayrıca burada yaşayan insanlar göçebedirler. Bütün bunlardan dolayı burada herkes pek çok kısrak yetiştirir. Bu kısrakları yalnız savaşta kullanmazlar. Hem tanrılarına kurban ederler hem de etiyle beslenirler. Atın toynaklarını toplarlar, temizlerler, parçalarlar ve tıpkı yılan pulları gibi şekil verirler. Toynaktan yapılan pullar çam kozalağının üzerinde görülen parçacıklara benzemektedir. Bu pulları at ve öküz siniriyle birbirine tuttururlar. Sarmatların kemik pullu zırhları güzel ve sağlam olur. Bu sayede onlar ok darbelerine ve yakın dövüş darbelerine dayanabilirler." (Pausanias, Vol, I : 107)



şeklinde vermiş olduğu bilgiler ile kemik pullu zırhların yapımını ve nasıl kullanıldıklarını göstermiştir.

Bozkır insanının savunma silahı olarak kullanmış olduğu bir başka zırh türü ise metal zırhlardır. Metalden yapılan bu zırhlar tıpkı kemik pullu zırhlarda olduğu metale yuvarlak ya da dikdörtgen şekiller vererek elde edilen pulların deri üzerine applike edilmesiyle yapılmıştır. Metalden yapılan bu zırhlar deri ve kemik pullu zırhlara göre daha sağlam ve dayanıklıdır. Söz konusu bu zırhların yapımında demir ve tunç gibi metaller yoğunlukta olmakta birlikte nadirde olsa bakımında kullanıldığı görülmektedir (Sizdikov, 2019: 8).

Demir pullardan yapılan bu zırhlar metalin bulunmasından itibaren tarihsel ve kültürel süreklilik içerisinde kullanılmıştır. Örneğin, Dede Korkut boylarında bu demir zırhlar için “demir donlu” tabiri kullanılmıştır. Bozkır insanı yapmış olduğu söz konusu demir zırhlar diğer kavimlerin ordularının kullanılmış olduğu demir zırhlar gibi ağır ve kalıp şeklinde değildir. Kalıp şeklinde yapılmış olan bu zırhların koruyucu özelliği daha çok gibi görünmesine rağmen söz konusu zırhlar savaşçının hem hareket kabiliyetini azaltmış hem de ağırlığı sebebiyle savaşçının ekstra güç kullanmasına neden olmuştur. Diğer yandan bozkır insanının zırh yapımında özellikle kullanmış olduğu demir metalini pul haline getirip bu pulları ise deri üzerine applike ederek yapmış olduğu zırhlar bozkır savaşçısının hem daha rahat hareket etmesini sağlamış hem de kalıp şeklinde olan zırhlara göre daha hafif olması sebebiyle savaşçının ekstra güç kullanılmasını önlemiştir. Bu sebepler ile bozkır insanı savaşlar da savunma silahı olarak bu tarz zırhları tercih etmiştir.

Bozkır insanı demirden yapmış olduğu zırhın yanı sıra altından da zırh yapmıştır. Altın gibi değerli bir madenden yapılan bu zırhın yapılmasındaki esas amaç koruyuculuğundan ziyade törensel olarak kullanılmasıdır. Altından yapılan bu törensel zırhlar kurganlar da yapılan arkeolojik kazılarda bulunmuştur. Bu kurganlardan Arzhan 2 kurganında bulunan hayvan tasvirli altın parçaları buradaki kişinin törensel amaçlı bir altın zırh giymiş olduğu düşünülebilmektedir.

Altın zırh ile ilgili en güzel örneği ise Esik kurganından çıkarılan altın elbiseli adamdır. Bu altın elbiseli adamın üzerinde bulunan elbisesi kaplan yüzlü figürler, figürlü gömlek bezemeleri, üç bileşenli yuvarlak düğmeler, ikizkenar üçgen biçimli altın pullar, kare biçimli pullar, dairesel pullar gibi çeşitli hayvan tasviri ve şekillerle ile altından yapılmış bir tören zırhı olduğu açıkça ortadadır.

Tarihin en erken dönemlerinden itibaren bozkır coğrafyasında yaşayan insanlar çeşitli malzemelerden yapmış oldukları zırhlarını geliştirerek kendilerini düşman saldırılarından korumuşlar ve bu zırhlar bozkır coğrafyasında yaşayan kavimler tarafından tarihi ve kültürel süreklilik içerisinde kullanılmıştır.

## **Kalkan**

Her toplum askeri kültürünün ve askeri işlerin gelişmesiyle birlikte savaşçısının düşmanlarından gelebilecek darbelere karşı koruma yöntemleri geliştirilmiştir. Bu koruma yöntemleri arasında savaşçıyı bireysel olarak koruma, savaşçının vücudunun çeşitli kısımlarını kaplayan zırh olarak kullanabildiği bir takım elbise ve gelebilecek darbelere karşı elinde tuttuğu bir kalkandır. Söz konusu koruma amacıyla oluşturulmuş olan kalkanlar insanlığın ilk dönemlerinden itibaren kullanılmıştır. Tarihin ilk dönemlerinde yapılmış olan bu kalkanlar basit bir formda ahşaptan yapılmış ve üzerine yün kaplanmıştır. Ahşaptan yapılmış olan bu kalkanları elde tutabilmek için içeriden tahta bir sap yapılmıştır. İlerleyen süreçte bu tahta sapın yanına kayışlar eklenmiştir (Lukyashko, 2017: 7).

Tarihin ilk dönemlerinden itibaren yapılmış olan kalkanlar Mezopotamya ve Mısır gibi antik coğrafyalarda bulunan kabartmalarda açıkça görülmektedir. Bozkır coğrafyasında yaşayan kavimlerde kendilerini düşman darbelerinden korumak amacıyla kalkanlar yapmışlardır. Bozkır insanının yapmış bu kalkanlar öncelikle ahşaptan yapılmıştır. Ahşaptan yapılan bu kalkanların üzerine ise deri kaplanmıştır. Bu deri kaplı olan kalkanların koruyuculuk özelliği oldukça az olmasının yanı sıra yapımında kullanılan maddelerin organik olması nedeniyle yapılan arkeolojik kazılarda oldukça nadir olarak bulunmuştur. (Lukyashko;2017: 8). Söz konusu bu ahşap kalkanlar hakkında antik dönem yazılı kaynaklarında bilgiler bulunmaktadır. Örneğin Strabon bir bozkır kavimi Sarmatlar hakkında hasırdan örülmüş küçük kalkanlar taşıdıklarını eserinde belirtmektedir. (Strabon, VII, 3: 17).

Bozkır insanının yapmış olduğu ahşap kalkanın koruyuculuk özelliğinin az olması sebebiyle daha sonra üzerine pullar ilave edilerek koruyuculuk özelliği artırılmaya çalışılmıştır. Bu pullar demir şeritler olduğu gibi tek parça bronz malzeme olabilir. Ancak ahşap yapının üzerine metal eklenmiş olmasına rağmen bozkır insanı kullanmış olduğu kalkanın her zaman hafif olmasına son derecede önem vermiştir. Diğer toplumların üretmiş olduğu kalkanlar oldukça ağır metalden yapılmıştır. Savaşçıyı koruma özelliği olmasına rağmen bu ağır kalkanlar savaş esnasında savaşçının gücünü büyük oranda azaltmıştır. Bozkır insanının kullanmış olduğu kalkanlar ise ahşaptan yapılmış ve ince levhalarla kaplanmış olduğu için savaşçıyı koruma özelliğinin yanı sıra savaşçının ekstra bir güç harcamasını da önlemiştir.

Bozkır insanı onları oklardan koruyabilecek ve aynı zamanda ellerinde yakış dövüş esnasında düşman darbelerine müdahale edebilmek için zırhlı kalkanlar kullanmışlar. Böyle bir kalkan, savaşçıyı önden koruyan saldırı sırasında kullanıldığı gibi geri çekilirken veya bir temas savaşı sırasında da savaşçıyı arkadan da korumuştur. Bu tarz kalkanlar özellikle oval kalkanlardır. Bu kalkanlar muhtemelen omzunun üzerinden atılan bir ilmekle giyilen ağır bir zırhtı gerektiği zaman bu zırhlı kalkan ön tarafa alınabilmiştir. Deri kalkanlar esnasında daha piyadeler için koruma sağlamışlar savaşçının üst gövdesini güvenilir bir şekilde koruyarak ve

savaş esnasında daha rahat etmesini sağlamışlardır. Bozkır insanı tarafından kullanılan bir başka kalkan ise, yuvarlatılmış alt kenarı olan kare bir şekilli kalkanlardır. Çeşitli tarzda olan bu kalkanlar ise, ahşap temelli kalkanlar, deri ile kaplanmış ve dokuma çubuklu deri önlüklü kalkanlar olarak bilinmektedir (Lukyashko, 2017: 11).

Bozkır insanının savunma silahı olarak yaptığı kalkanlar kurganlarda da bulunmuştur. Pazırık kurganlarında birbirine büyük oranda benzer iki tip kalkan bulunmuştur. Bulunan bu kalkanlardan biri yaklaşık 28-36 cm küçük bir kalkanlardır. Diğer bir kalkan türü ise yaklaşık 34-35 adet yuvarlak çubuk parçalarının bir araya getirilip birleştirilmesiyle oluşmuştur. Kalkanın yapımında kullanılan bu çubuklar özenle yontulmuş ve ince bir deri tabakasına geçirilmişlerdir. Çubuklar deriye geçirildikten sonra deriye geçen kısımları eşkenar dörtgen şekilde kesilmişlerdir. Kalkanın kenarlarındaki deriler ise kenarlar boyunca kıvrılmış ve arka tarafa tutturulmuştur. Kalkanı elde tutmak için kalkanın iç tarafının ortasında dış taraftan geçirilmiş geniş bir kayış yer almaktadır. Söz konusu bu kayış aynı zamanda kalkanı atın eyerine bağlamak içinde kullanılmıştır. Bu tarz kalkanlar Pazırık I, II ve V numaralı kurganlarda atların eyerlerine bağlı halde bulunmuştur (Rudenko, 1970: 311).

Pazırık kurganlarında bulunan diğer bir kalkan türü ise Pazırık III. Numaralı kurgandan çıkarılmış olan kalkanlardır. Söz konusu kurganda üç adet bulunan ve diğerler Pazırık kurganlarında bulunan kalkanlara göre oranla daha büyük olan kalkanlar yaklaşık 53cm69cm olup üst tarafları eğimlidir. Diğerlerinde olduğu gibi bu kalkanların yapımında da özenle yontulmuş yaklaşık 1 cm çaplı tahta çubuklar kullanılmıştır. Bu tahta çubuklar bir deriye geçirilmiştir. Ancak bu kurganda bulunan kalkanlar incelendiği zaman diğer Pazırık kurganlarında ki kalkanlardan farklı olarak iç kısımda iki adet çubuğun çapraz olarak yerleştirildiği görülmektedir. Pazırık kurganlarında bulunan kalkanlar bozkır insanının kullanmış olduğu savunma silahlarındadır. (Rudenko,1970,219). Bozkır insanı tarihin ilk dönemlerinden itibaren kendisini düşman darbelerine karşı korumak amacıyla savunma silahları yapmıştır. Yapmış olduğu bu savunma silahları arasında yer alan kalkanlar ise ilk dönemlerde deriden yapılmıştır. Deriden yapılan bu kalkanların koruyucu özelliğinin az olması nedeniyle bozkır insanı bu kalkanları ince demir levhalar ile kaplayarak koruyucu özelliğini artırmıştır. Bozkır insanının yapmış olduğu bu kalkanlara hem yazılı hem de arkeolojik kaynaklarda bilgi elde edilebilmektedir. Söz konusu bu kalkanlar tarihin ilk dönemlerinden itibaren ortaya çıkış ve yakın tarihe kadar kültürel süreklilik içerisinde kullanılmıştır.

### **Kılıç ve Hançer**

Bozkır kavimlerinde uzaktan savaş stratejisi belirlenmiş ve buna uygun olarak ok ile yay gibi savaş silahları üretilmiş olmasına rağmen yakın dövüşlerde kullanılmak amacıyla silahlar yapılmıştır. Bu yakın dövüşleri arasında kılıç ve hançer

önemli bir yer tutmaktadır. Bozkır insanının tarihinde madeni devirlerin başlamasıyla birlikte bu madenlerden kılıç ve hançerler yapmıştır. Yapılan kılıç ve hançer şekilleri itibarıyla birbirine büyük benzerlik göstermesinin yanı sıra bir önceki yapılan kılıç ya da hançer bir sonraki yapılanın proto tipini de oluşturmuştur.

Bozkır insanının kullandığı kılıçlar eğri ve düz olarak iki şekilde görülmektedir. Söz konusu kılıçların uzunluğu yaklaşık 70-75 cm arasında olup enleri 3 cm'dir. Bozkır insanının kullanmış olduğu kılıçların kabzaya yakın olan kısmı düz uca yakın olan kısmı ise hafif kavislidir. Bu uç kısmında bulunan kavisten dolayı kılıçların kesici gücü yüksek olmaktadır. Söz konusu kılıçların tek tarafı keskin olanlarının olduğu gibi iki tarafı keskin olan kılıçlarda vardır. Genellikle ahşaptan yapılan kılıçların kabzaları bozkır sanatının inceliğinin görüldüğü hayvan figürleri özellikle kurt figürleriyle süslenmiştir (Durmuş, 2016: 226; Koca, 2010: 108).

Kılıçların taşınması için kın adı verilen bir kılıf yapılmıştır. Kılıçların kınları genellikle ahşap yapılmış ve üzerlerine deri kaplanmıştır. Savaşçının kemerine bir halka ile asılmış olan kınlar savaşçının rahat bir şekilde kılıcını çekebilmesi için sol tarafa asılmıştır (Koca, 2010: 108).

Kılıçlar gibi hançerde bozkır insanı tarafından yakın dövüş silahı olarak kullanılmıştır. Demirden yapılmış kılıçlara göre daha kısa olan bu hançerlerin kabzaları çeşitli hayvan figürleri ile süslenmiştir. Yaklaşık boyları 30-40 cm olan hançerlerin iki tarafı keskin olanına ise kingırak adı verilmiştir. Günümüzde kama olarak adlandırılan hançerler sadece savaş esnasında değil bozkır insanı tarafından gündelik hayatta da hep taşınmıştır (Koca, 2010: 109).

Bozkır insanının kullanmış olduğu kılıç ve hançer hakkında yazılı kaynaklarda bilgi bulunabilmekte birlikte bozkır coğrafyasında yapılan arkeolojik kazılarda söz konusu kılıç ve hançerler elde edilmiştir. Arzhan, Pazırık ve Esik kurganlarında yapılan arkeolojik kazılarda kılıç ve hançerler bulunmuştur.

Arzhan 2 kurganında kralın defnedildiği düşünülen 5 numaralı mezar odasındaki erkek cesedinin sağ kalçasının olduğu yerde 38,7 cm uzunluğa, 7,5cm genişliğe ve 2,5 cm kalınlığa sahip demir bir hançer bulunmuştur. Bulunan bu hançer üzerinde yapılan incelemelerde hançerin büyük oranda tahrip olduğu görülmüştür. Aynı yerde çürümüş ahşap bir kın bulunmuştur. Mezar odasında bulunan bu hançerin süslemelerin bulunduğu arka kısmı kalmış keskin olan bıçak kısmı tahrip olmuştur (Çugunov, Parzinger, Nagler, 2010: 39).

Hançer üzerinde yapılan restorasyon çalışmaları esnasında hançerin kabza ve bıçak kısmının altın plakalarla süslenmiş olduğu ayrıca hançerin ön ve arka kısmındaki süslerinde aynı olduğu anlaşılmıştır. Hançerin kabza kısmında geyik ve diğer figürler görülmekte ile birlikte kırmızı boya lekelerine rastlanılmıştır. Bu lekeler hançerin boyanmış olduğu düşüncesini ortaya çıkarmaktadır (Çugunov, Parzinger, Nagler, 2010: 39).

Arzhan 2 kurganında bulunan hançerin üzerinde yer alan süslemeler çok ayrıntılı ve gerçekçi hayvan figürleri olduğu kadar soyut anlamda da figürler hançere işlenmiştir. Hançerin üzerinde yer alan figürler karmaşık gibi görünmesine rağmen esasında bozkır sanatının ince işçiliğini ve güzelliğini yansıtmaları açısından son derecede önem arz etmektedir.

Hançerin kabzası yuvarlak ve oval şekildedir. Kabzanın yuvarlak kısmının her iki yanında birbirine bakar pozisyonda yırtıcı bir hayvan ağzı açık şekilde tasvir edilmiştir. Kabzanın topuz kısmının her iki yanına işlenen bu hayvanın gözleri, kulakları ve pençeleri gibi uzuvları kakma sanatı ile işlenmiştir. Aynı zamanda topuzun her iki yanında yer alan bu yırtıcı hayvan üzerinde yer alan çizgiler onun bir Sibiryaya kaplanı olduğunu düşünmemize katkı sağlamaktadır. Bozkır coğrafyasının son derece önemli olan bu Sibiryaya kaplanının adı kaynaklarda Tonga olarak geçmektedir (Çugunov, Parzinger, Nagler, 2010: 39).

Arzhan 2 kurganın 5 numaralı mezar odasında bulunan kadın iskeletinden de demir bir hançer bulunmuştur. Kadının yanında bulunan bu hançer erkeğin yanında bulunan hançere göre daha küçüktür. Kabza kısmı altından yapılmış olan hançer de tıpkı erkeğin hançerinde olduğu kabza ve bıçak süslemeleri aynıdır. (Çugunov, Parzinger, Nagler, 2010: 58-59).

Bozkır insanının kullanmış olduğu bıçaklar Pazırık kurganlarında yapılan arkeolojik kazılarda da elde edilmiştir. Pazırık 2 numaralı kurganın mezar odasının güneydoğu köşesinde demir bir bıçak ve ahşaptan yapılmış iki adet kın bulunmuştur (Rudenko, 1970: 38). Pazırık 2 numaralı kurganda bulunan bıçaklardan birinin sapı 12,5 cm diğerinin ise 7,5 cm ve ucu kırıktır. Küçük olan bıçağın sap kısmında 1,4 cm küçük bir delik vardır. Bu bıçağında kalınlığı 0,6 cm olup kabza kısmı altın plakalarla kaplanmıştır. Bozkır coğrafyasında bu tarz bıçakların törensel amaçlı yapıldığı düşünülmektedir. Ahşap kının alt tarafındaki yuvarlak delik ise bıçağın sap kısmında delik ile birlikte bıçağın kemere sabitlenmesi amacıyla yapılmışlardır (Rudenko, 1970: 198).

Pazırık kurganlarından 6 numaralı kurganın mezar odasında bir demir bıçak bulunmuştur. Ayrıca Pazırık kurganlarında 13 mm genişliğinde bulunan kayışın kullanımında hiç kuşkusuz bir sadak, hançer, kılıfta bıçak veya sivri uçlu tipte kısa kılıç asılması amaçlanmıştır (Rudenko, 1970: 39,99).

Bozkır insanının yakın dövüş silahı olarak kullandığı kılıç ve hançer arkeolojik olarak Esik kurganında da yapılan kazılarda elde edilmiştir. Esik kurganın mezar odasındaki altın elbiseli adamında yanında kısa kılıç olarak tarif edilebilecek bir hançer ve bir kılıç bulunmuştur. Burada bulunan hançerin süslemeleri bozkır sanatının inceliğini göstermesi açısından son derecede önemlidir. Altın elbiseli adamın sol kolu ile gövdesi arasında bulunan hançer ağır bir tahribata uğradığı görülmektedir. Söz konusu hançer demirden yapılmış olup uzunluğu 48 cm

genişliği ise 7,7 cm'dir. Hançerin kının üzerinde iki levha ve iki büyük kemer tokası tespit edilmiştir. Kının üzerinde bulunan levhanın üzerinde bulunan figürlerin şekillerine bakıldığında hançerin baş aşağı olacak şekilde konulduğu anlaşılabilmektedir. Ayrıca alt tarafta bulunan kemer tokaları ise daha önceki kurganlarda olduğu gibi hançeri kemere sabitlemek için yapıldığı açıkça görülmektedir. Hançerin kını üzerinde bulunan ikinci levha ise hançerden farklı bir yerde altın elbiseli adamın sol taban kemiğinin yanında bulunmuştur (Akşiev, 1978: 17).

Kısa kılıcın üzerinde figürlerin bulunduğu gibi kını üzerinde çeşitli figürlere rastlanılmıştır. Kının üst tarafında bir geyik figürü yer almaktadır. Geyik figürü uzunlamasına oval bir çerçeve içerisine alınmıştır. Geyiğin ön ayakları öne uzatılmış olup başı yukarı kalkık vaziyettedir. Kının uç kısmını ise dikey halde yerleştirilmiş bir at figürü süslemektedir. At figürünün başı küçük, kulakları başa yapışık ve ön ayakları ileriye atılmış halde iken arka ayakları bükük kuyruğu ise ikiye ayrılmış örülmüş şekilde tüm detayları ile oldukça ayrıntılı olarak tasvir edilmiştir (Akşiev, 1978: 32; Kutlu, 2020: 65).

Kının üzerinde yer alan bu süslemeler de boş bırakılan yerler ise kemer tokası içindir. Bu kına ait kurt figürü kabartmalı iki adet halka toka bulunmuştur. Bu tokaların kayışların geçirebilmesi için gövdesinde çapraz olarak açılan dört adet deliği olan silindirik bir tabanı vardır. Silindir tabaka dış bükey olup kurt figürü be-timlidir. Baş gövdesine göre daha büyük olan kurt gözleri oval bir biçimde ayrıca ön ve arka ayakları dört parmaklı sivri turnaklı pençeleri ile tasvir edilmiştir. Diğer kurganlar da görüldüğü gibi hançeri kemere sabitlemek amacıyla kullanmış olan tokalar baskı ve kabartma tekniği ile işlenmiştir. (Akşiev, 1978: 32; Kutlu, 2020: 65)

Esik kurganın da kısa kılıcın yanı sıra bulunan kılıç ise büyük tahribata uğramıştır. Bu nedenle parçalanmış halde bulunmuştur. Kazılarda esnasında korunabilmiş uzunluğu 20 cm kalınlığı ise 6,9 cm olarak tespit edilmiştir. Kılıcın uçları yuvarlatılmış kenarlı dikdörtgen şeklinde kavisli bir topuzu ve kelebek kanadı şeklinde ince bir balca bulunmaktadır. Söz konusu kılıcın kabzası ise yuvarlak şekillidir. Kılıcın balçağı ve topuzu üzerinde küçük boyutlu altın figürler yer almakta aynı zamanda kabza ise altın tel ile sarılmıştır (Akşiev, 1978: 33; Kutlu, 2020: 65).

Kılıcın kayışlarını kemere takmak amacıyla kullanılan tokalar üç farklı tiptedir. İki silindirik kesitli olan bu tokalardan üçüncüsü ise halka biçimindedir. Sadece silindirik biçimdeki tokalardan büyük olanın üzerinde süsleme vardır. Tokanın dışbükey yüzünde kaplan figürü yer almaktadır. Kaplan figürü de diğer figürler gibi kabartma tekniği ile yapılmıştır. Diğer toka üzerinde ise herhangi bir süsleme bulunmamaktadır (Akşiev, 1978: 33-34; Kutlu, 2020: 6566).

Bozkır insanı tarihin ilk dönemlerinden itibaren uzaktan savaş silahlarının yanı sıra yakın dövüş silahları yapmıştır. Yapmış olduğu bu yakın dövüş silahları arasında hançer ve kılıç önemli bir yer tutmaktadır. Demir madenin bulunması ve

silahlarının demirden yapılması ile birlikte atın hızı ve demirin vurucu gücünden yararlanan bozkır insanı uçsuz bucaksız bozkır sahasında bulunan kavimler üzerinde hâkimiyet kurabilmiştir. Yapılan bu silahlar sadece savaşlarda kullanılmakla kalmamış çeşitli figürler ve değerli taşlar ile süslenen silahlar törensel amaçlı olarak kullanılmıştır. Kurganlarda bulunan altın süslemeli kılıç veya hançerlerin oradaki kişinin toplumda ileri bir konumda olduğunu göstermekle birlikte törensel amaçlı olarak ölen kişinin cenaze töreninde kullanıldığını göstermesi ayrıca önem arz etmektedir.

### **Balta**

Bozkır insanının yakın dövüşlerde kullanmış olduğu silahlarından biri de baltadır. Balta bozkır insanı tarafından tarihin ilk dönemlerinden itibaren çeşitli metallere yapılmış olmak ile birlikte bozkır coğrafyasında bronz ve demir baltalar görülmektedir. Bozkır insanı tarafından yapılan bu baltalar el baltası şeklinde küçük baltalardır. Bu söz konusu baltalara kurganlarda rastlanılmaktadır. Örneğin; Arzhan 2 kurganın 5 numaralı mezar odasının kuzeydoğu duvarındaki silahlar arasında bir balta bulunmuştur. Bu balta da muhtemelen diğer silahlar gibi defin esnasında duvara asılmış ancak asıldığı aparatın zaman içinde kırılmasıyla yere düşmüştür. Demirden yapılmış olan balta alt ucunda demir parçası bulunan 63,2 cm uzunluğunda 3,1 cm genişliğinde ve 1,9 cm kalınlığında uzun ahşap bir sapa takılmıştır. Demir zaman içerisinde tahribata uğramış ve parçalara ayrılmış halde bulunan baltanın parçaları restorasyon ile bir araya getirilmiş olmasına rağmen bazı parçaların çok ağır tahribata uğradığı için baltanın gerçek boyutunu belirlemek mümkün olmamıştır. Arzhan 2 kurganın 25, 26 numaralı mezar odasında da bronzdan yapılmış balta bulunmuştur (Çugunov, Parzinger, Nagler, 2010: 47-48; 87-94).

Pazırık kurganlarında bulunan tabutların dış yüzeylerinde bulunan balta izleri ve özellikle Pazırık 2 numaralı kurgan da bulunan kişinin kafatasındaki darbelerin balta ile oluştuğunun düşünülmesi bu dönemde baltanın kullanıldığını gösterdiği gibi. Diğer yandan kurganlarda bulunan atların mezara konulması esnasında alınlarına balta ile vurulmak suretiyle öldürülmeleri ise baltanın kullanıldığını açıkça ortaya koymaktadır.

### **Sonuç**

Bozkır insanının tarihin ilk dönemlerinden itibaren hem kendisini hem de yaşamış olduğu toprakları korumak amacıyla oluşturmuş olduğu askeri teşkilatına dair yazılı kaynaklardan bilgi elde edilebildiği gibi arkeolojik kaynaklardan da bilgi elde edilmektedir. Bu bilgiler bozkır arkeolojisinin ana kaynağı olan kurganlardır. Kurganlarda elde edilen silah kalıntı ve buluntuları bozkır insanının askeri hayatına dair önemli veriler sunmasının yanı sıra söz konusu silah kalıntı ve

buluntuları üzerindeki süsleme ve değerli madenler bozkır insanının ulaştığı olduğu medeni seviyeyi göstermesi açısından son derecede önemlidir.

### **Kaynakça**

- Ahmetbeyoğlu, Ali (2017). *Altaylardan Kafkaslara Türk Devletleri*. İstanbul: Yedigöze Yayınevi,
- Akişev, Kemal (1978). *Kurgan Issık, Iskustvo Moskova*.
- Çoruhlu, Yaşar, (2016). *Eski Türklerin Kutsal Mezarları Kurganlar*. İstanbul, Ötüken Neşriyat.
- Durmuş, İlhami (2007) *Sarmatlar*. Ankara, Kaynak Yayınları.
- Durmuş, İlhami (2016) *Türk Kültürüne Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gryaznov, M. P (1980)., *Arzhan, Tsarskii Kurgan RanneskijskogoVremeni*, Nauka, Leningrad
- Gryaznov, M. P., (1969), *Southern Siberia*, Geneva-Paris-Munich,
- Herodotos (2015). *Herodotos Tarihi*. Çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Hippokrates (1995). *Airs, Water, Places, USA*: Harvard University Press.
- Kafesoğlu, İbrahim, (2010) *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat
- Koca Salim, (2009). *Türk Kültürünün Temelleri, C.II*. Ankara: Odes Kültür Yayınları
- Parzinger, H. (2004). "Arzhan 2: La Tombe D'un Prince Scythe En Sibérie Du Sud. Rapport Préliminaire Des Fouilles Russo-Allemandes De 2000-2002" *Arts Asiatiques*, 5-29.
- Pausanias (2022) *Description of Greece, Volume I*.
- Rudenko, S.(1970) *Frozen Tombs of Siberia*, London
- Sizdikov, B. (2019) "M.Ö. 1. Binde Avrasya Bozkırlarında Yaşayan Atlı Göçebe Kavimlerin Zırhları". *Bilig*. 90: 1-19.
- Tarhan, Taner (2002). "Ön Asya Dünyasında İlk Türkler Kimmerler ve İskitler", *Türkler Ansiklopedisi, C.I*, 598-611.

### **Ekler**





Görsel 1. Kul oba kurganının bulunmuş sırta sırta vermiş iki İskit savaşçısı  
(Durmuş, 2016: 498)



Görsel 2. Kul oba kurganının da bulunan bir vazo üzerinde yayına kirişin takan bir İskit savaşçısı tasviri



Görsel 3. Arzhan 2 kurganında bulunan demirden yapılmış altın ve gümüş süslemeli ok uçları



Görsel 4. Esik kurganında bulunan altın elbise adamın kıyafeti



Görsel 5. Altın elbise adamın üst kıyafeti



Görsel 6. Pazırık kurganlarında bulunan at kalıntısı ve buluntularına göre yapılmış bir çizim.

## İNSANIN DOĞAL ÇEVRE ÜZERİNDEKİ KÜLTÜREL ETKİLERİ: KAZDAĞI (İDA)

Cultural Effects of Human on Natural Environment: Kazdağı (Mount Ida)

Melek SİNAN\*

### ÖZ

İnsanın yaşam tarzı ve doğal ortam koşulları ekseninde mekânı organize etmesi mekâna kültürel bir boyut kazandırır. İnsan ve faaliyetlerinin doğal çevre ile olan ilişki ve etkileşimini ele alan coğrafya bilimi bu yönüyle mekânı kültürel boyutuyla değerlendirir. Bu çalışmanın amacı da Kazdağı'nın kültürel yapısını doğal ortam koşulları ekseninde değerlendirmektir. Çalışmada yürütülen yöntem saha çalışmaları kapsamında yerel halkla yapılan görüşmeler ve literatür incelemelerine dayanmaktadır. Biga Yarımadası'nda Çanakkale ve Balıkesir illeri arasında uzanan Kazdağı doğa, tarih ve kültürün harmanlandığı bir dokuya haizdir. Öyle ki Troya Prensi Paris, Yunan Tanrısı Zeus, Türkmen Kızı Sarıkız, Hasan ile Emine ve Ayazma gibi dağ ile ikonikleşen birçok mitoloji, efsane ve destanlarla dilden dile aktarılan sözlü kültürlerle sahne olmuştur. Bu karakterler kimi yerlerde Paris Mağarası, Sarıkız Tepesi, Sarıkız Bitkisi, Eminem Deresi, Hasanboğuldu Göleti, Emine Çınarı ve Afrodit'in Gözyaşları Şelalesi gibi doğa unsurları ile özdeşleşmiş, Sarıkız Anmaları, Ayazma Şenlikleri gibi etkinliklerle de miras kültürüne dönüşmüştür. Homeros'un destanları ve Sabahattin Ali'nin hikâyelerine konu olan mevkilerle de edebi ve mitolojik köklerini sağlamlaştırmıştır. Yunan tanrısı Zeus'a adaklar sunulan Zeus Altarı, Erdem Dede Yatırı ve Sarıkız Türbesi gibi yapılarla da inanç kültürünün izlerini taşımaktadır. Tarihi süreçte farklı etnik kökenlerin iskanı ile birçok yerleşmenin kurulduğu Kazdağı çevresi, döneminin sanat ve mimari anlayışı ile inşa edilen Antandros ve Gargara gibi antik kentler ile yakın dönemli Adatepe ve Yeşilyurt köylerinin taş mimari yapılarıyla da kültürel peysaj oluşturmuştur. Nitekim Kazdağı insan-mekân etkileşiminde özgün bir dağ kültürünü yansıtan kültürel mekânlarla biçimlenmiştir. Bu kültürel mekânların işleyiş, dağılım ve farklılıklarının ele alınarak yorumlanması Kazdağı'nın kültür coğrafyasını anlamlandırmakta önemlidir.

**Anahtar Sözcükler:** Kazdağı, kültürel mekân, kültür coğrafyası.

### ABSTRACT

Organizing space based on human lifestyle and natural environmental conditions adds a cultural dimension to space. Geography, which examines the relationship and interaction between humans and their activities with the natural environment, evaluates space with its cultural dimension. The purpose of this study is to examine the cultural structure of Kazdağı in terms of natural environmental conditions. İda Mount which stretches between the Çanakkale and Balıkesir provinces in the Biga Peninsula, has a texture that blends nature, history, culture, and mythology. So much so that it has been the scene of many mythologies, legends and epics that have become iconic with the mountain, such as Troy Prince Paris, Greek God Zeus, Turkmen Girl Sarıkız, Hasan and Emine and Ayazma. In some places, the characters have become associated with natural elements such as Paris Cave, Sarıkız Hill,

\* Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Coğrafya Anabilim Dalı, Çanakkale-Türkiye. E-posta: meleksinan17@gmail.com. ORCID: 0009-0009-6527-4532

Sarıköz Plant, Eminem Stream, Hasanboğuldu Pond, Emine Tree and Aphrodite's Tears Waterfall. They have also become part of heritage cultures through events such as Sarıköz Mentions and Ayazma Festivals. It has also consolidated its literary and philosophical roots with the epics of Homer and the stories of Sabahattin Ali. It also bears the traces of belief culture with structures such as Zeus Altar, Erdem Dede Tomb and Sarıköz Tomb. The surroundings of Kazdağı, where many settlements were established, formed a cultural landscape with ancient cities such as Antandros and Gargara, built with the art and architectural understanding of the period and the stone architectural structures of the present-day Adatepe and Yeşilyurt villages. As a matter of fact, Kazdağı is shaped by cultural spaces reflecting a unique mountain culture in human-space interaction. The interpretation of the functioning, distribution and differences of these cultural spaces is important in making sense of the cultural geography of Kazdağı.

**Keywords:** Kazdağı, Cultural Place, Cultural Geography.

## Giriş

E. Burnett Tylor kültürü, insanın toplumun bir üyesi olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, hukuk, ahlâk, töre gibi diğer tüm değerlerini kapsayan bir bütün olarak tanımlar (Duverger, 1982: 106). İnsanın devraldığı ve diğer toplum üyelerine devrettiği kültür, uzun süreli bir bilgi birikiminin gelecek nesillere aktarımı ile devamlılığını korur. Toplumun nesiller boyu edindiği bu birikimde; kültürel etkileşimler, mekânsal süreçler, teknik ilerlemeler, refah seviyesindeki artışla yükselen uygarlık seviyesi ve doğal çevre koşullarının etkileri belirleyici olup mekânsal organizasyonu şekillendirir. Bu süreçte ise doğal çevre koşulları kültürel coğrafi görünümü belirlemede önemli bir yere sahiptir. Misal Heredot'un Nil'in bir hediyesi olarak nitelediği Mısır Medeniyeti, nehrin kimi zaman sunduğu bereket ve bolluğu, kimi zamanda yıkım ve yokluğuyla var olmuş, matematikten, geometriye, sanattan, mimariye varan bilimi ile binlerce yıl kültürel yozlaşmaya uğramadan devamlılığını da çöllerin varlığı ile korumuştur. Öyle ki her toplumunun farklı çevre koşullarına göre şekillendiği/şekillendirdiği ve kültürel kimliğini yansıttığı mekânlar, kültürel farklılıklardan doğan mekânsal farklılıklar ile biçimlenir. Kültür grupları ve toplumun mekânsal işleyişinde ortaya çıkan mekânsal çeşitlilikleri inceleyerek kültürel olguların mekânlar arası sürdürülme ya da farklılaşmasını değerlendirmek ise kültür coğrafyasının inceleme alanına girer (Tümertekin ve Özgüç, 2004: 80). Öyle ki kültürel coğrafya; farklı mekânlarda farklı şekilde gözlenen geleneksel mimari, dinsel inanç ve motifler, yerleşme tarz ve biçimleri, yeme-içme ve kılık-kıyafet gibi faktörler ile hem kültürel mekânın hem de coğrafya ve kültür etkileşiminin bir parçasını oluşturur (Emekli, 2006: 53).

İnsanlık tarihi boyunca birçok kùltte dağ, ağaç, nehir, gök olayları gibi doğa unsurları ulvileştirilmiş ve insan yaşamının her alanıyla da özdeşleşmiştir. Dağlar da heybetli ve haşin silüetleri itibarıyla tanrı ya da tanrısal varlıkların ikâmet yeri, uhrevi açıdan sığınak, tapınak, adak merkezi ve bazen de münzevi bir yaşam alanı

olarak kullanılmıştır. Çalışma alanını oluşturan Kazdağı da doğal ve bakir coğrafyası, gürebili su kaynakları ve ormanları ile her daim insanın dikkatini çezbetmiş ve kökeni antik dönemlere kadar dayanan birçok medeniyetin yaşam alanında etkin olmuştur. Mitolojide İda adı ile bilinen dağ "bol orman ve ağaçlık alan" anlamına gelmekte olup Türkler'in Anadolu'ya yerleşmesinden sonra Kaz Dağı adını almıştır. Altay Türkleri'nde kaz, göğün hükümdarı Tanrı Ülgen'e en yakın uçan hayvan olmasına istinaden Türk-şaman kültüründe önemli bir yere sahiptir. Bu tür adlandırmalar, mekânsal süreçte farklı kültürlerin farklı işleyiş yansıması olarak mekânın yeni bir kültürle yeniden şekillendiğinin göstergesidir. Tarihi süreçte farklı medeniyetlerin hüküm sürdüğü bölgede, her farklı kültürün varlığıyla yeniden şekillenen ya da etkileşim ve benzerliklerle yeniden sentezlenen Kazdağı bu anlamda farklı kültürel yansımaların bütünleştiği bir dağ kültürü oluşturmuştur. Öyle ki her toplumun kendini var eden sözlü kültürlerin ilham kaynağı, kutsallık attettiği nesne ve doğa üstü varlıklar için inşa ettiği kutsal mekânları, doğal yapı malzemelerinin bilgi ve estetikle birleştiği kent ve sosyal yaşam alanları gibi kültürel izleri Kazdağı ve çevresindeki farklı noktalarda görmek mümkündür. Öyle ki doğal çevre, toplumun kimliğini şekillendirmede etkili olurken aynı zamanda toplumun maddi ve manevi değerleri kapsamında her defasında yeniden tasarlanmış ve şekillenmiştir.

### **İnceleme Alanının Konumu ve Genel Coğrafi Yapı**

Anadolu'nun kuzeybatısında Çanakkale ile Balıkesir illeri arasında yer alan Kazdağı, Biga Yarımadası'nın en yüksek kütesidir. Kuzeydoğu güneybatı yönlü uzanan Kazdağı yaklaşık 70 km uzunluğunda ve en yüksek noktasını 1774 m ile Karataş Tepe oluşturur. Kazdağı Türkiye'nin eski temel arazilerinden olan masiftir. Masifin litolojik yapısı Kazdağı metamorfite olarak tanımlanmıştır. Metamorfitelerin çekirdek serisini Antekambriyen yaşlı orta basınç amfibolit ve yeşil şist fasiyesinde metadunit, piroksenit, amfibolit, metagabro ve mermerler oluşturur (Bingöl, 1976: 14). Edremit Körfezi kıyısından kuzeydoğuya dalımlı antiform şeklindeki birimin çekirdeğindeki bu ileri dereceli metamorfite gneys domu görünümündedir (Yiğitbaş ve Tunç, 2020: 280). Miyosen sonrası gelişen neotektonik hareketlere bağlı olarak sıyrıma ve yanallı faylanmalara bağlı olarak çekirdek kompleksini oluşturan bu metamorfitelerin dom yapısında yükselmesi ile Kazdağı günümüzdeki görünümüne kazanmıştır (Duru, 2004: 177) (Şekil 1). Marmara geçiş ikliminde yer alan dağın kuzey kesimlerinde karasallık güney kesimlerinde ise denizellik etkisi dağ ve deniz etkisinin birlikte etkili olmasına yol açar. Derelerin açtığı derin kanyonlar vasıtasıyla iç kesimlere kadar ulaşan denizel etki ile kendine has bir dağ ekosistemi oluşturan Kazdağı bu anlamda birçok endemik bitki türlerinin de yetişmesine ortam sağlar. Kızılçam, meşe, kayın ağaçlarının yetiştiği bölgede yüksek kesimlere doğru yerini endemik bir tür olan Kazdağı göknarına bırakır. Ayrıca hidrografik zenginliğe sahip Kazdağı birçok kaynak, çağlayan ve





toplumun düşünsel kültürünü etkilediği gibi bu etkilerle mekânı şekillendirmesinde de etkili olmuştur.

Kazdağı'nın Yunan medeniyeti etkisindeki önemini mitolojik anlatılar ve mekândaki izlerinde görmek mümkündür. Özellikle antik dönem algısında görüldüğü üzere ulvi değerlerin doğanın en görkemli, yüce ve göğe yakın olması hasebiyle Kazdağı'na yakıştırılma kültü bulunmaktadır. Yunan kültüründe de baş tanrı ya da Tanrıların Tanrısı Zeus'un bu dağda yaşadığına inanılması dağ kutsal kılmıştır. Homeros İlyada eserinde bunu "Zeus baba, İda Dağı'ndan hükmeden ulu tanrı." (Homeros, III-275: 62) dizeleriyle ifade etmiş ve hatta Zeus'un ünlü Troya Savaşı'nı da buradan izlediği ve yönettiğini ifade etmiştir. Keza Troya Savaşı'nın önemli bir kahramanı olan Paris'in hayatının bu dağlarda geçtiğine dair efsane de önemlidir. Bir kehanetle şehrinin yıkılacağını öğrenen Troya kralının yeni doğan oğlu Paris'i ölmesi için Kazdağı'na bıraktırması ile bilinen bu efsane Kazdağı'nın en önemli mitlerindenidir. Bu anlatılar esasında birçok sözlü kültürde yer edinen ve toplumdaki uzaklaştırılmak istenen bireylerin bir dağa bırakılma (ölüme terk edilme) kültürüdür. Nitekim efsane, Troya kralının eşi Paris'e hamileyken karnından çıkan bir alevin tüm şehri sardığını gördüğü düş, Paris'in Troya'nın sonunu getireceği şeklinde yorumlanması üzerine kurgulanır. Kazdağı'na bırakılan Paris'i dışı bir ayı besler ve bir çoban tarafından bulunarak Kazdağları'nda çobanlık yaparak büyür. Bu mitte Paris'in yaşadığı veyahut vakit geçirdiği rivayet edilen bir mağara bulunmakta ve Çoban Paris'in Mağarası olarak adlandırılmaktadır. Mağara Çanakkale'nin Bayramiç ilçesi Evciler köyünde Güvercin kayaları olarak bilinen yerde bulunmaktadır (Fotoğraf 1a). Paris'in de dahil olduğu ve dağın bir diğer sözlü kültür de Ayazma efsanesidir. Çanakkale'nin Bayramiç iline bağlı Evciler köyü sınırlarında bulunan Ayazma, Kazdağı'ndan kaynağını alan bol debili kaynak suları ve gür bitki örtüsü ile eşsiz bir doğal ortama sahiptir (Fotoğraf 1b). Dünyadaki ilk güzellik yarışmasının burada yapıldığı kabul edilir (Koç, 2008: 13). Hera, Afrodit ve Athena'nın yarıştığı yarışmada Tanrı Zeus Paris'ten en güzel tanrıçayı seçmesini ister ve yarışma Paris'in Afrodit'i seçmesi ile sonuçlanır. Keza mitolojide aşk tanrıçası olarak bilinen bu tanrıçanın Balıkesir Güre'de adının verildiği Afroditin Gözyaşları Şelalesi (Ağlayan Şelale) de efsaneye konu olmuş bir başka doğa unsurudur.

Kazdağı'nın Türk kültüründeki yerini de sözlü kültürler ve mekânsal unsurlara yansımalarından anlamak mümkündür. Bu hususta dağın en bilinen destanlardan biri, farklı yaşam tarzlarından ötürü evlenmelerine şart koşulan obalı Emine ile ovalı Hasan'ın hikayesidir. Hikâye dağ ve ovalıların farklı yaşam tarzlarından ötürü iki sevdalının evlenmesine şart koşulması ve Hasan'ın bu şartı başarısızlıkla sonuçlandırması üzerine kendini göle attığı ve buna dayanamayan Emine'nin de göletin yanındaki ağaca kendisini asma ile destanlaşmıştır. Bu hüznü ağlayan ormanın gözyaşlarının ise göletin hemen altında yer alan Sütüven Şelalesi olduğu

rivayet edilir. Destan Türk Edebiyatı'nın usta yazarı Sabahattin Ali'nin kaleme aldığı Hasan Boğuldu Efsanesi adlı hikâyeye de konu olmuş, eser 1990 yılında da beyaz perdeye aktarılmıştır. Destanın geçtiği Hasanboğuldu Göleti, Emine Çınarı ve Sütüven Şelalesi, Balıkesir ilinin Edremit ilçesine bağlı Beyoba Mahallesi sınırlarında bulunmakta ve dağın en önemli kültürel mekânları arasında yer almaktadır (Fotoğraf 1c). Dağla efsaneleşen bir diğer efsane ise Balıkesir ilinin Edremit-Güre Kavurmacılar Köyü'nde yaşayan Türkmen kızı Sarıkız'dır. Efsane Kazdağları'nda babası ile yaşayan Sarıkız'a atılan iftira sonucu köylünün babasından kızını öldürmesini istemesi üzerine kuruludur. Sarıkız'ın dağda ölümüne terkedildiği tepe bugün Sarıkız Tepesi olarak anılmaktadır (Fotoğraf 1d). Sarıkız'ın babasına ithafen de türbesinin bulunduğu tepeye Baba Tepe adı verilmiştir. Sarıkız'ın dağda beslediği kazların Bayramiç Ovası'ndaki mahsüle zarar vermemesi için eteğine topladığı taşları saçmasıyla oluştuğu rivayet edilen Sarıkız Avlusu da bu tepede bulunan bir diğer kültürel mekândır. Bu mekân aynı zamanda Troya Savaşı'ndan kaçarak Romayı kuran Aeneas'ın bu bölgeden kaçana kadar güvenlik amaçlı kaldığı ve korunmak içinde etrafına ördüğü duvar kalıntıları olduğu da rivayet edilmektedir.

Uygarlığın ve yaşamın varlık kaynağı olması yönüyle de yüceltilen suyun kutsallık algısını Kazdağı kültüründe de görmek mümkündür. Bu su kaynaklarının ilki Kazdağı'nın kuzey yamaçlarından kaynağını alan derelerin oluşturduğu antik dönemlerde Scamender olarak anılan Karamenders Çayı'dır. (Fotoğraf 1e). Adını Irmak Tanrısı Scamandros'tan alan bu nehre yücelik ve tanrısallık vasıfları yüklenmiştir. Efsaneye göre Troya'nın ilk kralı olan Teukros İdaia ile Skamandros'un çocuğudur ve Troya halkı soylarının Scamandros nehrinden geldiğine inanırlar (Gezgin, 2009: 34). Ayrıca mitolojide Skamandros'un kızıl renkte akması ile övünmüş ve yüceltilmiştir. Öyle ki Kazdağı'nda düzenlenen güzellik yarışmasına katılacak olan Aphrodite'in bu nehrin sularında saçlarına kızıllık kazandırdıktan sonra Ayazma'da düzenlenen güzellik yarışmasına katıldığına inanılır. Antik çağda mitolojik anlatılarla yüceltilen suyun kutsallığını Türk kültüründe de görmek mümkündür. Zira Türkler de doğanın her bir unsuru gibi suyu kutsal olarak görmüş, hürmet göstermiş ve toplumda önemli bir yer edinen karakterlerin ismini vermiştir. Örneğin Çanakkale'nin Ezine ilçesinde bulunan Bergaz Dere'yi halk Eminem Deresi olarak adlandırmaktadır. Derenin isim kökeni hususunda kesin bir çıkarım yapılamasa da Hasan ile Emine destanındaki Emine karakterinden ya da daha nice benzer hikayelere sahip olan Eminelerden almış olmalıdır. Bu karakter adlarının bitki isimlerinde kullanıldığı da gözlenmektedir. Sarıkız çayı olarak adlandırılan ve Kazdağı'nın endemik bitki türleri arasında yer alan bir çeşit dağ çayı en çok bilinendir. 1500 metreden yüksek kayalık alanlarda yetişen Sarıkız çayı, adını Sarıkız efsanesindeki Sarıkız'dan almaktadır (Fotoğraf 1f).

Yunan kültüründe gök tanrısı Zeus ile Türk kültüründeki gök tanrısı Ülgen'in Kazdağı ile özdeşleştirilmesi, Sarıkız destanında kızını Kazdağı'nda ölümüne terk



eden baba ile oğlunu Kazdağı'na ölmesi için bıraktıran Troya kralı Priamos mitindeki benzerlikler dahil birçok anlatı esasında mekânsal süreçte yaşanan kültürel benzerlik ve devamlılıkları gösterir. Farklı kültürlerin farklı sözlü anlatıları ile harmanlanan Kazdağı ve çevresi dağ ile ikonikleşen bu olay ve karakterler başta olmak üzere daha birçok anlatıların varlığı ile bütünleşen tarihi ve kültürel bir yapıya sahiptir. Bu hususta coğrafi mekân ve unsurları, yeni kültürlerin doğuşu ile kültürler arası etki ve etkileşime yön vermiştir. İnsan bu çerçevede toplumun kültürel kimliğini doğa unsurlarına yüklerken, toplumun kültürel kimliğini oluşturma ve devamlılığında da doğal çevrenin etkin olduğu gözlenmektedir.



Görsel 1. a) Paris Mağarası b) Ayazma Şelalesi c) Hasanboğuldu Göleti ve Emine Çınarı d) Sarıkız Tepesi (kaynak: URL 1) e) Karamenderes (Scamender) Çayı f) Sarıkız Çayı (kaynak URL 2)

### Yerleşmenin Tarihsel Gelişim Süreci ve Mimari Yansımaları

Kazdağı ve çevresinin iskân sürecini antik dönemlere kadar dayandırmak mümkün olup yaşayan halklar hususunda ise antik çağ yazarlarından bilgi

edinilebilmektedir. Strabon Geographica eserinde İda Dağı'nın en yüksek kısmında Polikhna ve yakınında da Palaiskepsis kentinin bulunduğunu fakat kentin daha sonra Skepsis adını alarak altmış stadia aşağıya taşındığını ve bu kentlilerin daha sonra Miletoslular ile birlikte yaşadıkları belirtilir (Strabon XIII-C607-52: 107). Kentin yer değiştirme sebebi açık olarak ifade edilmemesine rağmen zirve kesimlerinin yaşam için uygun olmaması öncelikli etkenler arasında olmalıdır. Dağın kuzey yamaçlarında kurulan Kebrene, Palaiskepsis ve Skepsis'i kapsayan bölgede Dardanoslular, güney yamacında kurulan Antandros'da ise Leleglerler yaşamaktadır (Strabon XIII-C606-51: 106). Myrsilos'un Asos'u Methymnalılar'ın, Hellanikos'un da Gargara gibi Aiolis halkının yaşadığını kabul ederlerken, Homeros'un ise bu bölgelerin tamamında Leleglerin yaşadığını belirtir (Strabon XIII-C611-58: 112).

Bölgede yaşamlarını sürdüren halkların yaşam alanlarını inşa etmeleri de muhakkak dönemlerinin yaşam tarzları ve çevredeki yapı malzemelerine göre olmuştur. Öyle ki kültür grupları yeryüzünde yerleştikleri alanları kendilerini var eden kültürel birikimlerini yansıtan ve bunu da yakın çevrelerinde bulunan hammaddeye göre biçimlendirirler (Tümertekin ve Özgüç, 2004:92). Bu etkiyi Kazdağı'nın güney eteklerinde kurulan Antandros Antik Kenti'nde görmek mümkündür. Antik kent Balıkesir ilinde Altonoluk-Edremit arasındaki karayolu üzerinde konumlanmaktadır. Kent Troas Bölgesi'nin önemli liman kenti olup İda Dağı'ndan elde edilen kerestelerin ihraç edildiği, döneminin önemli liman ve tersanelerine sahip bir kenttir (Polat, 2006: 259). Bölgenin Roma döneminde de önemini koruduğu yüzey araştırmalarında açığa çıkartılan bir Roma villasından anlaşılmaktadır. M.S 4. yy.da inşa edilmiş olan bu villada doğal çevre unsurlarının yapısal mekânlara yansıtıldığını göstermesi açısından önemlidir. Burada zemine yapılan kuş figürleri ve koridor boyunca keklik, pars figürleri ile Kazdağı'nda yaşayan hayvan motifleri işlenmiştir (Fotoğraf 2).



Görsel 2. Antandros Antik Kenti'nde açığa çıkartılan bir Roma villası zemini ve koridoruna Kazdağı'nda yaşayan hayvan figürleri nakşedilmiştir (URL 3).

Bir diğer antik kent olan Gargara, Homeros'un İlyada eserinde geçen ve günümüzdeki Adatepe Köyü'nün bulunduğu alandır. Günümüzde de köy 1989 yılında koruma altına alınmış tarihi bir sit alanıdır (Görsel 3b). Çanakkale'nin Ayvacık ilçesinin Küçükkuşu Beldesi'nde bulunan Adatepe Köyü, Kurtuluş Savaşı'ndan önce Türk ve Rumların birlikte yaşadığı bir köy iken 1924 Türk-Yunan Mübadelesi'nde Girit ve Midilli'den gelen Türkler'in yerleştirildiği bir köydür. Keza Yeşilyurt Köyü de tarihi ve kültürel geçmişe sahip bir köydür. Köydeki Türk etkisini, 10. yy da Oğuz boylarından olan Çepnilerin bölgeye yerleştirilmesine dayandırmak mümkündür (Atabay, 2008). Bölgede Osmanlı Devleti'nin hüküm sürmesiyle de iskân ve yerleştirme faaliyetlerinin dönem koşullarına göre şekillendiği söylenebilir. Bu hususta Kazdağı çevresinde yaşayan Tahtacı Türkmenleri önemlidir. Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'un fethinde gemileri karadan yürütebilmek için gemileri kaydıracak kızak kerestesinde Kazdağı göknaarının kullanılmasının belirlenmesi üzerine kereste işinde uzman olan Tahtacı Türkmenleri Toroslar'dan getirtilerek Kazdağı'na yerleştirilir. Türkmenler İstanbul'un fethinden sonra bu bölgelere kalıcı olarak yerleşip günümüze kadar varlıklarını korurlar. Günümüzde bu Türkmenler Çanakkale'nin Bayramiç ilçesine bağlı Karıncalı köyü, Ayvacık ilçesine bağlı Güzelköy, Tuztaş Köyleri ile Balıkesir'in Edremit-Güre'deki Tahtakuşlar Köyü, Arıtışı ve Mehmetalan gibi birçok yerleşmelerde halâ yaşamlarını sürdürmektedir.

Günümüzde kültürel farklılığın insanın yaşam alanını şekillendirmedeki işaretlerini Adatepe ve Yeşilyurt Köyleri'nde görmek mümkündür. Bu iki köy Çanakkale'nin Ayvacık ilçesine bağlı Küçükkuşu Beldesi'nde bulunmaktadır. Köyler Türk ve Rumların birlikte yaşadığı ortak mekânda gözlenen yapı tarzları ile dikkat çekmektedir. Adatepe Köyü'nün Türk Mahallesi'nde bulunan konutlara giriş sokaktan avluya açılan bir girişle, Rum Mahallesi'nde bulunan evlere ise doğrudan sokak ya da bahçeden giriş yapılır (Alyakut ve Gençler, 2018: 254). Evler genellikle iki kat görünümünde olup iç merdivenle yukarı kata açılan tek haneli, duvarları bloklu taş, çatı ve bacaları tuğladan yapılmış, renli panjurlarla görselliği zenginleştirilmiş kâgir tipte evlerdir. Yeşilyurt köy evleri de büyük oranlı benzerliklerle aynı tarzda inşa edilmiştir. Yeşilyurt Köyü'de Adatepe gibi kültürel yapı tarzı dolayısıyla koruma altına alınan sit alanıdır (Fotoğraf 3a). Hassaten Adatepe ve Yeşilyurt köyleri taş evleri, Arnavut kaldırımlı sokakları, otantik turistik mekânları ile bölgede kültürel bir peysaj oluşturmuştur.



Görsel 3. Sokak kaldırımlarında taş, yapı malzemesinde ise taş ve ahşabın kullanılarak renkli panjurlarla otantik bir mimarinin yansıtıldığı Yeşilyurt (a) ve Adatepe Köyü (b)

### İnanç Kültürü Ekseninde Mekânın Kutsallaştırılması ve Tasarımı

İnsan yeryüzünde varlığını kaim kıldığı ilkel dönemlerden itibaren doğüstü varlıklar, olay, olgu ve nesnelere kutsallık atfetmiş, saygı ve hürmet nişanesi olarak da anıt ve ibadethaneler inşa ederek mekânı inanç boyutuyla şekillendirmiştir. Farklı kültürel kimliklerin izlerini taşıyan Kazdağı ve çevresinde de farklı inanç değerlerinin işlendiği benzer kutsal mekânlar bulunmaktadır. Bu kutsal mekânlardan biri Yunan Tanrısı Zeus için inşa edilen Zeus Altarı'dır. Tanrısal güçlerden çeşitli isteklerde bulunma ve adaklarını sunma gayesiyle inşa edilen sunaklar, Kazdağı'nda da benzer gayelerle Yunan Tanrısı Zeus adına inşa edildiği düşünülmektedir. Sunak Adatepe köyünden yaklaşık bir km kadar uzaklıkta bulunmaktadır. Büyük bir kaya kütlelerinin bir tarafına oyulan basamaklarla çıkılan bu sunağın üzerinde bir su sarnıcı bulunmaktadır (Görsel 4a). Homeros bu kutsal mekânın yerini "Vardılar hayvanların anası kaynağı bol İda'ya, Gargaron'daydı Zeus'un tapınağı, kokulu sunağı." (Homeros, VIII-45: 158) dizeleriyle tasvir eder.

İslam kültüründe inancın temsilcisi olarak görülen ya da toplumun saygı/sevgisini kazanmış şahıslar adına yapılan türbe, yatır gibi anıt mezarlar da mekânı kültürel olarak şekillendirir. Bu anlamda Kazdağı'nda en çok tanınan kutsal alan Sarıkız Türbesi'dir. Mezarının Sarıkız Tepesi'nde olduğuna inanılan Sarıkız'ın adına tepenin zirvesine bir türbe inşa edilmiştir (Fotoğraf 4b). Yakın çevrede yaşayan halk her yıl ağustos ayında düzenlediği Sarıkız Hayırını ile bu tepeye çıkarak türbede çeşitli ritüellerini gerçekleştirir. Ayrıca Zeus Altarı'nın yanında Çanakkale Savaşları'na katıldığı rivayet edilen Erdem Dede adlı kişiye ait yatır/mezar da kutsal kabul edilen bir diğer kutsal alandır (Fotoğraf 4c). Bölgenin birçok yerinde bu tür kutsal meânlara sık sık rastlanması mekâna inanç boyutu kazandırmıştır.

Geçmişten günümüze kutsallaştırılan doğa unsurlarından biri de ağaçlardır. Ağaçlar da tıpkı dağlar gibi yüce kabul edilen gökyüzüne doğru uzanmaları



itibariyle yüceltilmiş ve bazı türlerine de çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Kazdağı'nın birçok yerinde bu inanışın yansımalarını görmek mümkündür. İnsanlar buralardaki çeşitli ağaçlara bez, kordalye ve ipler bağlayarak dilek ve isteklerde bulunmaya devam etmektedir. Erdem Dede Yatırı'nın etrafındaki ağaçlarda dahil olmakla birlikte dağın birçok yerindeki ağaçlarda dilek ağaçlarına rastlamak mümkündür (Fotoğraf 4d).



Görsel 4. a) Zeus Altarı (sunak) b) Sankız Türbesi (kaynak: URL 2) c) Erdem Dede Yatırı d) Dilek ağacı

### Sonuç

Toplumun sahip olduğu kültürel değerlerin mekânsal ilişki ve organizasyondaki rolü mekâna kazandırılan kültürel peysajla açığa çıkar. Bu hususta Kazdağı'nda Yunan kültürünün birçok mitolojik karakter ve olayları başta olmak üzere Türk kültür ve karakterlerle şekillenen mekânların varlığı gözlenmektedir. Bu kültürel mekânların varlığı ve dağılımında ise bulunduğu coğrafyanın ortam koşulları belirleyicidir. Öyle ki bu doğal unsurlar sözlü anlatılara kaynak olduğu gibi toplumun kültürel kimliği yine bu unsurlara yansıtılmış ve kimi yerlerde kutsal mekân olarak kullanılmıştır. Yerleşme tarz ve mimari ise uygun coğrafi koşulların olduğu alanlarda döneminin tasarım ve ortam malzemesine göre şekillenmiştir.

### Kaynakça

- Ayakut, Ezgi ve Gençer, Ceylan İrem (2018). "Kırsal Mimarlık Mirasının Korunmasında Turizmin Etkisi: Çanakkale-Adatepe Köyü". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 11: 251-262.
- Arı, Yılmaz ve Soykan, Abdullah (2006). "Kazdağı Milli Parkı'nda Kültürel Ekoloji ve Doğa Koruma". *Türk Coğrafya Dergisi*. 44: 11-31.
- Arslan, Nurettin (2010). "Troas Bölgesi'ndeki Taşın Hayat Verdiği Kent Assos: 1881-2009 Yılları Arasında Kazılara Genel Bakış." *Colloquium Anatolicum*. 9: 113-139.
- Atabay, Mithat (2008). "Mübadiller Küçükkuyu'da, Küçükkuyu Değerleri Sempozyumu", Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi. 89-115.
- Bingöl, Ergüzer (1976). "Batı Anadolu'nun Jeotektonik Evrimi". *Maden Tetkik Arama Dergisi*. 86: 14-43.
- Cürebal, İsa & Efe, Recep & Sönmez, Süleyman ve Soykan, Abdullah (2012). "Kazdağları Ekosistemi ve Ekolojisi". *Kazdağları Ulusal Çalıştayı Bildiriler Kitabı (2-3 Haziran 2012)*. Balıkesir.
- Duru, M & Pehlivan, Şükrü & Şentürk, Yalçın & Yavaş, Fatma ve Kar, Hüseyin (2004). "New Results On The Lithostratigraphy Of The Kazdağı Masif İn NW Turkey". *Tubitak. Turkish Journal of Earth Sciences*. 13(2): 177-186.
- Duvenger, Maurice (1982). *Siyaset Sosyolojisi*. Çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Emekli, Gözde (2006). "Coğrafya, Kültür ve Turizm: Kültürel Turizm." *Ege Coğrafya Dergisi*. 15: 51-59.
- Gezgin, Deniz (2009). *Su Mitosları*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Homeros (1988) *İlyada*. Çev. Azra Erhat-A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kaya, İlhan (2015). "Kültürel Dönüş ve Yeni Kültürel Coğrafya". *Coğrafyacılar Derneği Uluslararası Kongresi Bildiriler Kitabı*", 21-23.
- Kayserili, Alperen (2010). "Carl Ortwin Sauer ve Kültürel Coğrafya". *Doğu Coğrafya Dergisi*. 15(24): 177-190.
- Koç, Telat (2008). "Bayramiç Barajı Havzası (Evciler, Çanakkale) Potansiyeli ve Olası Sorunları." *Bayramiç Değerleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı C.1.*", 28-29.
- Polat, Gürcan. (2006). "Antandros." *Kazdağları II. Ulusal Sempozyumu Bildirileri*, 259-266.
- Strabon. (2009). *Coğrafya-Anadolu. Kitap XII, XIII, XIV*. Çev. Adnan Pekman. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Tanrıkulu, Murat (2014). *Coğrafya ve Kültür*. Ankara: Edge Akademi Yayınları.

Tümertekin, Erol ve Özgüç, Nazmiye (2004). *Beşeri Coğrafya: İnsan, Kültür, Mekân*. İstanbul: Çantay Kitabevi.

Yığıtbaş, Erdinç ve Tunç, İsmail Onur (2020). "Biga Yarımadası'nda Sakarya Zonunun Prekambriyen Metamorfik Kayaları; Geç Ediyakaran Gondwanaland Aktif Kıta Kenarı". *Türkiye Jeoloji Bülteni*. 63(3): 277-302.

#### **Elektronik Kaynaklar**

URL-1: <https://www.küçükkuyu.com/kazdağı-sarıkıztepesi/>. (Erişimi: 12.07.2023).

URL-2: <https://kazdagiendemik.wordpress.com/> (Erişim: 11.08.2023).

URL-3: <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/balikesir> (Erişim: 13.09.2023).

## YAŞANILAN SÜREÇTE GENÇLERDE DİN ALGISI Perception of Religion Among Youth in the Experienced Process

Mustafa SEVER\*

### ÖZ

Küreselleşme, kimileri için barışın, demokrasinin, uluslararası ilişkilerin gelişeceği, insanlar arasında yardımlaşmanın, dayanışmanın gerçekleşeceği bir çağın başlamasıdır. Kimileri içinse, başta ABD olmak üzere gelişmiş Batı ülkelerinin dünya uluslarına siyasî, ekonomik egemenliklerini kabul ettirerek türdeş bir insanlığın, dolayısıyla türdeş bir dünyanın inşa edilmeye koyulduğu bir süreç olarak kabul edilmektedir. Küreselleşme, bilim ve teknoloji-deki, dolayısıyla iletişimdeki ilerlemeleri göz önüne alarak Marshall McLuhan'ın işaret ettiği "küresel köy"ü kurma projesidir. Bu projeye göre, bu köyde inanma, yaşama, toplumsal değerler açısından türdeş bir Batı kültürü hâkim olacak, her ulusun geleneksel inançları, yaşama tarzı, egemenliği Batı kültürüyle uyum sağlayabildiği oranda yaşayacaktır. Sürecin dışında kalmak mümkün değildir; gittikçe gelişen, yaygınlaşan küresel kültür karşısında her ulus ne denli kendi olarak kalabilirse, yani etken olabilirse varlığını sürdürecektir. Türkiye'de özellikle 1980' de başlayan süreçte siyasî, ekonomik ve toplumsal birçok değişimler yaşanmış; bir yandan köylerden şehirlere göçler, gecekondulaşma, işsizlik, vd. yaşanırken diğer yandan dinî anlamda başörtüsü, örtünme, laiklik-anti laiklik tartışmaları yaşanmıştır. Algılama ve yansıtma farklı dinî anlayışlar, farklı yaşama biçimleri sergilenmeye başlamış ve günümüzde de devam etmektedir. Özellikle son yıllarda gençler arasında İslamiyet'ten uzaklaşma, Deizm'e ve Ateizm'e yönelme konusunda toplumun her kesiminde ciddi endişeler yaşanmakta ve dolayısıyla bu hususta tartışmalar sürmektedir. 2019 yılında yapılan bir araştırmada genç nüfusun %28'ini oluşturan dindâr-muhafazakâr gençlerin oranının %15'e düştüğü ileri sürülmüştür. Ancak, dinî inançlardaki değişim ve dönüşümler sadece dindâr-muhafazakâr gençler arasında değil, gençliğin bütününde, hatta toplumun her yaş grubunda da yaşanmaktadır. Çalışmamızda din ve dinin toplumsal işlevi üzerinde durulup gençlerin dinî inançlarındaki değişimin, başka inançlara yönelmelerinin nedenleri ve sonuçları araştırılacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Din, İslâmiyet, Değişim, Deizm, Ateizm

### ABSTRACT

For some, globalization is the beginning of an era in which peace, democracy, international relations will develop, and cooperation and solidarity among people will take place. For some, it is accepted as a process in which developed Western countries, especially the USA, impose their political and economic dominance on the nations of the world, in which a homogeneous humanity, and therefore a homogeneous world, begins to be built. Globalization is the project of establishing the "global village" as pointed out by Marshall McLuhan, taking into account the advances in science and technology, and therefore in communication.

\* Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çanakkale-Türkiye. E-posta: msever38@gmail.com. ORCID: 0000-0002-1991-2750.



According to this project, a homogeneous Western culture will prevail in this village in terms of belief, life and social values, and the traditional beliefs, lifestyle and dominance of each nation will live to the extent that it can adapt to Western culture. It is not possible to stay out of the process; In the face of the ever-developing and spreading global culture, every nation will remain as its own, that is, if it can be active, otherwise it will lose its national characteristics, language, religion, traditions, in short, its national identity. In Turkey, especially in the process that started in 1980, many political, economic and social changes were experienced; on the one hand, migration from villages to cities, slums, unemployment, etc. On the other hand, religious headscarf, veiling, secularism-anti-secularism debates took place. In perception and reflection, different religious understandings and different lifestyles have begun to be exhibited and continue today. Especially in recent years, there have been serious concerns among young people about moving away from Islam and turning to Deism and Atheism, and therefore, discussions on this issue continue. In a study conducted in 2019, it was claimed that the rate of religious-conservative youth, which constitutes 28% of the young population, decreased to 15%. However, changes and transformations in religious beliefs are experienced not only among religious-conservative youth, but also among the youth as a whole, even in every age group of the society. In our study, religion and the social function of religion will be emphasized and the reasons and consequences of the change in the religious beliefs of young people and their orientation to other beliefs will be investigated.

**Keywords:** Religion, Islam, Change, Deism, Atheism.

## Giriş

Tarih öncesi (mitik dönem) dönemden başlayarak insanların kendilerini, çevrelerini, çevrelerindeki diğer canlı-cansız varlıkları ve varsaydıkları gizil güçleri algılama, anlamlandırma, adlandırma çabasıyla ürettikleri inançlar ve ritüeller dinin ilk biçimleridir. İnsanların algı, düşünme ve dile getirme sürecinin gelişmesi ve daha kompleks biçime dönüşmesiyle kendilerinden üstün saydıkları ve kutsallaştırdıkları güç ya da güçlere inanma, tapınma ve ritüellerin kalıplaşması, kural hâline gelmesi ve kuşaklar arası aktarımla yerel dinler oluşmuştur. Abuzar'ın (2011:145) Van Baal ve Van Beek'ten aktardığına göre din, insanın var oluşuyla ilgili problemlerini çözmeye konusundaki yetersizliklerinin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan, yalnızlık ve yardıma muhtaç olma duygusundan kurtulmasını sağlayarak yaşadığı çevreyle iletişim kurduğu semboller sistemidir.

Her insan topluluğunun içinde yaşadığı coğrafyaya, toplumsal koşullara, yöneten-yönetilen ilişkilerine göre geliştirilen inançlarla toplumun sürerliğini sağlayan toplumsal ölçütler meydana gelmiş, bu kuralların kutsallaştırılması ya da kutsal bir kaynağa bağlanması sürecinde kalıplaşan ilkelerin oluşturduğu din, toplumun bir aradalığını ve devamını sağlayıcı ilkeler olarak vücut bulmuştur. Fiğlalı'nın (1994: 27) belirttiği gibi "İnsanın var olduğu yerde din olmuş, çünkü din duygusu, insanın yaratılışından bu yana var olagelmıştır.

Günümüzde anlamlandırıldığı şekilde genel olarak din, Tanrı'ya, doğaüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren kurum (URL-1) olarak; inananlar açısından ise, Allah tarafından yeryüzündeki elçisine vahiy edilen, elçiden de insanlara bildirilen inanç ve ritüelleri içeren bir yapıdır. Diğer bir söyleyişle, akıl ve mantık sahibi insanların özgür iradeleri ve tercihleriyle seçtikleri, imân ettikleri ve gereklerini yerine getirdikleri ilâhî ilkeler bütünüdür.

Din, insanın insanla, insanın toplumla iletişim ve etkileşiminde ortak ilke, tavır, davranış oluşturma, dolayısıyla toplumsal yaşamı bir düzenlilik içerisinde sürdürme açısından başvurulan bir kaynaktır. Bu yönüyle toplumsal yaşamın sürdürülmesi için çeşitli işlevleri yerine getirir. Her şeyden önce de kişilerin tavır ve davranışlarını biçimleyen bir işlevdedir. Ancak bu işlev olumlu ya da olumsuz yönde olabilir; ki bir yandan kişiler arasında birliği, ortaklığı tesis ederken diğer yandan da ayrıştırıcı, kamplaştırıcı olabilir. Özellikle yöneten-yönetilen ilişkilerinde ya da toplumda söz sahibi kişi ve gruplarla toplum arasında dinin farklı amaçlarla kullanılması, istismar edilmesi söz konusu olabilir.

Her devlet, yurttaşlarına eğitim, ekonomi, siyaset, sağlık, hukuk, vd. açınsından belli bir zihniyet kazandırma yönünde faaliyetlerde bulunur. İnsanlar çeşitli kanallardan va'z edilen bu zihniyeti, benimseme-benimsememe yönünden özgür olmalarına karşın, toplumsal baskının yoğunluğu karşısında ister istemez edilgenleşirler. İnananlar açısından bakıldığında ise, toplumsal yaşamda bu "zihniyet", kişilerin toplumsal yaşamdaki eylemleri için bir rehber rolü görür. Kişinin ahlâkı, davranışları, diğer insanlarla iletişimi ve etkileşimi, toplumsal olaylara tepkisi bu zihniyetle ilişkilidir. Çünkü, "[din] kökleşmiş kurallar ve değerlerin öncelikli kaynağını oluşturur." (Giddens, 2012:581). Kuşaklar arasında aktarıla gelen inanç ve ritüellerin kaynağı, yukarıda da belirtildiği üzere, yaşanan zamandan mitik döneme kadar gitmektedir. Bu inanç ve ritüeller, eğer "inananlarına genel kurallar ve değerler sağlarsa, toplumsal dayanışma[yı]" (Giddens, 2012:582) sağlayıcı bir etkinlikte devam eder. İnanan insanların birlikte uyguladıkları ritüeller yoluyla din, topluluğun birlikteliğini sağlayıcı duyguları güçlendirdiği gibi günah-sevap ikilemiyle kişilerde oto kontrolü canlı tutarak toplumsal yaşamın düzenine katkı sağlar. Ancak insanın olduğu yerde istismarın da olabileceği unutulmamalıdır.

Ekonominin, gelir dağılımının, toplumsal refahın düzenli olduğu toplumlarda din, laik şekilde, toplumsal yaşamda önerdiği ilkelerle birliğin, bütünlüğün sağlayıcı rolündedir; ancak toplumsal eşitlikliklerin, gelir dağılımında adaletsizliklerin olduğu, ehliyet-liyakat sisteminin uygulanmadığı toplumlarda din, istismara, sömürülmeye açıktır. Yani, kimi grupların çıkarlarını gizleme, örtme işlevinde de kullanılabilir.

Dinin kişi yaşamında, dolayısıyla toplumsal yaşamda olumlu birçok işlevi vardır; ancak olumluluk, toplumsal yaşamı düzenleyici dinî-ahlâkî ilkelerin kişi ve toplumun sağlığı ve devamı yönünde kullanılmasına, kişiler arası ve toplumsal

kurumlar arası eşgüdüm içinde uygulanmasına bağlıdır. Bu da yaşanan sürecin ekonomik, siyasî, kültürel durumuyla yakından ilişkilidir.

### **Yaşanılan Süreç ve Gençlerin Eğilimleri, Yönelimleri**

Sermayenin uluslararasılaşmasıyla gerek ulusal gerekse uluslararası düzeyde arz-talep dengesi değişmiştir. Bilimde, teknikte, iletişimde ve ulaşımdaki ilerlemeler, yeni olanaklar üretimin artmasını sağlarken tüketimin de artmasını gerekli kılmıştır. Bu gereklilik, tüketimi temel alan ve tüketimin adeta bir fetiş hâline gelmesi yönünde her türlü yolun ve yöntemin kullanılmasını olağan gören tüketim kültürünü doğurmuştur.

Küreselleşmenin hâkim kültürü olan ve Türkiye’yi de etkisinde bulandıran tüketim kültürü, gençlerin eğitimi, toplumsallaşma ve kültürlenme ortamlarını yeniden biçimlendirmiştir. Ülkenin ekonomisi, siyasî ve kültürel yapısı ve hareketliliği de gençlerin düşünsel yapısının, dolayısıyla tavır ve davranışlarının değişmesine ve küresel kültür yönünde dönüşmesine etki eder olmuştur. Doğal olarak toplumsal ölçütlerin, kişilerin tavır ve davranışlarının dayandığı dinî-ahlâkî ilkelerde de değişmeler, yeni yapılanmalar meydana gelmiştir. Bu değişmelerin başında, -toplumda kimi çevreler tarafından endişeyle karşılanan- özellikle son yıllarda gençliğin geleneksel dinî inançlardan, İslâmiyet’ten agnostizme, deizme, ateizme, Gök Tengri dini, vd. inançlara yönelmesi gelmektedir.

Gençliğin dinî yönelimleri, İslâmiyet’ten uzaklaşması, agnostizme, deizme, ateizme, Gök Tengri inancına yönelmesi farklı birçok disiplinin dikkatini çekmiş ve bu hususta araştırmacılar tarafından birçok değerlendirme, anket ve kamuoyu araştırması yapılmış, konunun değişik yönlerine dikkat çekilmiştir. Sözgelimi, Konya Millî Eğitim Müdürlüğü’nce 2018 yılının Nisanı’nda gerçekleştirilen “Gençlik ve İnanç” konulu çalıştayda imam hatip öğrencilerinin dini bilgilerdeki tutarsızlıklar nedeniyle deizme kaydığı sonucuna varılmış (URL-2); yine KONDA Araştırma Şirketi’nin (URL-3) 2019 yılında yaptığı araştırmaya göre son on yılda kendisini dindâr muhafazakâr olarak adlandıran gençlerin oranı % 28’den % 15’e gerilemiştir. Marmara Üniversitesi öğretim üyesi Dr. Zübeyir Nişancı yürütücülüğünde hazırlanan ve Mart 2023’te yayımlanan “Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık” (URL-4) raporunda Allah inancı olmayan kişilerin toplam nüfus içindeki oranının % 5,7 olduğu, bunun % 1,5’inin ateistlerden, % 2,5’inin ise agnostiklerden oluştuğu belirtilmiştir. Rapora göre üniversite öğrencileri arasındaki inançsızlık, % 13’tür ve bu % 13 arasında deizme yakın olanlar çokluktur. Yüksek lisans ve doktora öğrencileri ise, daha çok ateizme yakınlık duymaktadırlar; ki rapordaki tespit, eğitim düzeyi arttıkça seküler kimliklere yakınlığın arttığıdır.

60 kişiyle yapılmış mülakatları ve bu mülakatlara dayalı yorumları içeren 2023’ün başında yayımlanan, “Dip Dalga: Eski Müslümanlar, Yeni Deistler/Ateistler, Agnostikler” (URL-5) kitabının editörü Hamdi Tayfur’la yapılan bir röportajda

Hamdi Tayfur, sadece gençler arasında değil, neredeyse tüm yaş aralıklarında dinden bir kopuşun yaşandığını, dinden çıkanların sadece deist değil, ateist ve agnostik de olduğunu, gençlerin deizmin cazibesine kapılmadığını, İslâm'dan kaçtıklarını belirtmiştir.

Bu konuda 2022 yılında yapılan “Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma-Konya Örneği” başlıklı doktora tezinde (Kandemir, 2022: 106) görüşülen 473 lise öğrencisinden kendilerini % 3,4’ü ateist, % 2,7’si agnostik, % 2,3’ü deist olarak % 91,6’sı da inançlı olarak tanımlamıştır.

Gençlerin dinî yönelimleri konusunda ileri sürülen bir diğer inanç da genel olarak deist yönelişin bir parçası olmakla birlikte özgün özelliklere sahip bir inanç olarak Türk deizmi olarak adlandırılabilir. Tengriciliktir (URL-6).

Gençlerin deizm<sup>1</sup>, agnostizm<sup>2</sup>, ateizm ya da tengricilik gibi bir inanca yönelmeleri bir yana, var olan temel gerçeklik, gençlerin inanç yönünden İslâmiyet’ten uzaklaşmaları, ancak İslâmiyet’in yerine bir inanç koyma yönünde bocalamalarıdır. Başta şüphe, belirsizlik sonucu agnostik olan kişi, deizme yönelmekte, deizmden de ateizme varmaktadır. Kimisi ise, geçmişe, kökenlerine dönme çabası içerisinde Türklerin İslâmiyet öncesi dini olan Gök Tengri inancına bağlanmaktadır. Ancak hepsinin ortak yönü, yaşadıkları ekonomik, toplumsal, ailevî ve kültürel sorunlara yanıt verecek bir din ya da ideoloji bulamamalarıdır.

Kuşkusuz, gençlerin bu dalgalanmaları bocalamaları konusunda yapılmış pek çok araştırma ve dolayısıyla bu araştırmaların sonucunda ileri sürülen görüş, yorum ve değerlendirme söz konusudur; ancak yaşanan süreçte gençlerdeki eğilim ve yönelimlerin neler olduğu kadar, bu eğilim ve yönelimlerin nedenleri de önemlidir. Nedenler, uluslararası ve ulusal nedenler olarak düşünülebilir. Çünkü artık “global bir köy”de yaşıyoruz ve bu köyde etken mi edilgen mi ya da efendi olarak mı köle olarak mı yaşayacağımız, köydeki ekonomik, siyasî, askerî varlığımız ve etkinliğimiz ölçüsünde belirlenecektir.

Özellikle 1980 ve sonrası Türkiye’de ekonomik, siyasî ve kültürel birçok değişim yaşanmıştır. Sermayenin uluslararasılaşması, çok uluslu şirketlerin üretimi ve tüketimi küresel boyutta planlamaları, iletişim ve ulaşımdaki gelişmelerin küresel kültürü hemen her ülkeye taşınmaları, her ülkenin toplumsal yaşamında etkisini göstermiştir. Türkiye’de de toplumsal değer ölçütlerinde, dinî-ahlâkî anlayışta, gündelik yaşamda, giyim-kuşamda, yeme-içme alışkanlıklarında birçok değişim yaşanmış ve yaşanmaktadır. Küreselleşmenin eyleyenlerinin/öznelerinin temel hedefleri dünyada tek tip bir kültür, tek tip bir yaşama biçimi oluşturmak, dolayısıyla hazzı tüketimi artırmak olduğu için ekonomik, siyasî ve hatta kimi zaman askerî

<sup>1</sup> Deizm: Peygambere, peygamberlere, vahye, dine değil, sadece bir yaratıcının olduğuna dair inanç.

<sup>2</sup> Agnostizm: Bilinemezlik, arada kalmışlık, kararsızlık.

güç kullanarak ülkeleri kendilerinin öngördüğü şekle dönüştürmektedirler. Bu süreçte dinî yönlendirmelerin de olduğu, hatta kendi dinleri dışındaki dinler hakkında bir algı yaratıldığı da söz konusudur. Özellikle 11 Eylül 2001'deki İslâm'ı referans alan bir terör örgütünün ABD'deki saldırısı sonrasında başta ABD olmak üzere Batılı ülkelerin, terörün sorumlusu, suçlusu olarak Müslümanları göstermesi, islamofobi/İslâm korkusu olarak adlandırılan ve İslâm dininin terörü muhtevi bir din olduğu anlayışını yaygınlaştırmıştır. Başta gençler olmak üzere bütün yaş aralıklarındaki insanların, İslâm hakkındaki bu algı yaratma çabasından etkilanmemesi düşünülemez ve İslâm'dan uzaklaşmaları da oldukça doğaldır.

Gençlerin dinden uzaklaşmasının bir dış nedeni de günümüzün Müslüman ülkelerinin siyasî, ekonomik ve refah durumlarıyla Avrupa ülkelerinin refah durumlarının karşılaştırılmasıdır. Bu karşılaştırmada, gençlerin dinden uzaklaşmaları bir yana birçoğunun ileride herhangi bir Avrupa ülkesine gitmek gibi bir amaçlarının olduğu da bir gerçektir. Hatta, gençlerin tank olduğu gibi binlerce, milyonlarca Müslüman ülke insanının ülkelerini terk ederek Avrupa'ya yönelmeleri de ister istemez, insanların huzur ve refahında dinin öneminin tartışılmasına neden olmaktadır.

Bu küresel etki yanında, ulusal düzeydeki etkiler de insanların dinden uzaklaşmasına neden olur. Bunlardan biri dinin istismar edilmesidir. İstismar, herhangi birinin başkası/başkaları üzerinde denetim sağlaması, onları istediği düşünceye yönlendirmesi yönündeki sürekli söz ve davranışlarıdır. Din adamından öğretmene, siyasetçiye, ekonomiste, ailede babadan, anneye, ağabey ya da ablaya kadar hemen herkes tarafından yapılan bir istismardır bu; ki insanın kişiliğine, inançlarına, davranışlarına yönelik bir saldırdır. İstismara ma'rûz kalanlarda tiksinti yaratan bu saldırı sonunda kişi ya da kişilerde sözü edilenlere güvensizlik, inançsızlık geliştirir; ki çocuk ve gençlerde sarsıntı (travma) yaratacak etkidedir.

Gençlerde dinden uzaklaşmanın bir başka nedeni ise, otorite olarak bilinen din adamlarının aynı konuda farklı yorum ve değerlendirmeleridir. Kimi mezhep ya da tarikat mensubu kişilerin çeşitli iletişim organlarındaki dinî ahlâkî değerlendirme ve yorumları yanında, İslâm'a değil de kendilerine taraftar devşirme yönündeki davranışları, sosyal medyadaki görüntü ve videoları, kendileri dışındakileri ötekileştirmeleri, insanlarda İslâm'dan uzaklaşmaya, hatta genel olarak dinden tiksintiye neden olmaktadır. Dinî mabetlerin amaç ve işlevleri dışında kullanılması, kimi dinî vakıf ve yurtlardaki çeşitli uygulamalar, yaşanan olaylar, kamu vicdanını yaralayan görüntüler de dinden, din adamlarından uzaklaşılmasına neden olmaktadır. Çünkü, bu yolla aslında toplumsal değerlerin içi boşaltılmakta, değerler değersizleştirilmektedir. Sözelimi yetkililerin gençlere dünyevîlikten çok uhrevîlgi önermelerinin hiçbir önemi olmamakta, çünkü gençler dünyevî mutluluğu ve yaşamlarında belli bir refahı hedeflemekte, hatta günah-sevap ikiliğini akıl ve mantık çerçevesinde değerlendirmektedirler.

Yaşanılan süreç küreselleşme sürecidir; ki bu sürecin bir özelliği de iletişimin, dolayısıyla -olumlu ya da olumsuz yönde- bilgiye ulaşma olanaklarının oldukça hızlı ve kolay olabilmesidir. İnterneti sağlıklı kullanan her birey anlatılan, söylenen, iddia edilen ya da istismar edilen her türlü bilgiyi, görüntüyü, videoyu kontrol edebilme olanağına sahiptir; ki gençler de bunu yaparak kendilerini istismar eden her türlü bilgi kaynağını araştırıp öyle karar vermektedirler. Hatta, dinî bilgilerdeki çelişkileri akılları ve bilimin kılavuzluğuyla fark edebilmektedirler. Bilgi verici birçok internet sitesinin varlığı, gençlerin bilgiye ulaşımını sağlarken sosyal medyada araştırma, sorgulama, etkileşim gruplarının varlığı da gençlerin sağlıklı bilgiye, bu arada dine özgü bilgilerin de kolay elde edilmesine olanak sağlamaktadır.

Gençlerin dinden uzaklaşmalarının, farklı inançlara yönelmelerinin bir nedeni de aile denetiminin zayıflamasıdır. Yaşanılan ekonomik koşullarda ebeveynlerin çalışmak zorunda oluşları, okula giden çocuk ve genç nüfusun genel nüfus içerisinde çoğunluğu oluşturması, gençlerin ailelerinden farklı şehirlerde eğitim-öğretim görmesi, vd. gibi nedenlerden dolayı da aile denetimi zayıflamakta, bu da gençlerin çevre baskısından, aile baskısından uzak, daha özgür düşünmelerine, davranmalarına, bilgi kaynaklarına ulaşmalarına olanak sağlamaktadır.

### **Sonuç**

İnsan ikili yapıda (dikotomik) bir varlıktır. Bir yanı akıl, sağduyu, diğer yanı duygudur ya da bir yanı maddî diğer yanı manevîdir. Bu ikili yapının dengede olabilmesi için iki yönünün de doyurulması, yani maddî ihtiyaçlarının olduğu gibi manevî ihtiyaçlarının da karşılanması gerekir. Bu da din, imân, edep ve ahlâk yönünden insanın teçhiz edilmesiyle mümkündür.

İnsan, inançsız olamaz. Toplumsal yaşam, ancak insanların ortak akılla ortaklaşa ürettikleri değer ölçütleriyle sürdürülebilir. Din bu açıdan insanî olan gerçeğin, kutsal bir güce bağlanması ve toplumsal yaşamda ilkeler şekline getirilerek toplumsal yaşamı düzenleyen bir etkinlikte uygulanmasıdır.

Yaşanılan süreç, insanların huzur, refah, mutluluk açısından birçok sıkıntıyla karşılaştığı bir süreçtir. Gerçek ihtiyacının ne olduğunu bilmek, yetinmek, şükretmek, başkasının kişiliğine ve haklarına saygı göstermek, yaşadığı çevreyi korumak, paylaşmak gibi erdemler, ne yazık ki çağımızın insanın gündeminde yoktur. İnançlı ve bu inancın önerdiği edeple, ahlâkla hareket etme hususunda gençliğe önderlik edecek, rol-model olacak bireylerden yoksun bir toplumda yaşanmaktadır. Gençler, yarınları konusunda umutsuz, güven duymadıkları, emin olamadıkları bir gelecekle karşı karşıyalar. Maddî sorunları onları manevî belirsizliğe taşımakta, bir hedef belirleme, bir şeyleri umut etme hususunda bocalamaktadırlar. Yaşanılan tüketim kültürü ortamında, deyim yerindeyse günlük yaşamaktadırlar. Teknolojiyi, iletişim araçlarını son derece yetkinlikle etkin şekilde kullanan, ancak

idrak etme, analitik düşünme, çözüm üretme konusunda afallayan bir gençlik söz konusudur. Dinin, dinî değerlerin, kutsalın yaşamlarına etki etmediği bir dünya düşlemektedirler.

Tüm bu gerçekliklerin ya da sorunların geri planında yukarıda belirtmeye çalıştığımız bir dıştan gelen, yani küresel etkilerin sonucu olan ve bir de iç yapımızdan kaynaklanan sorunlar söz konusudur. Gençlerin inanç yönünden bocalamalarına, yozlaşmalarına, kendi değerlerinden uzaklaşmalarına esas neden İslâmiyet olmayıp bu dini topluma va'z eden kurumların, kişilerin söyledikleriyle davranışları arasındaki uyumsuzluktur. Ehliyetsiz kişiler sorumluluk duymazlar. Toplumsal yaşamda akıl ve bilimin yönlendiriciliğinde dinî kurumların düzenlenmesi, dinî bilgi verecek kişilerin ehliyet sahibi kişilerden seçilmesi ve denetlenmesi gerekmekte; ancak her şeyden önce gençlerin yarına güvenle bakabilmeleri, akılduygu ya da maddî-manevî dengelilik içinde yaşayabilmeleri için ekonomik kaygı duymayacakları bir geleceğin devlet tarafından inşası gerekmektedir. Ayrıcalıkların olmadığı bir ortamda, eşit koşullarda yarışmaları, âdil bir değerlendirmeye ehliyetlerine uygun şekilde istihdam edilmeleri, bir yandan onların ekonomik açıdan güven içinde olmalarına olanak sağlarken diğer yandan gençlerdeki duygu-akıl dengesini sağlamlaştıracak ve bir diğer yandan da inanç dünyalarındaki dalgalanmaları, bocalamaları sakinleştirecektir.

### **Kaynakça**

- Abuzar, Celil (2011). "Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (26): 143-153.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi (1994). *Geçmişten Günümüze Halk İnançları İtibariyle Alevilik-Bektaşılık*. Ankara: Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları.
- Giddens, Anthony (2012). *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Kandemir, Sibel (2022). *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma-(Konya Örneği)*. Doktora Tezi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.
- URL-1: "Din". <https://sozluk.gov.tr> (Erişim: 16. 7. 2023).
- URL-2: "Muhafazakâr gençler". <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/muhafazakar-gencler-deizm-ateizm-ve-agnostizme-nasil-kaydiklarini-anlatt-961529> (Erişim: 06. 7. 2023).
- URL-3: "Türkiye'de deizm" <https://tr.euronews.com/2019/03/19/turkiye-de-deizm-neden-yukseliste-ateizm-deizm-agnostizm-panteizm-ne-demek> (Erişim: 06. 7. 2023).
- URL-4: "Deizm tartışmaları". <https://www.indyturk.com/node/619071> (Erişim: 26. 8. 2023).

URL-5: "Dinden kopuş". <https://serbestiyet.com/haberler/roportaj-sadece-gencler-arasinda-degil-neredeysel-tum-yas-araliklarinda-dinden-bir-kopus-var-120233/> (Erişim: 06. 7. 2023).

URL-6: "Tengricilik" <https://www.odatv4.com/guncel/tengricilik-de-yukseliste-09041815-136547> (Erişim: 06. 7. 2023).



## BİR ŞAİRİN SIRA DIŞI PORTRESİ: HASBÎ'NİN KENDİNİ HİCVİ VE HİCVİN SÖZ VARLIĞI

The Extraordinary Portrait of a Poet: Hasbî's Self-Satire and the Poem's  
Vocabulary

Ozan KOLBAŞ\*

### ÖZ

Hasbî, Âşık Çelebi'nin *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, Kınalı-zâde Hasan Çelebi'nin *Tezkiretü's-Şu'arâ* ve Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Künhü'l-Ahbâr* adlı eserlerinde biyografisine yer verilmiş on altıncı yüzyılın sıra dışı şairlerinden biridir. Biyografisi ve bazı şiirleri üzerine çeşitli çalışmalar yapılmakla birlikte bu bildirinin konusunu teşkil eden, kendini hicvettiği 34 beyitlik müstezad nazım şekliyle yazılmış şiiri hakkında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Şiirin, biri eksik ve diğeri tam olmak üzere iki nüshası tespit edilmiştir. Şiir, elif-nâme türünde kaleme alınmıştır. İlk ve son beyit alfabetik sıralamanın dışındadır. İkinci beyit "elif" harfiyle başlar ve sırasıyla "ye" harfine kadar devam ettikten sonra "pe", "çim" ve "je" harfleriyle başlayan beyitlerle sonlanır. İlgili harflerle başlayan beyitlerin içerisindeki diğer kelimelerin de aynı harfle başlaması şiirin orijinalliğini artırır. Klasik Türk edebiyatının kalıplaşmış kelime kadrosundan tamamen farklı ve mahallî kelimelerle yazılmış olması ise şiirin bir diğer orijinal ve dikkat çekici özelliğidir. Hasbî, her beyitte çeşitli benzetmelerle ve sıfatlarla kendini eleştirmiş; bu sayede hiciv türünün ve argonun farklı bir örneğini vermiş, bu arada kendi kişilik özellikleri hakkında bilgiler de aktarmıştır. Hasbî'nin bu şiiri, şairliğinin sıra dışı boyutlarını gözler önüne serdiği gibi klasik Türk şiirinin en orijinal eserlerinden biridir.

**Anahtar Sözcükler:** Hasbî, hiciv, müstezad, elif-nâme.

### ABSTRACT

Hasbi, an extraordinary divan poet, lived during the sixteenth century. His biography can be found in Aşık Çelebi's *Meşâ'irü's-Şu'ara*, Kınalı-zade Hasan Çelebi's *Tezkiretü's-Şu'ara*, and Gelibolulu Mustafa Ali's *Künhü'l-Ahbar*. While numerous studies have been conducted about Hasbi, none have exclusively focused on the poem addressed in this paper. The poem in question is a self-critique by Hasbi, containing thirty-four couplets, composed in the *müstezad* verse form, and classified under the genre of *elif-name*. Remarkably, the first and last couplets do not conform to the alphabetical order, but the second couplet commences with the letter "elif." The poet continues the alphabetical order until the letter "ye." Afterward, three additional couplets initiate with the letters "pe", "çim", and "je," and the words following those letters typically start with the same letter, endowing the poem with a unique quality. The poem exhibits words that deviate from the standard vocabulary of classical Turkish literature, mostly comprising local and regional terms. This distinctive feature contributes to the poem's originality. Hasbi utilizes various similes and attributes in each couplet to criticize himself effectively, creating a distinct form of satire and slang. Moreover,

\* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalı, Çanakkale-Türkiye. E-posta: ozankolbas@gmail.com. ORCID: 0000-0002-3509-6909.

these couplets provide insights into his personal traits and characteristics. In sum, Hasbî's poem stands out as one of the most authentic works in classical Turkish poetry, showcasing his exceptional poetic talents and revealing the extraordinary aspects of his literary prowess.

**Keywords:** Hasbi, satire, müstezad, elif-name.

## Giriş

On altıncı yüzyıl şairlerinden Hasbî hakkındaki bilgiler Âşık Çelebi'nin (ö. 976/1572) *Meşâ'irü'ş-şu'arâ* ve Kınalızâde Hasan Çelebi'nin (ö. 1012/1604) *Tezki-retü'ş-şu'arâ* adlı tezkireleri ile Gelibolulu Mustafa Âlî'nin (ö. 1008/1600) *Künhü'l-ahbâr*'ına dayanır. Âşık Çelebi'nin aktardıklarına göre; şiire meyyal bir ailenin üyesi olan Hasbî, Germiyan'ın Gediz (Kütahya) kasabasındandır. Keşfî'nin (ö. 945/1538-1539) küçük kardeşi olduğu gibi Cebrî'nin (ö. 973/1566'dan sonra) dayısı, güzelliğiyle meşhur şair Atâ'nın ise amcasıdır (Âşık Çelebi, 2010: I:454). Hasbî ve dolayısıyla ağabeyi Keşfî'nin Gedizli Kabûlî (ö. 1000/1591-1592) ile akrabalıkları olduğu belirtilmişse de (Açıkgöz, 1999: 414) kaynaklarda buna dair bir bilgiye rastlanmamıştır (Erdoğan, 2008: 26, n. 51). Kabûlî'nin *Dîvân* dibacesindeki ifadelerine göre "Gedüs-ı şafâ-me'nûs nâm kaşabada ki vilâyet-i Germiyân âb-ı rûyî ve gül-i gülzâr-ı cihânuñ yûzi şuyıdır. ...halkun ekşeri fûnûn-ı şî'r ü inşâya heves étmeg ile şâ'ir-i mâhir olup..." (Erdoğan, 2008: 441) Gediz, bu dönemde şiir meraklısı pek çok kişiyi yetiştirmiş bir yerdir.

Hasbî, İbrahim Paşa'nın (ö. 942/1536) ilk vezirlik döneminde kanlı bir olaya karışmış ve tutuklanarak subaşı odasında itiraf için işkenceye maruz kalarak kollarından asılmıştır. Herhangi bir itirafta bulunmadığı gibi subaşıya hâlini aksettiren bir beyitle karşılık verir. Subaşı, işkencenin ardından birdenbire kızını kaybedince bu durumu Hasbî'nin günahsız olduğuna yorarak onu serbest bırakır. İbrahim Paşa'nın huzuruna götürülürken yolda gözüne bir ağaç dalı çarpar ve yaralanır. Bu yara nedeniyle öleceğinden korkar. İbrahim Paşa'nın huzuruna geldiğinde gözündeki yaranın nedenini soran Paşa'ya "Sultânüm yerin begenmedi, çıkmak ister" cevabını verir. Bu cevap nedeniyle hapse atılır ve Hasbî mahlasını Habsî olarak değiştirir. Hasbî'nin bu türden bir cevap vermesi en zorlu anında dahi hicve ve kinayeye meyyal biri olduğunu gösterir. Habsî mahlasıyla pek çok kaside ve gazel yazar. Bu arada Basîrî (ö. 941/1534-1535), Zâtî (ö. 954/1547) ve Kandî (ö. 962/1555), Keşfî'nin ısrarıyla Divanyolu'nda İbrahim Paşa'ya Hasbî'yi serbest bırakması için dil döker. Paşa kabul edecek gibi olursa da bazıları Hasbî'nin hicve meyyal yapısını hatırlatarak Paşa'yı bu kararından döndürür. Paşa da durumu padişaha arz ederek Hasbî'yi zincirletip Üsküdar karşısındaki Ketâyûn Sarayı denilen kalede müebbeden hapse attırır. Pişmanlık içerisinde on yıl hapis yatan Hasbî, İbrahim Paşa'nın katledildiği gün (21-22 Ramazan 942/14-15 Mart 1536) hapisten çıkarılır (Âşık Çelebi, 2010: II:615-616).

Âşık Çelebi'ye göre yapısında çılgınlık eseri bulunan Hasbî avam takımından, cahil, ayyaş ve basit düşüncelere sahip biridir. Çok söylediği gibi söyledikleri ve

her türlü şiiri boş sözlerden ibarettir. Keşfi'nin vefatının ardından tüm malı oğlu Atâ'ya, Atâ'nın çalışıp kazandıkları ise ölümü üzerine babasından devredilen mirasla birlikte Hasbî'ye kalır. Âşık Çelebi'ye göre tamamı haram yoldan kazanılan tüm bu mallar fazlasıyla cimri olan Atâ'ya kalmadığı gibi Hasbî de cimrilikten bir akçe dahi harcamadan kısa süre sonra vefat eder. Tüm miras Gediz'deki akrabalarına ve aşağılık kişilere dağıtılır. Hasbî, Şehzade Mustafa'nın (ö. 27 Şevval 960/6 Ekim 1553) katledişine tarih söylemiş; ağabeyi Keşfi ile yeğeni Atâ'yı Edirnekapı dışında, Ebû Eyyûb'a giden yolun kenarına defnetmiş ve 955/1548-1549 yılında kendisine de bir kabir yeri hazırlayıp bir de kıta yazmıştır (Âşık Çelebi, 2010: II:617-618). Divan sahibi olmasına rağmen (Âşık Çelebi, 2010: II:719) *Mecma'u'n-Nezâ'ir*'de yer alan 39, Pervâne b. Abdullah tarafından tertip edilen nazire mecmuasında kayıtlı 23 şiiri ve çeşitli mecmualarda yer alan şiirleri dışında herhangi bir eseri ele geçmemiştir (Köksal, 2013).

Gelibolulu Mustafa Âlî de Âşık Çelebi'nin verdiği bilgileri ve Hasbî'nin başından geçen olayları aktarmakla birlikte Hasbî'yi yaşadığı devrin ayyaşlarının "kallâşî vü evbâşî" şeklinde oldukça sert bir üslupla nitelendirir ve diline geleni söyleyen bir şair olduğunu belirtir (İsen, 1994: 207). Âlî'nin genel itibarıyla çevresindekilere karşı üstten bakan bir tavır ve üslubu olduğu bilindiğinden bu türden kelimelere yer vermesi Hasbî'nin toplum içerisindeki konumu ve yaşayışı ile icra ettiği meslek dolayısıyla olmalıdır. Kınalızâde Hasan Çelebi de Hasbî hakkında hemen hemen aynı bilgileri verir. Hapse girdikten sonra İbrahim Paşa'ya çeşitli kasideler yazdığını, bu vesileyle Paşa'nın bir nebze olsun yumuşadığını; ancak nifak sokmak amacıyla araya girenlerin Paşa'nın hiddetini artırdığını belirtir. Fazla söylediği için boş ve anlamsız sözlerinin çok olduğunu ifade eder (Kınalı-zâde Hasan Çelebi, 2014: I:284).

Hasbî, Şehzade Mustafa'ya mersiye yazdığına göre 960/1553 yılından sonra ölmüş olmalıdır (Eflatun, 2016: 159-178). *Sicill-i Osmânî*'de "Hasbî" maddesi altında hakkında bilgi verilse de mahlası yanlış zikredildiği gibi aktarılan malumat da öncekilerin kısa bir özetidir (Mehmed Süreyya, 1996: II:650). Şehzade Mustafa'nın katli sırasında öldürüldüğünün söylenmesi ise yazdığı mersiye delaletiyle yanlıştır.

Hasbî'nin hangi sebeple Gediz'den İstanbul'a geldiği bilinmediği gibi kaynaklarda hangi meslek erbabından olduğu da belirtilmemiştir. Yalnızca Gelibolulu Mustafa Âlî, Keşfi hakkında bilgi verirken Sultan Bayezid'in (ö. 918/1512) yaptırdığı caminin buhursusu olduğunu aktarmış, kendisinden sonra aile üyelerinin ve dolayısıyla Hasbî'nin de bu görevi icra ettiğini belirtmiştir: "Ve illâ haylî mu'ammer olup Sulţân Bâyezîd merhûm câmî'ini yapdukdâ evvelâ Keşfî ba'dehû birâderi Hâsbî dağa şoñra birâderzâdesi Şabrî 'aķabince añun oğlı 'Aķa buħurcu olmuşdur." (İsen, 1994: 264) Ağabeyi Keşfi gibi Hasbî'nin de medrese öğrenimini Gediz ve Kütahya'da tamamladığı ve özel dersler aldığı söylenmişse de (Budak, 2009: 154)

kaynaklarda eğitim hayatına dair bir bilgi yoktur. Ağabeyi Keşfi ile birlikte veya onun ardından İstanbul'a gelmiş olması ihtimal dahilindedir. Hasbî'nin, hayata Keşfi kadar şanslı başlayamadığı, İstanbul'da düzgün bir iş bulamayıp yaşantı kuramadığı ve çevresindeki ayak takımıyla bir olup meyhane meyhane dolaştığı tahmin edilir (Budak, 2009: 157). Âşık Çelebi'ye ve ondan aktaran Gelibolulu Mustafa Âlî'ye göre Keşfi ile birlikte şairlik divanında kalem oynatan bu aile üyeleri, şairler ocağının kendi hanedanları olduğunu iddialı şekilde övünerek ifade etseler de mecmualarda göze dokunacak, zürefa içerisinde okunacak matlaları değil mısraları dahi yoktur. Bu türden ortamlara Zâtî vesilesiyle girer gibi olmuşlardır (İsen, 1994: 264).

### “Merhûm Hasbî Gendü Gendüsini Hicv Êtdügidür”

Hasbî'nin kendisine yazdığı bu hicvin tespit edilebilen iki nüshası mevcuttur. Bunlardan biri Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'nde, 3812 numarada [3942 demirbaş numarasında] kayıtlı birden fazla eseri ve muhtelif şiirleri içeren mecmuanın içerisinde 178a-179b sayfaları arasında yer alır.<sup>1</sup> Nohudî renkte filigranlı kâğıda oldukça okunaklı nesih türü harekesiz bir hatla yazılmıştır. “Merhûm Hasbî Gendü Gendüsini Hicv Êtdügidür” başlığının mecmuayı derleyen kişi tarafından eklendiği anlaşılır. Başlık ile mısra sonlarına konulan kimi zaman üç, kimi zaman tek noktalar ve şiirin sonuna yazılıp bittiğini gösteren “mim” harfi sürh mürekkepleridir. Şairin mahlasının üstüne de belirgin hâle getirilmesi amacıyla sürhle çizgi çekilmiştir. 178b sayfasında reddade vardır. Her mısra ile ilgili mısram ziyadesi tek satır üzerine yazılmıştır. 178a sayfası başlık hariç 24, 178b sayfası 24, 179a sayfası ise 21 satırdır. Son beytin ikinci mısra ile ziyadesi alt alta yazılmıştır. 179a sayfasının sol alt köşesinde “Mehemmed” adına sekiz köşeli bir mühür bulunur.

Metnin bir diğer nüshası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu 3436 numarada 286a (aynı sayfadaki diğer numaralara göre 201a, 196a) sayfasında kayıtlı olup istinsahın sayfa ortasında sonlandırılması nedeniyle eksiktir.<sup>2</sup> Şiir, nohudî renkte kâğıda nesih ile divanî kırması arası bir hatla yazılmıştır. Kimi kelimeler harekelenmiştir. Şiirin başlığı “Hicv-i Hasbî el-Ĥurûfu't-Teheccî” şeklindedir. Mısralar ile ilgili mısralara ait ziyadeler aynı satır üzerine yan yana yazılmıştır. Aynı sayfanın sağ üst köşesinde Cemâlî'ye ait bir beyit ile sağ alt köşesine dikey şekilde şairi tespit edilemeyen bir beyit kaydedilmiştir.

Şiir, müstezat nazım şekliyle, aruzun *mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün / mef'ülü fe'ülün* kalıbıyla kaleme alınmıştır. Toplam 34 beyitten oluşmaktadır. Süleymaniye

<sup>1</sup> Bu nüshadan ve dolayısıyla metinden haberdar olmamı sağlayan ve üzerinde çalışmam için gönderen Sinan Çuluk'a teşekkür ederim. İlgili mecmuanın 106b-132b sayfaları üzerine Döne Kaya tarafından yüksek lisans çalışması hazırlanmıştır (2020). Bu nüsha, makale içerisinde **D** kısaltmasıyla gösterilecektir.

<sup>2</sup> Bu nüshadan haberdar olmamı sağlayan Murat Güneş'e müteşekkirim. Nüsha, makale içerisinde **S** kısaltmasıyla gösterilecektir.

Yazma Eser Kütüphanesi'nde yer alan mecmuada ise şiirin yalnızca ilk 15 beyti kaydedilmiştir. Beyitler elif-nâme türünde olduğu gibi, Süleymaniye nüshasındaki başlıkta da belirtildiği üzere hurûf-ı hecâya göre alfabetik sıralanmıştır. İlk beyit harf sıralamasında kendi içinde bağımsızdır. İkinci beytin her iki mısraı ve ziyadeleri “elif” harfiyle başlar, diğer beyitler alfabetik olarak aynı şekilde sıralanır ve “ye” harfine kadar devam eder. “Ye” harfinden sonra ise “pe”, “çim” ve “je” harfleriyle başlayan üç beyit gelir. Son beyit mahlas beytidir. İlk beyitte olduğu gibi bu beyit de alfabetik sıraya uymaz. Bu alfabetik sıralanışın yanında ilgili harfle başlayan beyitlerin içerisindeki kelimeler de çoğu zaman ilgili beytin ilk harfiyle başlar. Başlamadığı durumlarda ise bazen ilgili harfle başlayan kök harflerinden türetilmiş Arapça kelimelere yer verildiği görülür. Kimi zaman da ilgili harften bağımsız bir harfle başlayan kelimeler kullanılmıştır.

Hasbî şiirin tamamında kimi zaman kendisi hakkında bilgiler verir, çoğu zamansa kendisini çeşitli kelimelerle ve benzetme unsurlarıyla hicveder. Bu kelimeler içerisinde fazlasıyla müstehcen ve küfürlü ifadeler de bulunur. Metin, döneminin ve Hasbî'nin muhayyilesine ait orijinal teşbihlere dayalı hakaret ifadelerinden örnekleri içerir. Şair, benzetmeye dayalı üstü kapalı ifadelerle kendini hicveder. Metin, bu nedenle fazlasıyla zengin argo malzemesini, çeşitli ikilemeleri ve söyleyiş tekrarlarını barındırır. Bu söyleyiş özelliği şiire ahenk katar. Şiir, muhteviyatı itibarıyla doğrudan hicvin şetm ve kadh türüne girer. Kullanılan kelimelerin büyük bir kısmı divan edebiyatının kalıplaşmış klasik kelime kadrosundan tamamen farklı olmakla birlikte mahallî söyleyişin ve argonun ürünüdür. Metin, divan şiirinin alışlagelmiş örneklerinden uzak, sıradışı bir özellik gösterir. Kimi kelimelerin imparatorluğun etnik çeşitliliğinden kaynaklı Ermenice, Rumca gibi farklı dillerden alınmış olabileceği, kimilerinin de herhangi bir anlama gelmediği, vezin icabı okunması gereken ve şair tarafından uydurulmuş sözcükler olduğu, anlamının ise yalnızca Hasbî tarafından bilinebileceği düşünülebilir. Bu kelimelerin herhangi bir anlamı varsa tarafımdan çözülememiştir. Nitekim taradığım ve kaynakçada da yer verdiğim pek çok sözlükte bu veya benzeri türden imla ile yazılmış kelimeler bulunamamıştır.<sup>3</sup> Bu kelimeler, mısra içerisindeki ses uyumu gözetilerek veznin

<sup>3</sup> Herhangi bir anlam ifade etmeyen, bu nedenle mananın değil yalnızca lafzın ön plana alınarak yazıldığı Habî'nin (ö. 1053/1643-1644) iki beyti bu türden şiirlere örnek olarak gösterilebilir. Beyitler, uydurma kelimelerle yazılmasından dolayı doğal olarak araştırmacılar tarafından da farklı şekillerde okunmuştur:

*Eyâ tekrem idi düşmet kalensuwârı der-şumet*

*Yelheve yelheve ey şuh münbitü'l-hüştâd*

*Emerred eşkür annâ güzün ezteki fitesi*

*Her şeb-rengi cānâ kıtı firenk fitesi*

(Genç, 2000: 130).

İkinci beytin yirminci yüzyılda Batı edebiyatlarında görülen *lettrisme* (harfçilik) akımını anıştırdığını söyleyen Cem Dilçin bu beyti daha farklı okunmuş ve tazmin etmiştir:

gerektirdiği ölçüde okunmuş; ancak başka araştırmacılar tarafından gelebilecek teklifler nedeniyle aparatta eski yazılı şekliyle de gösterilmiştir.<sup>4</sup> Bu türden kimi kelimelere okuma önerisine göre açılmalı seçme sözlükte de yer verilmiş, bağlantılı olabileceği diğer kelimelere de değinilmiştir. Hasbî'nin boş ve anlamsız şiirler yazdığını belirten tezkire yazarlarının, elimizde herhangi bir dayanak yoksa da oldukça farklı kelime kadrosuyla bunu ve belki de benzeri türde yazdığı diğer şiirleri kastettiği düşünülebilir.

Şiirde teşbih, istikak, aliterasyon ve asonans sanatları ön plana çıksa da şair, şiirini tensikü's-sıfat sanatıyla kendisi hakkındaki çeşitli sıfatları istihzalı ve tarzlı bir dille peş peşe sıralayarak kurgulamıştır. Hasbî, şiirin kurgusuyla, aynı beyit içerisinde aynı harfle başlayan kelimeleri peş peşe sıralayabilmesiyle şairlik ve söyleyiş ustalığını ortaya koymayı hedeflemiş; bununla birlikte kendisini de hicvederek oldukça orijinal, ahenkli ve başarılı bir eleştiri örneği vermiştir. Şiirin yazılma amacı Hasbî'nin diğer şairler tarafından eleştirildiğini gösterir. Bu nedenle şiir, tüm bunlara verilen bir cevap niteliğindedir. Kendisinden bahseden tezkirelerdeki alçaltıcı ifadelerle örnek oluşturarak ve bir nevî bunları kabullenerek kendiyi barışık bir şair portresi çizer. Hatta kaleme aldığı bu şiirle son beyitte de belirttiği gibi kendisini hicvetmek isteyenlere oldukça geniş ve zengin bir malzeme sunar. Ancak o, bunu yaparken kullandığı kelimeleri anlayabilmeleri şartını gözetircesine muhataplarına üstten bakan bir tavır sergiler gibidir. Ayrıca verdiği çeşitli malumat ve aktardığı kişilik özellikleriyle kendisi hakkında bazı bilgileri elde edebilmemize olanak sağlar. Kendisini hicvederken ne kadar ileri gittiği, aktardığı özelliklerin ne kadar kendisini yansıttığı, çeşitli ifadelerle şetm ve kadh türünün sınırlarını zorlamak amacıyla yer verip vermediği tam anlamıyla kestirilemez. Kimi zaman kadınlara özgü ifadelerle kendisini eleştirir. Nitekim hiciv türünde yazılan eserlerde rakiplerin birbirlerini cinsellik yönünden itibarsızlaştırması ve karşı tarafı kadınlaştırarak hatta çift cinsiyetli (hermafrodit) yahut lezbiyen göstererek güçsüzleştirilmesi yaygın bir ifade biçimidir. Ayrıca hicvi kaleme alan kişinin güçlü (etkin/aktif),

---

*“Emeret veşker-i emmâ gezi ertik fitesi  
Here şeb zengi-i cânâ katı fertik fitesi”  
Güleriş zülzüle bîrsân şez-i şûrân helesin  
Engeriş tek vire sencân-ı tezertik fitesi  
Devl-i efter deregil zû gibi ey fâr-ı maşâr  
Lây-ı mârûn ile hâşâ ola çertik fitesi  
Dil çebir tek virebit sâriye hernâlarını  
Ol melen derze-i hendâ-yı enertik fitesi  
Ey Habîbî kerez-i cündiye kılğıl zertâ  
Kermerin olmaya fişmân-ı zenertik fitesi*

(Dilçin, 2009: XCI-XCII).

<sup>4</sup> İlgili kelimeler şiirin vezni gözetilerek okunmuştur. Özellikle vokallerin farklı şekilde telaffuz edilebileceği malumdur. Tek bir kelime olarak imla edilen sözcüklerin kimi zaman iki ayrı kelime olma ihtimali de vardır: “terteberik” veya “ter teberik” gibi.

karşı tarafın ise güçsüz (edilgin/pasif) konumda ele alınmasının pek çok örneğiyle karşılaşılır (Öztürk, 2020: 17-18). Ancak Hasbî, kendini hicvettiği için hem aktif hem de pasif konumdadır.

Hasbî, ilk beytinde kendisinin oldukça habis ve murdar, fazlasıyla anlayışsız, akli kıt, kaba tabiatlı, budala, fazlasıyla cahil ve bilgisiz, Hak katında makbul olmayan biri olduğunu söyler ve dünya dönmeye başladığından beri kendisi gibi birinin gelmediğini belirtir. Müstehcen ifadelerle yer verdiği ikinci beyitte kendisini “efsarsız eşek” [= yularsız eşek] olarak nitelendirir. İlk mısraın ziyadesinde soysuz olduğunu belirtir. Ana rahmine düştüğünde “İblîs-ile ortak” olduğunu söyler. Bu ifadeler Hasbî'nin kendi başına buyruk, serazat, köklü ve tanınmış değil sıradan bir soya mensup, çeşitli hilelere meyyal, aklına her geleni yapabilen biri olduğunu düşündürür.

Üçüncü beytin ilk mısraında “banbal balaban boklı bodur boynuzı burma” gibi çeşitli ifadeleri peş peşe sıralayarak kendisini zemetmeye devam eder. Buradan hareketle, şımarık, hoppa, yılışık ve belki de mirasyedi [= *banbal*] olduğu; şişman, gürbüz ve iri yarı [= *balaban*] görüldüğü düşünülebilir. “Boynuzı burma” ifadesi göz göre göre ihanete uğradığını anlatabileceği gibi şiiri yazdığı dönemde ileri yaşta olduğunu da düşündürülebilir. İkinci mısra da kendisini balık avcısı tüylü bir köpeğe [= *balıkçı barak*] ve bok böceğine teşbih eder. Bu ifadeleriyle dış görünüşü hakkında bilgi veriyor olabilir.

Dördüncü beytin ilk mısraında “tenbel tereke Türkî teke” ifadelerine yer vererek kendisini tembel bir sığira yahut yük hayvanına [= *tenbel tereke*] ve inatçı bir keçiye [= *Türkî teke*] benzetir. Devamında yer verdiği “tekneci Tâtâr” ifadesiyle dönemindeki sosyal bir gerçekliğe işaret ederek kendisini, kaynaklarda teknelerle baskın yaptıkları aktarılan Tatarlara teşbih eder. Bu ifadeler kişilik özelliği hakkında da bilgiler verir. İlk ziyadede ise kendisini dilenci [= *tülangi*] olarak nitelendirir. İkinci mısraın ziyadesinde yer verdiği “tek başuña tokmak” ifadesi yalnız ve işe yaramaz anlamına gelen bir deyim olarak anlaşılabilir. Altıncı beytin ilk mısraındaki “cimri cünüb” ifadesiyle Âşık Çelebi'nin aktardığı kişilik özelliğini bizzat zikrederek cimri ve dinen temiz sayılmayanlar içinde olduğunu belirtir. “Cingene cinsi” ise genel manasıyla etnik bir kimlikten ziyade ten rengini ve cimriliğini belirtmek amacıyla hakaret ifadesi olarak kullanılmış olmalıdır.<sup>5</sup> Yedinci beyitte güçlü ve kuvvetli olduğunu, bu yönüyle kürek çeken Habeşlilere benzediğini belirtir ve kendisinin utanmaz bir eşcinsel olduğunu ifade ederek odun hamallığı yaptığını söyler. Bu durumda Gelibolulu Âlî'nin buhurculuk yaptığını belirtmesinden başka odun hamallığıyla geçindiği de anlaşılabilir. Ancak “hammâl-ı haşab” ifadesinin “laf taşıyan, dedikoducu, aleyhte tezviratta bulunan” manasında bir deyim olması da bu mesleği gerçekten icra edip etmediğini söylemek konusunda

<sup>5</sup> Makalenin “Açılmalı Seçme Sözlük” bölümündeki “Cingene” maddesine bakınız.

tereddüt oluşturur.<sup>6</sup> Dış görünüşünde tatlılık olmadığını, Allah'ın kendisine böyle bir ihsanda bulunmadığını belirtir:

*Havluñ harekätüñ Habeşî hamlaya beñzer*

*Éy hîz-i hayāsız*

*Hammāl-ı haṭab ḥurfetisin sende ḥalāvet*

*Hāşā komamış Haḫ*

Dokuzuncu beytin ilk mısraı ve ziyadesinde “dünbürlü dübür dilli düdük dügmeli/dögmeli dünbek deñsüz deli deblek [= eşcinsel erkek]” gibi çeşitli sıfatlarla kendini yermeye devam eden Hasbî, “dehrî deber” ve “dünbegî” ifadesiyle dünya yaşantısına bağlı olduğunu ortaya koyar. Onuncu beyitte hakir olduğundan dolayı aşağılandığını ve hor görüldüğünü, bunu ise zevk sandığını belirtir ve kendisinin fazlasıyla rezil bir aşağılık olduğunu söyler. İkinci mısraın başında “Zih-nünde zeḳā yok” ifadesiyle akılsız olduğunu belirtir. Bu ifadeler alaya meyyal bir yapısı olduğunu ve bundan zevk aldığını gösterir.

On birinci beytin ilk mısraında korkuyla hareket ettiğini [= *revişüñ rāh-ı rehebdür*] ifade eder. On ikinci beytin ilk mısraında yer verdiği “Zengice zindik” ifadesi yedinci beyitteki “Habeşî” ifadesiyle birlikte değerlendirildiğinde Hasbî'nin esmer tenli olabileceğini düşündürür. Ancak esmerliğin eleştiri yönünden zemmedici bir özellik olarak kullanılabilmesi de dikkate alınmalıdır. “Zindik” kelimesiyle birlikte ilk mısraın ziyadesinde kendisinin “zunnârlı zavallı” olduğunu belirtmesi za-yıf itikatlı olduğunun ifadesi gibidir. İkinci mısra ve ziyadede ise [= *Zâyidce zevâyidsin eyâ zilli Zübeyde*] fazlasıyla gereksiz, boş sözler söyleyen [= *zevâyid*] biri olduğunu ifade eder.

On üçüncü beyit de fazlasıyla müstehcen ve küfürlü ifadeler içerir. İlk ziyadede sersem bir ahmak olduğunu [= *Sersem semesüñ sen*] belirtir. On dördüncü beyitte hafifmeşrep, edilgin bir eşcinsel [= *şengül şelefe*] ve hayattan aldığı zevki davranışlarıyla ortaya koyan bir ahlaksız [= *şence şatir*] olduğunu ifade eder. Frenklere özgü olması hasebiyle tahkir ifadesi olarak kullanılan şapkayı zikrederek kendisinin şapkalı şair [= *şapkalı şâ'ir*] olduğunu belirtir.<sup>7</sup> İlk ziyadede kendisini zararlı bir çeşit maymuna [= *Şerşem şadı*] teşbih eder. İkinci mısra ise şehvete düşkün, kötü, yüz­süz, geveze ve inatçı [= *Şehvet şîşesi şer-şeremet*] biri olduğunu söyler. Bunların haricinde beyitte yine müstehcen ifadeler yer verir.

On beşinci beyitte de ikilemelerle ilerleyen küfürlü ifadeler zikredilir. On altıncı beyitte de benzer ifadelerini sürdürürken Arapça gramer kurallarını da anarak bir nevi bu konudaki bilgisini ortaya koyar. On yedinci beyitte müstehcen ifadeler yer vermeye devam ederken kendisini zemmetmeyi sürdürür. On

<sup>6</sup> Makalenin “Açılmalı Seçme Sözlük” bölümündeki “hammāl-ı haṭab” maddesine bakınız.

<sup>7</sup> Makalenin “Açılmalı Seçme Sözlük” bölümündeki “şapkalı şâ'ir” maddesine bakınız.



dokuzuncu beytin ikinci mısraında ârif olanlara ilim ve amelin âcizlik olmadığını [= 'Ârif olana 'ilm ü 'amel 'acz ola şanma] belirtir. Yirminci beyit öfkeye, kavgaya ve galibiyete dairdir. Yirminci ve yirmi birinci beyitlerde çeşitli argo kelimelerle muhtelif sıfatları sıralamaya ve kendini hicvetmeye devam eder. Yirmi üçüncü beyit müstehcen ve küfürlüdür. Yirmi beşinci beyitte oldukça konuşkan, kaba, ahmak, akılsız, sırnaşık ve boş verilmiş olduğunu söyleyerek kendisini "maşhara meymûn" olarak nitelendirir. Yirmi dokuzuncu beyit ise mizahî bir üslupla kaleme alınmıştır ve farklı kişilerle gönül eğlendirdiğini ortaya koyar. Otuzuncu beyitte geçen ifadeler Hasbî'nin köken itibarıyla hayvancılıkla geçinen konar göçer bir halka, yörüklerle mensup olduğunu düşündürebilir. Otuz birinci beytin ilk mısraında iri yarı bir görünümde olduğu ifade edilir. Otuz ikinci beyit müstehcen kelimelere yer verilmeden cinsel göndermelerle kurgulanmıştır. Otuz üçüncü beyitte de cinsel imalara yer verilir. Otuz dördüncü ve son beyitte ise şair, kendine yazdığı bu hicvi kaleme alma nedenini esprili bir üslupla belirtir. Kendisini hicvetmeye kalkanlara bu şiirden yararlanmalarını söyler:

*Gendiye bu hicvi anuñ[i]çün dâdi Hasbî*

*'Alem şu'arâsı*

*Hicv étmelü olsa boķı bayat yémesünler*

*Tâze bulıcaķ çak*

### **Sonuç**

Hasbî kaleme aldığı bu hicivle kendisi hakkında kaynaklarda zikredilmeyen kimi bilgilere yer verirken kaynakların aktardığı kimi bilgilerin de yerinde olduğunu gösterir. Şiirinde çizdiği portreyle o, son derece ahlaksız, cahil ve bilgisiz biridir. İlk beyitte yer verdiği ifadeler Gelibolulu Mustafa Âlî'nin "kallâş" ve "evbâş" ifadelerini Hasbî'nin de kabul ettiğini gösterir. Ataları Gediz'de ikamet etmiş sıradan bir soya mensuptur. Üst düzey bir eğitim almamıştır. Geçimini odun hamallığıyla sağlamış olması ihtimali vardır. Başıboş, serazat, aklına geleni yapan, şımarık, hoppa, inatçı, hafifmeşrep, çeşitli kötülöklere ve hilelere meyyal, güçlü ve kuvvetli, akılsız, yüzşüz, ahlaksız, alaycı, cimri, şehvete ve zevke düşkün bir yapıya sahiptir. Hayattan aldığı zevki davranışlarıyla ortaya koyar. Farklı kişilerle gönül eğlendirir. Eşcinsel olduğunu sıklıkla tekrarlar veya böyle değilse de bu yolla kendini zemmeder. Şişman, gürbüz ve esmer bir görünüme sahiptir. Dış görünüşünde tatlılık yoktur. Tedirgin bir yürüyüşü vardır, tembeldir. Kendisini yalnız ve işe yaramaz görür. Çingenelere benzediğini, toplum tarafından aşağılandığını; ancak bundan zevk aldığını belirtir. İtikadı zayıf, sersem bir ahmak olduğunu söyler. Boş sözler serdettiğini, toplum tarafından dışlanan bir şair olduğunu ifade eder. Dönemindeki diğer şairler tarafından da hicvedildiğini, böyle bir niyetle kendisini zemetmeye kalkacaklara kendisine yazdığı bu hicviden yararlanmalarını söyler.

Tüm bu ifadelerin Hasbî'yi ne kadar doğru yansıttığı kesin olarak bilinemezse de birinci ağızından kendisi hakkında fikir edinmemize olanak sağlar. Şirin içeriği, kurgusu ve kelime kadrosu oldukça orijinal özellikler sergiler. Metin, tüm bu özellikleriyle Hasbî'nin on altıncı yüzyıldan Türk dili argosuna ve hiciv edebiyatına sağladığı katkıları göstermesi bakımından önemlidir. Yer verdiği kelimeler fazlasıyla mahallî özellikler sergiler ve birden fazla anlamı içerir. Bu nedenle aşağıda verilecek metin bir okuma ve anlama denemesidir. Beyitler ve mısralar çoğu zaman bir bütün hâlinde tek bir manayı içermez. Kelimeler genellikle ikili gruplar hâlinde hakaret maksadıyla sıralandığından aynı mısra içerisindeki sözcüklere birbirleri arasındaki mana birliğini gözeterek tek bir anlam verilmesi ve hatta kelimelerin vokallerle doğru seslendirilmesi şimdilik pek de mümkün değildir. Bu nedenle burada hazırladığımız açılmalı seçme sözlükte, kelime karşılığı olarak sözlüklerde geçen ve anlam itibarıyla uygun düşebileceği tahmin edilen tüm karşılıklara yer verilmiştir. Okunuşundan emin olunamayan kelimeler ise sözlüğe dahil edilmiştir.

## Tenkitle Metin

[D 178a] [S 286a]

### Merhûm H̄asbî Gendü Gendüsini Hicv Êtdügidür

[mef'ülü mefâ'îlü mefâ'îlü fe'ülün / mef'ülü fe'ülün]

1. Gelmeye cihâna nétekim devr éde devrân  
Bir aḥbeş ü aḥmaḳ  
H̄asbî gibi bir cilt ü çepel cāhil ü nādān  
Echel şaḳī şaḳraḳ

Efsarsız eşek it anası ekdi erāzil  
Atası aşılısız  
Olmış anası amına ekdükde acıyla  
İblīs-ile ortak

3. Banbal balaban boḳlı bodur boynuzu burma  
Bandurmalı bol göt  
Balıḳcı baraḳ boḳ böcegi bölmece boḳlık  
Boḳ yüzüñe baḳ baḳ

Tenbel tereke Türki teke tekneci Tātār  
Tırtırca tülengī  
Tersüm tepesi ter teberik terse temerrüd  
Tek başuña toḳmaḳ

---

Merhûm H̄asbî Gendü Gendüsini Hicv Êtdügidür D : Hicv-i H̄asbî el-Hurûfu't-Te-heccî S

- 1 [c] (cāhil) ü D : - S || [d] şaḳī D : - S
- 2 [a] efsar : efsār D, S ; ekdi D : ekti S || [c] acıyla : امجی ایله D : ايمجی ایله S
- 3 [a] bodur S : böcek D || [c] bölmece : بولمجه S, D
- 4 [a] tekneci S : tekneli D || [c] tepesi S : tebesi D ; ter teberik : تر تبرک S, D ; terse D : ters S || [d] Tek D : tüg (تؤگ)S

5. Şevbüñde şulāšem şuluşı çalsa şakāli  
Şıķletle şekāyil  
Şānīde şenā ét ki saña şebt ola şāliş  
Éy sevr-i muħaķķaķ

Calķum cebesi cimrī cünüb Cingene cinsi  
Cıv cıv dēme cavcav  
Cümle cünebāt içre celīs ile mücemmil  
Sen cilf-i mücellaķ

7. Hıvluñ harekātuñ Hıbeşī hamlaya beñzer  
Éy hīz-i hayāsız  
Hammāl-ı haķab hırfetisin sende ħalāvet  
Hāşā ķomamış Hıaķ

Hır hır hıra ħar ħaste olup ħalvet āhūrda  
Hāyem üzülürsün  
Ĥalĥāl éde gör ħāre götüñ zengī ķuşuma  
Tā ħalķ déye elyaķ

9. Dünbürlü dübür dilli düdük dügmeli dünbek  
Deñsüz deli debleķ  
Dıbsüzce dibek dehrī deber dengi durāyil  
Dünbegīce dorlaķ

5 [a] şulāšem **D** : şulāşeñ **S** || [b] Şıķletle **D** : انقلته **S** ; şekāyil : شكایيل **S, D** || [c] ét ki **D** : eyle **S**  
|| şebt **S** : şett **D**  
6 [a] Cingene **D** : Çingene **S** || [d] Sen **D** : Sen eyā **S**  
8 [a] olup **S** : gibi **D** ; āhūrda **S** : āhırda **D** || [b] üzülürsün **S** : üzülürsin **D**  
9 [a] dügmeli : (Okuma farkıyla) dögmeli || [c] Dıbsüzce **D** : Dıpsüzce **S** ; deber **D** : döñek  
(دڤك) **S** ; durāyil : دُرَايِل **S** : دورابله **D** || [d] Dünbegīce **D** : Dur (?) dñnbeĥi **S** ; dorlaķ **D** :  
torlaķ **S**

Zilletle zelîl olduđuñu zevk şanursın  
Éy mübtezel erzel  
Zihnüñde zekā yok zekerüm zikri müzekker  
Zeylüñde muzavvaķ

11. Revzenlü rekiyye revişüñ rāh-ı rehebdür  
Ruğşallıca ruhbān  
Rihüm ruhuña rabt édeyin rāyiha tutsun  
Rustāyice rustaķ

Zardaķ[ca] zaradaķsın eyā zengice zindik  
Zünnārlı zavallı  
Zāyidce zevāyidsin eyā zilli Zübeyde  
Zerrāķ-ı muzarraķ

- [D 178b] 13. Sikem sikilür göti ki siñ siñ siñilürsin  
Sersem semesüñ sen  
Sil saķaluñ-ıla siñicek sıçma sefāhat  
Siküm ķoma ıřlaķ

Şengül şelefe şence şātir şapķalu şā'ir  
Şerşem şadı şayķo  
Şehvet şīşesi şer-şeremet şaķşakı şaķşak  
Şaķ götüñe şaķ şaķ

- 11 [a] revzenlü D : revzenli S || [b] ruğşallıca : روغشاليجا D || [c] édeyin D : édeyüm S  
12 [a] Vezin aksamaktadır. || [c] Zübeyde : زبيده D, S  
13 [a] siñ siñ siñilürsin : (Okuma farkıyla) sik sik sikilürsin || [b] semesüñ S : semesin D ||  
[c] siñicek D : siñicek S : (Okuma farkıyla) sikicek || [d] ıřlaķ D : مزنق S  
14 [a] şātir D : şadı S || şapķalu D : şabķalı S || [b] şayķu : شيقو S || [c] şeremet D :  
şeremed S || şaķşakı D : şaķşık S || şaķşak D : şaķt (?) S

15. Şırtuñ şıyırup şalıķı şıpa şırt başında  
Şıçınca şapa şab  
Şakşak olıcaķ şakşı-şıfat şokşañ etegi  
Şık şık şıkı şokşak
- [S -] Đanbar đurebānuñ đabarık götüñe đar đar  
Đanb-ıla muğarrab  
Uğrub dedüģince đıbıgum đarb-ı muđā'af  
Götüñ ģala yıpraķ
17. Ʀum Ʀum Ʀaķayın Ʀañla Ʀurup Ʀavr-ıla Ʀođrıl  
Ʀutsaķ Ʀoma Ʀanģaz  
Ʀombal Ʀomalan Ʀolma Ʀoñuz Ʀamģalı Ʀonbay  
Ʀar Ʀablaña Ʀaşşak
- Zıllümce zılālümde zarıfāne zafer yoķ  
Zāhirde zahırem  
Mażhar zulümāt oldu muzāhir de zahırum  
Zarbün-ı muzallaķ
19. 'Af'afıa 'ases étme 'alāleyle ta'allül  
'Askerli 'azāzıl  
'Ārif olana 'ilm ü 'amel 'acz ola şanma  
'İletli mu'allak
- Ġāzi-yi ģazāvet ki ģazabla ola maģzüb  
Ġuzzāta ģolaydur  
[.....] ile ģavgā göre ģālib  
Ġulģul-ıla Ʀoģlaķ

---

15 [a] şıyırup **D** : şırtıup **S** ; başında **D** : başına **S** || [b] Şıçınca **D** : Şıçınça **S** || [c] şakşı-şıfat şokşañ etegi **S** : şakşı şafınuñ etegi **D**  
16 [a] đanbar đurebānuñ đabarık : ضنبر ضربانك ضبرق **D** || [c] đıbıgum : ضبغم **D**  
18 [b] zahırum : zahırum(sin) **D** || zarbün : ظربون **D**  
20 [c] Ʀar Ʀablaña Ʀaşşak : Ʀار Ʀابلاña Ʀاششاك **D** || [d] Ʀoģlaķ : Ʀوģلق **D**

21. Fırfırca fulân ferce ferec farfara falcı  
Fāriğce fenerci  
Folluğ foğası faltağa foş fitnece fāsik  
Efsānece efsağ
- Çazancı çarısı çara kız çahpe çadincik  
Çaçkınca çaravaş  
Çoğmuşça çakırdak çabağı çosto çoçostos  
Çoğay çarı çısrağ
23. Géñ géñ déme kim géñ götüne kemreli kīrüm  
Kerkem keremünden  
Kekremsi kekez kel kerehet kemkice kespek  
Kemsiklice vastağ
- Lüp lüp lapa diz lüp yudan oğlan lapa leglek  
Levlek leke leyli  
Lançır lağa foş loğma laçırdağ leke lehce  
Lendüm leke laçlağ
- [D 179a] 25. Mekrif memeli mülke melik maşhara meymün  
Mırmır mırı murdār  
Mırmır meleme manğ maşav māyeli mühmel  
Mırmırıca mağ-mağ
- Narçuñ néçeyedür déyene neñ var-ısa vér  
Tek nemleme dērsün  
Nem çaldı ne nem nesnemi nemden şağınursın  
Nāyib çodı yasağ

21 [c] foğası : فوقه سى : D

22 [c] çosto çoçostos : قوستو قووستوس : D

23 [c] kerehet : كرهت : D ; kespek : كسپك : D || [d] kemsiklice : كمسكليجه : D ; vastağ : وستق : D

24 [a] lüp lüp lapa diz lüp : لپ لپ لپه ديز لپ : D || [b] levlek : لولك : D ; leyli : لیلی : D || [c] lançır lağa : لنقر لقه : D || [d] laçlağ : لطلق : D

25 [a] memeli mülke melik : ممه لى ملکه ملک : D

27. Vāy vāy dédügince götüñe vırvır vıvırlam  
Varsın yéne gelsün  
Vāfir ıtırayum vérür-iseñ vāyeñ alınca  
Vesveslice vaqvaq

Her heş démeyüp hergeleden her gelene vér  
Herzek yéme hergiz  
Hey hey hele hey hetle hefetlek hebe heybet  
Heybet hüner ancak

29. Lā lā déme kim lāzım olur lāyık u lāyih  
Lā-ğayr-ı nihāyet  
Lālāk gibi lā-şek yöriyüp ğayr-ıla her dem  
Lapırdı lapırdaq

Yayan yöri yaylayı yöruk yarı yoluñdur  
Yéldür yevelāli  
Yédek gibi yeddi yé yavan yöri yıqıl git  
Meymün yérine çaq

31. Püsküllice parpulca puluc pullica pāpus  
Postum patavası  
Postāllu pāpās parpul ağa poş poşi postı  
Pavsüdece postaq

Çat çat çatayum çataluña çatlaya çatuñ  
Çat çat çatasın sen  
Çek çek çebebi çıqdı cānum çatladı çatum  
Öldüm déyicek çaq

27 [a] vırvır : وروری D

28 [c] hetle hefetlek hebe : هتله هفتلك هبه D

31 [b] patavası : پتوآسی D || [c] poş poşi : پوش پوشی D || [d] pavsüdece postaq : پوسدوچه پوستق D



33. Jülīde uşum jeng olıca jāle aıtsun  
Jengārī gōtüñe  
Jerfīñe dōkem jīveyi ben ayıla rencün  
Éy jīveli barda
34. Gendiye bu hicvi anuñ-[i]ün dédi asbī  
‘Ālem şu‘arāsı  
Hicv étmelü olsa boı bayat yemesünler  
Tāze bulıca a

## Açılmalı Seçme Sözlük

### 'A

- '**af'af**: (< ?) Köpek havlaması (Dehhodâ, 1377: 15970). [Kelime, teşmilen "köpek" manasında kullanılıyor olmalıdır. Aynı manada ve daha yaygın kullanımla bkz. 'av' av: *Muhibbî seg raqîbî 'av' avından / Ser-i küyünda buldı avlayınca* (Kânûnî Sultan Süleyman, 2016: II:1421, G. 2834:7).]
- '**alâle**: (< Ar.) Haykırış, yüksek sesle bağırma, gürültü, karışıklık, kavga (Dehhodâ, 1377: 14035). [Kelime kimi metinlerde "'ulâle" şeklinde okunuyorsa da *Lu-gatnâme-i Dehhodâ*'da "'alâle" şeklinde okunması gerektiği belirtilir. Ayrıca bkz. "'alâle-i seg" (Dehhodâ, 1377: 14035). Ayrıca bkz. *Vardukça küyüñ itleri çapuñâ iy şanem / Üşüp başuma binüm udarlar 'ulâleyi* (Serâyî, 2019: 462, G. 395:7).]
- '**ases**: (< Ar. '-s-s) Gece gezip dolaşmak ma'nâsındadır (Mütercim Âsım Efendi, 2013: III:2663).

### B

- balaban**: (< ?) 1. Küçük davul, davul. 2. Çakır kuşu, doğan, çakır doğan (Redhouse, 2015: 379). 3. Şişman, gürbüz (kimse) (Tietze, 2016: I:566; *Derleme Sözlüğü*, 2009: I:496).<sup>1</sup> 4. Büyük, iri (Tietze, 2016: I:566; *Derleme Sözlüğü*, 2009: I:496).<sup>2</sup> 5. Köylülerin kendi hayvanları için kullandıkları isim (Tietze, 2016: I:566). 6. "Bir nevi doğandır. Bu adı alan Müslüman ve Hristiyan Türkler vardır. Balaban halk dilinde büyük demektir." (Pakalın, 1993: I:150).
- banbal**: (< ?) 1. Şımarık, nazlı, hoppa, yılışık (*Derleme Sözlüğü*, 2009: I:513).<sup>3</sup> 2. Arı büyüklüğünde yeşil başlı bir cins sinek (*Derleme Sözlüğü*, 2009: I:516).<sup>4</sup> 3. Miras-yedi (*Derleme Sözlüğü*, 2009: I:516).<sup>5</sup> [Ayrıca bkz. **bambal**: 1. Şımarık, nazlı, hoppa, yılışık. 2. Tombul, şişman, gürbüz çocuk, hayvan yavrusu. 3. Erkek bal arısı (*Derleme Sözlüğü*, 2009: I:513).<sup>6</sup> [Kelimenin **bambal** şeklinin ikinci anlamı **balabal** kelimesiyle daha çok uyar. **Banbal/bambal** şeklinin birinci anlamı

<sup>1</sup> Derlenen bölgeler: \*Keçiörlü -Isparta; Manisa; İnönü \*Söğüt -Bilecik; \*Safranbolu -Zonguldak; Kastamonu; Sinop; \*Zile -Tokat; Söfker, \*Görel köyleri -Giresun; \*Kilis -Gaziantep; Maraş; Çepni, Karaözü \*Gemerek -Sivas; Yozgat; Ankara; Bahçeli \*Bor -Niğde.

<sup>2</sup> Derlenen bölgeler: \*Gelendost -Isparta; Çandarlı \*Bergama, Kösedere -İzmir; Karaoğlanlı -Manisa; Balıkesir ve çevresi; Bursa; Kütahya; Bozan -Eskişehir; \*Kadıköy -İstanbul; Çorum; \*Bafra -Samsun; \*Merzifon -Amasya çevresi; \*Zile çevresi -Tokat; Çayağzı \*Şavşat -Artvin Ahırlıkuyu -Ankara; \*Ereğli -Konya.

<sup>3</sup> Derlenen bölge: Yozgat çevresi.

<sup>4</sup> Derlenen bölgeler: \*Mustafa Kemal Paşa -Bursa; Edirne; Ceylanlı \*Lüleburgaz -Kırklareli; Nilüfer -Bursa; Çengelli.

<sup>5</sup> Derlenen bölge: Yozgat.

<sup>6</sup> Derlenen bölge: Edirne.

Hasbî'nin kişilik özelliklerini yansıtır olabilir. "Mirasyedi" manası Hasbî hakkındaki bilgilerle uygunluk gösteriyorsa da tek bir bölgeden derlenmiştir.]

**bandurma:** (< T.) **1. (bandürmak):** İçerü komak, sokmak, girdürmek (Tulum, 2011: 365), bandırmak işi (Ayverdi, 2010: 112). **2.** Geminin hangi devlete ait olduğunu gösteren bayrak (Tietze, 2016: I:579). [Ayrıca bkz. **bandırmalı:** Orospu, hafif meşrep kadın (*Derleme Sözlüğü*, 2009: I:519).<sup>7</sup>]

**barak:** (< T.) Çok tüylü köpek, sırtı çok tüylü av köpeği (*Derleme Sözlüğü*, 2009: I:524).<sup>8</sup> [Ayrıca bkz. **kıllü barak** (Tulum, 2011: 1123).]

**boğ böceği:** (< T. + T.) Boynuzlu böcek, boynuzlu sinek, donuzlan, donuzlan kurdı, scarabaus (Tulum, 2011: 448); dışkı yiyerek beslenen ve pek çok cinsi bulunan kın kanatlı böcek, gübre böceği (Ayverdi, 2010: 160). [İfadenin dönemler içerisinde hakaret amacıyla kullanıldığı anlaşılmaktadır, bkz. "*ve şofrada üzerine yāve ve pūç lağırdısını eden bohlı böcekler...*" (Develi, 1997: 109).]

**boğlık:** (< T.) Gübrelik, süpüründilik, yaramaz koku, fena koku, bed rayiha (Tulum, 2011: 448).

**boynuz:** (< T.) **1.** Bazı hayvanların başında bulunan, saldırma ve korunma silahı olarak kullandıkları, tırnak gibi bir maddeden, sert, sivri, kıvrık, bazen de çatallı çıkıntı. **2.** Bazı böceklerde başın ön kısmında bulunan ve dokunma yoluyla duymalarını sağlayan çıkıntı (Ayverdi, 2010: 164). [Kelime, genellikle "boynuzlu" şeklinde geçen ifadenin muhtemelen bir başka şekli olarak metinde yer alır. Bkz. **boynuzlu:** Karısının ve kadın yakınlarından birinin iffetsizliğine göz yuman erkek (Develi, 1997: 109). Ayrıca bkz. "*evlādını (!) okumağa ve bir şan'ata vėrmeyüp şolağ olmağa vėriup ferağ kesb eden boynuzlular...*" (Develi, 1997: 113). Boynuz kelimesinin ikinci anlamı iham yoluyla **boğlı böcek** ifadesiyle de uygundur.]

**burma:** (< T.) **1.** Burma usulü ile iğdiş edilmiş, enenmiş, kısırlaştırılmış. **2.** Burulmuş bir şeyin meydana getirdiği helezon biçimindeki şekil. **3.** Kendi etrafında bükülmüş, kendi üzerine kıvrılmış olan veya burulmuş gibi şekil verilmiş, helezon biçiminde yapılmış (şey) (Tietze, 2016: I:815; Ayverdi, 2010: 173).

## C

**calğ:** (< F.) Mastürbasyon, elle tatmin, otuzbir çekme (Çetin, 2020: 69; Öztürk, 2020: 290). [Ayrıca bkz. "*calğ ücretsiz cimā' ve minnetsiz şafā ve semā'dur.*" (Kuru, 2000: 130).]

<sup>7</sup> Derlenen bölgeler: Sofular \*Eğridir -Isparta.

<sup>8</sup> Derlenen bölgeler: Hocalar \*Sandıklı -Afyon; Isparta; \*Merzifon köyleri -Amasya; Sivas; Kayseri; Niğde; \*Ceyhan -Adana; \*Üsküdar -İstanbul; Çengelli \*Lüleburgaz -Kırklareli.

**cavcav:** (< ?) **1.** Hindi (*Derleme Sözlüğü*, 2009: II:865).<sup>9</sup> **2.** Boş, gereksiz laf (*Derleme Sözlüğü*, 2009: II:865).<sup>10</sup> **3.** Gevezelik, boş yere konuşma (Aktunç, 2017: 71). [Ayrıca bkz. **cav (çav):** İnsan ve at, eşek, sığır gibi hayvanların erkeklik aleti/organı (*Derleme Sözlüğü*, 2009: II:1093; *Tarama Sözlüğü*, 2009: II:841).<sup>11</sup>]

**cebe:** (< ?) **1.** Erkeğin cinsiyet organı (*Derleme Sözlüğü*, 2009: II:839).<sup>12</sup> **2.** Zırh, zırhlı elbise. **3.** Süslü bilezik. (*Tarama Sözlüğü*, 2009: II:756-757). **4.** Altın ve gümüşten yapılmış düz veya işlemeli bilezik.<sup>13</sup> **5.** Altın, gümüş ve elmastan yapılmış گردانlık (*Derleme Sözlüğü*, 2009: II:871).<sup>14</sup> [Ayrıca bkz. **caba:** Bedava, parasız; bahşış, hediye (Tietze, 2016: II:31). **caba akçası:** "Timar usulü cari olduğu zamanlarda uhdesinde arazi bulunmayan ve ticaretle meşgul bulunanlardan alınan bi nevi verginin adı idi. Evlilerden senede 12, bekârlardan 6 akça alınır. Esasta bir olmak üzere yerlerine göre resm-i badiheva, resm-i mücerret, resm-i rüyet, resm-i bennâk tâbirleri de kullanılırdı" (Pakalın, 1993: I:253).]

**celîs:** (< Ar. c-l-v-s) Yoldaş, yaran, yar, dost, refîk (Tulum, 2011: 487).

**cıv:** (< ?) Gereksiz, anlamsız, boş lafların söylenişini anlatan kök (Çağbayır, 2007: 804).

**cilf:** (< Ar. c-l-f) Yakışksız, taslak, hoyrat kimse, fûrûmâye ve denî olan kimse, alçak adam (Redhouse, 2016: 59).

**cingene:** (< ?) **1.** Menşeleri kesin olarak bilinmeyip Hindistan'dan çıktıkları sanılan, çalgıcılık, falcılık, ayakkabı boyacılığı yapmak ve elek, ızgara, maşa, çiçek gibi şeyleri satmakla geçinen, bütün Avrupa'ya yayılmış, çoğu göçebe topluluk, kıptî, roman. **2.** Arsız, aç gözlü. **3.** Hasis, cimri (Ayverdi, 2010: 236).

<sup>9</sup> Derlenen bölgeler: \*Demirci -Manisa; -Kütahya; -İstanbul.

<sup>10</sup> Derlenen bölgeler: Yayla \*Tefenni -Burdur; \*Ünye -Ordu; \*Elbistan, Afşin -Maraş; Gaziantep.

<sup>11</sup> Derlenen bölgeler: \*Edremit -Balıkesir; Kütahya; Gökçesu -Bolu; \*Zile -Tokat; Çukurbağ \*Ermenek -Konya; Adana; Edirne; Şumnu, Bulgaristan, \*Eşme -Uşak; Gelegermi \*Yalvaç -Isparta; \*Sarayköy, Kösten, Honaz -Denizli; Aydın; İzmir; \*Biga -Çankırı; Orhanlı \*Orhaneli, \*İnegöl -Bursa; Alayunt -Kütahya; Hortu \*Sivrihisar, Bozan, -Eskişehir; \*Çatalca -İstanbul; Peşman \*Daday -Kastamonu; \*Kurşunlu -Çanakkale, \*Kargı -Çorum; \*Vezirköprü -Samsun; Amasya; Giresun; Bayburt \*Sarıkamış -Kars; \*Refahiye -Erzincan; Van; Kemaliye -Malatya; Lohan, \*Kilis -Gaziantep; Taşoluk \*Göksun -Maraş; Palha \*Divriği -Sivas; Yozgat; Gürcü \*Kızılcahamam, Solakuşağı \*Şereflikoçhisar -Ankara; Kırşehir; \*Bünyan, \*İncesu, \*Pınarbaşı -Kayseri; \*Akşehir, \*Ermenek -Konya; Adana; \*Mut -İçel; Çimi \*Akseki -Antalya, Çavuşköy \*Babaeski -Kırklareli; Kumbağ, Karacaklavuz -Tekirdağ.

<sup>12</sup> Derlenen bölge: Bor-Niğde.

<sup>13</sup> Derlenen bölgeler: Firikli \*Emirdağ -Afyon; -İzmir; \*Sivrihisar ve köyleri, Balçıkhisar -Eskişehir; \*Haymana -Ankara; \*Divriği -Sivas.

<sup>14</sup> Derlenen bölgeler: -İstanbul; -Malatya; \*Elbistan -Maraş; Ulukışla, Bahçeli \*Bor -Niğde.

[Çingenelerin esmer ten rengine sahip ve cimri olduğu, bu nedenle hakaret amacıyla zikredildikleri Ne'î'nin Etmekçi-zâde Ahmed Paşa'yı ve Nev'î-zâde Atâyî'nin Bostan-zâde Mehmed Efendi'yi (Kara Taşak'ı) zemmettiği şu beyitlerden anlaşılır: *Beñzemez hıç birine yetmiş milletden / Çingene dërdüm eger olsa şarı Çingâne* (Öztürk, 2020: 121, B. 5); *Ola şer'-i şerîfüñ hâkimi ya 'uzbetü'l-islâm / Bir iki mankara dîniñ şatan bir cimri çingâne* (Donuk, 2015: 108-109, B. 26). Ayrıca hem Hasbî'nin hem de *Risâle-yi Garîbe* yazarının kullanımlarından yola çıkılarak Çingenelerin cünüplükle anıldıkları dikkat çeker, bkz. "*Şâhzâdebaşı'nda kış ahşâmı çehresinde cünüb çingâne çarısına fâl açtıran şaşkunlar...*" (Develi, 1997: 113).]

## Ç

**çat-:** (< T.) **1.** Birbirine bağlamak, tutturmak. **2.** Parçaları birbirine tutturmak suretiyle bir şey yapmak (*Tarama Sözlüğü*, 2009: II:838); parçalarını birbirine bağlayarak kurmak, hazırlayıp yapılmış duruma getirmek (Ayverdi, 2010: 217).

**çat-:** (< T.) **1.** Çarpmak, birbirine vurmak (Ayverdi, 2010: 217). **2.** İlişmek, sarmaşmak, dokunmak, ilmek (Tulum, 2011: 516).

**çat:** (< T.) **1.** Kuyruk sokumu. **2.** Bel (*Derleme Sözlüğü*, 2009: II:1087).<sup>15</sup>

**çat:** (< ?) Kırılan, çatlayan veya diğer bir şeye çarpan sert bir nesnenin çıkardığı ses (Ayverdi, 2010: 215).

**çatal:** (< T.) **1.** Kıç, makat. **2.** Kadının cinsel organı (Balci, 2020: 104, 184). [Ayrıca bkz. *Utatur yüz yüzden elbette virür ol nev-cüvân / 'Aşık-ı dîdâr iseñ koyul çatalından hemân; Girdüm çatalına egüp ol serv-kâmeti / Güyâ virildi baña Çatalca niyâbeti; Ol nahl-i tâzenüñ yine irdüm vişâline / Şeftâlûsin alup gice girdüm çatalına* (Donuk, 2015: 99, 104, 107).]

**çelebi:** (< ?) **1.** Bey, efendi, ağa, sultan, paşa, başa, sipahi, devletlü, hoca, beyzade, kişizade. **2.** Nazik, mülayim, nazlı, nazenin, nazik-mizac, şiveli, naz-perver, şiveger. **3.** Domuz yavrusu (Tulum, 2011: 520).

**çepel:** (< T.) Kirli, murdar (Ayverdi, 2010: 224).

## D

**đabar:** (?) (< Ar. đ-b-r) Teprenmek, davranmak (Onat, 1944: 154), hareket etmek, kımıldanmak.

**đanb:** (< Ar. đ-n-b) **1.** Yere vurmak. **2.** Bir nesneyi avuçla kabz eylemek (Mütercim Âsım Efendi, 2013: I:516).

<sup>15</sup> Derlenen bölgeler: \*Eğridir ve köyleri -Isparta; \*Alaşehir -Manisa; Eskişehir; \*Akyazı -Sakarya; \*Erciş -Van; Gaziantep; Hisarcık \*Yayladağı -Hatay; \*Silifke -İçel.

**dar dar:** (< ?) Yansıma sözcük. Bkz. “sikerken avratı yanında zar zar / çekişür yime anı diyü har har” (Kuru, 2000: 123); “Yük gördükçe birbirine zar zar tilmiz ederlerdi gamz-ıla...” (Hüsâm-ı Sahrâvî, 2020: 77).

**deber:** (< T.) Hoyrat, sözünü bilmez, patavatsız (*Derleme Sözlüğü*, 2009: II:1393).<sup>16</sup> [Kelime, imla itibarıyla “dübür” şeklinde okunmaya da müsaittir.]

**deblek:** (< T.) (**deplek:**) 1. Dümbelek, darbuka; davul, davulun küçüğü; tef; dünbek: deplek tâbir olunan küçük tabıdır. Oyunbazlar, mahalle bekçileri çalarlar (*Derleme Sözlüğü*, 2009: II:1395; Aksoy, 1946: 203).<sup>17</sup> [Ayrıca bkz. **deplek (deblek, debelek, dübelek)** Küçük davul, dümbelek, darbuka (*Tarama Sözlüğü*, 2009: II:1092).] 2. Uyuşuk, sünepe (*Derleme Sözlüğü*, 2009: II:1395).<sup>18</sup> 3. Ahmak, sersem (*Derleme Sözlüğü*, 2009: II:1395).<sup>19</sup> 4. Homoseksüel erkek (Öztürk, 2020: 292). [Ayrıca bkz. **deblekci:** *Manavğad çerçisi zındık şatı deblekçisi geldi / Kalaycı Bektemür Pestilci Tursun Ağdacı Himmet; Kadrin ey Kâfoğlı bil Hâcî Mehemmed-zâdenüñ / Öyle bir deblekci-i şâhib-uşûli kim bulur* (Öztürk, 2020: 161, B. 24; 205, Kt. 75:1).]

**dehrî:** (< Ar. d-h-r) 1. Maddeci; dünya ile, âlemle ilgili, dünyaya, âleme ait (Ayverdi, 2010: 262). 2. Gayet ve encam (Mütercim Âsum Efendi, 2013: II:1954).

**deng:** (< F.) Hayrân ve bilmez [Ayrıca bkz. **ding:** “Be-ma ‘nâ-yı tang ya ‘nî âvâz ve şîravgân degirmenidür” (Nî metullâh Ahmed 2015: 211)]; ebleh, ahmak, nadan, şaşkın olan (Redhouse, 2016: 71). [Ayrıca bkz. **dengi:** Sersem, dengesiz, akılsız, dalgın (*Derleme Sözlüğü*, 2009: II:1423).<sup>20</sup>]

**dibdüzce dibek:** (< T + T.) Hasbî’ye mahsus benzetmeye dayalı kadın cinsellik organı manasına gelen bir hakaret ifadesi olmalıdır. [Ayrıca krş. *Pür olmuş ol kadar çirk-âb-ı bînî vü dehânıyla / Dibi yok bir halâdur güyiyâ câh-ı zenahtânı* (Öztürk, 2020: 87, B. 16).]

**dibek:** (< T.) Taştan veya ağaç kütüğünden yapılmış, çok büyük ve geniş havan (Ayverdi, 2010: 281). [Benzetmeye dayalı olarak kadın cinsellik organı manasında kullanılıyor olmalıdır.]

**dibsüz:** (< T.) Dibi olmayan, çok derin (Tietze, 2016: II:427).

**dilli düdük:** (< T. + T.) 1. Geveze; susması gerektiği hâlde çok konuşan kimse (Tietze, 2016: II:418; Ayverdi, 2010: 286). 2. Kadınlık organı, vajina (Bingölçe, 2011: 58).

<sup>16</sup> Derlenen bölgeler: İncesu \*Sungurlu -Çorum; Çukurbağ \*Mut -İçel.

<sup>17</sup> Derlenen bölgeler: Kütahya; B. Almus -Tokat; Maraş; Hisarcık \*Yayladağı, \*Antakya -Hatay; Kırşehir; Bahçeli \*Bor -Niğde; Adana; \*Mersin -İçel; Sivas; \*Mut köyleri -İçel.

<sup>18</sup> Derlenen bölge: Şebinkarahisar -Giresun.

<sup>19</sup> Derlenen bölgeler: Gaziantep; \*Antakya -Hatay; Yozgat.

<sup>20</sup> Derlenen bölgeler: \*Kuruşunlu -Çankırı; \*Görece, \*Tirebolu -Giresun.

**dilli:** (< T.) (**dillü:**) Çok söyleyici, çok sözlü, çok söyler; uzun dillü, yanşak (Tulum, 2011: 593), oyalayıcı ve tatlı konuşan, konuşkan (Ayverdi, 2010: 286).

**dorlak:** (< Erm.) (**torlak:**) 1. Genç, toy. 2. Henüz evcilleşmemiş, alışmamış (hergele). 3. Derviş. *Erm.* dorlak “tembel”; *Rom.* turlac “şarap; şaraplı, sarhoş; düşüncesiz; palavracı”; turläesc “tembel, palavracı”; *Bul.* torlák “aptal, ahmak, budala; kuzeydoğu Bulgaristan sakini, dağlı”; *Srp.* tórlak “övünen kimse, palavracı”; *Arn.* torollak, turlak, trullak, tutullak “kaba, hantal; beceriksiz; hoyrat” (Karaağaç, 2008: 855). [Ayrıca bkz. **torlak:** 1. Genç, acemi, toy. 2. Parlak, güzel, tüysüz oğlan (*Tarama Sözlüğü*, 2009: V:3829). **torlak:** 1. Yaramaz, yaraşmaz, kötü, olur olmaz, kabiliyetsiz, münasebetsiz, ebleh, üstadsız, bön, hünersiz, tembel, ihmalcı, üşengeç (Tulum, 2011: 1780). 2. Evcilleşmemiş, alışmamış (hergele). 3. Çıplak, donsuz (Eren, 2020: 520). **torlaklık:** Tembellik, ahmaklık, avarelik (Tulum, 2011: 1780). **durlak:** Anaforcü, asalak (*Derleme Sözlüğü*, 2009: II:1605).<sup>21</sup> **dorlak:** 1. Delikanlı.<sup>22</sup> 2. Küçük çocuk; on beş yaşından aşağı kız ve erkek çocuk.<sup>23</sup> 3. Yavru.<sup>24</sup> 4. Tembel.<sup>25</sup> 5. Kısa boylu ve iri vücutlu köpek.<sup>26</sup> 6. Tavşan yavrusu<sup>27</sup> (*Derleme Sözlüğü*, 2009: II:1564).]

**dübür:** (< Ar. d-b-r) (İnsan ve hayvan vücudunda) Kıç, göt, makat, verâ (Ayverdi, 2010: 311).

**düdük:** (< T.) 1. Ney; dilli ve dilsiz iki türü bulunan, yedi ses perdesi olan, 25-30 santim boyunda basit bir musiki âleti (*Tarama Sözlüğü*, 2009: II:1299; İmamoğlu, 1993: 68, B. 9; Ayverdi, 2010: 311). 2. Aptal, düşüncesiz (kimse); garip kılıklı (kimse, gülünç giyimli (kişi), züppe, snop (Aktunç, 2017: 100); ahmak, anlayışsız (Tietze, 2016: II:508). 3. (Eşcinsel erkek için) Cinsel ilişkide pasif kimse (Bingölçe, 2011: 59).

**dügme:** (< T.) 1. Edilgin eşcinsel erkek. 2. Makat, anüs. 3. Küçük erkeklik organı, pipi (Aktunç, 2017: 100). [Yahut okuma farkıyla **dögme:** “İnsan vücudunun muhtelif yerlerine yüze, kola, ele, vücuda yapılan nişan ve suret hakkında kullanılan bir tâbirdir. Dövme süs olarak yapılırdı. Bunu kadınlar gibi erkekler de yaparlardı. Dövme eski Trakyalılarda asalet nişanesi, eski Yunanlılarda da ah-laksızlık damgası idi. Dövme hayvanlara da yapılmıştır. Bu nişan tesahüp mak-sadiyle vurulurdu. İnsanlarınkı ile hayvanlarınkı arasındaki fark birincilerin

<sup>21</sup> Derlenen bölge: Rize.

<sup>22</sup> Derlenen bölgeler: Firaktın, Gaziköy \*Develi, Avşar aşireti, Pazarören \*Pınarbaşı -Kayseri.

<sup>23</sup> Derlenen bölgeler: Bozhüyük -Maraş, Çandırlar -Adana’dan; Epçe -Kayseri; Adana.

<sup>24</sup> Derlenen bölge: \*Kozan -Adana.

<sup>25</sup> Derlenen bölge: \*Erbaa -Tokat.

<sup>26</sup> Derlenen bölgeler: \*Maçka köyleri -Trabzon.

<sup>27</sup> Derlenen bölge: Şıhlı -Kayseri.

bunu iğne ile vücutlarına yaptırımları, ikinciler ise kızgın bir aletin tatbiki suretiyle meydana getirmeleri idi.” (Pakalın, 1993: II:476).]

**dünbegi:** (< T.) **1.** Zengin yahut dünyalığı sağlam kimse; dünyaya bağımlı yaşayan, işe yaramaz kimse (Şentürk, 2019: III:375-376). **2. (dunbeki:)** (Sarığna kuyruk takan) Müslüman medrese hocalarına ve hukukçulara verilen lakap (Redhouse, 2015: 916); ulemalar için kullanılan bir alay sözü (Tietze, 2016: II:514). **3.** Bir tür eşcinsel ilişki pozisyonu (Bingölçe, 2011: 60). Bkz. “*hōca begi, cān begi, dūn begi, yan begi diyu söylerler*” (Kuru, 2000: 101). [Ayrıca bkz. **dümbekî sarığı:** Ulema sarığı, (tahkir için) ulema sarığı (Tulum, 2011: 624).]

**dünbek:** (< F.) **1.** Pezevenk, deyyus, karısı kötü yolda bulunan kimse, fuhuş aracı erkek (Öztürk, 2020: 296). **2.** Dümbelek, dümbek (*Derleme Sözlüğü*, 2009: II:1628; Bernardo da Parigi, 2015: 339).<sup>28</sup> [Ayrıca bkz. **dümbek:** Dümbelek (*Derleme Sözlüğü*, 2009: II:1628).<sup>29</sup> **dümbek: dümbelek:** İbne. **dümbük:** Pezevenk (Tietze, 2016: II:514); **dümbelek:** **1.** Meb’ün. **2.** Aptal (Devellioğlu, 1959: 82).]

**dümbür:** (< T.) **1. (dembür, dümbür:)** Dümbelek (Onay, 1946: 92). [Ayrıca bkz. **dümbürlü:** **1.** Fena, kötü (kimse) (*Derleme Sözlüğü*, 2009: II:1628).<sup>30</sup> **2.** Pezevenk (*Derleme Sözlüğü*, 2009: II:1629).<sup>31</sup> **3.** Karısı kötü yolda bulunan kimse (*Derleme Sözlüğü*, 2009: II:1629).<sup>32</sup> **dümbür düdük:** **1.** Dedikodu, yaygın söylenti (*Derleme Sözlüğü*, 2009: II:1629).<sup>33</sup> **2.** “*Anlamanın örnekten yola çıkarak ‘karma karışık, curcuna, karmaşa’ olması lazım gelir: ‘Dümbür düdük arasında kebab ve anason kokuları dağılır bahçelerden.’*” (Gözaydın, 2015: 92). **dümbür düdük ol-:** “Bir kimseye ait sır herkes tarafından duyularak dedikodusu yapılmak.” (Gülensoy, 2007a: 311). Ayrıca Murat Güneş’ten aktarımla Kayseri’de; “götü dümbür dümbür”. Ayrıca bkz. **dumbur:** “*Dambır dumbur (damdumu) nerede, deli kız (Şam hatun) orada*”; “*Oğlan evinde dambır dumbur, kız evinin haberi yok*” (Kaçalın, 2016: 294, 391); “*Dambır dumbur nerede, deli kız orada: Nerede çalgı eğlence varsa seninki orada. Bu sözün başka şekilleri: ‘Dümbücük nerede, Fatmacık orda.’ ‘Damdumu nerede Şam Hatın orda.’*” (Aksoy, 1945: 74). [Ayrıca Karcıgar makamında, çifte sofyan

<sup>28</sup> Derlenen bölgeler: Naldöğen \*Kemal Paşa -İzmir; \*Susurluk -Balıkesir.

<sup>29</sup> Derlenen bölgeler: \*Dinar -Afyon; \*Eşme çevresi -Uşak; Bekilli \*Çal, Çıtak, \*Sarayköy köyler -Denizli; Eymir, Sürez \*Bozdoğan -Aydın; \*Ödemiş, Naldöken \*Bornova, \*Bergama -İzmir; \*Alaşehir -Manisa; Yeniköy, Demirkağı \*Susurluk -Balıkesir; \*Antakya köyleri -Hatay; Kayseri; Damlapınar \*Beyşehir -Konya.

<sup>30</sup> Derlenen bölgeler: \*Gelendost -Isparta; \*Antakya -Hatay; Himmetli -Niğde; Fariske \*Ermenek -Konya; \*Anamur -İçel.

<sup>31</sup> Derlenen bölgeler: \*Antakya -Hatay; -Kayseri; \*Bor -Niğde; Kürkçüler -Adana; \*Silifke, \*Anamur -İçel.

<sup>32</sup> Derlenen bölgeler: \*Antakya -Hatay; \*Bor -Niğde.

<sup>33</sup> Derlenen bölgeler: \*Keçiborlu -Isparta; \*Tire -İzmir; -Eskişehir; \*Korkuteli, \*Elmalı -Antalya.



usulündeki “İskender Boğazı dardır geçilmez” mısraıyla başlayan anonim İstanbul türküsunün Radife Erten’in (1922-1988) okuduğu versiyonunda da “*Kahveciler döver dümbür de dümbür dümdür dümbür dümbür de dümbür dibeği*” ifadeleri ses yansımaları çağrıştıracak şekilde geçer. Bu kelime, bu versiyondaki kullanımla birlikte iham yoluyla bir sonraki mısra da geçen “dibek” kelimesiyle ilişkili olabilir.]

## E

**efsak:** (< Ar. f-s-k) Hak Teâlâ’nın emrini terk edip tarîk-i müstakîmden ziyade baîd olan (Redhouse, 2016: 82).

**efsar:** (< F. efsâr) Yular (Ayverdi, 2010: 325).

**ek-:** (< T.) Erkeğin, dişinin rahmini döllemesi olayı.

**ekdi (= ekti):** (< T.) **1.** Uysal, itaatkar, kuyruk sallayan, yaltaklanan, asalak (Redhouse, 2015: 171); cimri, görmemiş, arsız, görgüsüz, dilenci tabiatlı; serseri, başıboş (*Derleme Sözlüğü*, 2009: III:1691).<sup>34</sup> **2.** Piç. **3.** Öksüz. **4.** İki yüzlü; yüze gülücü. **5.** Kurnaz, açığöz. **6.** Anası başka bir kocaya gidince babasının yanında kalan çocuk (Çağbayır, 2007: 1390). [Ayrıca bkz. ‘ulemâ ve meşâyih meclislerine varmayup bütiin gün kaldırım taşu şayan ekdiler... (Develi, 1997: 109).]

**etek:** (< T.) **1.** Giysi. **2.** Kenar (*Tarama Sözlüğü*, 2009: III:1562). **3.** Belden aşağı organlar, cinsellik ve boşaltım organları, üreme organı (insan için), edep yeri (Bingölçe, 2011: 64; Karaağaç, 2008: 289; *Derleme Sözlüğü*, 2009: VI:4501).<sup>35</sup> **4.** Yağmur sularının, çatının bazı yerlerinden içeri sızmasını önlemek için yapılan örtü, sacak, sallanan uç (Eren, 2020: 172; *Derleme Sözlüğü*, 2009: III:1796).<sup>36</sup> [Ayrıca bkz. **etek pisliği:** Zina (Kaçalın, 2016: 322).]

## F

**faltağa:** (< ?) Dedikoducu (*Derleme Sözlüğü*, 2009: III:1833).<sup>37</sup>

**farfara:** (< Ar. f-r-f-r-’ < Yun. perperos) Akılsız ve hafif mizaçlı olmak; ağzı kalabalık, gürültücü, taşkın, şamatacı (kimse), farfaracı (Ayverdi, 2010: 369); geveze (Tietze, 2016: III:39); çok söyleyici, yañşak, yañşayıcı, bî-hüde söz söyleyici, lañfe-güy, mülâtif, jâj-hây, yalancı, leffâf, yañşak, öldürücü, palavracı, geveze (Bernardo da Parigi, 2015: 376); ferfâr, yañşak, çok sözlü, çok söyleyici, kesîrû’l-keleâm, miksâr, miksîr, ferfâr dil-bâz, yañşayıcı, fortacı, kovalak, çirtavi, geveze, ceveze, herze söz söyleyici, çeñe çalıcı, herze-güy, ögünüci, atüp tutıcı,

<sup>34</sup> Derlenen bölge: \*Senirkent -Isparta.

<sup>35</sup> Derlenen bölgeler: Yozgat; Afşar, Pazarören \*Pınarbaşı -Kayseri.

<sup>36</sup> Derlenen bölgeler: Birgi \*Ödemiş -İzmir.

<sup>37</sup> Derlenen bölgeler: \*Alaşehir -Manisa; Zeytinli \*Edremit -Balıkesir; Karabiga \*Biga -Çanakkale; Gargara \*Ermenek -Konya.

işlemedügin söyleyen, lāfçı (Tulum, 2011: 705); telaşlı, aceleci, düşünmeden iş gören (Abdülaziz Bey, 2023: 455).

**fāriğ:** (< Ar. f-r'-ğ) **1.** Vazgeçmiş, terketmiş, el çekmiş. **2.** Gaile ve gürültüden uzak, rahat, âsûde (Ayverdi, 2010: 369). **3.** "Gayr-i menkuldeki hakkını ahara tefviz ve terk eden kimse manasına gelen bir tâbirdir." (Pakalın, 1993: I:589).

**fāsik:** (< Ar. f-s-k) Sefih, günah işleyen erkek (Tietze, 2016: III:42); fısk u fucur sahibi, şeriat hükümlerine uymayan günahkâr kimse (Ayverdi, 2010: 370); "günah işlemekle kalmıyarak şeriat hükümlerine az çok riayetsizliği itiyat edinmiş olanlar mânasına gelir bir tâbirdir." (Pakalın, 1993: I:590).

**fenerci:** (< Yun.) **1.** Fener yapan veya satan kimse. **2.** Tulumba takımında feneri taşıyan tulumbacı (Ayverdi, 2010: 375). **3.** Fener yâ fânûs tütücü (Bernardo da Parigi, 2015: 379). [Ayrıca bkz. **el feneri:** "İçine mum dikilerek elde taşınan aydınlatma aletine verilen addır. Sokakların aydınlatılmadığı eski zamanlarda gece sokağa çıkma zorunda kalanlar el feneri taşırlardı. Fenersiz çıkanlar cezalandırılırdı. ...Yalnız uşaklar tarafından götürülenler daha büyüktü." (Pakalın, 1993: I:517-518).]

**ferc:** (< Ar. f-r-c) Dişilik uzvu, vajina (Tietze, 2016: III:58); dişilerde üreme organının dış kısmı, vulva (Ayverdi, 2010: 376).

**ferec:** (< Ar. f-r-c) **1.** Erkek üstlüğü; üstlük, üste giyilen giyisi. [Ayrıca bkz. "Ben ferecüm çıkarınca bakdum ferc mekşuf olmuş." Kelimenin bu manası verilen örnekle birlikte Hasbî'nin ifadesiyle uygunluk gösterir. Nitekim "ferec" aynı zamanda "ferc"i de örten bir üstlük olmalıdır]. **2.** Sevinç (Tietze, 2016: III:59).

**fırfır:** (< ?) **1.** Gömlek vs. kenarına dikilen büzgülü süs. **2.** Topaç, fırlıdak (Tietze, 2016: III:73). [Ayrıca bkz. **fır:** Fırlama, piç (Aktunç, 2017: 115; Devellioğlu, 1959: 87). Kelimenin bu manası bağlama daha uygundur. Bu nedenle "fır fırca" şeklinde de okunabilir. **ferfer:** Tîhû ve çil ve keklik (Nî'metullâh Ahmed, 2015:388).]

**folluk:** (< Yun. + T.) **1.** Tavukların yumurtlaması için hazırlanmış özel yer; (kâbûk maddesinden) Tavuk yumurda yumurdlayacak yér ki folluk dérler ve muţlaķa kuş yumurtladığı yére dérler (*Türkçe Sözlük*, 2009: 711; Nî'metullâh Ahmed, 2015: 405). **2.** Dişilik organı, kadın tenâsül âleti. **3.** Makat, anüs. **4.** Fahişe. **5.** Edilgin eşcinsel erkek, ahlaksız genç [Sözcük, genellikle bir aşırılığı belirler; organlar için, genişlik, gevşeklik; kişiler için düşüklük, müptezellik anlamı taşır.] (Aktunç, 2017: 119; Devellioğlu, 1959: 89).

**foş:** (< ?) Yanlış, değersiz, boş; kötü, sahte (Tietze, 2016: III:112); yararsız (Aktunç, 2017: 120); çürük, kof, temelsiz (Devellioğlu, 1959: 89).

## G

**gulgul:** (< F.) Dalda dalga ortalığa yayılan gürültülü ses, her ağızdan bir ses çıkmasından meydana gelen karışık gürültü, velvele (Ayverdi, 2010: 440 [Gulgule maddesinden]).

## H

**Habeşî:** (< Ar. ḥ-b-ş + î) Habeşistan halkından olan kimse [Ayrıca bkz. “ve bir ṭā’ife vardır ki siyāh zengîleri ve habeşî dilberleri şikâr ider ve habâsetlerin âşikâr ider.” (Kuru, 2000: 81). Kelimenin yergi ifadesi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Deli Birader’in ifadesinden hareketle Hasbî, kendini Habeşîlikle zemmediyor olabilir].

**hamla:** (< Ar. ḥ-m-l-) Kürekçi, kürek çeken (Türk Dili Tetkik Cemiyeti, 1934: I:277). [Ayrıca bkz. **hamlacı:** “Sandal ve kayıklarda kürek çekenler hakkında kullanılır bir tâbirdir. Eskiden saray kayıklarında kürek çeken hamlacılar da vardı. Hamlacıların başına ‘Hamlacı başı’ denilirdi. Saray hamlacıları bostancı ocağına bağlı idiler. Saray hizmetine verilen devşirmelerden bostancı ocağına ayrılanlar ya sarayın has bağçesinde veyahut saray dışındaki diğer bahçe ve bostanlarda, yahut da kayıkhaneye ve kayıklarda ve bostancı başıya bağlı diğer ocaklarda hizmet ederlerdi. Hamlacılar padişahın bindiği kayığın küreklerini çektikleri için emniyetli olmaları ve bunun için de uzun tecrübelerden geçmeleri lâzım gelirdi. Bu sebeple hamlacı olabilmek için epey eskimiş olmak ve hassaten itimat kazanmış bulunmak lâzım gelirdi. Bundan dolayıdır ki dokuz derece teşkil eden bostancıların sonuncu derecesine yükselmiş olanlar hamlacı olurlardı. Hamlacılar ipeklî gömlek; beyaz, temiz pâk, sırma şalvar; sırma çepken giyerlerdi.” (Pakalın, 1993: I:719-720).]

**hammâl-ı haṭab:** (< Ar. ḥ-m-l + Ar. ḥ-ṭ-b) **1.** Odun hamalı. **2.** Laf taşıyan, dedikoducu, aleyhte tezvîratta bulunan (Yakıt, 2020: 726, n. 3). [Tamlama, kelimelerin sözlük manalarıyla çevrildiğinde “odun hamalı” manasına gelse de divan şiiri içerisinde ayrıca bir telmih unsuru olarak da kullanılmaktadır. Ahmet Atillâ Şentürk’ün bu konudaki açıklaması şu şekildedir: “Odun hamalı kadın anlamına gelen ‘hammâlete’l-hatab’ ibaresi cehenneme gireceği daha dünyada iken kesinleşen Ebû Leheb’in karısı Ümmü Cümeyle binti Harb hakkında nazil olduğu rivayet edilen ayette geçer. Bu ifade aynı zamanda ‘söz taşıyıp dedikodu eden kadın’ anlamına da gelir ve karı koca her ikisinin Hz. Muhammed aleyhindeki faaliyetlerini ima eder. Kur’an’da ‘alev babası’ anlamındaki ‘Ebû Leheb’ ile sırtında âdeta onun ateşi için odun taşıyan karısının tasviri birbirini tamamlayan bir kompozisyon oluşturur.” (Şentürk, 2023: VI:186-187). Bu nedenle ifadeden hareketle Hasbî’nin odun hamalı olduğu anlamı çıkarılabilirken, dedikoducu biri olduğu yönünde bir düşünce de hasıl olmaktadır.]

- hâre:** (< F.) (Kısaltma yoluyla) Çok sert (Ayverdi, 2010: 471 [Hârâ-Hâre maddesinden]).
- hâye:** (< F.) Erkeklik bezi, er bezi, husye, testis (Ayverdi, 2010: 486 [Haya maddesinden]).
- hergele:** (< F.) **1.** Binilmeye, arabaya koşulmaya, yük taşımaya alıştırılmamış binek hayvanı, damızlık at, kısarak ve eşek sürüsü, başıboş hayvan sürüsü. **2.** Görgüsüz, soysuz, terbiyesiz, başıboş ve serseri kimse (Redhouse, 2015: 2162; Ayverdi, 2010: 498; Şemseddîn Sâmî, 1989: 1507, 579).
- herr:** (< Ar. h-r) Bed-hüy olmak ma'nâsındadır (Mütercim Âsım Efendi, 2013: III:2424).
- herzek:** (< F.) Boş, abes, beyhude söz, hezeyan (Ayverdi, 2010: 498 [Herze maddesinden]).
- heşş:** (< Ar. h-ş) **1.** Şâd ve ferah-nâk adama denir. **2.** Ve sert olmayıp gevşek ve mülâyim olan şey'e itlâk olunur; mülâyim olan kimseye dahi derler (Mütercim Âsım Efendi, 2013: III:2873; Vankulu Mehmed Efendi, 2014: I:1135).
- hır:** (< ?) Kavga, çekişme (Ayverdi, 2010: 502). [Ayrıca bkz. *Biri biriyle hırlar seg gibi hır hır çekişmekte / Sözi küfr ü haṭā birkaç küfür-güey erlerin gördüm* (Erdoğan, 2008: 480, K. 11:5); *Yaramazlar yamanlar bî-amânlar pür-gümânlardur / Cihânda nef'i yok hırlar durur ben hırların gördüm* (Erdoğan, 2008: 481, K. 11:16). Ayrıca bkz. **hır hır:** Hırlaşarak (*Tarama Sözlüğü*, 2009: III:1917).]
- hıra:** (< ?) Zayıf, cılız, çelimsiz, sıska (*Tarama Sözlüğü*, 2009: III:1916; Ayverdi, 2010: 502).
- hırfet:** (< Ar. h-r-f-t) Esnaf kollarından her birinin yaptığı iş, meslek, zanaat, esnafın mesleği (Ayverdi, 2010: 510).
- hîz:** (< F.) Edilgin eşcinsel genç, puşt (Öztürk, 2020: 302).

## J

- jâle:** (< F.) **1.** Sabahları yaprak ve çiçeklerde görülen su damlaları, çiy, şebnem (Ayverdi, 2010: 593). **2.** (Mecazen) Meni.
- jengârî:** (< F.) Cengârî dedikleri renktir. Ba'zı nâzik câmede ve kâğıdda tûṭakî derler (Şu'ûrî Hasan Efendi, 2019: III:2109). [Ayrıca bkz. **jengâri:** Bakır renginde olan yeşilimsi maddeye verilen addır. 'Cengârî' tâbiri de aynı makamda kullanılırdı. Hassaten çadırlar hakkında istimal olunur, Cengârî veya jengârî çadır denilirdi. Türk çadırlarında bu renk makbuldü. Farsça bir kelime olan jeng, pas demektir (Pakalın, 1993: II:111).]
- jerfî:** (< F.) Depth; sagacity, penetration; penetrating, sagacious, deep-sighted (Steingass, 1963: 636). [Ayrıca bkz. **jerf:** **1.** Derin. **2.** Bisyâr, keşîr. **3.** Dür u dirâz. **4.** Gavr-ı çizî ya'nî bir nesnenin 'umḡ u nihâyetine ta'ammuk ile nazâr eylemek

ma'nāsına (Pek çok manası *Ferheng-i Cihāngīrī*'den naklen Şu'ûrî Hasan Efendi, 2019: III:2101-2102).]

**jīve:** (< F.) Bazen serbest, fakat genellikle sülfür hâlinde bulunan, ağır, oda sıcaklığında sıvı hâlde, gümüş beyazı renkte olan element (Ayverdi, 2010: 196 [Cıva maddesinden]). ["Jīveli bardak" ifadesinin dönemler içerisinde hakaret amacıyla kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bkz. **jīve bardağı:** *Döndürür kīri alup burmağula kellesini / Ne jīve bardağıdur bilemeyen zillesini* (Donuk, 2015: 103).]

## K

**kabak:** (< T.) **1.** Kabakgillerden, birçok cinsi bulunan, sürüngen gövdeli bitki. **2.** Erkeğin cinsel organı (Balcı, 2020: 153, 184, 192). **3.** Esrar içmede kullanılan bir tür nargile. **4.** Aptal, salak, bön (Aktunç, 2017: 160).

**kaḥpe kaḍıncık:** (< Ar. + T.) İfadenin dönem içerisinde hareket amacıyla kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bkz. "*ve cāriyesine kaḥpe ve fāḥiše déyen ḥalāyıkdan bozma kaḍıncıklar...*" (Develi, 1997: 117).

**kaḳırdak:** (< ?) Kuyruk, iç yağı gibi maddelerin yağları sızdırıldıktan sonra kalan posası, kıkırdak (*Tarama Sözlüğü*, 2009: IV:2173).

**karavaş:** (< T.) Cariye, halayık, hizmetli, odalık (Ayverdi, 2010: 628; *Tarama Sözlüğü*, 2009: IV:2279).

**karı:** (< T.) **1.** İhtiyar, yaşlı. **2.** Eski, köhne (*Tarama Sözlüğü*, 2009: IV:2294, 2296).

**kekez:** (< ?) Puşt, muhannes, oğlan, edilgin eşcinsel erkek (Öztürk, 2020: 308).

**kekremsi:** (< T.) **1.** Tadı dili buracak derecede hafif acımsı ve ekşimsi olan; tadı hafif kekre olan, burukça (Ayverdi, 2010: 651 [Kekre maddesinden]). **2.** Suratı asık, yüzü gülmeyen (kimse) (*Türkçe Sözlük*, 2009: 1128).

**kel:** (< ?) Çirkin, fena, kötü (*Derleme Sözlüğü*, 2009: IV:2725).<sup>38</sup>

**kemki:** (< ?) **1.** Alt çenesi çıkık, üst çenesi içeriye çökmüş gibi duran, dişleri üst üste gelmeyen (kimse) (*Derleme Sözlüğü*, 2009: IV:2738).<sup>39</sup> [Aynı manada ayrıca bkz.

**kemçik** (*Derleme Sözlüğü*, 2009: IV:2738).<sup>40</sup> **2.** İnsan kafatası (*Derleme Sözlüğü*, 2009: IV:2740).<sup>41</sup> [Ayrıca bkz. **kemçik: 1.** Burnu basık (kimse) (*Derleme Sözlüğü*, 2009: IV:2738).<sup>42</sup> **2.** Asık yüzlü, çirkin (kimse) (*Derleme Sözlüğü*, 2009: IV:2738).<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Derlenen bölgeler: İğdecik, Sancaklıboz -Manisa; \*Karaman, \*Ermenek -Konya, \*Mersin, \*Mut, \*Silifke -İçel; \*Serik -Antalya.

<sup>39</sup> Derlenen bölgeler: Civanyaylağı, Alaeddin, \*Acıpayam - Denizli.

<sup>40</sup> Derlenen bölgeler: Bayat \*Emirdağı -Afyon; \*Yalvaç -Isparta; \*Alaşehir -Manisa; Tokat -Eskişehir; \*Merzifon -Amasya; Bayburt \*Sarıkamış -Kars; \*Afşin -Maraş; Eşke \*Divriği -Sivas; \*Pınarbaşı -Kayseri; \*Bor -Niğde.

<sup>41</sup> Derlenen bölgeler: Aslanköy, \*Mersin - İçel.

<sup>42</sup> Derlenen bölgeler: -Isparta; \*Nizip -Gaziantep.

<sup>43</sup> Derlenen bölgeler: -Erzincan; -Maraş.

Ayrıca bkz. **kemke**: Geveze (*Derleme Sözlüğü*, 2009: IV:2740).<sup>44</sup> Aynı manada bkz. **kemkem** (*Derleme Sözlüğü*, 2009: IV:2740).<sup>45</sup>

**kemre**: (< F.) Gübre (Ayverdi, 2010: 654; *Tarama Sözlüğü*, 2009: IV:2410).

**kemsik**: (< ?) Her gördüğünü isteyen, arsız çocuk (*Derleme Sözlüğü*, 2009: IV:2741).<sup>46</sup> [Ayrıca bkz. **kesmik**: Ağaçtan yapılan köpek haltası, tok, tasma (*Tarama Sözlüğü*, 2009: IV:2454).]

**kerk-**: (< ?) Sapık amaçla birisinin arkasına değmek, sürtünmek (*Derleme Sözlüğü*, 2009: IV:2756).<sup>47</sup>

**kısrak**: (< T.) **1.** Dişi at (Ayverdi, 2010: 673). **2.** Kadın cinsellik organı (Balcı, 2020: 117, 189).

**kır**: (< F.) Erkeklik organı (Ayverdi, 2010: 681).

**koğmuş**: (< T.) **1.** Çürüyüp bozularak kötü bir koku peydahlamış, kokuşmuş. **2.** (Mecazen) Tembel, miskin, kalkmaya üşenen (kimse). **3.** Eskimiş, değerini kaybetmiş (Ayverdi, 2010: 687 [Kokmuş maddesinden]). **4.** Evde kalmış, yaş geçmiş (Develi, 1997: 164). [Kelimenin ilk manası kaçırdağ kelimesiyle uygun görünüyorsa da diğer manaları iham yoluyla kastedilmiş olabilir. Ayrıca bkz. "gendüsin çoca çarı zann [édiip] şoçaklarda yüzin ve gözin açan koğmuşlar..." (Develi, 1997: 108).]

**koğostos**: (< ?) Kelimenin ne şekilde okunması gerektiği belli değildir. [Ayrıca bkz. **koğoz**: Parasız, müflis, züğürt (Eren, 2020: 311; Abdülaziz Bey, 2023: 458). **koğoslan-**: Kibirlenmek (Abdülaziz Bey, 2023: 458).]

**koğay**: (< ?) Evlilik dışı çocuk (Bingölçe, 2011: 107). [Ayrıca bkz. **koğay koyulğan**: "bastard [= piç]" (Dankoff, 2013: 155).]

**koğosto**: (< ?) Kısaca şişman (Gülensoy ve Buran, 1994: 235; Buran ve İlhan, 2008: 136).

**koğuş**: (< T.) (Mecazen) Erkek cinsellik organı.

## L

**lakırdak**: (< ?) Leyleğin ötüşü (*Derleme Sözlüğü*, 2009: IV:3060).

<sup>44</sup> Derlenen bölgeler: Bağlılı \*Gelendost -Isparta.

<sup>45</sup> Derlenen bölgeler: -Burdur; Darıveren \*Acıpayam -Denizli; \*Akyazı -Sakarya; Küçükisa \*Zile -Tokat; Kuzköy \*Ünye -Ordu; \*Nizip -Gaziantep; -Maraş; \*Antakya -Hatay; \*Bor -Niğde.

<sup>46</sup> Derlenen bölgeler: Solmaz \*Tavas -Denizli.

<sup>47</sup> Derlenen bölgeler: Yassıören \*Senirkent, \*Yalvaç -Isparta; \*Üsküdar -İstanbul; Peşman \*Daday -Kastamonu; \*Merzifon -Amasya; Yavuz \*Şavşat -Artvin; -Yozgat; \*Pınarbaşı -Kayseri; Bahçeli \*Bor -Niğde; \*Ermenek -Konya; Faydalı \*Kozan -Adana; Aslanköy \*Mersin, \*Mut köyleri -İçel; Darıveren \*Acıpayam -Denizli.

**lālāk:** (< ?) 1. Leylek. 2. Çok konuşan, geveze.<sup>48</sup> 3. Aptal.<sup>49</sup> 4. Güzel konuşmayı beceremeyen (*Derleme Sözlüğü*, 2009: IV:3061).<sup>50</sup>

**lapa:** (< ?) ‘Ácemī, taslaḳ, ḡālīz, nā-şinās, nā-dān, ümmī; torlaḳ, hünersiz, bī-hüner, áhmák, ebleh, tülünḡi, tembel, ihmālcı, kâhil, nā-be-kār, ḡām-dest, ḡīre, ḡīre-ser, bī-kār (Tulum, 2011: 1160).

**lapırdı lapırdak:** (< ?) (Yansıma sözcük) Yürüme sırasında çıkan ses.

**lā-şek:** (< Ar. l-’ + ş-k) Şüphesiz (Ayverdi, 2010: 736).

**lāyih:** (< Ar. l-v-ḡ) Parlayan, açıkça görünen, meydanda olan (Ayverdi, 2010: 738).

**leglek:** (< F.) Uzun gagalı, uzun bacaklı, tüyleri beyaz, sadece kanatlarının ucu siyah, bacakları ve gagası kırmızı, solucak, böcek, balık, fare, kurbaḡa, kertenkele vb. ile beslendiḡi için özellikle bataklıklara konan, kışın sıcak yerde, tropikal Afrika ve Hindistan’a göç eden büyük göçmen kuş, leylek (Ayverdi, 2010: 734 [Leylek maddesinden]; Bernardo da Parigi, 2015: 598).

**leke:** (< ?) Ürkek, çekingen; ahmak, iki yüzlü, kendini sevici; benek suretinde veya bir parça yere mahsus pislik, nakīsa, ayb, şâibe, şöret ve itibarına halel getirecek hal ve hareket; ahmak, ebleḡ; korkak, ödleḡ; a worthless fellow; savaştan kaçan/firarı, işe yaramaz (Uḡur, 2021: 216-217).

**lend:** (< F.) Ālet-i merdum (Güneş, 2020: 1490).

**lüp:** (< ?) 1. Büyükçe bir şeyin birdenbire ve kolaylıkla yutulmasını anlatan ses (*Türkçe Sözlük*, 2009: 1317). 2. Karşılıksız elde edilen para, çıkar, nesne (Aktunç, 2017: 203); bedava, emeksiz (Bingölçe, 2011: 114); parasız veya emeksiz elde edilen nesne (Devellioḡlu, 1959: 114); emeksiz ele geçirilen şey (Ayverdi, 2010: 748).

## M

**manḡ:** (< ?) Ahmak, akılsız, mankaḡa, sersem (*Tarama Sözlüğü*, 2009: IV:2796; *Derleme Sözlüğü*, 2009: IV:3125).<sup>51</sup>

**maşav:** (< ?) Oḡlan, puşt (Filippo Argenti 2014: 209). [Ayrıca bkz. *Şorarsañ kimler oḡur şehr içinde şı’r-i murdāruñ / Maşavlarla kekezlerle gidilerdür ḡazel-ḡ’ānuñ* (Köksal, 2019: 184).<sup>52</sup>]

<sup>48</sup> Derlenen bölge: Cemele -Kırşehir.

<sup>49</sup> Derlenen bölge: Samsun.

<sup>50</sup> Derlenen bölgeler: Çepni \*Gemerek -Sivas.

<sup>51</sup> Derlenen bölgeler: Bekilli \*Çal -Denizli; Sarıcaeli -Çanakkale; \*Erciş \*Van; Reyhanlı ve Amik ovası Türkmenleri \*Reyhanlı, \*Antakya -Hatay; \*Bor -Niḡde; Büyükçaylı \*Börtöl, \*Kadirli, \*Karaisalı -Adana.

<sup>52</sup> Bu yayımda kelime, yanına soru işareti konularak “maşuv”; “kekez” kelimesi ise “geñez” şeklinde yanlış okunmuştur.

- māye:** (< F.) Sırnaşık, arsız, sulu, yapışkan (kimse) (Aktunç, 2017: 216; Devellioğlu, 1959: 119).
- mekrif:** (< Ar. mekrūh < mekruf) Kirli, iğrenç (Kartallıoğlu, 2022: 199; Filippo Argenti, 2014: 211).
- meleme:** (< ?) **1.** Kaba ve hödük (Bingölçe, 2011: 119). **2.** Beceriksiz.<sup>53</sup> **3.** Ağır kanlı, rahatına düşkün (*Derleme Sözlüğü*, 2009: 3155-3156).<sup>54</sup> **4.** İş bilmez (*Derleme Sözlüğü*, 2009: VI:4592).<sup>55</sup>
- mırı:** (< ?) **1.** Geveze. **2.** Konuşmayan kimse (*Derleme Sözlüğü*, 2009: IV:3187).<sup>56</sup>
- mırmır:** (< ?) **1.** Çok konuşan, dırdır eden kimse.<sup>57</sup> **2.** Burnundan konuşan.<sup>58</sup> **3.** Belalı (*Derleme Sözlüğü*, 2009: IV:3189).<sup>59</sup> **4.** (Argoda) Kabadayı külhanbeyi (Ayverdi, 2010: 820; Devellioğlu, 1959: 120; Aktunç, 2017: 219). **5.** Edilgin eşcinsel (Aktunç, 2017: 219).
- muḏā'af:** (< Ar. m-d-'-'-f-'') **1.** Üzerine bir veya birkaç katı ilave edilerek çoğaltılmış, iki kat. **2.** Arapçada illetli olmayan üç asıl harfinden ikinci ve üçüncüsü aynı olduğu için birleştirilerek şeddeli okunan (kelime) (Ayverdi, 2010: 861).
- muhakḳak:** (< Ar. ḥ-ḳ-ḳ) **1.** Ve tefeli sık ve muhkem nesc olunmuş sebze denir; ve sık dokunmuş beze dahi derler. **2.** Muhkem olan nesne (Mütercim Âsım Efendi, 2013: IV:3948; Vankulu Mehmed Efendi, 2014: II:1602).
- murdār:** (< F.) **1.** Kirli, pis, iğrenç. **2.** Dînen gerektiği hâlde boy abdesti almamış, gusletmemiş, cünüp (kimse) (Ayverdi, 2010: 853).
- muzāhir:** (< Ar. z-h-r) Arka çıkan, destek olan, yardım eden (Ayverdi, 2010: 904).
- mu'allak:** (< Ar. '-l-ḳ) **1.** Asılmış, asılı, asılan, sarkık (Tulum, 2011: 1264). **2.** Güvercin. [Ayrıca bkz. "ve kimi güğercin beslemegi gendüye kâr ve kuşu kuş-ile avlayup nice mu'allakları şikâr ider bir maḥbûbcuḳ göricek eline alur ḫurup kümesi yanına gelür hey hây idüp âvâz ve bu gâzeli okuyup ser-âgâz eyler...: görince mu'allaklar atar evc-i hevâda / meyl itmeye dilber diyü biçâre kebûter" (Kuru, 2000: 84).]
- mücellak:** (< ?) Kendi kendini tatmin eden, mastürbasyon yapan anlamında Hasbî'nin ürettiği bir kelime olabilir.
- mühmel:** (< Ar. '-h-m-'-l) Kendi hâline bırakılmış, boş verilmiş, önemsenmemiş, ihmal edilmiş (Ayverdi, 2010: 871). [Ayrıca bkz. Nefî'nin Etmekçi-zâde Ahmed

<sup>53</sup> Derlenen bölgeler: Bulak \*Safranbolu -Zonguldak; Çorum; Kesirik Elazığ; \*Bünyan -Kayseri.

<sup>54</sup> Derlenen bölge: \*Fatih -Isparta.

<sup>55</sup> Derlenen bölgeler: Çorum; Kesirik -Elazığ; \*Bünyan -Kayseri.

<sup>56</sup> Derlenen bölgeler: Genezin \*Avanos -Nevşehir'den; \*Yalvaç -Isparta.

<sup>57</sup> Derlenen bölgeler: Çakallı -Adana; \*Ula -Muğla; Baf, Limasol -Kıbrıs.

<sup>58</sup> Derlenen bölgeler: Uluşiran \*Şiran -Gümüşhane.

<sup>59</sup> Derlenen bölgeler: \*Çal -Denizli; \*Ödemiş -İzmir.



Paşa hicviyesinde: *Hem-dem ü hem-kađeđi olan erāziller de / Bir alay kendi gibi dūn u ĥabīs ü mūhmel* (Öztürk, 2020: 119, B. 5); ve Nev'î-zāde Atāy'ın Bostan-zāde Mehmed Efendi (Kara Taşak) zemminde: *Vücūd-ı mūhmeli olmışdı anuñ gerçi çođdan bođ / O murdāruñ girüp götine çıđdı şimdi bođdan bođ* (Donuk, 2015: 109, B. 40).]

## P

**parpul:** (< ?) **1.** Gürbüz, iriyarı.<sup>60</sup> **2.** Bebek ayakkabısı (*Derleme Sözlüğü*, 2009: V:3402).<sup>61</sup> [Ayrıca bkz. **parpıl:** **1.** Kendine bakmayan, dağınık ve düzensiz (kimse).<sup>62</sup> **2.** Yürüyüşü dengesiz olan, düşe kalka yürüyen (*Derleme Sözlüğü*, 2009: V:3400-3401).<sup>63</sup>]

**postî:** (< F.) One who intoxicates himself with an infusion of poppy-heads; lazy, indolent (Steingass, 1963: 260). [= Kendini haşhaş otuyla sarhoş eden (kimse); uyuşuk, miskin, tembel, ağırkanlı.]

**postāl:** (< Erm. < Bulg.) **1.** Eskimiş ayakkabı; çarık gibi bağlanan konçlu bir nevi ayakkabı, kaba potin (Ayverdi, 2010: 1002; *Derleme Sözlüğü*, 2009: VI:4654).<sup>64</sup> [Ayrıca bkz. "curmūk" maddesinde: "ser-mūze mu 'arrebidir ki ĥuff üzere giyilir, Fāriside ona çepeğaz dahi derler, Türkide çizme ve nisvānlar çedik ta 'bir ederler. Ve Anadolu'nun Sivas'tan öte yerlerde Terākime ve rustāyî tā 'ifelerine mahsūs postal ta 'bir olunur bir güne ayakkabı dahi vardır ve o, çizme aksāmında ma 'düddur" (Mütercim Âsım Efendi, 2013: IV:3930). **2.** Yararsız, niteliksiz, düşük (nesne veya kimse). **3.** Erkeklerle düşüp kalkmayı huy edinmiş, fuhuş yapan (kadın), fahişe, düşkün kadın; hanesinde oturmaz, her zaman gezen sürtük kadın (Aktunç, 2017: 248; Tietze, 2018: VI:422; Karaağaç, 2008: 697; Mehmed Salāhî, 2019: I:365; Eren, 2020: 428).

**pul:** (< Lat. bulla, F. bûl) **1.** İşlemelerde kullanılan parlak, ortası delik, küçük, çok ince maden, jelatin veya sedeften levhacık. **2.** Eskiden kullanılan akçeden küçük kâğıt para; bir bakır sikke; çok değerli olmayan para. **3.** Kokain, uyuşturucu (Aktunç, 2017: 249; Tietze, 2018: VI: 437; Karaağaç, 2008: 698).

**puluc:** (< ?) Erkekliđi olmayan kimse, innin, süstendam (*Tarama Sözlüğü*, 2009: V:3201); cinsel gücü olmayan (erkek) (Tietze, 2018: VI:438). [Ayrıca bkz. "korğum oldur dağın puluc ola eve gelen anı sike baña güc ola dir" (Kuru, 2000: 139). Taşlıcalı Yahyâ Beg'in Hayâlî Beg eleştirisinde de kelime aynı manada geçer: *Ben seçā 'at*

<sup>60</sup> Derlenen bölgeler: Tekke \*İnegöl -Bursa; Danamandıra \*Silivri -İstanbul; Edime.

<sup>61</sup> Derlenen bölge: \*Niksar -Tokat.

<sup>62</sup> Derlenen bölge: Rumeli göçmenleri -Kırklareli.

<sup>63</sup> Derlenen bölgeler: Üçkuyu \*Çal -Denizli; Demirciköy \*Simav, Tepecik \*Emet -Kütahya.

<sup>64</sup> Derlenen bölgeler: Çorum; Uluşiran \*Şiran -Gümüşhane; \*Silifke -İçel; Pınarlıbelen \*Bodrum -Muğla.

*klılcıyam ol ışıklar pulucı / Ben savaş günü çeriyem o hemân cerde cerî* (Çavuşoğlu, 1983: 60, 62).]

## R

**rāyīha:** (< Ar. r-'-y-h-' ) Koku. [Ayrıca bkz. *Sen eger ister iseñ rāyīha-i murdārın / Def' için fercüñe şok İtrīyi 'anber yerine* (Öztürk, 2020: 193, Kt. 51:2).]

**rekiyye:** (< Ar. r-k-y-' ) A well [= kuyu] (Redhouse, 2015: 986).

**renc:** (< F.) Ağrı, sızı (Ayverdi, 2010: 1021). [Ayrıca bkz. "*oğlanı yüzünüñ üstine yıkar kılkuş üstine çıkar alur aşığı urur taşığı andan kopar şalvirür nāziklik idüp yalvarır oğlan bu zālümüñ yalanlarına inandum renci önünden imiş ardından şandum diyüp götin kaşır taşığı ovar anda ardına düşer... kavrayup muhkem taşığın dir egil / rencüm önümdendir ardundan degil"* (Kuru, 2000: 89-90). Ayrıca bkz. **rencür:** "*rencür aña dirler ki sikilmegi bi 'z-zāt murād ide büyük siklüler araya akçeler virüp gendüyi sikdire iller içinde adın çekdire"* (Kuru, 2000: 138); "*rencüme anuñ ile dermān idüp / açılıp göñlüm gözüm mesrūr olam"* (Kuru, 2000: 141); "*ne olsam gerek eski rencüm dep-reşdi..."* (Kuru, 2000: 148).]

**revzenlü rekiyye:** (< F + Ar.) Pencereleli kuyu. Hasbî'ye mahsus, benzetmeye dayalı kadın cinsellik organı manasında kullanılan bir hakaret olmalıdır.

**rīh:** (< Ar. r-y-h) **1.** Rüzgar, meltem (Ayverdi, 2010: 1027). **2.** (Mecazen) Bağırsaktaki gaz, osuruk, yel.

**ruhbān:** (< Ar. r-h-b) **1.** Korkmak (Mütercim Âsım Efendi, 2013: I:435). **2.** Korkan (kimse).

**rustak:** (< F.) Köylü [= A village, markettown, encampment of tents or huts; a villa-ger; the commander of a file of men, a corporal] (Steingass, 1963: 575).

**rustāyī:** (< F.) Kabalık, soytarılık (Redhouse, 2015: 993); köylü. [Köylülük toplum tabakasında şehirliyle tezat oluşturduğundan ve alt kesime mensubiyeti belirttiğinden kimi metinlerde hakir görme ifadesi olarak kullanılmıştır. Örneğın Nef'î, Etmekçi-zāde Ahmed Paşa'yı hicvettiği şiirinde şu ifadeye yer verir: *Gelmedi şehrimüze olmağa bundan evvel / Böyle rustāyi şekil böyle 'acāyib heykel* (Öztürk, 2020: 119, B. 1).]

## S

**şab:** (< T.) Biçilmiş fakat dövülmemiş ekin (Ayverdi, 2010: 1060 [Sap maddesinden]), saman. [Ayrıca bkz. "*...herif gider şapuñ içinde pinhān olur... herifüñ siki şapdan taşra süvelüp kalur..."* (Kuru, 2000: 122); ayrıca bkz. **Sap yiyip saman sıçmak.**]

**saçal:** (< ?) Erkeklerde çene ve yanaklarda çıkan kılların bütünü (Ayverdi, 2021: 1049). [Cinsel ilişkiden sonra ilgili bölgeyi sakal ile silmek bu türde yazan şairler arasında fazlasıyla kullanılan bir tabirdir. Bkz. *Oğlanuğı yestehliyiçek kılkar o miskin / Kendüsi siler boğını şacı şakalıyla* (Küçük, 2011: 445, Kt. 13:2); *Böyle poh-*

*reng şakalı kanda ederdüñ peydā / Silmeyeydüñ götini ger Kınalı Dervîşüñ* (Öztürk, 2020: 267, Kt. 201:2).]

**şakşak:** (< ?) **1.** Yapışkan.<sup>65</sup> [Ayrıca Murat Güneş' den sözlü olarak naklen: koyun bacakları arasında oluşan yapışkan sıvı.] **2.** Sırlısıklam, ıslak (*Derleme Sözlüğü*, 2009: V:3522)<sup>66</sup> [Ayrıca bkz. *Gezer küy-i harâbât içre Seyrî / Bozuk dülbendi vü dāmānu şakşak* (Gökkaya, 2017: 246, G. 202:7); *Bir yüzi nā-şuste bir bergeste-ṭālî ' bir 'abūs / Beriki yaqası bayraq dāmeni şakşak dede* (Erdoğan, 2008: 478, K. 10:15).]

**şalık:** (< ?) **1.** Ucunda kısa zincirlerle bağlı birkaç demir yuvarlağı bulunan sopadan ibaret eski savaş aleti, çomak, şeşper, gürz (*Tarama Sözlüğü*, 2009: V:3266). **2.** Topuz; demir çubuk; erkeklik organı (Dankoff, 2013: 205). [Ayrıca bkz. **salak:** Erkeklik aletinin ön kısmı; tepesi, topuzu (Dankoff, 2013: 204).]

**şap:** (< T.) Erkeklik organı, penis (Bingölçe, 2011: 136).

**Şapa şab şıç-:** (< T.) Erkek homoseksüel ilişki sırasında erkeklik organına sışmak. [Ayrıca bkz. *Kim şıçar kîrine şimden gerü Delgiç Ömer'üñ* (Öztürk, 2020: 199, B. 60:1); *Sike şıçmağı ko şimden gerü ey Kîrli Niğâr* (Öztürk, 2020: 199, B. 62:1).]

**seme:** (< ?) Sersem, ahmak, bön (*Tarama Sözlüğü*, 2009: V:3380; Bingölçe, 2011: 137), beyinsiz (Abdülaziz Bey, 2023: 460).

**şevb:** (< Ar. ş-v-b) İnsanın eğnine giyeceği libâsa denir; asl mensûc olan bez ve kerten ve harîr ve sûf makûlesine denir, libâsa itlâkı mâ-ye'ül i 'tibârıyladır; kaftan (Mütercim Âsım Efendi, 2013: I:301; Vankulu Mehmed Efendi, 2014: I:108).

**şevr:** (< Ar. ş-v-r) **1.** Erkek öküze denir. **2.** Ve ahmak ve bî-magz adama itlâk olunur (Mütercim Âsım Efendi, 2013: II:1800).

**siñ siñ:** (< T.) Sine sine, saklana saklana (*Tarama Sözlüğü*, 2009: V:3487).

**siñ-:** (< T.) **1.** Göze batmamak, ortalıkta görünmemek için sessizce bir kenara çekilmek, bir yere büzülmek (Ayverdi, 2010: 1113). **2.** Hoşa gitmek, içine sinmek, yaramak (*Tarama Sözlüğü*, 2009: V:3486).

**siñile-:** (< T.) İniltili ses çıkarmak (*Tarama Sözlüğü*, 2009: V:3477). [Benzer bir kullanım için bkz. "*Gayret eyle cev-r-i dildâr-ıla éy dil ağlayup / Şol seg-i sersemleyin sen dahı siñ siñ siñleme*" (Başpınar, 2013: 809, G. 1379:5).

## Ş

**şadı:** (< ?) **1.** Bir çeşit maymun (*Tarama Sözlüğü*, 2009: V:3643). **2.** Şebek gibi, çirkin (kişi).<sup>67</sup> **3.** Sıska (*Derleme Sözlüğü*, 2009: V:3735).<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Derlenen bölgeler: \*Bozdoğan -Aydın; \*Ödemiş, \*Tire, \*Bayındır -İzmir; \*Alaşehir -Manisa; \*Milas, Kavakdere -Muğla.

<sup>66</sup> Derlenen bölgeler: \*Şebinkarahisar -Giresun; \*Koyulhisar -Sivas; \*Ermenek -Konya.

<sup>67</sup> Derlenen bölgeler: Bozan -Eskişehir; Gaziantep.

<sup>68</sup> Derlenen bölgeler: Kızık \*Sandıklı -Afyon.

**şak:** (< T.) Sert bir şey üzerine vurulduğu zaman çıkan sesi anlatır (Ayverdi, 2010: 1151).

**şakî:** (< Ar. ş-ķ-'-v-t) Yol kesici, haydut; (mecazen) her türlü kötülüğü işleyebilecek yaratılıştaki olan, kötü huylu kimse (Ayverdi, 2010: 1151).

**şakrak:** (< ?) **1.** Gürültülü, neşeli (Redhouse, 2015: 1130, 1110); sokulgan, serbest hareketli, hoş sözlü kimse (Abdülaziz Bey, 2023: 460). **2.** Bir tür yeşil saksagan, ağaçkakan (Steingass, 1963: 750; Redhouse, 2015: 1130). [Ayrıca bkz. "es-sa'teriy" maddesinde; "şen, ve şatır ve şakrak adama denir" (Mütercim Âsım Efendi, 2013: II:2018) şeklinde Hasb'î'nin de kullandığı diğer kelimelerle birlikte geçer.]

**şakşak:** (< T) **1.** Geveze.<sup>69</sup> **2.** Elde oynanan büyük taneli tespih.<sup>70</sup> **3.** Çocukların mısır sapından yaptıkları, ses veren bir oyuncak.<sup>71</sup> **4.** Taş bilye.<sup>72</sup> **5.** Kapı tokmağı (*Derleme Sözlüğü*, 2009: V:3738).<sup>73</sup> **6.** Büyük bir kastanyet türü (Redhouse, 2015: 1130). **7.** Birbirine mıhlı iki tahtadan ibaret olup avuca çarpıldığında çıkardığı sesle küçüklerin önünde maskaralık yapmaya yarayan alet (Abdülaziz Bey, 2023: 461).

**şakşakı:** (< T.) **1.** Yüzsüz, geveze (*Derleme Sözlüğü*, 2009: V:3740, 3748).<sup>74</sup> **2.** Kapı tokmağı.<sup>75</sup> **3.** Çocukların mısır sapından yaptıkları, ses veren bir oyuncak (*Derleme Sözlüğü*, 2009: V:3738).<sup>76</sup> [Ayrıca bkz. **şıkşıkî:** Yüksek sesli (Redhouse, 2015:1130); **şıkşıkı:** Kapı mandalı (Gülensoy, 2007b: 842; *Derleme Sözlüğü*, 2009: V:3769);<sup>77</sup> ayrıca krş. *Her lahza itse n'ola anuñla şakşıkı / Oldı sikümle zillesi yarıñ şıkı fıki* (Donuk, 2015: 106).]

**şapkalı şâ'ir:** (< Bulg. + Ar.) Osmanlı toplumu içerisinde şapkanın Frenklik, Hristiyanlık ve kâfirlik alâmeti sayılmasından dolayı şairlerin birbirini zemmetmek

<sup>69</sup> Derlenen bölgeler: \*Tavşanlı -Kütahya; -Tokat; -Eskişehir; -Sivas; Şabanözü \*Polatlı -Ankara.

<sup>70</sup> Derlenen bölgeler: \*Sandıklı -Afyon; Gönen \*Gelendost -Isparta; Yukarı Seyit \*Çal, Bereketli \*Tavas -Denizli; Kandıra -Kocaeli; -Bolu; \*Çerkeş -Çankırı; \*İskilip -Çorum; \*Bafra -Samsun; Çanıllı \*Ayaş -Ankara.

<sup>71</sup> Derlenen bölgeler: Salda, Günay \*Yeşilova -Burdur; Karabüzey \*Araç -Kastamonu; Sakuş \*Düzce -Bolu.

<sup>72</sup> Derlenen bölgeler: Bekilli \*Çal -Denizli.

<sup>73</sup> Derlenen bölgeler: \*Salihli -Manisa ve çevresi; \*Mustafakemalpaşa -Bursa; \*Düzce -Bolu; Hortu \*Sivrihisar -Eskişehir; \*Zile -Tokat; -Erzurum; -Diyarbakır.

<sup>74</sup> Derlenen bölge: \*Bor -Niğde.

<sup>75</sup> Derlenen bölgeler: \*Salihli -Manisa ve çevresi; \*Mustafakemalpaşa -Bursa; \*Düzce -Bolu; Hortu \*Sivrihisar -Eskişehir; \*Zile -Tokat; -Erzurum; -Diyarbakır.

<sup>76</sup> Derlenen bölgeler: Salda, Güney \*Yeşilova -Burdur; Karabüzey \*Araç -Kastamonu; Sakuş \*Düzce -Bolu.

<sup>77</sup> Derlenen bölgeler: Boğaz \*Yenişehir -Bursa; -Eskişehir; -\*Bor -Niğde.

amacıyla kullandıkları tabir. Bkz. *İslâma düşer mi bu tama ' böyle vebâli / Şağ olsa kabûl etmez idi Şapkalı Yahyâ* (Öztürk, 2020: 203, Kt. 70:2). Aynı ifade Hayâlî Beg tarafından Taşlıcalı Yahyâ Beg'i hakir görmek amacıyla zikredilmiştir: *Benem erbâb-ı nazmuñ devleti ey şabkalu kâfir / Har-ı nâ-dân degülseñ devletüñ niçün debersin sen; Geydüñ revâci başuña bulduñ revâcuñ / İncinme şabkalı (sikeyin egri hâcuñı)* (Tarlan, 1945: 317, G. 38:5; 448, Kt. 18; *Dîvân-ı Hayâlî*, TY2923, vr. 91b.]

**şâtir:** (< Ar. ş-ṭ- ' -r-t) **1.** Hayasız, ahlaksız adam. [Bkz. "Arab şâtırları eydür..." (Kuru, 2000: 130).] **2.** Neşeli, şen (Ayverdi, 2010: 1157).

**şehvet:** (< Ar. ş-h-v-t) **1.** Şiddetli arzu, cinsel istek. **2.** Meni, er suyu, bel suyu. [Bkz. "ata çıkşa şehvet oruçnu buzar (= meni gelse orucu bozulur)" (Toparlı ve Argunşah, 2014: 257, 116, 171).]

**şehvet şîşesi:** (< Ar. + F.) Şehvet kelimesinin "meni" anlamına gelmesinden yola çıkılarak Hasbî'ye mahsus benzetmeye dayalı biçimde içerisinde meni bulunan şişe manasından hareketle erkeklik organını ifade ediyor olmalıdır.

**şelefe:** (< ?) **1.** Temkinsiz, vakarsız, hafifmeşref (*Tarama Sözlüğü*, 2009: V:3653). **2.** Şen şakrak.<sup>78</sup> **3.** Yaramaz (*Derleme Sözlüğü*, 2009: V:3759).<sup>79</sup> **4.** Yaramaz, şımarık çocuk (*Derleme Sözlüğü*, 2009: V:3759, VI:4722).<sup>80</sup> [Bu kelimeyle ilgili olabileceğini düşündüğüm bir kelime *Risâle-i Garîbe'*de "şulfa" şeklinde harekelenerek yazılmıştır. Bkz. "ve bir yere varan, demür boķı gibi ağır olmayup gendiüyü zelîl eden şulfalar..." (Develi, 1997: 113). Hayati Develi, bu kelimeyi sözlüklerde bulamadığını; ancak "Hercâyî ve orospu, bazar avratı, zaniye ve fâcire" manalarına gelen "şellâfe" ile "**1.** Sersem, budala, akılsız; **2.** Kadın cinsel organı" manalarına gelen "şelfe" kelimesinin bu kelimenin aslı olabileceğini belirtmiştir (1997: 169). İlgili kelime, Hasbî'nin manzumesinde vezin gereği "şelefe" şeklinde okunmaktadır.]

**şengül:** (< F.) **1.** Şuh, şirin hareket, şâhid-i matbu; güler yüzlü, şuh, ferahlık veren, hoşsohbet, açıkmeşrep (Tulum, 2011: 1649; *Tarama Sözlüğü*, 2009: V:3654). **2.** Eşcinsel; edilgin eşcinsel (özellikle erkekler için kullanılır) (Aktunç, 2017: 271).

**şeremet:** (< T) **1.** Yüzsüz, pişkin, utanmaz; konuşkan, geveze (Redhouse, 2015: 1123). **2.** Çalışkan, becerikli, eli çabuk, çevik (*Derleme Sözlüğü*, 2009: V:3764).<sup>81</sup> **3.**

<sup>78</sup> Derlenen bölgeler: İğneciler \*Mudurnu -Bolu.

<sup>79</sup> Derlenen bölgeler: Amasya; Tokat; Trabzon; Sivas.

<sup>80</sup> Derlenen bölgeler: \*Bünyan -Kayseri; Çorum.

<sup>81</sup> Derlenen bölgeler: \*Emirdağ -Afyon; Yeniköy -Balıkesir; Beyçayır -Çanakkale; \*Kandıra -Kocaeli; Çukurköy \*İskilip, \*Sungurlu -Çorum; Kaleyaka \*Perşembe -Ordu; \*Kilis -Gaziantep; \*Turhal -Tokat; Sivas ve ilçeleri; \*Keskin -Ankara; Şihli \*Develi -Kayseri; Kırşehir; \*Bor -Niğde; Sayağzı \*Silifke -İçel; \*Milas -Muğla; \*Lüleburgaz -Kırıkkale; Karavaran -Kıbrıs, Bulgaristan.

İvecen, tez canlı (*Derleme Sözlüğü*, 2009: VI:4725).<sup>82</sup> 4. Rus. şeremet “çevik yürüyüşü olan, hızlı” *Bul. şeremét* “uyanık, zihni açık.” (Karaağaç, 2008: 791). [Ayrıca Hasbî'nin kullandığı “şer-şeremet” ifadesi günümüzde kimi ağızlarda duyulmaktadır.]

**şerşem:** (< ?) Zararlı (*Derleme Sözlüğü*, 2009: V:3765).<sup>83</sup> [Ayrıca bkz. “Kesmeyen bıçak ele sersem, iş bilmeyen kadın dile şerşem.”]

## T

**ta‘allül:** (< Ar. ‘-l-t) Yalandan bahaneler bularak bir işten kaçınma (Ayverdi, 2010: 1181); sâ‘ir nesneyi terk edip bir nesne ile meşgûl olup vakt geçirmek ma‘nâsıdır (Mütercim Âsım Efendi, 2014: V:4657).

**tabla:** (< Yun. < Lat.) 1. Satıcıların, içine satacakları yiyecek maddelerini koydukları tahta tepsi. 2. Bir şeyin geniş ve düz olan kısmı. 3. Geniş ve düz levha. 4. Nişan levhası (Ayverdi, 2010:1187). 5. (Mecazen) Yuvarlak, müdevver şey. 6. (Bununla bağlantılı olarak) Göt, makat, kıç. [Şairler yuvarlaklığı münasebetiyle çeşitli nesnelere teşbih unsuru olarak göt, makat ve kıç yerine kullanmıştır. Örneğin Nef‘î bu benzetmeye bir beytinde “tabl” [= davul] diğeriinde “dâ‘ire” ve “nişân”, bir başkasında “dünyâ” üzerinden yer verir: *Ol mecik çalup sen oşurduķca götüñ güyiyâ / Tabl-ı pür-âvâze-i der-bend-i küh-ı Kâf olur; Hâftz ki Zemânuñ gireli başı götine / Hecv oklarına dâ‘ire-i künü nişândur; Hünerüñ var ise çünkim tavul êtdüñ götüñi / Ötdürüp burnuñı da uydur aña zurna gibi; Sikilmekden o deñlü kesb-i vüs‘at eylemiş şankim / Göti dünyâdur anuñ kîr-i hardur anda mâ-fihâ* (Öztürk, 2020: 205, Kt.75:2; 225, Kt. 113:1; 247, Kt. 159:2; 269, Kt. 204:2). Nev‘î-zâde ‘Atâyî de bir beytini aynı yaklaşımla kurgulamıştır: *Halka-i kûna n’ola olsam esîr / Ahşenü‘l-eşkal şekl-i müstedîr* (Donuk, 2015: 89).]

**taķ-:** (< T.) Geçirmek, koymak, yerleştirmek (Ayverdi, 2010: 1254, 1194); fâil olarak cinsel ilişkiye girmek. Bkz. *Şöyle meşhûr idi taķdursa gece kendüsine / Halk dèrlerdi gülüp geldi şıģır ķurbâna; Taķsam ol puşta boklasa kîrüm / Şanma kim hâtırüm mükedder olur* (Öztürk, 2020: 127, B. 9; 284, Kt. 1:1). [Veya okuma farkıyla **taķ-**: (< T.) 1. İterek zorla sokmak. 2. Zorla bir yere sokmak (Ayverdi, 2010: 1254).]

**taṃġa:** (< T.) (**damġa:**) 1. Bir şeyin üzerine bir nişan, bir işaret basmaya yarayan araç, damġa. 2. Bu araçla basılan nişan, işaret. 3. Bir kimsenin adını kötüye çıkaran, yüz kızartıcı durum (Karaağaç, 2008: 224). [Ayrıca bkz. **damġalı:** Para (Devellioġlu, 1959: 78).]

**taṅkaz:** (< ?) Başvurduğum sözlüklerden ve taradığım metinlerden kelime hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadıysam da Zât‘î'nin *Letâ‘iyif*’inde muhtemelen aynı kelime “dankaz” şeklinde geçer. Bkz. “*Biri za‘if ħarîf idi; Na‘nâ Çubı dirlerdi,*

<sup>82</sup> Derlenen bölgeler: Gökdere \*Akdağmadeni -Yozgat.

<sup>83</sup> Derlenen bölge: Isparta.

*illā yavuz kimesne idi. Biri bir dankazca harif idi; Koç Taşağı dirler idi. Biri bir lep şıçdı harif idi; Fil Boğı dirler idi. Biri nāziik kimesne idi; be-hey ādem diyü söylerdi, ol sebebden aña Ādem dirler idi...*" (Çavuşoğlu, 1970: 33).

**tañla-** (< T.) **1.** Taaccüp etmek, şaşmak, şaşırarak, garip bulmak (*Tarama Sözlüğü*, 2009: II:1001). (**danlamak/dañlamak**): **2.** Ayıplamak, kınamak.<sup>84</sup> **3.** Ağlamak.<sup>85</sup> **4.** Uğuldamak, ses çıkarmak (Derleme Sözlüğü, 2009: II:1362).<sup>86</sup>

**taşşak:** (< T.) Erkeklik bezi, haya, husye (Ayverdi, 2010: 1208 [Taşak maddesinden]. [Ayrıca bkz. **taşşak baş-:** *Kîr-i hecvüñ kellesin ben de hemân tükrukleyüp / Her birine aşk ile başdum birer ra'nā taşşak* (Öztürk, 2020: 215, Kt. 92:2).]

**Tātār:** (< ?) **1.** Tataristan, Kırım, Kuzey Kafkasya ve Sibirya'da yaşayan Türk so-yundan halk. **2.** Bu halktan olan kimse. **3.** (Osmanlı ordusunda hizmet gören Tatar süvarilerinden dolayı bu anlamı kazanmıştır) Eskiden mektup, haber ve emirleri gidecekleri yere götüren atlı posta sürücüsü (Ayverdi, 2010: 1209, 1210), ulak. **4.** Zalim.<sup>87</sup>

**tek başuña tokmak:** (< T.) **1.** Yalnız, bir başına. **2.** (Birinci manayla bağlantılı olarak, muhtemelen) İşe yaramaz.

**tekneci Tātār:** (< T. + ?) Tarihî bir gerçekliğe dayanan ve dönem içerisinde zem-metmek amacıyla deyim olarak kullanılan bir tabir olmalıdır. Tatarların ticaret amacıyla gemilerle yahut teknelerle İstanbul'a geldikleri, koyun ve sığır yetiştiriciliği ve ticaretiyle uğraştıkları, muhtelif bölgeleri yağmaladıkları tarihî kaynaklarda kayıtlıdır: "1507-8 yılı kayıtlarına göre, Akkırman'da faaliyet gösteren tüccarın çoğunu Osmanlı tebaasından gayrimüslimler ile müslüman Türk ve Tatarlar oluşturmakla birlikte, Bogdanlı birçok tacir de bu limana uğruyordu. Akkırman ile Özü arasındaki canlı trafiğin görece küçük teknelerle yürütülmesine karşılık, İstanbul, Trabzon ve diğer Karadeniz limanlarıyla olan trafikte daha büyük gemiler kullanılıyordu." "Onaltıncı yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Nogay Tatarlarına, Akkerman Kazaklarına ve Dobruca Tatarlarına ait gitgide daha çok sayıda sürünün sınırı geçip Dinyeper nehri boylarında otluyor olmasına paralel olarak, Kazakların koyun, sığır ve hattâ çoban çalıp götürmek amacıyla Dinyester nehrinin batı yakasındaki Osmanlı topraklarına yaptığı akınlar da günlük olaylar haline gelmişti. 1564'te Polonya ve Osmanlı yönetimleri, çatışmalardan kaçınılması konusunda geçici bir anlaşmaya vardılar.

<sup>84</sup> Derlenen bölgeler: \*Eğridir -Isparta; Üçkuyu \*Çal -Denizli; Balıkesir; \*Tosya -Kastamonu; \*Kargı -Çorum; Azeri köyler -Amasya; \*Niksar -Tokat; \*Görece ve köyleri -Giresun; Şule -Gümüşhane; Erzurum; Kavak \*Kangal, Çepni \*Gemerek -Sivas; Ankara; \*Fethiye Köyleri -Muğla.

<sup>85</sup> Derlenen bölgeler: Emircekiraz yaylası \*Gerde -Bolu; \*Bor -Niğde; \*Nallıhan -Ankara.

<sup>86</sup> Derlenen bölge: \*Afşin -Maraş.

<sup>87</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. (Tezcan, 2018: 222-223).

Tatarlar Kırım hanına bağlı olduğundan, aynı yıl sultan hana, Tatarları ikna yoluyla sınır bölgesinden uzaklaştırmasını emreden bir *ferman* yolladı. Öte yandan, Akkerman yöresindeki çobanlar da kontrol altına alınacak; sınır bölgesindeki koyun ve sığır sayıları kaydedilerek ortak resminin tahsil edilmesi mümkün kılınacaktı. Ancak, bu önlemlerin hiçbiri bölgedeki gerilimi azaltmaya yetmedi. Temel sorun, Ukrayna bozkırının verimli topraklarının Tatar sürülerinin otlatılmasına ve dolayısıyla Osmanlı başkentinin beslenmesine mi yarayacağı, yoksa Slav ve Bogdan köylülerinin yerleşimine mi açılacağıydı.” (İnalçık, 2004: 351, 354).

**temerrüd:** (< Ar. m-r-'-d-' ) İnat etme, karşı durma, kafa tutma (Ayverdi, 2010: 1232).

**teberik:** (< ?) **1.** Armağan, andaç, anmalık. **2.** Korunmak üzere birine ya da bir yere bırakılan şey, emanet (*Derleme Sözlüğü*, 2009: V:3857).<sup>88</sup> **3.** Ölen kimsenin çocuğu (*Derleme Sözlüğü*, 2009: V:3857).<sup>89</sup> **4.** Yadigar. **5.** Güzel (Filippo Argenti, 2014: 244). [Ayrıca bkz. *Anan erik, baban koruk, sen nereden geldin a teberik* (Kaçalın, 2016: 249).<sup>90</sup> Ayrıca “ter” kelimesiyle birlikte okuma farkıyla “ter teberün”, bkz. *Hayretî beñzer қазақ bir Rümili abdâlsın / Kim düşürmezsın elüñden dâyimâ bir ter teber* (Çavuşoğlu, 1981: 196, G. 97:5).]

**tırtır:** (< ?) “Kelebek yumurtasından çıkan ve yapraklara yapışan bir çeşit kurtçuk. Ağzılarda turtar, tıltar, turtur olarak da geçer. Türkçe tırtıl biçimi benzeşmelik (dissimilation) sonunda oluşmuştur” (Eren, 2020: 512); (Girihten maddesinden) Tırtır dedükleri böcük ki haşerât-ı arz dandır, uzun ve yoğun olur, ağaçların yaprağını yer (Lutfullâh b. Ebû Yûsuf el-Halîmî, 2013: 332).

**tereke:** (< T.) Sığır, yük taşıyan hayvan (*Derleme Sözlüğü*, 2009: V:3892).<sup>91</sup> [Günümüzde “tembel teneke” şeklinde kullanılan deyimim orijinalinin “tenbel tereke” [= tembel sığır, tembel hayvan] olduğu anlaşılıyor.]

**ters:** (< ?) Gübre, fışkı, tezek, hayvan pisliği, bok (Ayverdi, 2010: 1242; Bingölçe, 2011: 156; *Derleme Sözlüğü*, 2009: V:3896).

<sup>88</sup> Derlenen bölge: -Niğde.

<sup>89</sup> Derlenen bölgeler: Tekerahma \*Gürün -Sivas; Bahçeli \*Bor -Niğde; Yeniköy \*Osmaniye -Adana; *Türkiye’de Halk Ağızlarından Derleme Sözlüğü*, V:3857. Derlenen bölgeler: Tokat -Eskişehir; \*Nizip -Gaziantep; Önsen -Maraş; \*Antakya, \*Reyhanlı -Hatay; Maksutlu \*Şarkışla, Çepni \*Gemerek -Sivas; Kuzeyce -Yozgat; -Kırşehir; \*Develi, Afşar köyleri \*Pınarbaşı -Kayseri; -Nevşehir; Bahçeli, \*Bor, -Niğde; \*Ermenek ve köyleri -Konya; Faydalı \*Kozan -Adana; Arslanköy \*Mersin, \*Mut ve köyleri -İçel.

<sup>90</sup> Kelime hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Eren, 2010: 254).

<sup>91</sup> Derlenen bölgeler: Hekimhan -Malayta, Ufacıklı -Maraş, Reyhanlı ve Amik Ovası Türkmenleri \*Reyhanlı -Hatay; Misis -Adana, Eldirek -Fethiye -Muğla.



- toķmak:** (< T.) **1.** Aĝaçtan yapılmış iri çekik (Ayverdi, 2010: 1260). **2.** Erkeklik organı, penis (Aktunç, 2017: 289; Bingölçe, 2011: 157).
- toľma:** (< T.) **1.** Doldurularak yapılan (Karaaĝaç, 2008: 256). **2.** Yalan, hile, dalevere (Devellioĝlu, 1959: 81). **3.** Erkeĝin cinsel organı (Balcı, 2020: 153, 193).
- toľma:** (< T.) Tombul, toparlak, tıknaz (Gülensoy, 2007b: 907).
- toľmalan:** (< T.) Domalan, arapmantarı, keme (*Tarama Sözlüĝü*, 2009: II:1208). [Ayrıca bkz. “toľmalan bārid ü raťbdur katı ĝalīzdür sevda ve balĝam arturur ĝec siñer yaramaz marazlar getirür ve ol ziyān edici otlardandır ammā şuyı ĝöze cilā vērür ve toľmalan ki kırlarda ve arı yerlerde biter bayad olmadın tuzıla yaĝıla semüz etile bişüreler anı dalı az yeyeler ki ziyān etmeye ve řol toľmalan ki gölgelerde ya encir ya zeytün aĝacı dibinde ya terslü yerde bite öldürücüdür ve acıdur şarusı dalı yaramaz aĝacludur bāri eyüsün dalı çok yemeyeler ve becid yeyüp ‘adet edinmeyeler ki fāsüd hılşlar tevellüd eder fālic ve sekte rencin getirür.” (Hacı Pařa (Celālüddin Hızır), 2019: 61).]
- toľbal:** (< ?) Sözlüklerde bulunamamıştır. [Ayrıca bkz. **dombalan** “(dombal-an) **1.** Yer elması. **2.** Domalan mantarı (Çaĝbayır, 2007: 1271). Hasbî'nin bu kelimenin ardından “toľmalan” kelimesine yer vermesi dikkat çekici olduĝu gibi iki kelime arasında ilişki olduĝunu düşündürmektedir.]
- toľbay:** (< ?) (**toľbay, dombay, donbay:**) **1.** Manda, su sığırı (*Tarama Sözlüĝü*, 2009: II:1210; Atalay, 1941: 52; Eren, 2020: 147; Dankoff, 2013: 102). **2.** Şişman, kısa boylu kimse. **3.** Küçük ve yuvarlak bir çeşit hıyar (Karaaĝaç, 2008: 851).
- toľum:** (< ?) Vurma esnasında çıkan ses (Yansıma sözcük [?]). [Ayrıca bkz. **toľom:** Yuvarlak, küresel (Redhouse, 2015: 1262).]
- toľur-:** (< T.) **1.** Kıyam etmek, ayaĝa kalkmak. **2.** Vazgeçmek, geri durmak. **3.** Karşı durmak, karşı koymak (*Tarama Sözlüĝü*, 2009: II:1264). [Ayrıca bkz. “maşlaşat ĝöri-virür istedikce şurı-virür oĝlan oldur ki hemān istedikde şurı-vire la ‘net ol oĝlana ki başı giricek yüriyi-vire ālet ne-kadar büyük ise tamāmca yir belki dalı var mı dir iki dizin üstine şurursun germiyyetle urursun ne incinür ne şarılır ne çatlar ne patlar...” (Kuru, 2000: 79).]
- tölengī:** (< F.) (**tölüngi, tölünni:**) Tehî-dest, tembel, dilenci, derbeder, cerrar, sâil, miskin (Tulum, 2011: 1788; Redhouse, 2015: 589).
- Türkī:** (< T. + F.) Köylü; Türklerle ilgili (Ayverdi, 2010: 1276).
- Türkī teke:** (< T. + T.) Zemmetmeye dayalı hakir görme ifadesi [Ayrıca bkz. *Furřatī bencileyin bebr-i beyān-ı nazma / Hīç şarşu şura mı sencileyin Türk tekesi* (Öztürk, 2020: 341, Kt. 170:1).]

## Ü

- üzül-:** (< T.) İyileşmeye yüz tuttuĝu halde yeniden hastalanmak (*Tarama Sözlüĝü*, 2009: VI:4141).

V

**vaḳvaḳ:** (< ?) 1. Ördek, kurbağa gibi hayvanların çıkardığı ses. 2. Ördek (Ayverdi, 2010: 1306).

**vuşla:** (< ?) Erkeklik organı, penis (Bingölçe, 2011: 164). [Ayrıca bkz. “oğlanuñ vuşla helvāsına diş biler oğlan murādın bilüp gendüyi teslīm kıluḫ vuşlasını tamām yir...” (Kuru, 2000: 86).]

Y

**yavan:** (< T.) 1. Yağı az. 2. Katıksız. 3. (Mecazen) Tatsız, zevksiz, anlamsız (Ayverdi, 2010: 1343). 4. Tembел, beceriksiz, gevşek (kişi), çirkin (*Derleme Sözlüğü*, 2009: VI:4205).<sup>92</sup>

**yéldür-:** (< T.) Koşturmak, koşmak, koşuşmak (*Tarama Sözlüğü*, 2009: VI:4490; Ayverdi, 2010: 1348 [Yeldirmek maddesinden]).

**yelelâli:** (< ?) 1. Sevinç çılgılığı için söylenen ifade. 2. Türk musikisinin büyük usullerle bestelenmiş formlarında, usulü doldurmak için kullanılan ifadelerden biri. [Ayrıca bkz. “bir evde yelelâ ve bir evde âh vâh olur. Belki nice hâneler olur ki sabâh düğün iken akşam mâtem olur.” (Sinan Paşa, 2013: 76).]

**yıprak:** (< T.) Yıpranmış, fersude (*Tarama Sözlüğü*, 2009: VI:4585).

**yed-:** (< T.) Bir hayvanı başından bir iple çekmek, çekerek götürmek, yedeğinde götürmek; birini elinden tutup götürmek (Tietze, 2019: IX:286).

**yédek:** (< T.) Yedekte götürülen at (*Tarama Sözlüğü*, 2009: VI:4466); elle çekip götürülen at (Tietze, 2019: IX:287).

**yörük:** (< T.) Anadolu’da hayvancılıkla geçinen konar göçer halk, çadırda oturan göçebe Türkmen boyu (Ayverdi, 2010: 1364). [Veya okuma farkıyla **yürek:** Cesaret; “ne zehre ile (= cesaret) güzer edersin ve ne yürekle gezersin.” (*Tarama Sözlüğü*, 2009: VI:4768).]

Z

**zahîr:** (< Ar. z-h-r) Yardım eden, destekleyen, arka çıkan (kimse), yardımcı (Ayverdi, 2010: 1375).

**zarbün:** (< ?) Bir çeşit ayakkabı, postal (Dankoff, 2013: 251).

**zardaḳ:** (< ?) Yerelması; hıyar (*Derleme Sözlüğü*, 2009: VI:4832).<sup>93</sup> [Ayrıca bkz. **zardaklı:** Kibirli (*Derleme Sözlüğü*, 2009: VI:4351).<sup>94</sup>]

<sup>92</sup> Derlenen bölgeler: Karabüzey \*Araç -Kastamonu; \*Şebinkarahisar -Giresun.

<sup>93</sup> Derlenen bölgeler: Meyvabükü \*Güdü -Ankara; Çaltı \*Güdül -Ankara.

<sup>94</sup> Derlenen bölgeler: Bağlılı \*Eğridir -Isparta.

- zarîfâne:** (< Ar. z-r-y-f + F.) Zarif bir kimseye yakışır tarzda, nazikâne (Ayverdi, 2010: 1379). [Ayrıca bkz. **zarîf:** Kâllâş, şehîr oğlanı, telbîs, hârâmezâde (Tulum, 2011: 1934).]
- zâyid:** (< Ar. z-y-<sup>î</sup>-d-<sup>î</sup>) Gereksiz, lüzumsuz (Ayverdi, 2010: 1376 [Zâit-Zâid madde-sinden]).
- zeker:** (< Ar. z-k-r) Erkeklik organı (Ayverdi, 2010: 1382).
- zerrâk:** (< Ar. z-r-<sup>î</sup>-k) Düzenbaz, yalancı, hilekâr, dolandırıcı, hain (Redhouse, 2015: 1007). [Ayrıca bkz. “Ben seniñ dediğini degilem!” deyen başı örtülü zerrâk kösnekler...” (Develi, 1997: 105).]
- zevâid:** (< Ar. z-y-<sup>î</sup>-d-<sup>î</sup>) Çok ve boş söz söylemek (Atik-Gürbüz, 2011: 89).
- zeyl:** (< Ar. z-y-l) Her şey’in âhir ve encâmına denir (Mütercim Âsım Efendi, 2014: V:4500).
- zilli:** (< F.) Kavgacı, gürültücü, patırtıcı, şamatacı, edepsiz, şirret (kimse) (Develli-oğlu, 1959: 155; Ayverdi, 2010: 1390).

### Kaynakça

- Abdülaziz Bey (2023). *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri (Âdât ve Merâsim-i Kadîme, Tabîrât ve Muâmelât-ı Kavmiyye-i Osmâniyye)*. haz. Kâzım Arısan, Duygu Arısan Günay. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Açıkgöz, Namık (1999). “Tezkirelere Göre 16. Asrın Sonuna Kadar Türk Edebî Kültür Hayatı”. *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. haz. Mehmet Kalpaklı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 413-421.
- Aksoy, Ömer Asım (1945). *Gaziantep Ağzı II*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Aksoy, Ömer Asım (1946). *Gaziantep Ağzı III*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Aktunç, Hulki (2017). *Büyük Argo Sözlüğü (Tanuklarıyla)*. 11. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Âşık Çelebi (2010). *Meşâ’irü’ş-Şu’arâ (İnceleme- Metin)*. 3 c. haz. Filiz Kılıç. 1. Baskı. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- Atalay, Besim (1941). *Türk Dilinde Ekler ve Kökler Üzerine Bir Deneme*. Türk Dil Kurumu.
- Atik Gürbüz, İncinur (2011). “Bir Şiir Mecmuasındaki Hicivli Söyleyişler”. *Turkish Studies*. 6/2: 87-94.
- Ayverdi, İlhan (2010). *Kubbealtı Lugatı - Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 1. Baskı. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Balcı, Funda (2020). *17. ve 18. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında Bazı Argo Kullanımları*. [Yayımlanmamış] Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Başpınar, Fatih (2013). *Garâmî, Dîvân (İnceleme - Metin)*. İstanbul: Yedirenk Kitapları, İz Yayıncılık.
- Bernardo da Parigi (2015). *Söz Kitabı Türkçe-İtalyanca Sözlük*. haz. Yavuz Kartallıoğlu. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Bingölçe, Filiz (2011). *(Tanıklarıyla) Osmanlı Argosu Sözlüğü*. 1. Baskı. Ankara: Altüst Yayınları.
- Budak, Ali (2009). "XVI. Yüzyıldan Sıradışı Bir Şair Portresi: Gedizli Hasbî". *Turkish Studies*. 4/2: 152-164.
- Buran, Ahmet ve İlhan, Nadir (2008). *Elazığ Yöresi Söz Varlığı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Çağbayır, Yaşar (2007). *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötügen Türkçe Sözlük C.5*. İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Çakır, Aylın (2020). *İzmir İli Ödemiş-Kiraz-Beydağ İlçeleri Ağızları (Dil İncelemesi-Metinler-Sözlük)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Çavuşoğlu, Mehmed (1970). "Zâtî'nin Letâyifi". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. 18: 25-51.
- Çavuşoğlu, Mehmed (1983). *Yahyâ Bey - Dîvan (Tenkidli Metin)*. 1. Baskı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Çetin, Hasan Ali (2020). *Eski Anadolu Türkçesi Eczacılık ve Tıp Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Dankoff, Robert (2013). *Eoliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Okuma Sözlüğü*. Çev. Semih Tezcan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Dehhodâ, Ali Ekber (1377). *Lugatnâme-i Dehhodâ*. edt. Muhammed-i Mu'în & Seyyid Ca'fer-i Şehîdî. Çâp-ı Dovvom. Tahran: Müessesesi-yi İntişârât ve Çâp-ı Dânişgâh-ı Tahrân.
- Develi, Hayati (1997). "İstanbul'a Dair 'Risâle-i Garîbe'". *İstanbul Araştırmaları*. 1: 95-190.
- Devellioğlu, Ferit (1959). *Türk Argosu*. Genişletilmiş 4. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Dilçin, Cem (2009). "Divançe-i Cem'den Birkaç Örnek". *Journal of Turkish Studies - Festschrift in Honor of Cem Dilçin*. 33/I. c. Guest Editor: Zehra Toska. Harvard University, LXXXII-CVIII.
- Donuk, Suat (2015). "Nev'î-zâde Atâyî'nin Hezliyat'ı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 8(39): 70-110.
- Eflatun, Muvaffak (2016). "Hasbî'nin Şehzade Mustafa Mersiyesi". 21. *Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 5(15): 159-178.

- Erdoğan, Mustafa (2008). *Kabûlî İbrahim Efendi, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Eren, Hasan (2010). *Sırça Köşkte*. haz. Şükrü Halûk Akalın vd. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eren, Hasan (2020). *Eren Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü (ETDES)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Filippo Argenti (2014). *Floransalı Filippo Argenti'nin Notlarına Göre (1533) 16. Yüzyıl Türkçesi*. çev. Milan Adamovic, Aziz Merhan. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Genç, İlhan (Haz.) (2000). *Esrar Dede - Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye (İnceleme - Metin)*. 1. Baskı. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Gökkaya, Recep (2017). *16. Asır Şairlerinden Seyrî ve Dîvân'ı [İnceleme - Metin - Dizin]*. [Yayımlanmamış] Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gözyaydın, Nevzat (2015). "Nezihe Meriç'ten Türkçe Sözlük İçin Katkılar". *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*. CVIII (760): 91-93.
- Gülensoy, Tuncer (2007a). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü I (A-N)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gülensoy, Tuncer (2007b). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü II (O-Z)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gülensoy, Tuncer ve Buran, Ahmet (1994). *Elazığ Yöresi Ağızlarından Derlemeler 1*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Güneş, Murat (2020). *Hâliş İbrâhîm-i Pozarefçevî [öl. 1752] Mecme'u'l Emsâl (İnceleme, Tenkitli Metin, Dizinler, Açıklamalar)*. Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Hacı Paşa (Celâlüddin Hızır) (2019). *Müntahab-ı Şifâ (Giriş-Metin-Sözlük)*. haz. Zafer Önler. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- [Hayâlî Beg], *Dîvân-ı Hayâlî*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar 2923.
- Hüsâm-ı Sahrâvî (2020). *Har-nâme (Kanuni Devri İstanbul'unda Çingeneler ve Çingene Kültürü)*. haz. Mertol Tulum. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- İmamoğlu, Ahmet Hilmi (1993). *Farsça-Türkçe Manzum Sözlükler ve Şahidi'nin Sözlüğü (İnceleme - Metin)*. [Yayımlanmamış] Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- İnalçık, Halil (2004). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. 1. Cilt: 1300-1600. ed. Halil İnalçık, Donald Quataert. çev. Halil Berktaş. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- İsen, Mustafa (1994). *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Kaçalin, Mustafa S. (2016). *Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kânûnî Sultan Süleyman (2016). *Muhibbî Dîvânı (Bütün Şiirler) (İnceleme-Tenkitli Metin)*. haz. Kemal Yavuz, Orhan Yavuz. 2. c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Karaağaç, Günay (2008). *Türkçe Verintiler Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kartallıoğlu, Yavuz (2022). *Stambol'dan İstanbul'a Osmanlı Türkçesi Telaffuz Kayıtları (1533-1921 Arası Latin Harfli Metinlerin Verilerine Göre)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kınalı-zâde Hasan Çelebi (2014). *Tezkiretü's-Şuara*. 1. c. Eleştirmeli Baskıya Hazırlayan: İbrahim Kutluk. 3. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Köksal, M. Fatih (2019). "XVI. Yüzyılda Yaşamış Üç Şairin Hezliyat Tarzında Manzum Mektuplaşmaları". *Prof. Dr. Mehmet Arslan'a Armağan*. ed. H. İbrahim Delice, Mehtap Erdoğan Taş, Hakan Yekbaş. 1. Baskı. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 169-197.
- Köksal, Mehmet Fatih (2013). "Hasbî/Habsî". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. E-kaynak: <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/hasbi>. [Erişim Tarihi: 27. 02. 2022].
- Kuru, Selim S. (2000). *A Sixteenth Century Scholar Deli Birader and His Dâfi'ü'l-ğumûm ve Râfi'ü'l-humûm*. [Yayımlanmamış] Doktora Tezi, Cambridge, Mass: Harvard University, Near Eastern Languages and Civilization.
- Küçük, Sabahattin (2011). *Bâkî Dîvânı (Tenkitli Basım)*. 2. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Lutfullah b. Ebu Yusuf El-Halîmî (2013). *Lügat-ı Halîmî*. haz. Adem Uzun. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Mehmed Salâhî (2019). *Kâmûs-ı Osmânî (İnceleme - Tıpkıbasım)*. 2 c. haz. Ali Birinci. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları. [Hicrî 1313, 1322 yıllarında Mahmûd Bey Matbaası'nda basılan Kâmûs-ı Osmânî'nin Tıpkıbasımı].
- Mehmed Süreyyâ (1996). *Sicill-i Osmanî*. 2. c. haz. Nuri Akbayan. Eski Yazıdan Aktaran: Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Mütercim Âsım Efendi (2013-2014). *El-Okyânûsu'l-Basît Fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît - Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. 6 c. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Öztürk, Furkan (2020). *Nefî - Sihâm-ı Kazâ (Eleştirel Basım)*. 1. Baskı. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.
- Nî'metu'llâh Ahmed (2015). *Lügat-i Ni'metu'llâh*. haz. Adnan İnce. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Onat, Naim Hâzım (1944). *Arapçanın Türk Diliyle Kuruluşu I*. İstanbul: Maarif Matbaası.
- Onay, Talat (1946). *Dâstan-ı Ahmet Harami*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Pakalın, Mehmet Zeki (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 c. 4. Baskı. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Redhouse, James W[illiam] (2016). *Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye*. haz. Recep Toparlı, Betül Eyövge Yılmaz, Yaşar Yılmaz. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Redhouse, Sir James W[illiam] (2015). *A Turkish and English Lexicon*. 5. Edition. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Serâyî (2019). *Dîvân (Notlandırılmış Metin-İnceleme)*. haz. İbrahim Kolunsağ. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sinan Paşa (2013). *Maârif-nâme (Özlu Sözler ve Öğütler Kitabı)*. haz. Mertol Tulum. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Steingass, F[rancis] (1963). *A Comprehensive Persian-English Dictionary*. 5. Impression. London: Routledge & Kegan Paul Limited.
- Şemseddîn Sâmî (1989). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Şentürk, Ahmet Atillâ (2019). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*. 3. C İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.
- Şentürk, Ahmet Atillâ (2023). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*. 6. C. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.
- Şu'ûrî Hasan Efendi (2019). *Lisânu'l-Acem - Ferheng-i Şu'ûrî*. 3. C. 1. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Tarama Sözlüğü* (2009). 8 c., 3. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tezcan, Semih (2018). *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*. 2. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tietze, Andreas (2016-2019). *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati*. 10. C. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.

- Toparlı, Recep ve Argunşah Mustafa (2014). *İslâm, Mu'ini'l-Mürîd (İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin-Tıpkıbasım)*. 2. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tulum, Mertol (2011). *17. Yüzyıl Türkçesi ve Söz Varlığı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türk Dili Tetkik Cemiyeti (1934). *Osmanlıcadan Türkçeye Söz Karşılıkları Tarama Dergisi*. 1. C. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Türkçe Sözlük* (2009). 10. Baskıdan Yapılan Tıpkıbasım. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkiye'de Halk Ağızlarından Derleme Sözlüğü* (2009). 6 c. 3. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uğur, Abdullah (2021). "‘Leke’ Kelimesinin Anlam ve Kullanımına Dair". *Zemin: Edebiyat Dil ve Kültür Araştırmaları*. 1, 210-217.
- Vankulu Mehmed Efendi (2014). *Vankulu Lügati* 2. C. haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Yakıt, İsmail (2020). *Kur'an-ı Hakîm Meâli (Semantik Analizli, Açıklamalı ve Yorumlu)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.



## ÂŞIK CİNGÖZOĞLU SEYİT OSMAN'IN ŞİİRLERİNDE TÜRKÇENİN KULLANIMI

Use of Turkish in Âşık Cingözoğlu Seyit Osman's Poems

Recep TEK\*

### ÖZ

Âşıklar, gelenek içerisinde buldukları kültür ortamlarında kendilerini yetiştirmişler ve bu kültür çevrelerinde sanatlarını icra ederek ortaya koydukları ürünlerle hem kendi duygularını dile getirmişler hem de toplumun duygu ve düşüncelerine tercüman olmuşlardır. Gelenek içerisinde yetişen ve mensubu olduğu Avşar aşiretinin duygu ve düşüncelerini şiirlerinde işleyen bu şairlerden biri de Cingözoğlu Seyit Osman'dır. XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın başlarında yaşadığı tahmin edilen Cingözoğlu Seyit Osman'ın "Cingözoğlu Geleneği" olarak ifade edilebilecek bir geleneğin temsilcisi olduğu ve Seyit Osman'ın aslında bu geleneğin iki güçlü temsilcisi olan Seyit ve Osman adlı iki farklı kişilik olduğu da ifade edilmektedir. Konar-göçer bir topluluğun şairi olan Cingözoğlu, Dadaloğlu geleneği içerisinde değerlendirilebilecek ve bu geleneğin taşıyıcısı ve temsilcisi olarak kabul edilebilecek bir âşıktır. Şiirlerinde daha çok aşiret kavgaları, Avşarların Çerkezlerle olan mücadeleleri, Osmanlı'nın iskân politikasına başkaldırı ve bu başkaldırının neticesi olan çatışmalar, bu mücadeleler, kavgalar içerisinde kahramanlaşan ya da ölen Avşar yiğitleri, onların tasvirleri ve övgüleri, sürgünler, yaşadığı coğrafyanın dağları, ovaları, yaylakları ve kışlakları, ırmakları, geçitleri, köyler, kazalar, şehirler gibi yerleşim yerleri canlı tasvirlerle dile getirilmiştir. Cingözoğlu, bunları temiz, sade, duru, süsten uzak bir dille, konar-göçerlerin diliyle söylemiştir. Onun şiirlerinde yabancı sözcük ve tamlamaları, tasavvufi terim ve kavramları, derin anlamlar içeren söz sanatlarını, mazmunları görmek mümkün değildir. Bu yönüyle o, çağının samimi ve güçlü bir Türkçesidir. Bildiride, onun şiirlerindeki Türkçe kullanımını gösteren anlatım özellikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda, şiirlerindeki atasözleri ve atasözü değerindeki söyleyişler, deyimler, yöresel sözcükler ve dil özellikleri, tasvirler, kullandığı anlatım biçimleri, şiirlerinde karşılaşılan söz sanatları üzerinde durulacak ve bunlardan örnekler verilecektir.

**Anahtar Sözcükler:** Âşık edebiyatı, Cingözoğlu geleneği, Cingözoğlu Seyit Osman, anlatım özellikleri.

### ABSTRACT

The Minstrels (Aşiks/Asiks) within the tradition raised/improved themselves within cultural environments where they were, and they both gave voice to their feels through products they presented by performing their arts within these cultural environments and they articulated feelings and thoughts of the society. Also by their these characteristics, they become spokespersons of the community of which they were member. Cingözoğlu Seyit Osman is one of these poets, who raised within the tradition and treated feelings and thoughts of Afshar tribe of which he was a member, in his poems. It is also stated that Cingözoğlu Seyit Osman, presumed to live between the late XIX<sup>th</sup> and the early XX<sup>th</sup> century, was a

\* Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü, Nevşehir-Türkiye. E-posta: receptek@nevsehir.edu.tr. ORCID: 0000-0002-5169-6293.

representative of a tradition which can be expressed as “Cingözoğlu Tradition” and that Seyit Osman was/were, in fact, two different characters called as Seyit and Osman, two powerful representatives of this tradition. Being poet of a nomad (migrant-settler) community, Cingözoğlu is a minstrel (Ashik/Aşık) that could be considered within Dadaloğlu tradition and that could be accepted as carrier/bearer and representative of this tradition. In his poems, he rather gave voice to, with live descriptions; tribal fightings; the Afshar people’s struggles against the Circassians; rebellion against settlement policy of the Ottoman and conflicts, being ensuant of this rebellion; Afshar braves (valiants) who became hero or died within these struggles and fightings; descriptions and praises to them; exiles; mountains, plains, summer pasture (yaylak) and winter pasture (kışlak), rivers, passages, and settlement (residential) areas such as villages, districts (townships) and cities, of geography in which he was living. Cingözoğlu expressed these in a clean, plain, free of ornament (unornamented) and limpid tongue (language), by nomad people’s tongue. In his poems, it is not possible to see foreign words and phrases (constructions), sufistic terms and concepts, figures of speech (rhetorics) consisting of deep meanings and propositions (mazmuns). With his this aspect, he is a sincere and powerful Turkish-language teacher of his time. In the paper, we will try to present narration properties which show use of Turkish in his poems. In this context, we will dwell upon, in his poems, proverbs; sayings as good as (valuing of) proverbs; idioms; local words and language properties; descriptions; ways/forms of narration; and figures of speech (rhetorics) confronted in his poems, and we will give examples from these.

**Keywords:** Minstrel literature, Cingözoğlu tradition, Cingözoğlu Seyit Osman, narration properties.

## Giriş

Asırlardır varlığını devam ettiren Âşık edebiyatı, Türk edebiyatının ve kültürünün önemli bir parçası, aynı zamanda Türk edebiyatının ve kültürünün sürekliliğinin bir göstergesidir. Var oldukları andan itibaren yaşadıkları Orta Asya coğrafyasında zengin ve güçlü bir edebiyat vücuda getiren Türkler, “oyun”, “ozan”, “kam”, baksı”, “şaman” gibi adlar verdikleri sanatkârlarına çok büyük değer vermişler ve saygı göstermişlerdir. Zira onlar, edebi yaratıcılığın dışında pek çok vazifeyi de üzerlerinde barındıran kutsal kimselerdi.

Tarihi süreç içerisinde Türklerin İslamiyet’i kabulü, Anadolu coğrafyasına yapılan göçlerle birlikte yeni yurt tutuşlar, sosyo-kültürel yapıyı etkilemiş ve birtakım değişim ve dönüşümlerin yaşanmasına neden olmuştur. Bu değişim ve dönüşümlerden, asırlardır varlığını sürdüren Türk edebî geleneği de nasibini almıştır. İslam dini ile ortaya çıkan yerleşik hayat ve buna bağlı olarak değişen sosyal yaşam, yeni bir şair tipinin ve bu tipin vücuda getirdiği yeni bir edebiyat geleneğinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Anadolu Türk beylerinin saraylarında XV. asır sonlarına kadar görülen ozanların yerini XIII. yüzyıldan başlayarak yerleşen ve XVI. yüzyılda belirginleşen “âşık” terimi almaya başlamıştır (Köprülü, 1999: 144). Bu bağlamda XV. yüzyılın sonu ile XVI. yüzyıl başlarında teşekkül etmeye

başlayan Âşık Edebiyatı (Köprülü, 1999: 178; Çobanoğlu, 2000: 128; Günay, 1999: 10; Artun, 2001: 17), Türk edebiyatının ilk temsilcileri olan ozan-baksı şair tipinin ve bunların temsil ettiği edebiyat geleneğinin, yeni coğrafyada, değişen sosyo-kültürel yapı ve dinî-tasavvufî cereyanlarla, tekke edebiyatının tesiri altında oluşmuş yeni bir ترکیbidir.

Âşık edebiyatı XVI. yüzyıldan itibaren önemli ve güçlü temsilciler yetiştirerek varlığını sürdürmüştür. Gelenek içerisinde yer alan âşıklar, buldukları kültür ortamları içerisinde kendilerini yetiştirmişler ve bu kültür ortamları içerisinde sanatlarını icra ederek ortaya koydukları ürünlerle hem kendi duygularını ve düşüncelerini dile getirmişler hem de toplumun duygu ve düşüncelerine tercüman olmuşlardır. Bu hususiyetleriyle de mensubu oldukları topluluğun sözcülüğünü yapmışlardır. Çünkü âşıklar sadece halkı eğlendirme ve hoş vakit geçirme işlevlerine sahip kimseler değildir. Onlar, halkın acılarını, sevinçlerini, hayata ve dünyaya bakışlarını, yaşam felsefelerini, devlet ve yöneticiler hakkındaki duygularını, düşüncelerini, yaşadıkları çeşitli olayları ve bu olaylar karşısındaki tutumlarını şiirleriyle dile getirerek önemli işlevler üstlenmişlerdir.

### **Cingözoğlu Seyit Osman**

Âşıklık geleneğinin içinde yeşerdiği ve geliştiği sözlü kültür ortamının şartlarından dolayı pek çok âşık gibi Cingözoğlu Seyit Osman hakkındaki bilgiler de yetersiz ve muğlaktır. Afşar aşiretinin kalabalık ve köklü bir ailesi olan Cingözoğulları sülalesine mensup olan âşığın doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi olmamakla beraber Fahri Bilge onun H. 1235 [M. 1819-1820]'te (Çapraz, 2005: 86), Şükrü Elçin, XVIII. yüzyılın sonlarında (Elçin, 1997: 209), Emir Kalkan ise 1855-1860 yılları arasında doğmuş olabileceğini (Kalkan, 1991: 66) belirtir.

Bilge'ye ait 426 numaralı defterde, Âşık Seyit'in Pınarbaşı kazasının Pazarvıran (Pazarören) nahiyesinin Sindel köyünde yaşadığı, H. 1297 [M. 1879-1880] Moskof Harbi'nde hayatta olduğu ve bu harpten sonra da hayli yaşadığı, Afşarlar arasında "Pemet" lakabıyla tanınan bu âşığın Afşarların Mecit Paşa tarafından H. 1264 [M. 1847-1848]'te Bozok'a sürüldüğünde sürgünler arasında bulunduğu ve çocukları ile torunlarının Sindel köyüne yerleştiği ifade edilmektedir. Ayrıca 'Cin oğlu' adlı bir âşığın Âşık Seyit'in dedesi ya da babası olduğunun tahmin edildiği, Âşık Osman'ın Âşık Seyit'in oğlu olduğu fakat Karacaoğlan'ın çağdaşı olan bir Âşık Osman'ın da bulunduğu ve Seyit Osman'ın H. 1300 [M. 1882-1883] yılından biraz önce vefat ettiği (Çapraz, 2005: 85-86) belirtilmektedir.

Elçin, Seyit Osman'ın şiirlerinde adı geçen tarihi şahsiyetlerden hareketle onun II. Mahmut, Abdülmecit, Abdülaziz ve Abdülhamit dönemlerini idrak ettiğini ifade eder (Elçin, 1997: 207). Elçin, şairin ölüm tarihinin ise 1883 ya da 1890 civarları olduğunu söyler ve Âşık Ömer ve Halil Cingöz'ün verdiği bilgilere göre mezarının da Sindel köyünde olduğunu belirtir (Elçin, 1997: 209).

Gelenek içerisinde yetişen âşıklarla ilgili olarak Klasik Türk Edebiyatında olduğu gibi Şuara Tezkirelerinin olmaması ve âşıklar hakkındaki bilgilerin daha çok sözlü kaynaklara dayanması, onlar hakkında doğru ve sağlıklı bilgilere ulaşılmamasını imkânsızlaştırmış ve tutarsız bilgilerin günümüze gelmesine neden olmuştur. Bu tutarsızlıkta aynı zamanda kimi şairler etrafında bir geleneğin teşekkül etmiş olmasının da etkili olduğunu ifade edebiliriz. Bu bağlamda Erhan Çapraz ve Hakan Mucuk, Karacaoğlan ve Dadaloğlu gelenekleri gibi süreç içerisinde bir de Cingözoğlu geleneğinin teşekkül etmiş olduğunu ve dolayısıyla Cingözoğlu Seyit Osman ve ona mal edilen şiirlerin bu olgu çerçevesinde ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir (Çapraz, 2005: 87; Mucuk, 2007: 19-29). Dolayısıyla bir geleneğe/tipe dönüşmüş Cingözoğlu Seyit Osman'ı tek bir âşık olarak kabul etmek zordur (Çapraz, 2005: 87). Mucuk, bu bağlamda Cingözoğlu geleneği içerisinde sırasıyla Âşık Osman, Âşık Cingözoğlu, Pement Osman, Cingözoğlu Seyit, Cingözoğlu Osman ve geleneğin son temsilcisi Âşık Mehmet olmak üzere altı âşığın bulunduğunu, geleneğin en güçlü temsilcilerinin ise Cingözoğlu Seyit ile Cingözoğlu Osman olduğunu ifade eder (Mucuk, 2007: 20, 22). Çapraz, bu durumu, "Cingözoğlu'nun 'Çukurovalı Karacaoğlan mektebi' dairesinde geliştirdiği şiir söyleme yeteneğini 'Cingözoğlu Seyit Osman' adıyla sembolleştirdiğini söyleyebiliriz." (Çapraz, 2005: 86) diyerek özetler.

### Şiirlerde Türkçenin Kullanımı

Âşığın şiirinde yer verdiği deyimler, atasözleri ve atasözü değerindeki söyleyişler, yöresel sözcükler, çeşitli terim ve kavramlar, tasvirler, benzetmeler, ikilemeler, anlatım biçimleri gibi hususlar onun dili nasıl kullandığını gösteren verilerdir. Bu bağlamda, Cingözoğlu Seyit Osman'ın şiirlerinde karşılaşılan ve onun üslubunu, dili nasıl kullandığını gösteren hususları şu şekilde ifade edebiliriz:

#### Deyimler

Deyimler, âşıklar tarafından sözü daha etkili hâle getirmek ve söze canlılık katmak için sık sık kullanılmaktadır. Bu çerçevede Cingözoğlu da şiirlerinde deyimlere yer vermiştir. Onun şiirlerinde geçen deyimler şu şekildedir:

Ciğeri dağlanmak: Büyük bir acıya uğramak, bir acıdan içi yanyor gibi olmak (Aksoy, 1984: 568).

Yârimin elinden ciğirim dağlı (s. 129)

Ciğerimi pâre pâre dağlarım (s. 175)

İnsafa gelmek: Acımasız ve haksız tutumdan vaz geçmek (TDK, 2005: 972)

Şu bana bakıp da insafa gelen (s. 134)

Hesaba gelmez: Sayısız, pek çok (Aksoy, 1984: 720).

Hesaba gelmiyor kesilen başlar (s. 146)

Babalı (vebali) boynuna olmak: Ben, sorumluluğu olan bir iş yapıyorum. Bu bir suç ise sorumlusu odur (Aksoy, 1984: 695).

Babalı boynuna Murat Beyi Hal'loğlu (s. 159)

Kuyruğunu kısmak: Korkup pusmak (Aksoy, 1984: 798).

Guyruğu gısdırmış kaçıyor Bekir (s. 164).

Kurban olmak: Canım feda olsun (Aksoy, 1984: 796).

Bizim Çerkez gurban olsun Gara'ya (s. 167)

Canına kıymak: Acımadan öldürmek (Aksoy, 1994: 559).

Zâlim nasıl kıydın böyle bir cana (s. 167)

Başına bir hal gelmek: Kötü bir duruma uğramak (Aksoy, 1984: 511).

Aşirette bir hâl geldi başıma (s. 175)

Belini bükmek: Büyük üzüntü içinde bırakmak ve bir şey yapamaz duruma getirmek (Aksoy, 1984: 511).

Girince düşmanın belini büker (s. 176)

Aman vermemek: Göz açtırmayarak ve yardım almaya fırsat bırakmayarak kıyasıya hırpalamak (Aksoy, 1994: 469).

El aman vermedi hepsini gırdı (s. 190)

Dünya başına dar olmak (gelmek): Çok sıkılmak, büyük bir çaresizlik içinde kalmak (Aksoy, 1984: 616).

Şu dünyayı ben başıma dar idem (s. 209)

Önüne katmak: O önde, kendisi arkada gitmek ya da koşmak (Aksoy, 1984: 841).

Topladı öküzü önüne gaddı (s. 223)

Karalar giymek (bağlamak): Bir felaket dolayısıyla siyah örtü bağlanmak, siyah elbise giymek (Aksoy, 1984: 768).

Ak gelinler gara geydi yaslandı (s. 225)

Muradına ermek: Çok istediği şeye kavuşmak (Aksoy, 1984: 816).

Murad derler ben murada ermedim (s. 272)

Gadir Mevlam, muradına yetirir (s. 280)

Bu dünyada sürdün murat (s. 297)

Bunların yanı sıra âşğın şiirlerinde, "kara çalmak", "düzen tutmaz tel olmak", "hopurunu çıkartmak", "kabak asmak", "kara çalmak", "kazık çakmak", "yan vermek" gibi deyimlere yer verilmektedir.

### Atasözleri

Âşıklar, şiirlerinde düşüncelerini özlü ve kısa bir biçimde anlatmak, uyarılarda bulunmak, etkileyici ve sanatlı bir anlatım sağlamak için atasözlerine başvururlar. Âşıklar, atasözlerinin anlatım zenginliğinden faydalanıp düşüncelerine tamamlayıcı bir parça gibi ekleyerek üsluplarını zenginleştirirler. Âşıklar, atasözlerini kullanırken çoğu zaman biçime bağlı kalırken kimi zaman da kafiye zorlamasıyla kelimelerin cümledeki yerlerini değiştirirler (Artun, 2001: 120-121). Cingözoğlu da çok fazla olmamakla beraber şiirlerinde anlamı kuvvetlendirmek için atasözlerine yer vermiştir. Onun şiirlerinde karşımıza çıkan bu atasözleri de aslına bağlı kalınmadan değiştirilerek kullanılmıştır.

Alında yazılı olan (alna yazılan) başa gelir:

Yiğidin alnına yazılan gelir (s. 129)

Bıçak yarası geçer (onulur), dil yarası geçmez/El yarası onulur, dil yarası onulmaz:

Yara biter bitmez dilin yarası (s. 259)

Yalnız taş, duvar olmaz:

Yalnızın kanad' olmaz kol' olmaz (s. 314)

Dağ başına kış gelir, insanın başına iş gelir:

Yiğidin başına gelmez hâl olmaz (s. 319)

Altın yere düşmekle pul olmaz:

Altın yere düşmeyinen pul olmaz (s. 319)

Cingözoğlu Seyit Osman'ın şiirlerinde bu atasözlerinin dışında,

Yiğidi kötüye düşüren yokluk (s. 129)

Her yüze güleni dost olur sanma (s. 129)

Yiğit olan yiğit doğar anadan (s. 219)

Hemen söyletmezler garip olanı (s. 253)

Kötülerde vefa olmaz ar olmaz (s. 319)

Yiğit mağrur gezmeyinen bağ olmaz (s. 319) gibi atasözü değerinde olan söyleyişler de vardır.

### Yöresel Söyleyişler

Âşıklar, şiirlerini sahip oldukları sözcük dağarcığı ile bina ederler. Onların kendilerine has bir kelime hazinesi, dili kullanım biçimi olmakla beraber bunun oluşmasında ve şekillenmesinde içinde yetiştikleri, mensubu oldukları topluluğun dilinin önemli bir rolü vardır. Özellikle Cingözoğlu Seyit Osman gibi şehir kültüründen uzak, kapalı bir toplum özelliği gösteren, dış tesirlerden irak konar-göçer bir topluluk içerisinde yetişmiş, yaşamış, bu topluluk içerisinde sanatını icra edip onların önemli, önemsiz yaşadıklarını, duygularını dile getiren şairlerin şiirlerinde

yerel sözcükler ve yöresel söyleyişler daha yoğun bir biçimde görülmektedir. Bu çerçevede âşğın şiirlerindeki yöreye ait sözcükler ve yöresel söyleyiş biçimlerine şunlar örnek olarak verilebilir:

Âlemen: oyalanma.

Âlemen yollarda tez alın gelin (s. 138)

Bulman: bulmayın

Daha ilk gavgasında bulman mahana (s. 158)

Dan: sabah vakti, tan.

Dan yüzünde bozulaşır mayalar (s. 275)

Değende: değdiğinde.

Rüzgâr değende kokun durnalar (s. 244)

Dıklmak: girmek.

Bu gavgaya üç yüz atlı dıkıldı (s. 146)

Erce: erken.

Allı durnam ordan erce yekinin (s. 249)

Galan: artık, başka.

Dermanım kalmadı gezemem galan (s. 134)

Gelmeyenydi: gelmeyeydi.

Sallanıp karşımdan gelmeyenydi

Goğdo: iri yarı, güçlü, kuvvetli.

Tomarza'ya verin bir goğdo gızı (s. 163)

Mahana: sözde neden, bahane.

Daha ilk gavgasında bulman mahana (s. 158)

Mahşerecek: mahşere dek/kadar

Mahşerecek söylenecek şor oldu (s. 259)

Nic'oluk: ne oldu, nerede kaldı.

Altı arap atlı dalın nic'oluk (s. 141)

Öleneçe: ölünceye kadar

Söylemezsen öleneçe ağlarım (s. 175)

Şahanınan: şahan ile

Şahanınan gavga iderim Çakır (s. 164)

Şor: söz, sohbet.

Mahşerecek söylenecek şor oldu (s. 259)

Umucu: ümit eden, uman.

Umucuya verir atnan deve (s. 167)

Varkine: var ki

Avşar'da varkine Beyazidoğlu (s. 129)

Veriyok: veriyoruz.

Veriyok öğüdü tutmuyor sözü (s. 163)

Yalbırdak: parlak.

Alnı sar'altınlı yalbırdak fesli (s. 231)

Yekinmek: Olduğu yerde fırlamak, ayağa kalkmak, kalkmak için hareket etmek.

Allı durnam ordan erce yekinin (s. 249)

Zırman: adam.

Şimdi ardından bir zırman yetişir (s. 284)

Bunların yanı sıra karsalanmak (karışmak), mağta (çayır), oğrun (gizli), örd (od, ateş, alev), öruk (saç örgüsü, bir örgü saç), saralmak (sararmak), soyuntu (soygunda elde edilen eşya ve para), uca (yüce, yüksek, yüksek yer), uğru (önü), uz (ustalık, dikkatli olma hâli), ün (ses, yüksek ses) gibi kelimeler de yerel sözcüklere örnek olarak verilebilir.

Yukarıdaki "gelmeyeneydi", "oluk", "bulman", "veriyok", şahanınan", "öleneçe", "değende", "mahşerecek" "varkine" gibi sözcüklerde eklerin kullanımına bakıldığında bu kullanımların yörenin ağız özelliklerine göre şekillendiğini ve âşığın da bu ağız özelliklerine bağlı kalarak şiirlerini söylediğini ifade edebiliriz.

### **Benzetmeler**

Âşıklar şiirlerinde benzetmelere yer vererek mısralarını süslemişlerdir. Çok fazla olmamakla beraber Cingözoğlu'nun şiirlerinde de benzetmelere rastlanmaktadır. Onun şiirlerinde,

Seher vakti üç güzele uğradım

Biri lâle biri nergis biri gül

Badem olmuş altın tasın içinde

Biri şeker biri şerbet biri bal (s. 169)

dörtlüklerinde görüldüğü üzere güzeller lale, nergis, gül gibi çiçeklerle şeker, şerbet ve bala benzetilmiştir.

Yine,

Çifte benler hûb yaraşmış mâh yüze (s. 272)

mısrasıyla yüz bir aya;

Ben Mecit Paşayım zarbdab sökerim



Vurduğumu aslan gibi yıkarım

Yetgin alma gibi daldan dökerim

Verdiğim nişanı al Kozanoğlu (s. 300)

dörtlüğünde de ifade edildiği gibi Mecit Paşa'yı bir aslana; vurup yıktığı düşmanlarını da olgunlaşmış elmanın daldan dökülmesine benzeterek söyleyişi daha etkileyici ve güçlü hâle getirmeye çalışmıştır.

### İkilemeler

Şiirde ahengi sağlamak, anlamı pekiştirmek ya da herhangi bir fikri, duyguyu vurgulamak için kullanılan tekrarlardan âşıklar sıkça yararlanmışlardır. Bu çerçevede Cingözoğlu Seyit Osman'ın şiirlerinde de

Yörü güzel yörü yolundan galma (s. 129)

Cingözoğlu'm der ki beri gel beri (s. 130)

Uğrun uğrun haber geldi teline (s. 140)

Gidip gidip geri dönüp bakınma (s. 149)

Turnam garip garip ötme (s. 241)

Der Seyid'im der de ne gelir elden (s. 263)

Sıra sıra şu Boran'ın söğüdü (s. 265)

Sağlar melûl melûl bilmem nedendir (s. 270)

Deşir civan deşir sen seni deşir (s. 284)

gibi daha çok aynı kelimenin tekrarıyla oluşturulan ikilemelerin sıkça kullanıldığı görülmektedir.

### Tasvirler

İçindeki yaşadıkları topluluğun sözcüsü, onların duygularının, düşüncelerinin tercümanı olan âşıklar, şiirlerinde gördükleri güzellerin, âşık oldukları sevgililerinin, buldukları coğrafyanın, tabiatın tasvirini yapmışlardır. Konar-göçer bir yaşam süren Afşar boyunun şairi olan Cingözoğlu,

Silkinip binişin elleri kuşlu

Neçe arslanlar var yanı yoldaşlı

Altı Arap atlı yanları hışlı

Arık Ali, Avşar Koca duydu mu? (s. 167)

Avşar denen goç yiğidin sürüsü

Bozok'ta iskânda galdı yarısı

Yüz atlıya sayılırdı birisi

Yavuz ata binenlerden kim galdı (s. 207)

Cingözoğlu'm der ki belim büküldü  
Gözümün güvheri yere döküldü  
Bu gavgaya üç yüz atlı dıkıldı  
Yüzü geldi iki yüzü yoğ oldu (s. 146)

Gara çadır gurar yonma direkli  
Soframız çıkardı ballı börekli  
Ak derim evli de gümüüş mızraklı  
Ağır mencilisin eli nic'oluk (s. 141)

Üstüne geymiş de sade kırmızı  
Aydın on beşine benziyor yüzü  
Aslını sormadım her kimin kızı  
Sirtında fistanı dallı bir gelin (s. 234)

Avşar bağlerinde bir güzel gördüm  
Haçın arasından çekmiş göçünü  
Ağ eller kınalı gözler sürmeli  
Sırmayınan karıştırmış saçını (s. 286)

Ben de çıktım Ömürlü'nün başına  
Kılınc önu çayır çimen görülür  
Bir firkat geldi de söyledim konma  
Al yeşil bahçeli Kaman görülür (s. 134)

gibi dörtlüklerinin verildiği şiirleriyle Afşar boyunu, onun yaşantısını, Afşar yiğitlerini, kavgalarını ve Afşar güzellerini tasvir etmiştir.

### **Anlatım Biçimleri**

Âşıklar, söylemek istediklerini halkın anlayacağı bir dille ifade etmeye çalışmışlardır. Onlar, anlatmak istedikleri konuyu kendine özgü anlatım biçimiyle sunarken geleneğe, edebi türe ve döneme bağlıdır (Artun, 2001: 119). Bu bağlamda âşıklar şiirlerini "Öğüt ve hitap yoluyla anlatım", "Doğrudan anlatım", "Tahkiye yoluyla anlatım", "Soru-cevap yoluyla anlatım", "Delil ve ispat yoluyla anlatım" gibi gelenekte başvurulan anlatım biçimleriyle söylemişlerdir. Ancak

Cingözoğlu'nun elde olan mevcut şiirlerinde bu anlatım biçimlerinin hepsini görmek mümkün değildir. Onun şiirlerinde yararlandığı anlatım biçimleri şunlardır:

**a. Nasihat ve Hitap Yoluyla Anlatım:** Âşıklar, dini ve toplumsal konularda öğüt verme, uyarma gerektiğinde bu anlatma yolunu seçmişlerdir (Artun, 2001: 119). Bu çerçevede Cingözoğlu'nun,

Öğüt versem öğütlerden almayan  
Çağırınca mencilise gelmeyen  
Yurtlarının gıymatını bilmeyen  
Her birisi bir koltuğa gul oldu (s. 259)

Yalan imiş şu dünyanın hepsi  
Girdim çıktım ayrı imiş kapısı  
Mermer sandım kerpiç imiş yapısı  
Yağdı yağmur günden yanı bozuldu (s. 316)

dörtlüklerini ihtiva eden şiirleri "Nasihat ve hitap yoluyla anlatım"a örnek olarak gösterilebilir.

**b. Doğrudan Anlatım:** Âşıklar, özellikle dinî-tasavvufî şiirleri öğreticilik özelliği taşıdığı için bu anlatım şekliyle ifade etmişlerdir. Bir aşiret şairi olan Cingözoğlu ise şiirlerinde dinî-tasavvufî konulara yer vermemiştir. Ancak onun sosyal hayatla ilgili olarak söylediği

Yörü güzel yörü yolundan galma  
Her yüze güleni dost olur sanma  
Ölümden gorkup da sen geri durma  
Yiğidin alınına yazılan gelir (s. 129)

Yiğit olan ata biner atlanır  
Yiğit olan her cefaya katlanır  
Yiğit duldasında yiğit saklanır  
Kötüler de vefa olmaz ar olmaz

Meyvas'olmaz servi ile söğüdün  
Yiğit için çok gerekli öğüdün  
İki eli de yön gerektir yiğidin  
Yiğit mağrur gezmeyinen beğ olmaz (s. 319)

dörtlüklerinde bu anlatım biçiminden yararlandığı ifade edilebilir.

**c. Tahkiyeli Anlatım:** Çeşitli olayların, durumların hikâye edilmesinde kullanılan bir anlatım şeklidir. Cingözoğlu'nun,

Elbistan çölüne bir aslan inmiş  
Ecelin ağzına alıyor Çerkez  
Aldı mızrağını çıktı meydana  
Bel ver Danac'oglu varıyor Çerkez

Daha ilk gavgasında bulman mahana  
Şeref goydu höyüğünden cihana  
Kazın düneği dayanır mı şahana  
Seçip kılavuzun da vuruyor Çerkez (s. 158)

Sabahınan Boklu Oluk'tan er göçtük  
Gün burnuna Kesik dağı dolaştık  
Gatrançukurun suyunu geçtik  
Getmen bize deyi bir avaz geldi

Hasan'ım tüfeğini dakmış dalına  
O da geldi bizim göçün yoluna  
Habar saldım Çarkıtlı'nın eline  
Sıyra bıçak aslanlarım tez geldi (s. 163)

Mağara Çölünde kavga kuruldu  
Öttü tüfek davlumbazlar vuruldu  
Duydu, Bozoklunun beli kırıldı  
İstanbul'a indi ünü Avşar'ın

Paşabey'in oğlu Del'osman Ali  
Alayından Mehmet Ağa zorbalı  
Kurşuna bağrını vermiş Seyf'ali  
Demir gale imiş canı Avşar'ın (s. 189)

gibi Afşar boyunun kavgalarını, mücadelelerini ve konar-göçer hayatı anlattığı şiirleri bu anlatım biçimine örnek olarak verilebilir.

## Sonuç

Karacaoğlan çizgisini devam ettiren ve “Karacaoğlan mektebi”, “Karacaoğlan geleneği” adı verilen gelenek çerçevesinde kendisine has söyleyişi ile “Cingözoğlu geleneği” adı verilen bir geleneği vücuda getiren, bunu da “Cingözoğlu Seyit Osman” adıyla sembolleştiren bu olgunun şiirlerinde, Dadaloğlu ve Köroğlu’nda olduğu gibi daha çok epik bir karakter görülmektedir. Konar-göçer bir yaşam süren Afşar boyunun Dadaloğlu’ndan sonra en çok bilinen âşıklarından olan Cingözoğlu’nun şiirlerinde, genellikle aşiret kavgaları, Osmanlı’nın iskân politikasına başkaldırı ve yaşanan mücadeleler, sürgünler, Ruslarla yaşanan savaşlar, Afşar beylerinin cesareti, yiğitliği, ölümler, konar-göçer yaşantısı yer almaktadır. Cingözoğlu bu şiirleri açık, anlaşılır, basit, duru, süsten uzak bir Türkçe ile ifade yolunu seçmiştir. Şiirlerinde anlatımı etkili kılmak için yer yer atasözleri ve deyimlere, atasözü değerindeki sözlere, benzetmelere, tekrarlara, tasvirlerle yer vermiş; duygu ve düşüncelerini ifade ederken nasihat ve hitap yolunu, doğrudan ve tahkiyeli anlatımı kullanmıştır. Onun şiirlerinin en dikkate değer yönlerinden biri ise yerel sözcüklerin kullanımının yoğunluğudur. Şehir kültüründen uzak, dış tesirlere kapalı, izole bir yaşam süren konar-göçer bir topluluğun içerisinde doğan, yaşayan ve ölüme kadar da bu topluluğun içerisinde sanatını icra eden âşık, Afşar boyunun günlük dilinin dışına çıkmamış, bu dilin ihtiva ettiği sözcüklerle ve onların ağız özellikleriyle şiirlerini söylemiş, sözcüklerdeki eklerin kullanımı bile bu ağız özelliklerine göre şekillenmiştir. Bu nedenle onun şiirlerinde Arapça ve Farsça kelime ve tamlamaları görmek mümkün değildir. Şehir kültürü içerisinde yetişmemiş ve bu kültürden etkilenmemiş olması, şehir kültürüne girmiş, bu kültür ortamının havasını teneffüs etmiş veya bu kültür ortamında yoğrulmuş çağdaş âşıklar gibi bir tarikata mensubiyetinin ya da sempatisinin olmaması, dinî-tasavvufî terim ve kavramların da şiirlerinde hiç yer almamasına neden olmuştur denilebilir. Dolayısıyla Türkçenin kullanımı açısından onun şiirleriyle şehir kültüründe sanatını icra eden bir âşığın şiirleri arasında çok büyük bir fark vardır. Bu basit, duru Türkçe ile Cingözoğlu Seyit Osman’ın ve bu bağlamda da Cingözoğlu geleneğinin, Türkçenin kullanımı, korunması, yerel sözcüklerin ve yöresel söyleyişlerin geleceğe aktarılması bakımından önemli bir misyon üstlenmiş olduğunu ifade etmek gerekir.

## Kaynakça

- Aksoy, Ömer Asım (1984). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Artun, Erman (2001). *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çapraz, Erhan (2005). *Fahri Bilge Defterlerindeki Kayseri ve Yöresi Halk Şairleri*. Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Çobanoğlu, Özkul (2000). *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Elçin, Şükrü (1997). *Halk Edebiyatı Araştırmaları-I*. Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Günay, Umay (1999). *Türkiye'de Aşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kalkan, Emir (1991). *XX. Yüzyıl Türk Halk Şairleri Antolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Köprülü, M. Fuat (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Mucuk, Hakan (2007). *Cingözoğlu Âşık Seyit Osman Üzerine Bir Araştırma (İnceleme-Metin-Sözlük)*. Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TDK Türkçe Sözlük (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

## KANLI LÂLE ROMANINA YENİ TARİHSELÇİ AÇIDAN BAKMAK: YAHUT ÖTEKİ TARİHE ODAKLANMAK

Looking at the *Kanlı Lâle* Novel from a New Historicist Point of View

Sedat TOKSÖZ\*

### ÖZ

Geleneksel tarih anlayışı, ön plana çıkan kişiler yahut hususlar üzerinde zamanın baskın ideolojisi çerçevesinde sıklıkla durmuştur. Fakat arka planda cereyan eden ve baskın ideolojinin dışında kalan kişi ve durumlar üzerinde ise bu özenli tavrı gösterememiştir. Dolayısıyla bu "sıklıkla" anlatılanların dışındaki hayatların da kendi kişisel tarihleri ve olaylara bakış açıları vardır. Bu doğrultuda Macaristan asıllı yazar Mor Jokai'nin kaleme aldığı ve Patrona Halil isyanının anlatıldığı *Kanlı Lâle* romanında; kahramanlar padişah, vezir, yeniçeri ağası değil; sıradan, yabancı uyruklu bir kız ve erkektir. Kızın önce kaçırılıp sonra satılması ile roman kurgusal olarak temellendirilmiştir. Akabinde sıradan bir hayat yaşayan erkeğin kıza duyduğu aşk roman kurgusunun derinleşmesini sağlamıştır. Romanda yukarıda da belirtildiği gibi geleneksel tarih anlayışının aksine bir tarih anlatısı vardır. Hâkim ideolojik tarih anlatımının uzağında; baskın olmayan ve haksızlığa uğramış kişilerin bakış açılarıyla bir tarih anlatılmaya, metinsel bir tarih anlatısı oluşturulmaya çalışılmıştır. Fakat öteki tarihe ışık tutma ve tarihsel olaylara bir başka açıdan da bakabilme gayesini taşıyan bu romana, yine hâkim tarih anlayışını benimseyen Hüseyin Namık Orkun gibi yazarların müdahale ettiği görülmektedir. Bu bakımdan alternatif tarihin sürdürülebilirliği doğal olarak tartışma konusu olmaktadır; çünkü yapılan müdahale ve değişiklikler öteki tarihi açığa çıkarmayı zorlaştırmaktadır. Jokai'nin geleneksel tarihi anlatıların çizgisinden sapmasının nedeni de öteki tarihi vurgulamak istemesidir. Jokai, tarihi "yazan" hâkim bakış açısından değil; "yaşayan" yerel halkın gözünden aktarma gayesindedir. Sonuçta kurgulanmaya müsait bir disiplin olan tarihi, bir yazar olarak kurgulama niyetini taşımıştır. Dolayısıyla yeni tarihselci kuram tam bu noktada işlerlik kazanmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Yeni Tarihselcilik, Çeviri, Roman, Kurgu, Metinsellik.

### ABSTRACT

The traditional understanding of history has often focused on prominent individuals or events within the dominant ideology of the time. However, it has not shown the same care and attention to the lives and perspectives of individuals and situations that exist in the background and outside of the dominant ideology. Therefore, the lives beyond what is "often" narrated in history also have their own personal histories and perspectives on events. In this regard, Hungarian-born novelist Mor Jokai's novel "*Kanlı Lâle*," which depicts the Patrona Halil rebellion, presents a narrative that differs from the traditional historical understanding. The heroes of the novel are not the sultan, vizier, or Janissary commander but rather ordinary foreign individuals - a girl who is first kidnapped and then sold, and a man leading an ordinary life, whose love for the girl deepens the narrative. Authors like Hüseyin Namık Orkun, who embrace the dominant historical narrative, have intervened. In this

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Çanakkale-Türkiye. E-posta: tokgozsedat44@gmail.com. ORCID: 0000-0001-5561-6601.

regard, the sustainability of alternative history is naturally a subject of debate because these interventions and changes make it difficult to bring out the alternative history. Jokai aims to narrate history not from the perspective of the dominant narrative but from the eyes of the local people who lived through it. Ultimately, as a writer, he intends to construct history, which is a malleable discipline. Therefore, the new historicalist theory becomes relevant at this point.

**Keywords:** New Historicism, Translation, Novel, Fiction, Textuality.

## Giriş

Dilek Yalçın Çelik'in *Yeni Tarihselcilik Kuramı ve Türk Edebiyatında Postmodern Tarih Romanları* adlı eserinde belirttiği gibi "[g]eleneksel tarih anlayışı, tarihin bir üst-kültür ürünü olduğunu kabul etmekteydi. Bu nedenle sultanlar, krallar, kraliçeler, ünlü generaller gibi üst kimlikler ve onların yaşadığı, tanık olduğu olaylar, sıklıkla kayıt altına alınmaktaydı" (2005: 24). İşte bu "sıklıkla" anlatılanların dışındaki hayatların da kendi kişisel tarihleri ve olaylara bakış açıları mevcuttur. Bu doğrultuda Macaristan asıllı yazar Mor Jokai'nin kaleme aldığı ve Patrona Halil isyanının anlatıldığı *Kanlı Lâle* romanında; kahramanlar padişah, vezir, yeniçeri ağası değil; sıradan, yabancı uyruklu bir kız ve erkektir. Kızın önce kaçırılıp (Orkun, 2001: 24) sonra satılması ile roman kurgusal olarak temellendirilir (2001: 14). Akabinde sıradan bir hayat yaşayan, geçimini satıcılık ve tellallık yaparak sağlayan ve halktan biri olan erkeğin kıza duyduğu aşk ve sevgi, roman kurgusunun derinleşmesini sağlar.

Romanda yukarıda da belirtildiği gibi geleneksel tarih anlayışının aksine bir tarih anlatısı vardır. Hâkim ideolojik tarih anlatımının uzağında; baskın olmayan, yerel, sıradan, güçsüz, haksızlığa uğramış kişilerin bakış açılarıyla bir tarih anlatılmaya, daha doğrusu metinsel bir tarih anlatısı oluşturulmaya çalışılmıştır. Fakat öteki tarihe ışık tutma ve tarihsel olaylara bir başka açıdan da bakabilme gayesini taşıyan bu romana, yine genelgeçer/hâkim/baskın tarih anlayışını benimseyen Hüseyin Namık Orkun gibi yazarların/çevirmenlerin müdahale ettiği görülmektedir. Bu bakımdan alternatif tarihin sürdürülebilirliği doğal olarak tartışma konusu olmaktadır; çünkü yapılan müdahale ve değişiklikler diğer/öteki/yerel tarihi açığa çıkarmayı zorlaştırmaktadır. *Kanlı Lâle* romanının yazarının geleneksel tarihi anlatıların çizgisinden sapmasının nedeni de öteki tarihi vurgulamak istemesidir. Jokai, tarihi yazan hâkim bakış açısından değil; yaşayan yerel halkın gözünden aktarma gayesindedir. Sonuçta kurgulanmaya müsait bir disiplin olan tarihi, bir yazar olarak kurgulama niyetini taşımıştır. Ama Orkun, Türkçeye çevirdiği bu eserde yazarın anlatisallaştırdığı tarihi kendi tarih anlayışına göre biçimlendirmektedir. Yasemin Ulutürk, "Nü Peride Romanına Yeni Tarihselci Bir Yaklaşım" adlı makalesinde bu konuyu daha detaylı bir şekilde izah etmektedir:



[Yazar] elinde var olan tarihî malzemeyi yeniden okur, yorumlar ve kurgulararak eserini oluşturur. Bunu yaparken de tarihin arka sayfalarında kalan kısımlarını ortaya çıkarır, değerlendirir ve birey üzerinde parçalara ayırarak işler. Buradaki asıl amaç ise tarihin de roman gibi kurgulanan bir disiplin olduğunu göstermek, nesnelliğin söz konusu olamayacağını vurgulamak ve tarihi edebiyat düzlemine çekerek gerçeklik algısını yıkmaktır (2018: 46-47).

Böyle bir yorumlama ve kurgulamaya ket vurmak ideolojik düşünmenin olumsuz bir sonucudur. Nitekim Devrim Çetinkasap'ın çevirdiği *Tarih Nasıl Yapılır?* adlı eserde tarih, "olayların hep birbirine benzediği, fakat üslubun ve tarzın daima değiştiği bir anlatı" (2013: 73) olarak tanımlanmaktadır. Yahut Çetinkasap'ın bir diğer aktarması ile "tarih, her yazarın yeni bir sürümünü yazmak için kendine göre ele aldığı bir konudur" (2013: 73) diyebiliriz. Zeynep Uysal da *Edebiyatın Omzundaki Melek* adlı eserin "Giriş" kısmında "hiçbir geçmiş anlatısı geçmişi tam olarak yansıtmayacaktır" (2011: 9) diyerek bu müdahalenin ve ideolojik düşünmenin tarih anlatıları için tek gerçek olmadığını ifade etmekte, diğer gerçeklerin de olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Mehmet Fatih Uslu da aynı kitabın "Greenblatt'ın Yeni Tarihselci Eleştirisi" adlı bölümünde "[a]rtık tarihten değil, tarihlerden söz etmeliyiz" (2011: 30) diyerek bu düşünceleri pekiştirmektedir.

Bu bakımdan Orkun'un metne müdahalesi önemlidir. Orkun, genelgeçer tarih okuması yaparak farklı bir tarihi ortaya çıkarmaya çalışan yahut farklı bir tarihin olduğunu da vurgulamak isteyen Jokai'nin bu "farklılığını" perdeler. Bunun nedeni ise hakim tarihsel görüşün etkisinde kalmasıdır. Bu bakımdan İlber Ortaylı'nın *Tarih Yazıcılık Üzerine* adlı eserdeki "[t]arih yazıcılık günün iktidar sahiplerini değilse bile, o toplumda varolan ideolojinin hatta resmî ideolojinin ve bildirgeciliğin ihtiyaçlarına cevap verir" (2011: 81-82) tespiti "resmi ideoloji" bağlamında işlerlik kazanmaktadır.

Orkun, romana müdahalesini çevirisinin önsözünde şöyle ifade etmektedir:

Bu büyük romancının bir de *Beyaz Gül* adlı Patrona Halil'in vakasından bahseden küçük bir romanı vardır. Ben bu romanı birkaç defa zevkle okumuştum. Nihayet bir gün bu eseri boş vakitlerimde dilimize çevirmeğe karar verdim. Bir de bizim okurlarımız bakımından eseri gözden geçirince böyle bir tercümenin pekiyi tesir yapmayacağını anladım. Çünkü bu eser mevzu itibarıyla ne kadar iyi ise Türk ahlâk ve âdetleri bakımından da o kadar fena idi. JOKAI Türk halkını, yaşayış tarzını, âdetlerini bilmediği için bu mevzuu bir Macar düşüncesine göre işlemiştir. O hâlde böyle bir romanı bizim ahlâk ve âdetlerimizi göz önünde tutmadan dilimize çevirmede bir mana bulamamaktayım (2001: 5).

Orkun, romanın kurgusunda bazı çıkarmalar bazı yerlere ise “kendince” eklemeler yaptığını ve bunları yaparak da Türk halkının âdet, gelenek, görenek gibi kavramlarına “uygunluğunu” temel aldığını ifade eder:

JOKAI bir halvet bayramından bahsediyordu. Padişah halvet bayramı olacağını ilân edermiş, bunun üzerine bütün erkekler eve kapanır, kadınlar tesetüre riayet etmeden sokağa çıkarmış... Daha buna benzer birtakım Türk yaşayış tarzına uymayan taraflar da aynen tercüme edildiği takdirde bunu zevk[1]e<sup>1</sup> okuyacak değil bilâkis hiddetlenecektik. İşte bunun için ben eserin bu taraflarını bir tarafa bıraktım, onun yerine millî âdet ve ahlâkımıza aykırı olmayan cihetler ilâve ettim. Neticede eser biraz da tercüme olmaktan çıktı (2001: 5).

Orkun’un romana müdahalesi politik olarak düşünüldüğünde şaşırtıcı değildir; çünkü edebi metinler ve tarihi anlatılar sürekli bir temas içerisindedir. Nitekim bu düşüncüyü Ulutürk, “ideoloji[nin], bakış açısı[nın] ve hayal gücünün metne dayalı her türlü disiplini etkilediğini savunan Greenblatt” (2018: 41) ile destekler. Ardından Ulutürk; Greenblatt’tan hareketle, bu etkilenmeye tarih yazımının da dahil edildiğini ifade eder (2018: 41). Orkun, ideolojik düşüncesinin bakış açısıyla metne ve olay örgüsüne bakmıştır. Nitekim Çelik’in aktarımıyla ifade edecek olursak, “Michel Foucault da, tarih metinlerinin estetik, sosyal ya da politik metinlerden bağımsız olamayacağını düşünmektedir” (2005: 33). Böylelikle ideolojik düşünce iki türün de -edebi metin/tarihsel metin- bir açmazı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Orkun’un romana müdahalelerinden dikkati çeken bir diğer husus da, gelenek ve göreneklere karşı sergilenen davranışlara, söylenen sözlere yahut onun ifadesiyle “Türk yaşayış tarzına uymayan” (2001: 5) hallere; çevirisinde yer vermek istememesi hususudur. Bu durum, Ulutürk’ün ifade ettiği “postmodernizmle gelen ve yeni tarihselci görüşün de taraftarlığını yaptığı özenle oluşturulan anlatımların yanında kaba sözlerin, [hallerin, âdet ve göreneklerin] küfrün, argonun (...) kullanılmasına tanık olunabilme” (2018: 105) imkânını engellemektedir.

Orkun’un metne müdahalesi bahsi üzerinden değinilecek olan son örnek ise romanın başlığıdır. *Kanlı Lâle* romanının asıl adı *Beyaz Gül*’dür (2001: 5). Fakat romanı çeviren Orkun, *Beyaz Gül* başlığı yerine *Kanlı Lâle* başlığını kullanmıştır. Yine burada dikkat edilmesi gereken husus hâkim ideolojik anlayıştır. Çünkü Patrona Halil isyanı resmi tarih yazımında olumsuz bir tarihi vakadır. Devlete/yönetime/iktidara karşı bir isyanın yansımasıdır. Dolayısıyla bu eserin başlığı bu

---

<sup>1</sup> Bu kelime; eserin 2001 yılındaki baskısının önsözünde cümle içinde: “Daha buna benzer birtakım Türk yaşayış tarzına uymayan taraflar da aynen tercüme edildiği takdirde bunu zevke okuyacak değil bilâkis hiddetlenecektik.” şeklinde verilmiştir. Cümlenin anlam düşüklüğünü ve eserin baskı hatasını gidermek için “zevke” kelimesine l harfi eklenip “zevkle” olarak düzeltilmiştir.

olumsuzluğu hissettirmelidir. Orkun'a göre kan ve isyanı ifade eden başlık *Kanlı Lâle*'dir. *Beyaz Gül* başlığı ise isyanı olumlama, tasvip etme, masum gösterme olarak algılanmıştır. Orkun da bu başlığı kullanmamış; resmi, ideolojik, genelgeçer tarih anlayışını metne/çeviriye yansıtmıştır. Dolayısıyla *Edebiyatın Omzundaki Melek* isimli kitabın Mehmet Fatih Uslu tarafından yazılan "Greenblatt'ın Yeni Tarihselci Eleştirisi" adlı bölümünde "Yeni Tarihselciliğin klasik tarihyazımı için düşüştüğü şerhler Osmanlı ve Türkiye tarihyazımı için de geçerlidir" (2011: 51) tespiti bu bakımdan dikkate değerdir.

Ulutürk'ün ifadesiyle, "[k]urgusal bir tarih yaklaşımı ile kaleme alınan bu roman[da]" (2018: 41) Patrona Halil isyanı farklı bir şekilde anlatılmış/kurgulanmıştır. Eser hem gerçek hem kurgu etrafında gelişmektedir. Çelik bu durumu şöyle izah etmektedir: "[P]ostmodern tarih romanlarında hem gerçek ve tarihi hem de hayali kişiler bir arada bulunabilmektedir. Bu birliktelik, tarihi kişileri metinselleştirirken, kurmaca bir gerçekliğe dönüştürürken, kurmaca/hayali kişileri de tarihselleştirmektedir" (2005: 36). Dolayısıyla eserde adı geçen kurgusal kişiler, "Patrona Halil'in zevcesi Gülfidan" (Orkun, 2001: 51) yahut diğer adıyla "Irena" (Orkun, 2001: 24) ile kayınbabası "Yanaki" (Orkun, 2001: 31), bu açıklama ve tespitlere uymaktadır. Yine gerçek kişiler olarak ise Patrona Halil'in arkadaşları "Muslu ve Kahveci Ali" (Orkun, 2001: 32) gösterilebilir.

Genelgeçer/hâkim görüş esaslı tarih kaynaklarında daha belge, bilgi ve kayda dayalı bir başlangıç varken, romanda isyan; Patrona Halil'in karısını ele geçiren padişahın berberini –kuvvetli bir yumrukla- (Orkun, 2001: 27) öldürmesiyle başlıyor. Bu bakımdan yeni tarihselci görüş bu başlangıca olumlu yaklaşıyor. Çelik'in ifadeleriyle bu başlangıcın kanıtlanmasının gerekmediği pekişmektedir:

[T]arihin gerçekçiliği, alan ve veri kaynakları ile kanıtlanmak durumundaydı. Arşivler, fermanlar, tapu kayıtları, mahkeme sicilleri, resmî defterler, elyazmaları gibi belgeler ışığında tarih, okuruna "gerçek" olduğu duygusu veremekteydi. Oysa yeni tarih anlayışında, hemen her konu [...] tarihin kapsamı içerisine dâhil edilebilmektedir. Bu konuların tarihî bilgi içerisinde kabul edilebilmesi için mutlaka kanıtlar olması gerekliliği de ortadan kalkmıştır (2005: 24).

Patrona Halil isyanının başlangıcını ve olayların devamını hâkim ideolojik düşüncenin gölgesinden uzaklaştırdığımızda Çelik'in aktarımıyla Opperman'ın şu cümleleri belirir:

Bu roman Yeni Tarihselci kuramların ortaya attığı fikirleri anlatısının ana malzemesi yaparak tarih içindeki kopukluklar, kesinlikler ve ikilemler üzerine metinsel oyunlar oynamaktadır. Böylece okura bildiği sandığı bazı tarihsel gerçekleri yeniden düşünmeye zorlamakta ve tarihi yeniden yazıyor gibi görünerek tarihin kurgusallığını vurgulamaktadır (2005: 30).

*Kanlı Lâle* romanının konusunu oluşturan Patron Halil isyanına ve diğer isyanlara hâkim ideolojik tarih açısından bakıldığında ise durum farklılaşır. Örneğin Vaka-i Hayriye olayı hâkim ideolojik bakış açısının tarih anlatılarında kesin zafere, gücün ve devletin haklılığının bir göstergesidir. İlber Ortaylı *Tarih Yazıcılık Üzerine* adlı kitapta bu durumu şöyle özetlemiştir:

II. Mahmud'un emriyle, vakanüvis olarak kaleme aldığı ve Vaka-i Hayriye'yi anlatan "*Üss-i Zafer*" adlı tarihinde, Sahhaflarşeyhizâde Mehmed Esad Efendi; yeniçerilerin mazarratı ve rezaletini, abartılmış sahnelerle nakleden ve ortadan kalkışlarının resmî propagandasını yapan bir üslûp kullan[mıştır] (2011: 83).

Ortaylı ardından bu eserin devletin propaganda aracı olduğunu ve halkı ideolojik açıdan etkilemeyi amaç edindiğini söylemektedir (2011: 83). Ortaylı'nın "[t]arih yazıcılık günün iktidar sahiplerini değilse bile, o toplumda varolan ideolojinin hatta resmî ideolojinin ve bildirgeciliğin ihtiyaçlarına cevap verir" (2011: 81-82) tespiti yine bu bakımdan değerlidir.

Bu örnekler ve saptamalar neticesinde Ulutürk'ün deyişiyle "tarihin eleştirilemez olan" (2018: 41) cephesi yeni tarihselci anlayışla güçsüzleştirilmiş, hatta bir nevi savunmasız bırakılmıştır. Tarihi oluşturan olayların arasındaki boşluklar yazar/tarihçi tarafından edebi/siyasi bir yönelimle doldurulmuştur. İlhan Tekeli'nin *Birlikte Yazılan ve Öğrenilen Bir Tarihe Doğru* adlı eserinde belirttiği gibi "tarih bir olaylar anlatısı olarak düşünül[müş]" (2010: 78) ve bu olaylar kişiden kişiye farklılık göstererek yazıya geçirilmiştir. Öte yandan Çelik'in de belirttiği gibi "tarihin metinselleşme sürecini, postmodern bir kurgu ile gösteren bu [tarz] romanlar [*Kanlı Lâle*], tarihin kurmaca gerçekliğine dikkati çekmekte[dir]" (2005: 21).

### **Yanılsama: Tarihin Kurgusalılığı/Kurgunun Tarihselliği**

*Kanlı Lâle* romanı kurgu olmasına rağmen yazar; okuyucuyu esere ve kurguya çekebilme, dâhil edebilme için kurgulanan yerleri gerçeklik/inandırıcılık ilkesini gözeterek tasvir etmiştir. Yazar, metnin ve hikâyenin inandırıcılığını pekiştirmek için tarihin arka planda işlenmesine/görünmesine/akmasına müsaade etmektedir. Bu serbest bırakış da okuyucu için hayal/hakikat ikilemini doğuracaktır:

Eski İstanbul Sokakları dar ve pek kıvrıntılı idi. Evlerin önüne asma dikmek âdet olduğundan bu asmalar büyüyüp pencerelere kadar çıkınca oradan karşı tarafa doğru uzatılır, bu suretle bazı sokakların bir tarafının üstü asma ile kaplı olurdu. Karanlıkta sokağa çıkmak yasaktı. Mutlaka sokağa çıkmak icap ederse o zaman bir fenerle çıkmalı idi. Fenersiz sokağa çıkanlar ya kollukçu neferleri tarafından yakalanır, doğruca Kapıya yani Yeniçeri Ağası'nın makamına götürülür, ağanın vereceği cezaya çarptırılırdı yahut da yeniçeriler tarafından yakalanır, üzerinde nesi varsa hepsi alınarak bir de dayak yerd. Hele geceleyin yanılarak Et Meydanı'na, Yeniçeri kışlarının bulunduğu yere yolu

düşen birisi buradan canını dahi zor kurtarırdı. Şimdi akşam ezanı okunmuş, ortalığı alaca karanlık basmış olduğundan sokaktan geçen[ler] de adımlarını sıklaştırmışlardı. Artık sokaklar tenhalaşmış, Divan Yolu'nda dahi tek tük adam kalmıştı (Orkun, 2001: 7).

Yazar bu eski İstanbul tasviri ve açıklamaları ile okuyucunun romana karşı soğuk duruşunu engellemek istemiş, okuyucunun eski İstanbul'u zihninde canlandırmasını arzulamıştır. Böylelikle geçmiş her okuyucu tarafından farklı bir şekilde yorumlanma olanağı bulmakta, okuyucunun zihnindeki tarihsel bilgiler bireysel bağlamda yeniden kurgulanmaktadır. Dolayısıyla gerçek olma ve hayal etme kavramları bu bağlamda iç içe geçmektedir.

### **Ötekini Fark Edebilmek: Bir Başka Tarih**

Genelgeçer tarih anlatılarında padişahlar, sultanlar, şehzadeler vb. iyi yönleri ve kahramanlık mücadeleleriyle halka tanıtılmış ve gelecek kuşaklara bu şekilde anlatılmıştır. Oysa bir başkasının gözünden bakıldığında yukarıda sıralanan devlet büyüklerinin de hatalarının ve olumsuz hallerinin olduğu görülecektir. İşte *Kanlı Lâle* romanı bu bakışın yahut gerçeğin ürünüdür. Osmanlı toplumundaki günlük hayatta hor görülmüş ve özgürlüğü kısıtlanmış insanların hikâyeleri ya gerçekliklerinden uzaklaştırılmış, kırılmıştır ya da görmezden gelinip geçiştirilmiştir. Osmanlı toplumunda yaşayan yabancı uyruklu esir bir kızın üst tabakaya mensup kişiler tarafından nasıl zor duruma düşürüldüğü aşağıdaki alıntılarda görülmektedir:

[Velhasıl] biz gelelim [cariye/esir] kızın macerasına: Esir edilen kızı doğruca kızlar ağasına götürdüler. Kızlar ağası padişaha takdim etmek için güzel kızlar satın alırdı. [...] Zavallı Irena arslanın önüne götürülen bir ceylân gibi tir tir titriyordu. [...] Kapıdan içeri girer girmez padişah gözlerini Irena'nın üzerine dikti (Orkun, 2001: 25)

Irena daha sonra padişah tarafından beğenilmeyince oğluna götürülmüştür: "Sultan Irena'nın uzaklaştırılmasını emretti. Kızı padişahın genç oğluna verdiler. O da babası gibi kadın düşkününü idi" (Orkun, 2001: 26). Sultanın oğlu da Irena'yı elde edemediği için beğenmediğini öne sürerek bir başka adama –sadrözama– göndermiştir: "Ertesi günü şehzade bu kızı sadrözama hediye etti. İhtiyar veziriazam da kızı pek beğendi" (Orkun, 2001: 26). Fakat sadrözam da umduğunu bulamayınca Irena bir başka kişiye gönderilmiştir: "[Sadrözam] [k]âhyayı çağırarak kızı ona verdi. O gece kâhya da kıza dokunup bir denemek istedi. Kız yine bayıl[ma numarası yaptı]" (Orkun, 2001: 26). Bütün bu olanlardan sonra padişah kızın hiçbir kişiye varmadığını, teslim olmadığını ve kimseye rıza göstermediğini öğrenince hidetlenip "[cariyenin/esirin] çarşının ortasında satılmasını emret[miştir]" (Orkun, 2001: 26).

Yukarıdaki alıntılar ötekileştirilmiş bir insanın kendi kişisel tarihi olarak açıkça belirtilmiştir. Nitekim Ulutürk de yeni tarihselcilik kuramında “toplum tarafından ötekileştirilmiş, dışlanmış ve hor görülmüş kişilerin varlığından haberdar edilerek onların normalleştirildiği[nin]” (2018: 44) görüldüğünü ifade etmiştir. Yine bu bağlamda Ulutürk’ten hareketle cariyelerin, kölelerin, esirlerin kişisel düşünce ve duygularının “geleneksel tarih anlayışında toplum tarafından yadsınan ve görmezden gelinerek arka plana atılan konular arasında bulun[duğu]” (2018: 46) tarihi bir gerçektir.

Öyleyse öteki bireyi temsil eden cariyeye Irena, öteki tarihin de gerçek bir nüshasıdır. Hatta yine Ulutürk’ten hareketle, “[t]arihin görünen ve belgelerle kayıtlı olan bölümlerin dışında kalan [Irena;] [...] Yeni Tarihselcilik kuramındaki farklı olanı öne çıkarma ve normalleştirme algısını destekler nitelikte” (2018: 46) bir roman kahramanıdır diyebiliriz.

### Sonuç

Macar asıllı Mor Jokai’nin *Kanlı Lâle* romanı Patrona Halil isyanını farklı bir bakış açısıyla anlatan kurgusal bir metindir. Bu metnin bireysel tarihe/tarihlere ışık tuttuğu görülmektedir. Fakat bu noktada ideoloji eksenli düşünceler devreye girdiğinde ise bireysel tarih/tarihler sönümlenmektedir. Nitekim Hüseyin Namık Orkun’un Jokai’nin romanının kurgusunu kendi düşüncesi, gelenek ve görenekleri zaviyesinden değiştirmesi, eklemeler ve çıkarmalar yapması yeni tarihselci düşünce açısından olumsuzluk ihtiva etmektedir. Çünkü Orkun böyle bir müdahalede bulunarak hâkim ideolojik tarih anlatılarının güdümünde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla tarihin gerçekliğinin sorgulanmasını da bir bakıma sınırlandırmıştır. Öteki tarihi görmezden gelerek tarihin metinsel estetiğine yavanlık katmıştır. Yeni tarihselci düşünce bu bağlamda Orkun gibi hâkim ideolojik düşünceyi savunan yazarlar yerine; Mor Jokai gibi öteki tarihi de göz önünde bulunduran yazarları ön plana çıkarmaktadır.

Sonuç olarak *Kanlı Lâle* romanında hâkim ideolojik tarihin aksine bireysel ve öteki tarihin de olduğu kurgu yoluyla anlatılmaya çalışılmıştır. Genelgeçer tarihi gerçeklerin sorgulanabilir kılınması sağlanmıştır. Bu farkındalık sayesinde farklı görüş açıları ve yorumlara işlerlik kazandırılmıştır.

### Kaynakça

- Cadiou, François ve diğer (2013). *Tarih Nasıl Yapılır?*. Çev. Devrim Çetinkasap. Ed. Güneş Akkor. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Jokai, Mor (2001). *Kanlı Lâle*. Çev. Hüseyin Namık Orkun. Haz. Mustafa S. Kaçalın. İstanbul: Bayrak Matbaası.
- Ortaylı, İlber. (2011). *Tarih Yazıcılık Üzerine*. Ankara: Cedit Neşriyat.

- Tekeli, İlhan (2010). *Birlikte Yazılan ve Öğrenilen Bir Tarihe Doğru*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ulutürk, Yasemin (2018). "Nü Peride Romanına Yeni Tarihselci Bir Yaklaşım". *Curr Res Soc Sci*, 4(1), 39-47.
- Uslu, Mehmet Fatih (2011). "Greenblatt'ın Yeni Tarihselci Eleştirisi". *Edebiyatın Omzundaki Melek*. Haz. Zeynep Uysal. İstanbul: İletişim Yayınları, 25-52.
- Uysal, Zeynep (2011). "Giriş". *Edebiyatın Omzundaki Melek*. Haz. Zeynep Uysal. İstanbul: İletişim Yayınları, 7-24.
- Yalçın Çelik, Dilek (2005). *Yeni Tarihselcilik Kuramı ve Türk Edebiyatında Postmodern Tarih Romanları*. Ankara: Akçağ Yayınevi.

## EDEBİYAT DÜNYASI ADLI DERGİ ÜZERİNE SİSTEMATİK BİR İNCELEME (TARİH-TAHLİL-İNDEKS)

A Systematic Review on the Journal Called Literary World ( History-  
Analysis- Index)

Selçuk ATAY\*

Tuba KAPUCU\*

### ÖZ

*Edebiyat Dünyası* dergisi İstanbul'da yayımlanan edebiyat, sanat, fikir, aktüalite dergisidir. Matbuatta 15 Ocak 1948-15 Şubat 1950 tarihleri arasında 26 sayı boyunca yayımlanmıştır. Mehmet Akuzun ve Sabahattin Hüsnü'nün yazı işleri müdürlüğünü yaptığı dergide Atilla İlhan, Cahit Sıtkı Tarancı, Cahit Külebi, Necati Cumalı, Edip Cansever, Fahir Onger, Fazıl Hüsnü Dağlarca, Sait Faik Abasıyanık, Mehmet Kaplan, Orhan Kemal, Orhan Arıburnu, Ümit Yaşar Oğuzcan gibi dönemin pek çok şair ve yazarının imzası yer almaktadır. Sanatsal, fikrî ve edebî pek çok yazıya sayfalarında yer veren dergi; şiir, hikâye, deneme, makale, biyografi, haber yazısı, reklam, tenkit yazısı gibi pek çok türü sayfalarına taşımasıyla zengin bir çeşitliliğe sahiptir. Ayrıca içeriğinde bakış açısıyla farkını ortaya koyan bir mahiyette kitap ve dergi tanıtımları da dikkat çekmektedir. Devrinin çehresini samimiyetle gösterip ifade eden, gündemin nabzını tutan ve gündeme yön veren belli başlı sanat ve edebiyat dergileri arasında *Edebiyat Dünyası* dergisi de edebiyata, sanata, fikir ve aktüaliteye ait pek çok alanda yol alarak zamanının ülke içinde ve dışında edebî gelişmelerini yansıtmaya açısından önemli bir görev üstlenmiştir. Bu tebliğde *Edebiyat Dünyası* dergisinin genel özellikleri, çıkış amacı, içeriği, yayım politikası, şair ve yazar kadrosu ile derginin sistematik bir tahlili yapılacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Türk edebiyatı, Süreli Yayın, edebî dergi, *Edebiyat Dünyası*, sistematik dizin.

### ABSTRACT

*Edebiyat Dünyası* is a literary, art, opinion and current affairs magazine published in Istanbul. It was published for 26 issues between January 15, 1948 and February 15, 1950. Mehmet Akuzun and Sabahattin Hüsnü were the editors-in-chief of the magazine, and many poets and writers of the period such as Atilla İlhan, Cahit Sıtkı Tarancı, Cahit Külebi, Necati Cumalı, Edip Cansever, Fahir Onger, Fazıl Hüsnü

\* Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Karabük-Türkiye. E-posta: selcukatay@karabuk.edu.tr. ORCID: 0000-0001-5328-2257

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Karabük-Türkiye. E-posta: 2228241303@karabuk.edu.tr. ORCID: 0000-0001-9023-692X



Dağlarca, Sait Faik Abasıyanık, Mehmet Kaplan, Orhan Kemal, Orhan Arıburnu, Ümit Yaşar Oğuzcan signed the magazine. The magazine, which includes many artistic, intellectual and literary writings in its pages, has a rich variety of genres such as poetry, stories, essays, articles, biographies, news articles, advertisements and criticism articles. In addition, book and magazine introductions, which reveal its difference with its point of view, are also noteworthy. Among the major art and literary journals that sincerely show and express the face of its era, keep the pulse of the agenda and shape the agenda, *Edebiyat Dünyası* magazine has undertaken an important task in terms of reflecting the literary developments of its time in and outside the country by moving forward in many fields of literature, art, ideas and current affairs. In this paper, the general characteristics of *Edebiyat Dünyası*, its purpose, content, publication policy, poet and writer staff and a systematic analysis of the magazine will be made.

**Keywords:** Turkish literature, Periodical, literary journal, *Edebiyat Dünyası*, systematic index.

## Giriş

Mehmet Akuzun ve Sabahattin Hüsnü'nün yayım hayatına sunduğu “Edebiyat, Sanat, Fikir, Aktüalite” dergisi olan *Edebiyat Dünyası*, 15 Ocak 1948-15 Şubat 1950 tarihleri arasında yayımlanmıştır.

Derginin mizanpaj özellikleri elimizdeki sayıları göz önüne alınarak şu şekilde tespit edilebilir:

Derginin ilk sayfasında künye bilgileri *Edebiyat DÜNYASI* başlığıyla edebiyat, sanat, fikir, aktüalite dergisi olarak; sayısı, yayım tarihi, fiyatı, ilk altı sayısında içeriğindeki yazarları ve İstanbul'un ayrı bir yerinin kara kalem çizimiyle beraber dergi sayıları farklı renklerle oluşturulmuştur.

İlk üç sayının ikinci sayfasında gelecek sayıda hangi yazarların dergide yer alacağı yazılırken bir kısmının adı belirtilip üç noktayla (...) devamında kimlerin olacağı belirsiz bırakılmıştır.

“Her ayın 15'inde İstanbul'da çıkar.” ibaresi yazılı olan dergi 19-20. sayıya kadar ayda bir, “Her ayın 1 ve 15'inde İstanbul'da çıkar.” ibaresiyle 21. sayıdan 24. sayıya kadar ayda iki, 24. sayıdan son sayıya kadar yine her ayın 15'inde ayda bir sefer çıkarılan derginin sayfa sayısında da zamanla değişiklikler de görülmektedir (Sayfa sayısındaki bu değişiklikler sebepleriyle birlikte bildirinin devamında belirtilmektedir). Derginin 11-12, 13-14, 19-20, 25-26. sayıları bu şekilde ikili ikili tek sayı olarak çıkarılmıştır. Derginin yıllık, altı aylık abone fiyatları her dergide belirtilmiştir.

Altıncı sayıya kadar özel bir kapak sayfası mevcut iken yedinci sayıdan itibaren maddi şartlar dolayısıyla özel bir kapak sayfası yapılmamış; sayıda yazmakta olan şair ve yazarların adlarının toplu bir şekilde bulunduğu bölüm (Daha sonra tek sefere mahsus 13-14. sayıda yeniden yer almıştır) kaldırılmıştır. Başlangıçta 16 sayfadan oluşan dergi yedinci sayıdan itibaren sekiz sayfaya; 21. sayıdan itibaren ise dörder sayfaya indirilmiştir.

Altıncı sayıdan sonra dergi üç ay tatil edilmiş, yedinci sayı 15 Eylül 1948'de çıkarılmıştır. Bunun sebebi<sup>1</sup> ise yaz aylarında satışların azalmasına bağlanmıştır. Geniş abone kitlesinin olmaması ve yaz aylarında halihazırda az sayıda olan okuyucuların ülkenin farklı farklı köşe bucaklarına dağılmasıyla onlara dergiyi ulaştırmak ve ulaşsa bile o bayilerden paraları toplamak ayrı ayrı sorun teşkil ettiğinden, 20. sayıdan sonra yine bu sebepler dolayısıyla dört ay ara verilmiştir. 24. sayıda bazı teknik sebeplerden dolayı yine eskisi gibi ayda bir defa fakat sekiz sayfa olarak çıkarılacağı bildirilmiştir.

Dikkat çeken unsurlardan biri de dergide bulunan görsellerdir. İlk altı sayının her birinin kapak sayfasında İstanbul'un farklı farklı güzide mekanlarından birinin görseli yer almaktadır. Diğer sayılarda kapak görselinden vazgeçilmiştir. Altıncı sayıda kapak resmi hariç hiçbir görsele yer verilmemiş olmakla birlikte diğer sayılarda özellikle şiirlerde kullanılmak üzere geneli küçük resimlerden oluşan 99 görselden yararlanılmıştır. Batı dünyası sanat tarihinin en tanınmış şahsiyetlerinden biri olan Willem Van Gogh'un üç resmi<sup>2</sup> dikkat çeken çalışmalardandır. 13-14. sayıda görsel olarak sadece Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun atölyesinde açtığı sergisindeki eserlerinden birinin kopyasına, 15. sayıda *\_AUTAMARO\_Avabi Balıkçıları* adlı modern Japon resmine ait bir tabloya ve yine aynı sayıda "27 Şubat 1949 Cemal Nadir'in ikinci ölüm yılı dönümü münasebetiyle" başlığıyla bir karikatüre, 16. sayıda Japon estampçılarından Kiyanağa'nın *Çiçek Toplayan Kadınlar* tablosuna ve *Yelsho\_Geç Ofatsu*'nup portresine, 25-26. sayıda Yücel koleksiyonundan beş karikatüre yer verilmiştir.

22 sayı boyunca İstanbul'da Ülkü Basımevinde basımı yapılan dergi, 23. sayıdan itibaren İkbâl Kitabevinde basılmıştır. İkbâl Kitabevindeki nüshalarda kitabevinin kendi yayınlarında %25 tenzilat yapılabilmesi için dergiye kupon yerleştirilmiştir.

15 Ocak 1948 de yayım hayatına başlayan dergi, 25-26. sayısıyla 15 Şubat 1950'de yayım hayatını sonlandırmıştır.

### ***Edebiyat Dünyası Dergisinin Çıkış Amacı, İçeriği ve Yayım Politikası***

<sup>1</sup> "Okuyucularımıza" başlığıyla editörün altıncı sayı sayfa 15'teki yazısı esas alınmıştır.

<sup>2</sup> Bu üç çizimden biri "Akşamüstü bir kenar kahvesi"dir.

*Edebiyat Dünyası* dergisi başlangıçta bir çıkış bildirisi, çıkartılma amaçlarını açıklayacak bir referans metin yayımlamadan matbuat dünyasına girmiştir. Bu sebeple derginin amacını, ilkelerini, hedef kitesini, programını doğrudan bildiren bir metinden bahsedemiyoruz. Dergi hakkında fikir sahibi olmamızda yegâne kaynak derginin bizzat kendisidir. Yayımlanmış olan metinler, yayın kadrosu ve ismini de göz önünde bulundurularak derginin çıkış amaçları, ilkeleri ile ilgili bilgi sahibi olunabilmektedir.

Adından da anlaşılacağı üzere edebiyat, sanat, fikir ve aktüalite dergisi olan *Edebiyat Dünyası*; gayesinin sadece edebiyat ve edebiyatı okuyucuya duyurmak olduğunu, okuyucularının bu duygularını tatmine çalışmayı amaçladığını bildirmektedir. Dizinlerde de görüldüğü üzere döneminde dünyadaki tüm edebiyat, sanat, aktüalite konularına kayıtsız kalmayarak dergide yer verilmiştir.

13-14. sayıyla birlikte dergi bir yıllık ömrünü tamamlamış bulunmaktadır. “Yeni Yıla Giderken” başlığıyla kaleme aldığı yazıda Sabahattin Hüsnü derginin yayım politikası olarak kabul edilebilecek şu sözleri yazar:

(...)

Bundan tam bir yıl önce çıkan ilk sayımızda, mutad üzere bir “Önsöz” bulunmayışı bazı okuyucularımızı şaşırttı, bunu mektuplarında belirttiler.

Bugüne kadar üçer, dörder sayı çıkıp batan dergilerin sayısı bir değil beş değil; belki yirmiden de fazla. Hepsi bol keseden Önsöz’ler yazmışlar, vadetmişler, vadetmişler, vadetmişler...Öyle ki artık bu sözler klasik birer kalıp halini almış. Biz de “bir sürü şeyler vadedip sonunda yalancı veya mahcup çıkmaktansa hiçbir şey vadetmeyerek ama elden geleni gene yapalım.” dedik. “Varsın okuyucu kendi bulup anlasın amacımızı.”

(...)

Yeni yıla girerken, artık bizim de bir şeyler vadetmeye hakkımız ve yüzümüz olabileceğini düşünerek, yapacaklarımızdan bir ikisini okuyucularımıza duyurmak istiyorum. Mesela gelecek sayıdan itibaren her sayımızda çok genç ve yüzde yüz değerine inandığımız bir arkadaşı birkaç şiiri, hayatı ve fotoğrafıyla birlikte *Edebiyat Dünyası* okuyucularına tanıtacağız. Böylece - haklı veya haksız- ün yapmış kişiler yanında gerçek birer değer olan genç arkadaşları yıllardan beri bırakageldiğimiz “ihmal” çukurundan kurtarmış olacağız.

İkinci bir yenildiğimiz şu olacak: Arada bazı sayılarımızı önemi sebebiyle herhangi bir konuya tahsis edeceğiz. Mesela 15 Mart sayımızı Köy Enstitülerine ayıracağımızı şimdiden okuyucularımıza duyurmak isterim. Köy Enstitüleri memleket kalkınmasında en önemli ödevi yüklenmiş durumdadır. Şunun bunun hatta bazı milletvekillerinin her fırsatta çamur sıvamakla uğraştıkları yahut hiç umursamadan geçtikleri Köy Enstitülerine

böyle bir sayı tahsisi de bizim ödevimizdir. Bu ödevi yapmaya bütün dergileri, bütün yazarları, şairleri, düşünürleri çağırıyorum. Aynı zamanda bütün Enstitülü öğrencilerden Enstitü çalışmaları, köy öğretmenliği, köy hakkında yazılar, şiirler, hikâyeler rica ediyorum. O sayımıza yalnız Enstitü şairlerin şiirleri ve Enstitü hikâyecilerin hikâyeleri girecektir. Sonra ilgi veren resimler gönderilirse onların da dergide neşri sağlanacaktır.

.....

“Bizim bütün dileğimiz okuyucularımızın bizi anlamaları ve bize inanmalarıdır. Biz Atatürk devriminin çocuklarıyız. Kemalist rejimi her türlü pis ve kirli ideolojiden uzak olarak korumamız gerekiyor. Biz size inanıyoruz siz de bize inanınız, sevgili okuyucularım.”<sup>3</sup>

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere dergiye “Ön Söz” konulmama sebebi, başlangıçta bir sürü şeyler vadedip yapamadıklarında mahcup olmaksızın ellerinden geleni yapıp amaçlarının okuyucu tarafından tespit edilmesini sağlamaktır. Bir yılın sonunda kendilerini kanıtlamış olmanın verdiği hak etmişlikle bu açıklamayı yapmayı uygun görmüşlerdir. Yine bu yazıda gelecek aydan itibaren her sayıda çok genç ve değerine inanılan bir arkadaşın birkaç şiiri, hayatı ve fotoğrafıyla birlikte *Edebiyat Dünyası* okuyucularına tanıtımının yapılacağı; yine bir yenilik olarak arada bazı sayıların önemi itibarıyla özel bir konuya tahsis edileceği duyurulmaktadır. Mesela 15 Mart sayısı Köy Enstitülerine ayrılmış olup Köy Enstitülerinin önemi vurgulanmış, o sayıya yalnız Enstitü şairlerinin şiirlerinin ve hikâyecilerinin hikâyelerinin girebileceği belirtilmiştir.

21. sayıdan itibaren dergide bazı yenilikler yapılmıştır:

a. Dergiler arası süre kısalmış; her ayın 1 ve 15’inde dergi ayda iki defa çıkarılmıştır.

b. Hemen her sayıda okuyucularla günün en canlı konuları üzerinde alanında söz sahibi olanlarla kısa kısa röportajlar ve anketler yapılmıştır. (22. sayıdaki anket sorusu: “Yahya Kemal’in Sanatı Hakkında Ne Düşünüyorsunuz?”; 23. sayıdaki anket sorusu: “Edebiyat Barışa Hizmet Edebilir mi?”; 25. sayıdaki anket sorusu: “Uluslararası Telif Hakları Anlaşmasına katılmamız lazım mıdır?” vb.)

c. Son sayfa dünyada edebiyat, fikir, sanat, aktüalite haberlerine ayrılmıştır. Dil bilen üç yazar bu sayfayı yönetmekle görevlendirilmiştir.

d. “Fikir ve sanat eleştirmesi” başlığı altında günün edebî yönden mizahu yapılmaya başlamıştır.

<sup>3</sup> “Yeni Yıla Girenken”, *Edebiyat Dünyası*, 15 Ocak 1949, sayı: 13-14, s: 1.

Edebiyat Dünyası dergisi yayım hayatı boyunca bazı bölümlerden oluşmuş ve bu bölümlerden bazıları sistemli olarak devam edememiş olsa da derginin çıkış amacına hizmetleri devam etmiştir.

“Dergiler” ana başlığı altında dönemindeki birçok derginin tanıtılmasıyla okur bilgilendirilerek yönlendirilmiştir. “İnsan ve Sanat” bölümünde sanat faaliyetleri hakkında bilgiler verilip sanat dünyası ile ilgili duyurular yapılmaktadır. “Aktüalite ve Haberler” bölümü miting, anma törenleri, dergiler, döneminde yeni çıkmış olan piyes (Necip Fazıl’ın *Tohum, Künye, Bir Adam Yaratmak, Para* gibi birçok piyesine yenisinin eklendiği provalarının başladığı haberini verir), tiyatro, ölüm yıl dönümleri, konferanslar, resitaller, yeni antolojiler gibi birçok haberin duyurusunu yapmaktadır. “Kitaplar” bölümünde yerli ve yabancı kitap tanıtımları içerikleri ile yer almaktadır. 15. sayıdan itibaren ara ara “Biyografi” köşesine yer verilmiş, dönemin dikkat çeken gelecek vadeden isimlerine yer verilmiştir. Derginin 16. sayısında Türkiye çapında büyük bir antoloji hazırlığına girildiği duyurusu yapılır, bu antolojide yer almak isteyenlere bilgi verilmektedir. “Fikir ve Sanat Eleştirmesi” başlığı altında günün edebî yönden mizahını yapmak, daha doğrusu iğnesini batırmak ifadeleriyle 21. sayıda bu başlığın altında yapılması planlananlar dile getirilmiştir. Anketler için özel bölümler açılmış, anketlere katılanların isimleri ile görüşleri yayımlanmıştır. Reklamlar için özel bölümler ayrılmış olup özellikle yabancı dil öğretimi reklamları hemen hemen her dergide yapılmış, dil öğretimine önem verilmiştir. Dergi yazıları görsellerle desteklenmiş, karikatürlerle çeşitlilik sağlanmıştır.

### **Derginin Şair ve Yazar Kadrosu**

15 Ocak 1948-15 Şubat 1950 yılları arasında kısa bir süre yayım hayatına devam eden *Edebiyat Dünyası* dergisinin bir hayli geniş şair ve yazar kadrosu vardır. Bu kadro alfabetik olarak şöyle sıralanabilir:

Ahmet M. Dranas, Atilla İlhan, Behçet Necatigil, Cahit Sıtkı Tarancı, Çetin Altan, Fakir Baykurt, Fazıl Hüsnü Dağlarca, İlhan Berk, Necati Cumalı, Orhon M. Arıburnu, Ö. Edip Cansever, Özdemir Asaf, Sabahattin Hüsnü, Zeki Ömer Defne,...gibi edebiyatımızda önem arz eden şairlerin yanında dergide şiirleri yayımlanan şair kadrosunu Abdullah Rıza, Abdülatif Ünsal, Adnan Bulak, Ahmet Köksal, Ahmet Nadir, Ahmet Tuncel, Ali Rıza Öksüz, Ali Rıza Özer, Arif Hikmet Par, Ümit Avni Kökmeçi, Ayhan Hünalp, Azmi Tekinalp, Basri Şener, Bedri Gider, Berin Taşan, Burhanettin Savlı, Celal Cumralı, Celal Keyyali, Celal Sılay, Celal Vardar, Cemal Gürlek, Daniş Benlioğlu, Ercüment Uçarı, Nevzat Üstün, Eşef Işık, Fazıl Balta, Feda Oğuz Törel, Feridun Buyurman, Fethi Giray, Fethi S. Karlioğlu, Fethi Siret, Fuat Ofşin, Halil Sahilli, Halim Yağcıoğlu, Haluk Kunt, Hasan Şimşek, Hikmet Dizdaroğlu, Hikmet Duruer, Hüsnü Çardak, İ. Muzaffer Esin, İbrahim Tekelioğlu, İlhan Demirarslan, İsmail Ali Sarar, Kamran Bozkır, Kamil Beylerbeyi, Kemal Dayan, Kemal Özgür, Kemalettin Koç, Lütfi Özkök, M. A. Sezer, M. E.

Tozkoparan, M. Sunullah Arısoy, Mahmut Kuru, Mecit Dikmen, Mehmet Ali Ermiş, Mehmet Cemi, Mehmet Kemal Özgür, Mehmet Zeki Tokyay, Mesut Önen, Metin Eloğlu, Mevlüt Kaplan, Mine A. Solfasılı, Muzaffer Esin, Mümtaz Soysal, Münir Sönmez, Müştak Erenus, Nadir Ceylanlı, Necati Enes Kahyaoğlu, Necdet Konuk, Nihat M. Çetin, Nuri Tarhan, Oğuz Harzem, Oğuz Kazım Atok, Refet Ali Kocabekir, Rıza Bulut, Rükneddin Soytürk, Rüştü Onur, Sabahattin Batur, Sabri Altınel, Sadi Cumbul, Suat Taşer, Şinasi Özdenoğlu, Şinasi Saba, Tahir Sacit, Tahsin Minan, Talip Apaydın, Turhan Gürkan, Y. İlhan, Y. Oğuzcan, Yahya Beyoğlu. Yahya Turhan, Zeki Taşkın, Zihni Haznedaroğlu.

Derginin yazar kadrosunda ise;

Ahmet İhsan, Fahir Onger, Fakir Baykurt, Mehmet Kaplan, Muhip Dranas, Orhan Veli Kanık, Özdemir Asaf, Salah Birsal, Sait Faik Abasıyanık, gibi dikkat çeken önemli yazarlarla birlikte Adalet Cimcoz, Adil Öztop, Ahmet Ceyhan Uğraş, Ahmet Köksal, Ali Dünder, Avni Dökmeci, Ayhan Hünelalp, Bekir Sıtkı Kunt, Bülend Engin, Bülent Dran, Cavit Orhan Tütengil, Cemal Nadir, Çetin Altan, D. Çınar, Daniş Benlioğlu, Enver Naci Gökşen, Fazıl Balta, Gülten Özok, Halim Yağcıoğlu, Hasan Şimşek, Hikmet Dizdaroğlu, İbrahim Zeki Burdurlu, İhsan Beyhan, Kamran Aşkın, Karahan, M. Halil Ozansoy, M. Yıldırım, Mehmet Akuzun, Mehmet Deligönül, Mehmet Türkeri, Melahat Özgü, Mesut Önen, Metin Eloğlu, Mevlüt Koca, Muhtar Körükçü, Muzaffer Hacıhasanoğlu, Muzaffer Hacıhasanoğlu, Mümtaz Soysal, Naim Tiralı, Nevzat Yarkın, Nihat M. Çetin, Numan Hüseyin Özdemir, Nuri Girgin, Nuri Tarhan, Oktay Akbal, Prof. Melahat Özgü, Refet A. Kocabekir, Rüştü Şardağ, Sabahattin Hüsnü, Sabih Şendil, Sabri Soran, Sami Çelenk, Selahattin Batu, Selahattin Hakkı Esatoğlu, Suat Taşer, Şahap Sıtkı, Toygar Akman, Vildan Murat, Y. V. Murat, Yahya Kanbolat, Yavuz Akkerman, Zeynel İlhan, Ziya Ertan gibi isimler sayılabilir.

Tanınmış şair ve yazarların yayın kadrosunda bulunmasının yanı sıra yeni yetişen hevesli ve yeteneklerini göstermek isteyen gençlerin de eserlerine dergide yer verilerek şair ve yazar kadrosu geniş tutulmuştur.

### **Dergideki Şiirlerin Değerlendirilmesi**

*Edebiyat Dünyası* dergisi zengin bir şiir içeriğine sahiptir. Her sayıda 4-20 arasında şiir yayımlanan dergide 200'den fazla şiir 150'ye yakın şairin imzası mevcuttur. Yayımlanan şiirlerin hem içerik hem form bakımından birbirinden farklı olması dolayısıyla belli bir çatı altında toplanması mümkün olmamıştır. Dostluk, keder, aşk, pişmanlık, sevinç, özlem, umut ve umutsuzluk, telaş, açgözlülük, köylülerin yaşam şartları, işçilerin zor şartları ve yaptıkları işin kutsallığı, umutsuzluğa baş kaldırış, sel felaketi, hürriyet, hayat karşısındaki tutum, ... gibi pek çok konu şiirlerde işlenmiştir:

İçinde bulunulan sıkıntı, hüznün, kötümserlik, telaş, umutsuzluk durumları günlük konuşma diliyle ve lirik bir üslupla samimi bir şekilde “Vur Bana”, “Barak-Muslu Mezarlığı”, “İhtiyarlık”, “Bir Şakinin Oğlu Konuşuyor Destanından”, “Mesut Değiliz” gibi pek çok şiirde dile getirilmiştir. Sanatkârların samimiyetleri romantik bir duyarlılıktan ziyade realist bakış açısının getirdiği üslup özelliklerinden kaynaklanmaktadır.

“Bir sigara içimlik yol bu ömür!  
Nasıl telaş etmem, nasıl düşünmem ölümü?  
Mümkün mü hatırlamamak dünü?  
Günler, bir fâhişe edasıyla raks eder;  
Ki bütün merhametim, dualarım, inkârımla dolu!

Ağaçlar bile kökleriyle bağlı toprağa;  
Kuşlar bile yuva sahibidir!  
Biz dalından kopmuş yaprak misali...  
Rüzgâra tâbi!

Geleceğe mi güvenelim? Neyle?  
Geçmişte ne var ki, neyleyelim...  
Biz bu hayatı anam!

-Ekmeğe katık eder gibi soğanı-

Yutkunarak, ağlıyarak seyreyliyelim!” (Arısoy, 1948:10)

Öte yandan “Yelkenli” şiiri; Bruno’nun yaşadığı zorlukların ardından bir gün uyumayı, düşünmeyi, gülmeyi öğrenecekleri zamanların da geleceğini müjdelemekte olan “Bruno’ya İkinci Mektup”; İlhan Berk’in su altında kalan memleketin insanına bu zorlukların da geçeceği ve yaşamanın, hayatı sevmenin gelecek kuşaklara miras olarak bırakmaları gerektiği umudunu aşıl原因an “Kara Gün” şiiri, gibi ümit aşıl原因an temalar da göze çarpmaktadır:

“Haydi kapa gözlerini Bruno  
Büzül ki ısınasın, uyuyasın  
Dinle ninni diye barış şarkıları dinle  
Homurtusunu o koca uçakların  
Gün gelecek bir büyük şenlik olacak  
Karnınız tok urbanız yeni  
Hür rüzgarlara verip dalga dalga saçlarınızı

Hür rüzgarlara karşı söyliyacaksınız şarkınızı  
Sizler de öğreneceksiniz Bruno  
Uyumayı, düşünmeyi, gülmeyi.” (Bulak, 1949:3)

Köy Enstitülerine özel bir sayı ayrılmış olan dergi içeriğiyle birlikte derginin genelinde de köylülere ve yaşam şartlarına da yer verilmiştir. Bedri Gider ‘in “Köy Öğretmeni” şiirinde köylülerin ve köy öğretmenlerinin yaşam şartlarındaki zorluk gerçekçi bir bakış açısıyla ele alınmıştır:

“Ne kadar saklasan da belli:  
Hüzün, adamakıllı sarmış  
Yorgun gözlerini...

Bir şikâyet kokusu,  
Dökülmesinde de dudaklarından  
Bu ayan beyan durgunluk  
Boş değil.  
(...)  
Çünkü sen,  
Bir çift öküzün gözüne  
Melul melul bakanların;  
Çünkü sen,  
Bir karış kısır toprağı  
Tırnaklarıyla kazanların;  
Çocuğusun.

Şimdi senden,  
Tarla, dağ, taş ve ruh  
Çoraklığında  
Çiçek çiçek bahar,  
Ballı meyvalar  
Ve ışıklı günler istiyoruz.” (Bedri Gider, 1948:7)

Zaman zaman da toplumsal belleğin kaydını tutan, özellikle zorluklar karşısında herkesin dilinin tutulduğu zor zamanlarda şairlerin konuşur. Yahya Beyoğlu ‘nun dönemindeki sel felaketini konu aldığı “Sabah Oluyor” adlı şiiri güzel bir örnek teşkil etmektedir.



“Fecirle beraber çoğaldı sesler

Karşı dağdan indi esatir,

Aksini gördü salkımsöğütler

Dere boyundaki

Sudan aynalarında!” (Yahyabeyoğlu, 1949:7)

Genellikle sembollerin daha az olduğu, anlamın imgeden arındırıldığı bir anlatımın tercih edildiği şiirlerin yoğun olduğu dergide; Nasrettin Hoca üzerinden yapılan ironik (“Beleşçi Destanından”) ve biraz hicivle karışık pişmanlıkların dile getirildiği (“Pişmanlık”) gibi şiirlerin de yer aldığını söylemek gerekir:

“Sen bastığın dalı kes

Nasrettin hocam

Ben kestiğin dala basarım

.....

YAŞASIN HÜRRİYET!” (Arıburnu,1949:1)

Vatan sevgisinin, hürriyet aşkının, memleket özleminin, savaşın kötülüğü barışın güzelliğinin, hemen her seferde dile getirildiği şiirler arasında “Arjantinlime” şiiriyle şair; Arjantin, Türkiye gibi bazı ufak devletlerin İkinci Cihan Savaşı’ndan uzak durmuş olmasının büyük bir talih olduğunu, dünyanın bize hayran kaldığını, her yerde barışı arzu ettiğini anlatır; şairin ilham kaynağı da savaşın zorluklarını yaşayan bir Alman mülteci olmuştur.

“Benim ulu dağlarım da papatyalar açar.

Neşe, kakhaha senin sokaklarında,

Teneffüs ettiğimiz hava gibi boldur.

Netice-i kelim Arjantinlim!

Dünyanın hayranlık nazarları bizdedir.

Berrak, mavi göklerimizde,

Beyaz kanatlı, cici sulh kuşları uçuşuyor,

Değmez mi, değmez mi be kardeşim?

Her güzelliğin üstünde vatanımız...

Var olsun sulh kuşları...” (Sönmez, 1949:3)

Yurt dışındaki olaylara da kayıtsız kalmayan *Edebiyat Dünyası* şairleri birçok olayı şiirlerine taşımışlardır: M. Sabri Altınel’in Mısır’daki kolera salgınını konu alan “Koleraların Acısı” sosyal temalı bir şiirdir.

“Şimdi ılık ve cana yakın geceleri vardır Mısırın,

Şarkı söylemek ve terlemek için,

Bu ılıkılığı ve cana yakınlığı gecenin,  
Belki daha yakından duyurabilmek içindir,  
Sancılı iniltilerini bir koleralının.

.....

Bense yıldızsız gökleri severim,  
Her şey gerilere çekilmiştir;  
Nil kenarındaki kulübelerden,  
Koleralıların acısı  
Daha ağır, daha derinden gelir..." (Altınel, 1948:13)

Farklı farklı konulara yer verildiği görülen çeviri şiirler de ayrıca dikkat çekmektedir.

"Usul usul gider askerler  
Gece sisler içinde şehirden  
Seven kalbimin vuruşunu duyarım.  
Daha binlerce seçin çarpar bu yürek  
Çünkü çılgıncasına seni severim.

Severim seni çılgınca sevgilim  
Kaybettim hayatın manasını  
Mademki aşktır istediğim  
İstemem artık ışığı tanınmasını.

Güneşim benim, her şeyim." (Apollinaire, (çev.) Dayan K., 1948:12)

Biçimsel olarak serbest ölçü ve hece ölçüsü ile yazılmış; kafiyeli, kafiyesiz çok kısa şiirler olduğu gibi çok uzun şiirlerin de mevcudiyetiyle manzumlar dergide önemli bir yere sahiptir. Edebiyat tarihimizde önem arz eden iyi şairlerden Cahit Sıtkı Tarancı, Ahmet Muhip Dıranas, Necati Cumalı, Orhan Veli Kanık, Fazıl Hüsnü Dağlarca gibi tanınmış şairlerden bazıları ise dergide yalnız bir iki şiirin altına imza atmışlardır.

### **Dergideki Hikâyelerin Değerlendirilmesi**

Edebiyat Dünyası dergisinde 4'ü çeviri eser olmak üzere 27 hikâye bulunmaktadır. Dergideki hikâyeler duru bir Türkçe ve sade bir anlatım ile kaleme alınmıştır. Hikâyecilerin çoğu halkı yakından tanıyan, halkla iç içe olan kişilerdir. Sokaktaki insanlar konu edinilmiş, yazarlar insanların yaşadıkları çevreden almışlardır. Şöyle ki:

Sait Faik Abasıyanık'ın Edebiyat Dünyası dergisinde 15 Ocak 1948'de yayımlanan "Mikropsuz Hastalıklardan" ve 15 Mayıs 1948 de yayımlanan "Balıkçısını Bulan Olta" adlı iki hikâyesi bulunmaktadır. Sait Faik'in Varlık, 1 Nisan 1954 tarihli "Milletvekilliği Hastası" adlı hikâyesinin daha kısa olan ilk biçimi "Mikropsuz Hastalıklardan" adıyla bu dergide yayımlanmıştır. "Balıkçısını Bulan Olta" adlı birinci sayıdaki ikinci hikâyesi ise Sait Faik ile özdeşleşen balıkçılık içerikli bir hikâyedir.

A. Daniş Benlioğlu'nun derginin altıncı sayısında yayımlanan üç hikâyeden biri olan "Utanmasını Bilmeyen Adam" başlıklı hikâye yer almaktadır.

Ahmet İhsan'ın derginin 13-14. sayılarında "Sere Serpe" ve 19-20. sayılarında yer alan "Anne Olmak İçin" hikâyeleri bulunmaktadır. "Sere Serpe" adlı hikâyede Ankara'dan İstanbul'un parklarına kaçmak isteyen, çevresindeki insanlarla diyaloglar kurarak kendi duygularını dile getiren bir gencin hikâyesi; "Anne Olmak İçin" başlıklı hikâyede ise Kambur Nilüfer'in doğum için gittiği hastanede yaşadıkları anlatılmaktadır.

Oktay Akbal'ın 13-14. sayılarında yer alan görsel-bedensel aşk anlayışı kapsamında "Saat Dokuzdan Sonra" adlı hikâyede mutlak yalnızlığı yaşayan anlatıcı büyük boşluk içindedir. Derginin beşinci sayısında yalnızlaşma, "Haliç İskelesi" adlı öyküde İstanbul insanını gözlemleyen anlatıcının içinde bulunduğu haldir. Her defasında yalnızlığı yaşar, etrafı gözlemler.7-8.sayılarda yer alan "Gece Yağmuru" öyküsü "Garipler Mahallesi" romanından alınma bir kesittir.

Mehmet Akuzun'un 11-12. sayılarında yer alan Corbeau adlı hikâyesi; toplumdaki bazı insanların insani davranışlardan ziyade hayvansal özellikleri barındırdıklarını, çevrelerine adlarına yakışır tarzda davranışlar sergilediklerini anlatan bir öyküdür.

Abdi Kayalı'nın A. Fraccaroli'den çevrilmiş olan "Mucidin İcatları" adlı hiç durmadan bir şeyler icat etme yeteneği olan ( yürüyen yollar, hareketli evler, giyindirme düğmeleri...) bir adamın bunları dostlarından borç almak için kullandığı hikâyesi anlatılmaktadır.

Asaf Halet Çelebi "Bir Bodhisattvanın Hikâyesi" başlıklı öyküsü *Bütün Yazıları* adlı kitabında yer almamaktadır ve bu yazının imlâsı korunmuş bir şekilde dergide yer almıştır. Haz aldıkça, susuzluk, isteyiş arttıkça da bir taraftan felaketleri kendine davet ettiğini düşünerek acılar çeken Bodhisattva sonunda verdikçe huzura kavuşur.

Ali Dündar'ın "Ana, Baba ve Çocuklar" başlıklı öyküsünde bir ağanın insanların zor durumundan faydalanarak ellerindeki toprakları rehin alması ve onun zorbalıklarına dayanamayan gencin onu öldürmesiyle son buluyor.

Sebahattin Hakkı Esatoğlu "Üç Plaklı Gramofon" adlı hikâyesinde kim ne derse desin bitmek tükenmek bilmeyen umutların insanı hayata bağladığı

anlatılmaktadır. Üç gramofon Rasim Efendi'nin hayatında gerçekleştirmek istediği üç hayaldir, içinde sürekli çalıp durmaktadır.

Enver Naci Gökşen'in (1916-1986) "12 Numaralı Hasta" hikâyesi toplumsal gerçekçi bir öyküdür. Hastane ortamını, insanın arzularını, beklentilerinin dile getirildiği sosyal içerikli bir metindir.

Muzaffer Hacıhasanoğlu (1924-1985) genellikle klasik öykü anlayışıyla hareket ederek romanlarında ve öykülerinde toplumsal sorunları işleyen Hacıhasanoğlu, kasaba insanının bireysel sorunlarını, aile ve toplum ilişkilerinin sağlıklı yanlarını ele almıştır. Derginin dördüncü sayısında "Yanlış", 7-8. sayılarında "Tahta Perdenin Arkasında", 15. sayıda "Dut" başlıklı sosyal içerikli üç hikâyesi bulunmaktadır.

Zeynel İlhan'ın derginin üçüncü sayısında "Revü" başlıklı üniversiteli bir gencin ölüm ve hayat karşısındaki duruşunu konu edinen; dönemin sosyal, siyasi (Almanlar Norveç'te) hayatından izler taşıyan hikâyesi ile birlikte altıncı sayısında "Tavuklar" başlıklı uzun bir hikâyesi yer almaktadır.

Muhtar Körükçü (1915-1985) derginin 18. sayısında "Araları Açılmış" başlıklı hikâyesiyle dedikodu ve taraflılığın nihayet bulması konusu ele alınmıştır.

Bekir Sıtkı Kunt (1905-1959) öykü yazarı olarak gözleme dayalı bir gerçekliğe yer vermiştir. Derginin ikinci sayısında "Her Günkü İnsanlardan Biri" adlı hikâyesi *Yataklı Vagon Yolcusu* (Varlık, İstanbul 1948) isimli kitabındaki 14 öyküden biridir.

Fahir Onger (1920-1971) "Suratı Kirli Çocuklar" başlıklı hikâyesinde olduğu gibi hikâyeciliğinde seçtiği kahramanları ve yaşamışlıkları gündelik hayatın yansımasıdır. Açıklığı, gerçekliği ön plana çıkartan yazar sıradan insanı konu alır.

Bülent Oran (1924-2004) mizah ve senaryo yazarıdır. Derginin 24. sayısında "Ebegümeçi" başlıklı hikâyesi mizahi bir şekilde gündelik halk yaşantısını ele almıştır.

Sabri Soran (1918-1975) derginin 25. sayısında "Işık Sineması" adlı hikâye ile kenar mahalle sakinlerinin hayatında sanatın etkisini ele almaktadır.

M. Ç. Tezcan (1930-2015) derginin 25. sayısında "Bir Ölünün Mektubu" başlıklı hikâyesi bulunmaktadır.

Naim Tirali (1925-2009) derginin üçüncü sayısında "Pislik ve Kan" ve 11-12. sayısında "Gecenin Üçü" adlı hikâyeler Yirmi beş kuruşa Amerika isimli hikâye kitabında yer almaktadır.

### **Edebiyat Dünyası Çevirileri ve Metinleri**

Birol Cansel Albert Maltz'dan, İlhan Ahmet George Duhamel'den, Melih Cevdet Anday J. Scamon Cotter'den, Oktay Akbal, Orhan Veli Kanık Andre Ady'den, Sabih Şendil Paul Eduard'dan, Suat Taşer J. M. Cocking'ten, Suat Taşer

Walt Whitman'dan, Turgut Demiriz Joseph von Eichendorff'tan şiir çevirileri yapmışlardır.

Abdi Kayalı A. Francaroli'den, Ahmet Köksal P. A. Lemoisne'den Gülten Özok Hugh Mac Nair Kepler'den, Gülten Özok Lafcadio Hearn'den, Gülten Özok Henry'den, İhsan Ahmet George Duhamel'den, Nurullah Çetin Paul Valery'den, Suat Taşer J. M. Cocking'den, Suat Taşer Simon Huxley'den, Suat Taşer Walt Whitman'dan, Tarık Dursun Walt Whitman'dan çeviriler yapmışlardır.

Francaroli'nin Mucidin İcatları, Albert Maltz'ın Bir Oyun, Andre Ady'nin Yarıda Kalan, George Duhamel'in Yirminci Yüzyılı Üzerine Notlar, Gregoire Le Roy'un Fakir Şarkısı, Guillaume Apollinaire'in İspinoz, Henry'nin Serseri ve Hülyası, Herman Hesse'in Kırklar Üstünde, Hugh Mac Nair Kabler'in Adaletin Pençesi, J. M. Cocking 'in Stephan Mallarme ve Şiirde Müzik J. Scamon Cotter'in Gelin Kardeşler, Joseph Van Eichendorff'un Kırılan Yüzük, Lafcadio Hearn'nin Yabancıların Esrarı, P. A. Lemoisre'in Japon Estampları, Paul Eduard'ın Goran Kovatchitch'in Mezarı, Paul Valery'nin Şiir ve Nesir, Simon Haxey'in Edebiyatın Kalkınması, Walt Whitman'nun Kedimin Şarkısı, Walt Whitman'nun Mümkün Değil ve Salut Au Monde gibi metinler yazar ve şairler tarafından tercüme edilmiştir.

### **Edebiyat Dünyası Dergisinde İsmi Geçen Dergiler, Kitap Tanıtımları**

*Fikirler, Genç Nesil, Güney, Yaprak, İşte Türkiye, Kalem, Kaynak, Küme, Pınarbaşı, Sanat ve Edebiyat, Seçilmiş Hikâyeler Dergisi, Türk'e Doğru, Üniversite, Ürün, Varlık, Yağmur ve Toprak, Yeni Sanat, Yeniden Doğuş, Yirminci Asır, ...* gibi edebiyat dergilerini tanıtır ve okurlarına tavsiye eder.

Dergilerin aylık sayılarında hangi şair ve yazarlar bulunmaktadır; içerisindeki hikâyeler, şiirler, denemeler, tenkit yazıları, makaleler...hakkında yorumlar yapılmıştır.

Edip Ahmet Cansever *İkinci Üstü*, Naim Tirali *Hikâyeler*, Ömer Hatipoğlu'nun *Vadi Uyanıyor*, Fazıla Atabek *Bir Gecenin Masalı Hikâyeler*, Ahmet Muhip Dranas *Gölgeler* (piyes), İ.Z. Burdurlu *Burdur'daki Mahallemiz*, Refet Kocabekir *Su Güzeli* (şiir) , Melahat Özgü *Şiir ve Musiki, Şiir ve Plastik Sanatlar, Sanatta Dünya Görüşü* (konferanslar), Ziya Kılıçözülü *Hatay Halk Şairleri Antolojisi*, Nurettin Nart *Sembolizm* (etüt) ve *Egzistansiyalizm* (etüt), Atilla İlhan *Duvar* (şiir), Basri Gocul *Oğuzlama* (şiir), Esat Kamil Ertur *Uslu Bir Kadının İtirafı* (roman), Melih Özer *Işıklar Sönünce* (şiir), Bekir Sıtkı Kunt *Yataklı Vagon Yolcusu*(hikâye), Bedri Gider *Memleket Rüzgarları*, Oktay Akbal *Aşksız İnsanlar*, Nurettin Özdemir *Hayat Şiiri*, Cevat Tevfik Enson *Gramofonlu Garsoniyer* (hikâye), Bülent Onan *Pabuçlar* (hikâyeler), Mümtaz Zeki Taşkın *Varyete Şiirler*, Maxim La RONX *Satranç Nasıl Oynanır*, A. J. Cronun *Hemşireler* adlı kitaplar tavsiye edilmiştir.

### **Dergideki Eleştiri Yazılarının Değerlendirilmesi**

Ahmet İhsan'ın derginin ikinci sayısında çıkardığı "Sanatçının Payı Didinmek" adlı eleştiri yazısında sanatçının toplumun pusulası olduğu, çoğu zaman devriyle anlaşılmadığı, haklarını müdafaa ettiği habersiz toplum adına aforoz edilen kişiye sanatçı denildiği üzerinde durulmuştur. "Hakiki sanatçının payı sadece didinmek, toplumu adına eriyip kaybolmaktır." fikri öne sürülmüştür.

Salah Birsell'in derginin 11-12. sayısında çıkardığı "Yeni Şiirin İlkelerine Doğru" adlı eleştiri yazısında "Şiir için okul var mıdır?" , "Şekil ve muhteva" , "Orhan Veli, Hegel nerelerde hata yapmıştır?" ... gibi sorulara cevap veriyor. Artık memleket ölçüsünde bir kalkınma davası karşısında olduğu, edebiyat ve sanatın bu dava ile birleştiği ölçüde var olabileceği, ondan uzak kaldığında da yokluğa gideceği fikri savunulmuştur.

İbrahim Zeki Burdurlu derginin ikinci sayısında "Sanatçıyı Çeken Öz Hava" başlıklı yazısında sanatçıyı çeken öz havanın ne olduğu ,nasıl oluştuğu, kendisinin şahsiyet haline gelen bu havadan nasıl etkilendiğini örneklerle açıklıyor; 11-12. sayısında "Ahmet Kutsi Tecer ve Şiiri", 19-20. sayısında ise "Şiir Halk Hizmetinde mi?" tenkit yazısında "Şiirin halk hizmetinde olmasını isteyenlerin; zamana, yere, insana göre muayyen bir kültür seviyesini istediğini; şiirin Türkiye'de okunmadığı gerçeğinin acıklı olduğu fikirleriyle, aydınlarımızın "Şiir neden okuyucu bulamıyor?" sorusuna cevap aramaları gerektiği üzerinde durulmuştur.

Sabahattin Hüsnü'nün derginin 22. sayısında "Yahya Kemal ve Altmış Beşinci Bahar" başlıklı yazısı Yahya Kemal'in 65. doğum yıl dönümü dolayısıyla yapılan tören üzerine yazılmıştır. Bu törenin sanat hayatımızda çok önemli bir devrenin başlangıcı kabul edilebileceğini, onu tanıyarak veya hiç tanımadan gelen bu topluluktakilerin sanat sevgisinin ve ilgisinin köklü olmasını arzu ettiği bir eleştiri yazısıdır.

Mehmet Kaplan derginin dördüncü sayısında "İnsaf" başlıklı yazısında Yusuf Ziya Ortaç'ın vezin ve kâfiye üzerine yazdığı makaleyi eleştirerek başlıyor ve şiiri şiir yapanın vezin ve kâfiye olmadığını hatta hafızalarda bırakanın da başka şeyler olduğu fikirlerini şairlerden örneklerle çürütüyor.

Ahmet Köksal derginin 23. sayısında "Karşı'yı Okurken" yazısında aslında bir tanıtım olan Orhan Veli'nin *Karşı* şiiri üzerine düşüncelerini dile getirmiştir. Şairin buradaki gibi döneminde pek çok kitap tanıtım ve eleştiri yazıları mevcuttur.

Fahir Onger' in derginin bir, iki ve altıncı sayılarında "Hikâyecilik ve Türk Hikâyeciliği Üzerine Notlar" (*Edebiyat Dünyası*, 15 Ocak 1948, 15 Ocak- Şubat 1948, 15 Haziran 1948), üçüncü sayısında "Memleketi Tanımak İhtiyacı", 18. sayısında "İnönü Armağanı, Yahya Kemal Vesaire", 23. sayısında ise "Orhan Kemal'in Ekmek Kavgası" başlıklı eleştiri yazıları bulunmaktadır. Fahir Onger Türk hikâyeciliği üzerine dergide seri yazılar yazmıştır. Bu seri bir, iki, üçüncü sayılarda sırayla yer almıştır. İlk sayıda Avrupalı anlamda Türk hikâyeciliğinin ne zaman

başlamış olduğu , serideki ikinci yazıda zamanındaki hikâyecilerin insanı idealize edemediği ve insanı iyi kötü tüm yönüyle ele aldıkları üzerinde durulmuştur. Serinin üçüncüsünde ise hikâyeciliğimizin başlangıç noktasının Sadri Ertem olduğunu işaret eder. Sadri Ertem'in halkçılığını beğenir.

H. Özdemir, derginin altıncı sayısında "Bir Hikâye Dergisi" adlı yazısıyla eskinin yaptığı gibi aşkı çığneye çığneye bitirememenin verdiği bıkkınlığın olmadığı yeni hikâyeciliğin tuttuğu yolu beğendiğini ifade ettiği; geçkin hikâyecilerimiz ile yeni hikâyecilerimizin birçok yönden kıyaslandığı bir eleştiri kaleme almıştır.

Şahap Sıtkı, derginin 13-14. sayısında "Yeni Türk Şiirinin Ruhu" adlı yazısıyla, Yahya Kemal'in hangi ülke hangi dergi olduğunu belirtmediği Türk şiiri üzerine yazdığı makalesini de eleştirir.

Rüştü Şardağ, derginin dördüncü sayısında "Tenkitçi, Büyük Geveze" eleştiri yazısıyla tenkitçilik üzerine görüşlerini eleştirel bir dille ifade etmiştir.

Sabih Şendil derginin ikinci sayısında "Yeni Şiir Üzerine" adlı yazısıyla bizde yeni şiirin başlaması, mücadelesi ve her yeni olanın mutlaka bazı zorluklarla karşılaşacağı ama yılmadan çalıştığına muvaffak olunabileceği üzerinde durulur.

Paul Valery'nin Le Sena Moderne-La Poesie (Conferencio, 5 Novembre 1928) adlı konferansından bir parça "Şiir ve Nesir" adıyla kısaltılarak derginin üçüncü sayısında Nurullah Çetin tarafından çevrilmiştir. Şiir ve nesrin nasıl ayır edilebilir, aralarındaki farklar dile getirilmiştir.

### **Sanatsal Faaliyetler Üzerine Yazılar**

Ahmet Köksal Türkiye'de Resim, Ayhan Hünelp Ankara'da Tiyatro, Toygar Akmen Konservatuarın Küçük Parmakları ve Konservatuar Talebe Konseri, Hikmet Dizdaroğlu Güzel Sanatlar Üzerine (Üç Konferans), Ahmet Ceyhan Uğraş Sanat ve Sanatçının Hürriyeti Etrafında, Sami Çelenk Hamlet ve Anton Usta, Sami Çelenk Ankara'da Tiyatro Festivali, Fahir Onger Devlet Karşısında Sanat Adamı, Melahat Özgü Sanat Hayat İçindir, Gülten Özok Bugünkü Alman Tiyatrosu, Fahir Onger Barış İçin Sanat, Çetin Altan Sanat Madrabazları,... Aktüalite ve Haberler sayfasında da sanat faaliyetleri ile bilgiler yer almaktadır.

### **Dil ve Edebiyat Üzerine yazılar**

Fahir Onger Edebiyatta Meseleye Dair, Sanatçıya Düşen Vazife; Salah Birsal Yeni Şiirin İlkelerine Doğru, Simon Haxey Edebiyatın Kalkınması, Hikmet Dizdaroğlu Ali Şir Nevali'de Dil Şuuru, Şahap Sıtkı Yeni Türk Şiirinin Ruhu, Dil Devrimi Üzerine, Ahmet Köksal İlköğretim Davamız ve Köy Enstitüleri, Söylev Vermek Sanatı, Kültür ve Medeniyet, Fahir Onger Dil Tartışmaları, Ahmet Köksal Türkçenin Kurtuluş Savaşı, Dil Kurultayı ... başlıklı yazılarda dil ve edebiyat konuları ele alınmıştır.

## Biyografiler

“Dergilerde her yenilik okuyucular üzerinde iyi veya kötü bir etki yapar. Okuyucular betiklerle (mektuplarla) bunu bize duyururlar. Bizler de devinmemizi ona göre ayarlarız. *Edebiyat Dünyası*’nın sekiz büyük sayfasından birini bir genç arkadaşı tanımaya ayırmamız okuyucularımızı sevindirmiş olacak ki onlardan ‘Aman bu türden ayrılmayın’ yollu betikler aldık. Bizce de *Edebiyat Dünyası* böylece en köklü ödevlerinden birini başarmaktadır. Yalnız burada şunu ekleyelim: Bizim bu sayfada tanıttığımız arkadaşların hepsini ille de büyük şair saymamız gibi bir savımız yoktur. Sonra da ille de bunlar yazın tarihimize geçeceklerdir diyemeyiz. Sadece bu arkadaşlar doğrudan doğruya bizde ve çevremizde umutlar uyandıran kişilerdir. İşte bunlardan bazıları.” 18. sayıdaki bu açıklamalarla dergideki biyografi türünün okur tarafından desteklendiği ile ilgili bilgi verilmiştir. Dergilerdeki biyografiler Fakir Baykurt, Bedri Gider, Mahmut Kuru, Talip Apaydın hakkında yazılmıştır.

## Derginin Kapanış Sebebi

Kuşkusuz Türk edebiyatında ciddi ve köklü bir süreli yayın geleneği mevcuttur. Fakat süreli yayınlar öncelikle maddi, politik, kadro gibi sorunları her dönemde yaşamışlardır. Ulusal süreli yayınların maddi sebeplerle yayınlarını durdurmak zorunda oldukları sıkça görülmektedir.

Özellikle yaz aylarında maddi sıkıntılar yaşanabileceği göz önünde bulundurularak yayıma ara vermek zorunda olduklarını her fırsatta dile getirilen derginin içeriğinde kapanma sebebi ise belirtilmemiştir. Derginin ilk sayılarında 16 sayfalık oluşu sonradan sekiz sayfaya ve daha sonra dörder dörder ayda iki defa çıkarılması, daha önceden yaz aylarında ara verilme sebeplerini de göz önüne aldığımızda maddi sıkıntılar sebebiyle kapanmış olabileceği düşünülmektedir.

*Edebiyat Dünyası*, 15 Şubat 1950 tarihinde 25-26. sayı sonrası yayına son vermiştir.

## Sonuç

1940’lı yıllar sosyal, siyasi hayatta değişim ve gelişimin yanında edebiyat dünyasının da hareketli olduğu yıllardır. Sosyal, siyasi hayatı derinden etkileyebilecek olan II. Dünya Savaşı’na bir fiil girmemiş olsak da savaşın karamsar etkileri toplumumuzu sarmıştır. Bu durum matbuat hayatına da yansımıştır. Lakin *Edebiyat Dünyası* dergisi içeriği edebiyat, sanat, fikir, aktüel dergisi olarak yol göstericiliğini hiçbir zaman yitirmemiş; kültür, sanat, edebiyat alanında işlevini sürdürmüş; zamanının şair ve yazarları tarafından edebî türlerin pek çok çeşidi vasıtasıyla kültürel, edebî yönden belgesel katkı sağlamıştır.

Süreli yayınlar üzerine yapılan çalışmaların, herhangi bir kuramının veya belli bir geleneğinin olmadığı görülmektedir. Bu durum oldukça normal karşılanabilir. Elbette herhangi bir edebî türü (roman, hikâye, şiir...) nasıl inceleyeceğimize dair



yöntem, bilgi ve kaynakça bulunmaktadır, fakat süreli yayınlar için bu durumdan bahsetmek neredeyse mümkün değildir. Bu bağlamda sayıları elimize ulaşmış bulunan *Edebiyat Dünyası* dergisinin tanıtım bildirisi; içerikler incelenip dizinler oluşturularak gerçekleştirilmiştir.

Edebî çeşitliliği bakımından da dikkat çekici olan dergi kısa süreliğine çıkmış olmasına rağmen döneminin edebî nabzını tutarak edebiyat dünyasında 26 sayıya 200'ü aşkın şiir, 27 hikâye, dünya edebiyatından seçkin çeviriler, birçok güncel dergi ve kitap tanıtımları ile beraber tenkitler, sanatsal faaliyetlere ve dil-edebiyata dair yazılarla beraber biyografiler ve daha nicelerini sığdırarak edebiyat çatısı altında matbuattaki yerini almıştır.

### Kaynakça

- Akuzun, Mehmet (1948). *Edebiyat Dünyası Dergisi*. İstanbul: Ülkü Basımevi.
- Bayrak, M. Orhan (1994). *Türkiye'de Gazeteler ve Dergiler Sözlüğü (1831-1993)*. İstanbul: Küll Yayınları.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Yalçın, Murat (2010). *Tanzimattan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi (3. Baskı)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yener, Melih (2020). *1938-1950 Yılları Arasında Yayımlanmış Edebiyat Dergilerinde Edebiyat Eleştirisi*. Doktora Tezi. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/> [Erişim Tarihi: 07.03.2023]
- <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/> [Erişim Tarihi: 25.03.2023]
- <https://www.antoloji.com/> [Erişim Tarihi: 18.04.2023]
- <https://www.tustav.org/sureli-yayinlar-arsivi/edebiyat-dunyasi/> [Erişim Tarihi: 21.04.2023]

## EDEBİYAT DÜNYASI DERGİSİ DİZİNİ

### I. ŞİİRLER:

- Akbal, Oktay (1948). Langston Hughes. *Edebiyat Dünyası*, 3, 8.
- Altan, Çetin (1949). Pişmanlık. *Edebiyat Dünyası*, 15, 3.
- Altinel, M. Sabri<sup>1</sup> (1948). Gece Haliç. *Edebiyat Dünyası*, 3, 13.
- Altinel, M. Sabri (1948). Koleralıların Acısı. *Edebiyat Dünyası*, 5, 13.
- Apaydın, Talip<sup>2</sup> (1948). Akşam Düşüncesi. *Edebiyat Dünyası*, 5, 8.
- Apaydın, Talip (1949). Türkiye Haritası. *Edebiyat Dünyası*, 17, 1.
- Apollinaire, Guillaume (1948). İspinoz, (çev.) Dayan K., *Edebiyat Dünyası*, 1, 12.
- Arıburnu, Orhan M.<sup>3</sup> (1949). Şu Gördüğüm Kuşcağız. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 5.
- Arıburnu, Orhon M. (1948). Uzaktan Uzağa. *Edebiyat Dünyası*, 3, 5.
- Arıburnu, Orhon M. (1948). Vur bana. *Edebiyat Dünyası*, 2, 3
- Arıburnu, Orhon M. (1949). Askere Yedi Buçuk, Başbozuğa On Kuruş.<sup>4</sup> *Edebiyat Dünyası*, 15, 3.
- Arıburnu, Orhon Murat (1948). Kuyruğa Dair. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 1.
- Arıburnu, Orhon Murat (1948). Mahkumlar. *Edebiyat Dünyası*, 1, 3.
- Arıburnu, Orhon Murat (1949). Beleşçi Destanından. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 1.
- Arısoy, M. Sunullah (1948). Telaş. *Edebiyat Dünyası*, 4, 10.<sup>5</sup>
- Asaf, Ömer (1949). Mum. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 2.
- Asaf, Özdemir (1948). Dünya Daha Sıcak. *Edebiyat Dünyası*, 1, 6.
- Asaf, Özdemir (1950). Adımlar. *Edebiyat Dünyası*, 25-26, 2.
- Asaf, Özdemir (1949). Söz Aramızda. *Edebiyat Dünyası*, 22, 2.

<sup>1</sup> Altinel (1925- 1985), başlangıçta (1940'lı yıllar) toplumcu şiirin tema ve söyleyişleri içindeyken, sonraları zor anlaşılır ve bazıları nesir görünümlü şiire yönelmiştir.

<sup>2</sup> Talip Apaydın (1926-2014), şiirlerinde Anadolu'nun kırsal coğrafyasını sıkıntılılarıyla birlikte anlatan "Toplumcu Gerçekçi / Sosyalist Gerçekçi" akımın temsilcilerindedir. Şiirlerinde topraktan, toplumsal duyarlılıktan söz eden şair köy enstitüsü çıkışlıdır fakat halk şiirleri formlarına yönelmez. Genellikle serbest ölçüde şiirler kaleme almıştır.

<sup>3</sup> Orhon Murat Arıburnu'nun (1918-1989) ilk şiiri, 1936'da *Edebiyat* dergisinde yayımlanmıştır. 1940'lı yıllarda Garip şiir akımına yakın şiirler yazan Arıburnu, genellikle birkaç dize ya da dörtlükten oluşan kısa, esprili dil oyunları dikkat çeken ve nüktedanlık taşıyan şiirlerini *Servet-i Fünûn-Uyanış*, *Yeni Ses*, *İşte*, *Genç Nesil*, *Edebiyat Dünyası*, *Gelecek*, *Gün*, *Varlık*, *Kaynak*, *Yeditepe*, *Küçük Dergi* ve *Yenilik* dergilerinde yayımlamıştır. Şiirleri çeşitli dillere çevrilen şair, 1947'de İstanbul'da dünyanın ilk resimlendirilmiş şiir sergisini açmıştır.

<sup>4</sup> Şair bu şiiri Türkiye'nin tek mil ayıcılarına ithafen yazmıştır.

<sup>5</sup> M. Sunullah Arısoy'un (1925- 1989) bu şiiri Garip Treni kitabında yer almaktadır.

- Asaf, Özdemir (1949). Okunan Kitap. *Edebiyat Dünyası*, 21, 2.
- Atok, Oğuz Kazım (1948). Bir Avuç Toprak. *Edebiyat Dünyası*, 6, 6.
- Balta, Fazıl (1948). Benim Bacam Tüter mi? *Edebiyat Dünyası*, 4, 12.
- Başaran (1949). Er Mektubudur. *Edebiyat Dünyası*, 22, 2.
- Batur Sabahattin (1948). İstanbul. *Edebiyat Dünyası*, 1, 8.<sup>6</sup>
- Baykurt, Fakir (1948). Bir Mektup. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 7.
- Baykurt, Fakir (1949). İyi Günlerin Bayram Olan Sevinci. *Edebiyat Dünyası*, 17, 4.<sup>7</sup>
- Benlioğlu, A. Daniş (1948). Arka Sokak. *Edebiyat Dünyası*, 1, 11.
- Benlioğlu, A. Daniş (1948). İhtiyarlık. *Edebiyat Dünyası*, 2, 9.
- Berk, İlhan (1948). Kara Gün. *Edebiyat Dünyası*, 4, 15.
- Beylerbeyi, A. Kâmil (1948). Yağmur. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 7.<sup>8</sup>
- Beyoğlu, Yahya (1948). Sabah Oluyor. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 7.
- Bozkır, Kamıran (1949). Bir Şakinin Oğlu Konuşuyor Destanından. *Edebiyat Dünyası*, 16, 3.
- Bulak, Adnan (1948). Kara Sevda. *Edebiyat Dünyası*, 6, 11.
- Bulak, Adnan (1948). Parklarda. *Edebiyat Dünyası*, 5, 13.<sup>9</sup>
- Bulak, Adnan (1949). Bruno'ya İkinci Mektup. *Edebiyat Dünyası*, 21, 3.
- Bulak, Adnan (1949). Yurdumu Ayaz Kavurur. *Edebiyat Dünyası*, 15, 2.
- Bulut, Rıza (1949). Mevsim Yazdı Zaman Akşamdı. *Edebiyat Dünyası*, 17, 6.
- Burdurlu, İbrahim Zeki (1948). 44'lü Osmanoğlu Osman. *Edebiyat Dünyası*, 6, 8.
- Burdurlu, İbrahim Zeki (1948). Bugünkü Coşkunluğum. *Edebiyat Dünyası*, 4, 8.
- Buyurman, Feridun (1948). Bizim Ev. *Edebiyat Dünyası*, 4, 14.
- Buyurman, Feridun (1948). Eegeliye. *Edebiyat Dünyası*, 2, 14.
- Buyurman, Feridun (1948). Köprü-Çukurova. *Edebiyat Dünyası*, 6, 9.<sup>10</sup>
- Buyurman, Feridun (1948). Sen. *Edebiyat Dünyası*, 5, 9.
- Cansever, Ö. Edip (1948). Renkli Elbiseler. *Edebiyat Dünyası*, 2, 12.
- Cansever, Ömer Edip (1948). Karanlık Bir Sokağın İçinden Notlar. *Edebiyat Dünyası*, 1, 8.

<sup>6</sup> Şair (1920-2012)'in şiirlerini topladığı Yeni Şiirimiz adlı bir antolojisi bulunmaktadır.

<sup>7</sup> Şiir "Raman Dağı sevinçlisi ve davalar gönüllüsü sevgili yurdumun becerikli insanı İNÖNÜ'ye" notuyla ithaf edilmiştir.

<sup>8</sup> Bu şiir R. L. Stevenson'dan çevrilmiştir.

<sup>9</sup> Bizim Şarkılar adlı şiir kitabından alınmıştır.

<sup>10</sup> Sabahattin Hüsnü'ye ithaf edilmiştir.

- Cansever, Ömer Edip (1948). Sıcak Geçen Günler. *Edebiyat Dünyası* , 3, 7.
- Cansever, Ömer Edip (1948). Tiyatroda Olup Bitenler. *Edebiyat Dünyası*, 6, 10.
- Cansever, Ömer Edip (1949). Fındık Çuvalları. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 2.
- Cansever, Ömer Edip (1949). Plaj, İp, Kol, Şezlong, Balık ve Rahatlık. *Edebiyat Dünyası*, 16, 3.
- Ceylanlı, H. Nadir (1950). Güneyle Bir Kadının Türküsü. *Edebiyat Dünyası*, 25-26, 3.
- Cimi, Mehmet (1949). Geçmiş Anış. *Edebiyat Dünyası*, 17, 4.<sup>11</sup>
- Cumalı, Necati (1948). Güzel Aydınlık. *Edebiyat Dünyası*, 4, 6.
- Cumalı, Necati (1949). Mesut Değiliz. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 1.
- Cumalı, Necati (1949). Taşrada Küçük Bir Yer. *Edebiyat Dünyası*, 16, 4-5.
- Cumbul, Sadi (1948). Şarkılar. *Edebiyat Dünyası*, 5, 8.
- Cumralı, Celal (1949). Bozkırın İnsanı. *Edebiyat Dünyası*, 18, 7.
- Çardak, Hüsnü (1949). Atölyemiz. *Edebiyat Dünyası*, 17, 7.
- Çetin, Nihat (1948). Akşam Şarkısı. *Edebiyat Dünyası* , 4, 6.
- Çetin, Nihat (1948). Yelkenli. *Edebiyat Dünyası*, 2, 8.
- Çetin, Nihat M. (1949). Davet. *Edebiyat Dünyası*, 18, 5.
- Dağlarca, Fazıl Hüsnü (1949). Okuyan Toprak. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 1.
- Dağlarca, Fazıl Hüsnü (1950). Madımak. *Edebiyat Dünyası*, 24, 1.
- Dayan, Kemal (1948). İşinden Dönen Adam. *Edebiyat Dünyası*, 2, 11.
- Dayan, Kemal (1948). Sahilde İki Arkadaş. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 7.
- Defne, Zeki Ömer (1948). Sana Gelirken. *Edebiyat Dünyası*, 1, 4.
- Defne, Zeki Ömer. (1948). Senin Yanında. *Edebiyat Dünyası*, 2, 4.
- Demirarslan, İlhan (1948). Çemberlitaş Şiiri. *Edebiyat Dünyası*, 2, 13.
- Dıranas, Ahmet Muhip (1949). Güz Sarhoşluğu. *Edebiyat Dünyası*, 22, 1.
- Dikmen, Mecit (1948). Şaşırtmaca. *Edebiyat Dünyası*, 3, 14.
- Dökmeci, Avni (1948). Ankara'dan İstanbul'a. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 4.
- Durmaz, Niyazi (1948). Hakikat. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 6.
- Duruer, Hikmet (1948). Park. *Edebiyat Dünyası*, 5, 13.
- Eduard, Paul (1948). Garankovatchitch' in Mezarı, (çev.) Şendil Sabih, *Edebiyat Dünyası*, 3, 13.

---

<sup>11</sup> Mehmet Cimi (1931 –) Geçmiş Anış şiiri şairin ilk şiiridir ve Nisan 1949'da *Edebiyat Dünyası* dergisinde yer almıştır.

- Eichendorff, J. V. (1948). Kırılan Yüzük, (çev.) Demiriz Turgut, *Edebiyat Dünyası*, 2, 11.
- Eloğlu, Metin (1949). Bir Vatan Savgacısının Aşk Öyküsü. *Edebiyat Dünyası*, 16, 4.
- Eloğlu, Metin (1949). Rumeli'ye Ait Darmadağın Şiir. *Edebiyat Dünyası*, 18, 5.
- Eloğlu, Metin (1950). Gemidekilerin Hikâyesi. *Edebiyat Dünyası*, 24, 3.
- Ener, Mümtaz (1949). Kırkından Sonra. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 5.
- Eranus, Müştak (1948). Zor. *Edebiyat Dünyası*, 4, 3.
- Erdinç, Fahri (1948). Dolap. *Edebiyat Dünyası*, 5, 6.
- Ergüven, Abdullah Rıza (1948). Sarışın. *Edebiyat Dünyası*, 6, 8.
- Ermış, Mehmet Ali (1948). Altındağlım. *Edebiyat Dünyası*, 5, 6.
- Ermış, Mehmet Ali (1948). İdare Lambası. *Edebiyat Dünyası*, 3, 6.
- Ermış, Mehmet Ali (1948). İhtiyar Kızların Ballade'ı. *Edebiyat Dünyası*, 4, 6.
- Ermış, Mehmet Ali (1948). Korktuğum Şey. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 5.
- Ermış, Mehmet Ali (1949). Bir de Harpler Olur. *Edebiyat Dünyası*, 15, 3.
- Ertekin, Mehmet Celal (1948). Bahara Dair. *Edebiyat Dünyası*, 6, 12.
- Esin, İ. Muzaffer (1949). Hayal Ettiğim. *Edebiyat Dünyası*, 15, 2.
- Esin, Muzaffer (1949). Sevkiyat. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 6.
- Etiz, Nihat (1948). Hasta. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 7.
- Geçer, İlhan (1948). Anadolu'm. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 5.
- Geçer, İlhan (1948). Sen Varsın ya Yanımda. *Edebiyat Dünyası*, 5, 9.
- Gider, Bedri (1948). Köy Öğretmeni. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 7.
- Gider, Bedri (1949). Türkiye. *Edebiyat Dünyası*, 15, 3.
- Gider, Bedri (1950). Yazgı. *Edebiyat Dünyası*, 23, 1.
- Giray, Fethi (1949). Alt Alta Üst Üste. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 4.
- Giray, Fethi (1949). İstanbul Şehri Üzerine. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 3.
- Gürkan, Turhan (1948). Şehir Şarkısı. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 4.
- Gürkan, Turhan (1949). Öldükten Sonra. *Edebiyat Dünyası*, 16, 7.
- Gürkan, Turhan (1949). Vapurların Limandaki Kavgaları. *Edebiyat Dünyası*, 21, 3.
- Gürkan, Turhan (1950). Hürriyete Övgü. *Edebiyat Dünyası*, 23, 3.
- Gürlek, Cemal (1948). Mevsim Sonu. *Edebiyat Dünyası*, 5, 15.
- Harzem, Oğuz (1948). Dumanlı Dağlar. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 7.
- Harzem, Oğuz (1949). Anadolu'nun Kaderi. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 7.
- Haznedaroğlu, Zihni (1949). Seviyorum. *Edebiyat Dünyası*, 15, 7.

- Hüenalp, Ayhan (1948). Sokaklar. *Edebiyat Dünyası*, 1,15.
- Hüenalp, Ayhan (1949). Pendik. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 5.
- Hüenalp, Ayhan (1950). Dağ Çobanı. *Edebiyat Dünyası*, 24, 3.
- Hüsnü, Sabahattin (1948). Dostluk ve Yarıda Kalan İşler. *Edebiyat Dünyası*, 5, 9.
- Hüsnü, Sabahattin (1948). Hikâye. *Edebiyat Dünyası*, 3, 8.
- Hüsnü, Sabahattin (1948). İş Olsun. *Edebiyat Dünyası*, 6, 9.
- Hüsnü, Sabahattin (1948). Mümkün mü?. *Edebiyat Dünyası*, 2, 9.
- Hüsnü, Sabahattin (1948). Olmuş Bir Kere. *Edebiyat Dünyası*, 1, 8.
- Hüsnü, Sabahattin (1948). Sebep. *Edebiyat Dünyası*, 4, 10.
- Hüsnü, Sabahattin (1948). Yolculuk. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 2.
- Işık, Eşef (1949). Binboğa Köylüleri. *Edebiyat Dünyası*, 17, 2.
- İlhan, Ahmet (1948). Arka Sokak. *Edebiyat Dünyası*, 2, 6
- İlhan, Atilla (1948). Barak-Muslu Mezarlığı. *Edebiyat Dünyası*, 5, 16.
- İlhan, Atilla (1948). İskeletler Dansı. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 4.
- İlhan, Y. (1948). Bilsen. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 7.
- İlhan, Y. (1948). Yazın Selamı. *Edebiyat Dünyası*, 3, 14.
- K. Dursun Tarık (1949). Mümkün Değil. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 7.
- Kahyaoğlu, Necati E. (1948). Deniz Adamı. *Edebiyat Dünyası*, 3, 9.
- Kahyaoğlu, Necati E. (1948). Hayal Adamı. *Edebiyat Dünyası*, 6, 9.
- Kahyaoğlu, Necati Enes (1948). Sigara Paketine Yazılan Şiir. *Edebiyat Dünyası*, 1, 13.
- Kahyaoğlu, Necati Enez (1948). Lokantacının Kızı. *Edebiyat Dünyası*, 2, 8
- Kanık, Orhan Veli (1948). Sadi'nin Gülleri. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 1.
- Kaptan, Mevlüt (1949). Gurbetin Elemi. *Edebiyat Dünyası*, 17, 7.
- Karlıoğlu, Fethi S. (1948). Nermin'e Şiir. *Edebiyat Dünyası*, 5, 10.<sup>12</sup>
- Karsan, Subtay (1948). Ağaç Düşer Yakınına Yaslanır. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 5.
- Keyyali, Celal (1948). Garip. *Edebiyat Dünyası*, 4, 9.
- Keyyali, Celal (1948). Ailesiz Bir Arkadaşla Faydalı Konuşma. *Edebiyat Dünyası*, 6, 12.
- Keyyali, Celal (1948). Bir İçki Masasında Yazılan Şiir. *Edebiyat Dünyası*, 3, 9.
- Keyyali, Celal (1948). Hayat. *Edebiyat Dünyası*, 2, 8
- Keyyali, Celal (1949). Bir Çocuk için. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 7.
- Keyyali, Celal (1949). Sinemadakiler gibi. *Edebiyat Dünyası*, 16, 4.

<sup>12</sup> Şükrü Enis Bengü'ye ithaf edilmiştir.

- Keyyali, Celal (1950). Başarı. *Edebiyat Dünyası*, 23, 3.
- Kocabekir, Refet Ali (1948). İstifa. *Edebiyat Dünyası*, 4, 14.
- Koç, Kemalettin (1948). Şehrim. *Edebiyat Dünyası*, 3, 13.
- Konuk, Necdet (1948). Allahaismarladık. *Edebiyat Dünyası*, 1, 12.
- Konuk, Necdet (1948). Dünya-İnsanlık. *Edebiyat Dünyası*, 2, 13.
- Konuk, Necdet (1948). İç Sıkıntısı. *Edebiyat Dünyası*, 3, 12.
- Konuk, Necdet (1948). Köydeki Kızın Hatıralarından. *Edebiyat Dünyası*, 5, 12.
- Kökmeci, Avni (1948). Modada. *Edebiyat Dünyası*, 4, 9.
- Köksal, Ahmet (1948). Memleketimi Düşünüyorum. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 8.
- Köksal, Ahmet (1949). Canlı Kalan Resim. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 3.
- Köksal, Ahmet (1950). Yaşamak Ölmek. *Edebiyat Dünyası*, 23, 3.
- Kunt, Haluk (1948). Oluver de Gör. *Edebiyat Dünyası*, 3, 11.
- Kuru, Mahmut (1948). Bir Delikanlı. *Edebiyat Dünyası*, 1, 7.
- Kuru, Mahmut (1948). Harp. *Edebiyat Dünyası*, 4, 9.
- Kuru, Mahmut (1948). Kader. *Edebiyat Dünyası*, 6, 6.
- Kuru, Mahmut (1948). Kapıcının Kızı. *Edebiyat Dünyası*, 2, 4
- Kuru, Mahmut (1948). Malum Ola. *Edebiyat Dünyası*, 5, 6.
- Kuru, Mahmut (1948). Yalnız. *Edebiyat Dünyası*, 3, 6.
- Kuru, Mahmut (1949). Karlı Şiir. *Edebiyat Dünyası*, 16, 4.
- Kuru, Mahmut (1950). Yaralı *Edebiyat Dünyası*, 23, 3.
- Kuru, Mahmut. (1948). Harp. *Edebiyat Dünyası*, 4,9.
- Külebi, Cahit<sup>13</sup> (1948). Rüzgâr. *Edebiyat Dünyası*, 4, 5.
- Külebi, Cahit (1948). Son. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 1.
- Külebi, Cahit (1948). Temmuz. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 1.
- Le Roy, Gregoire (1948). Fakir şarkısı, (çev.) Demiraslan İ., *Edebiyat Dünyası*, 1, 11.
- Minan, Tahsin (1949). Ey Türk. *Edebiyat Dünyası*, 17, 5.
- Nadir, Ahmet (1948). Niçin. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 7.
- Ofşin, Fuat (1948). Gönderilemeyen Mektup. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 4.
- Oğuzcan, Ümit Yaşar<sup>14</sup> (1948). Bir Şarkı ki! *Edebiyat Dünyası*, 3, 6.

<sup>13</sup> Cahit Külebi (1917 -1997), halk şiirinden yararlanarak çağdaş bir şiir oluşturmuş olan şair yurt, insan, doğa sevgisini işlemiştir.

<sup>14</sup> Ümit Yaşar Oğuzcan (1926 – 1984), şiirde aşk ve benzeri güzel duyguları işleyerek başlamış, oğlunun ölümü üzerine ölüm ve acı konularını da dile getirmiştir. İlk şiiri 1942'de

- Oğuzcan, Ümit Yaşar (1948). Kavak Yelleri. *Edebiyat Dünyası*, 2, 7.
- Oğuzcan, Ümit Yaşar (1948). Yalnızlığa Sonnet. *Edebiyat Dünyası*, 6, 7.
- Oğuzcan, Ümit Yaşar (1949). Barış Yolu. *Edebiyat Dünyası*, 15, 4.
- Onur, Rüştü (1949). Noktürn, Türkü. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 3.
- Öksüz, Ali Rıza (1948). Şairin Kederi. *Edebiyat Dünyası*, 6, 15.<sup>15</sup>
- Ören, Mesut (1948). Duyuşlar. *Edebiyat Dünyası*, 2, 10.
- Ören, Mesut (1948). Odamda yalnız. *Edebiyat Dünyası*, 1, 10.
- Özdenoğlu, Şinasi (1949). Hatırım Kalır. *Edebiyat Dünyası*, 22, 2.
- Özer, Ali Rıza (1949). Gülizar. *Edebiyat Dünyası*, 22, 2.
- Özgür, Kemal (1948). Avare Çocuk. *Edebiyat Dünyası*, 4, 8.
- Özgür, Mehmet Kemal (1948). Mesut Zamanlar. *Edebiyat Dünyası*, 5, 12.<sup>16</sup>
- Özgür, Mehmet (1949). Köy. *Edebiyat Dünyası*, 17, 6.
- Özök, Lütfi (1948). Uzak. *Edebiyat Dünyası*, 6, 6.
- Par, Arif Hikmet (1948). Dügün. *Edebiyat Dünyası*, 6, 8.
- Saba, Şinasi (1948). Bir Mevsimde Olsa. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 7.
- Sacit, Tahir (1949). Dağ Havası. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 4.
- Sahilli, Halil (1948). Kayıkçı. *Edebiyat Dünyası*, 2, 12.
- Sarar, İsmail Ali (1948). İnsanoğulları Destanı. *Edebiyat Dünyası*, 3, 11.
- Sarar, İsmail Ali (1948). Sevgi. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 7.
- Sarar, İsmail Ali (1949). Şarkıcı Kız. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 3.
- Savlı, Burhanettin (1948). Hayat. *Edebiyat Dünyası*, 4, 14.
- Şener, Basri (1950). Cahit Külebi'ye. *Edebiyat Dünyası*, 25-26, 3.
- Sezer, M. Ali (1949). Vatan için. *Edebiyat Dünyası*, 17, 7.
- Siret, Fethi (1948). Türküler. *Edebiyat Dünyası*, 1, 11
- Slay, Celal (1950). Dev. *Edebiyat Dünyası*, 25-26, 1.
- Solfasılı, Mine A. (1948). Her İki Bayram. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 5.
- Soysal, Mümtaz (1949). 2000 Yılı'nın İnsanları. *Edebiyat Dünyası*, 16, 4.
- Soytürk, Rükneddin (1948). Anlatamam. *Edebiyat Dünyası*, 4, 8.

---

Eskişehir'de yayınlanan 'Kocatepe' gazetesinde yayınlandı. Daha sonra Yedigün, Varlık, Büyük Doğu gibi dergilerde yayınlanan şiirleriyle tanındı. İlk şiir kitabı 'İnsanoğlu' 1947'de basıldı. *Edebiyat Dünyası* dergisinde de beş şiiri ile yer almıştır.

<sup>15</sup> Şair şiiri Ümit Yaşar Oğuzcan'a ithaf etmiştir.

<sup>16</sup> Şiir Ayhan Günalp'a ithaf edilmiştir.



- Soytürk, Rükneddin (1948). Eski Ev. *Edebiyat Dünyası*, 2, 9.
- Soytürk, Rükneddin (1948). Yanık İnsanlar Diyarı. *Edebiyat Dünyası*, 3, 9.
- Sönmez, Münir (1949). Arjantinlime. *Edebiyat Dünyası*, 15, 3.<sup>17</sup>
- Şendil, Sabih (1948). Armağan. *Edebiyat Dünyası*, 5, 9.
- Şener, Basri (1949). Vatan Aşkı Yer Etmiş Kalbimize. *Edebiyat Dünyası*, 17, 1.
- Şimşek, Hasan (1948). Beyaz ve Siyah. *Edebiyat Dünyası*, 6, 4.
- Şimşek, Hasan (1950). İnsanoğlu. *Edebiyat Dünyası*, 25-26, 3.
- Şimşek, Hasan (1948). Merhaba. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 4.
- Şimşek, Hasan (1949). Kaybettiğim. *Edebiyat Dünyası*, 15, 1.
- Tarancı, Cahit Sıtkı (1949). Yürek. *Edebiyat Dünyası*, 22, 1.
- Tarhan, Nuri (1948). Kuruntular. *Edebiyat Dünyası*, 5, 15.
- Taşan, Berin (1949). Notlar. *Edebiyat Dünyası*, 16, 4.
- Taşer, Suat (1948). Işık. *Edebiyat Dünyası*, 6, 6.
- Taşer, Suat (1948). Keloğlan İşleri. *Edebiyat Dünyası*, 5, 5.
- Taşer, Suat (1949). Aynalar. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 4.
- Taşer, Suat (1949). Aynı Güneşte Isınıyoruz. *Edebiyat Dünyası*, 21, 1.
- Taşer, Suat (1949). Bir Başka Ağaç. *Edebiyat Dünyası*, 18, 4.
- Taşer, Suat (1949). Geçmiş Bahar. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 4.
- Taşer, Suat (1949). Geçmiş Baharlar. *Edebiyat Dünyası*, 16, 4.
- Taşkın, Mümtaz Zeki (1948). Bu Şehirden Firar. *Edebiyat Dünyası*, 5, 9.
- Taşkın, Mümtaz Zeki (1949). Daday. *Edebiyat Dünyası*, 18, 2.
- Taşkın, Mümtaz Zeki (1949). Hayran. *Edebiyat Dünyası*, 16, 4.
- Tayfur, Ferdi (1949). Büyükada Yolculuğu. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 5.
- Tekelioğlu, İbrahim (1948). Her Zamanki Şey. *Edebiyat Dünyası*, 6, 15.
- Tekelioğlu, İbrahim (1948). Şapkam. *Edebiyat Dünyası*, 3, 9.
- Tekinalp, Azmi (1948). Şehr-i İstanbul. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 3.
- Tekinalp, Azmi (1949). Gece Yarısından Sonra. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 3.
- Tezcan, M. Çetin (1948). Ellerin. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 7.

---

<sup>17</sup> Şiirin başında şair, bu şiiri yazarken nereden ilham aldığını -İkinci Cihan Harbinde kan gövdeyi götürürken Türkiye'nin uzak kalmasının ne kadar doğru olduğunu ve sebebini baştakilerin siyasetine borçlu olduğunu ayrıca kendisine ilham verenin karşılaştığı Alman bir mülteci olan Kurt Grünwalt'a ithafen yazdığını belirtmektedir.

- Tezcan, M. Çetin (1950). İnsan Bir Gün Alıp Başını Gidebilir. *Edebiyat Dünyası*, 24, 3.
- Tezcan, M. Çetin (1949). Öteki Dünya Şairlerinden Mektup. *Edebiyat Dünyası*, 15, 2.
- Toktay, Mehmet Zeki (1948). Gece Yarısı Asfalt. *Edebiyat Dünyası*, 5, 13.
- Tozkoparan, M. Esat (1948). Sırası mı?. *Edebiyat Dünyası*, 6, 13.
- Törelî, Feda Oğuz (1949). Ankara Kalesi. *Edebiyat Dünyası*, 15, 2.
- Tuncel, Ahmet (1949). Hatırlama. *Edebiyat Dünyası*, 17, 5.
- Turhan, Yahya (1949). Teselli. *Edebiyat Dünyası*, 17, 7.
- Uçarı, Ercüment (1948). Bursa'ya Kar Yağıyor. *Edebiyat Dünyası*, 3, 13.
- Uçarı, Ercüment (1948). Rüzgarlar, İnsanlar. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 4.
- Uçarı, Ercüment (1949). Muzaffer Tayyip'ten Gelen Mektup. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 4.
- Ünsal, Abdüllatif M. (1949). Günah. *Edebiyat Dünyası*, 17, 5.
- Üstün, Nevzat (1948). Ayrılık. *Edebiyat Dünyası*, 6, 13.
- Vardar, Celal (1949). Bir Yana. *Edebiyat Dünyası*, 18, 4.
- Yağcıoğlu, Halim (1948). Matilda. *Edebiyat Dünyası*, 3, 4.
- Yağcıoğlu, Halim (1948). Onların Hikâyesi. *Edebiyat Dünyası*, 2, 5.
- Yağcıoğlu, Halim (1948). Sabah Düşünceleri. *Edebiyat Dünyası*, 1, 5.
- Yağcıoğlu, Halim (1948). Son. *Edebiyat Dünyası*, 5, 3.
- Yağcıoğlu, Halim (1948). Üç Arkadaş. *Edebiyat Dünyası*, 6, 5.
- Yağcıoğlu, Halim (1949). Hep senin için. *Edebiyat Dünyası*, 16, 1.
- Yağcıoğlu, Halim (1950). Şehitler. *Edebiyat Dünyası*, 24, 2.
- Yağcıoğlu, Halim (1949). Ben Bütün Bayramlarda Ağlarım. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 1.
- Yağcıoğlu, Halim (1949). Anzelha. *Edebiyat Dünyası*, 21, 2.
- Yaşar, Ümit (1949). Ağlayan Ölü. *Edebiyat Dünyası*, 18, 2.

## II. HİKAYELER:

- Abasıyanık, Sait Faik (1948). Balıkçısını Bulan Olta. *Edebiyat Dünyası*, 1, 8-16.
- Abasıyanık, Sait Faik (1948). Mikropsuz Hastalılardan. *Edebiyat Dünyası*, 5, 9-15.
- Ahmet, İhsan (1949). Anne Olmak için. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 4.
- Ahmet, İhsan (1949). Sere Serpe. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 4-5.
- Akbal, Oktay (1948). Saat Dokuzdan Sonra. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 4-5.
- Akbal, Oktay (1948). Haliç İskelesi. *Edebiyat Dünyası*, 5, 9-10.

- Akuzun, Mehmet (1948). Corbeau. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 4-5.
- Benlioğlu, A. Daniş (1948). Utanmasını Bilmeyen Adam. *Edebiyat Dünyası*, 6, 10-11-12.
- Çelebi, Asaf Halet (1949). Bir Bothisattva'nın Hikâyesi. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 5.
- Dündar, Ali (1949). Ana, Baba ve Çocuklar. *Edebiyat Dünyası*, 17, 4-5.
- Esatoğlu, Selahattin Hakkı (1950). Üç Plaklı Gramofon. *Edebiyat Dünyası*, 23, 4.
- Francaroli, A. (1948). Mucidin İcatları. (çev.) Abdi Kayalı. *Edebiyat Dünyası*, 6, 2-14.
- Gökşen, Enver Naci (1949). 12 Numaralı Hasta. *Edebiyat Dünyası*, 16, 7.
- Hacıhasanoğlu, Muzaffer (1948). Tahta Perdenin Arkasında. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 5-8.
- Hacıhasanoğlu, Muzaffer (1948). Yanlış. *Edebiyat Dünyası*, 4, 9-14.
- Hacıhasanoğlu, Muzaffer (1949). Dut. *Edebiyat Dünyası*, 15, 3.
- İlhan, Zeynel (1948). Revü. *Edebiyat Dünyası*, 3, 8-9-14-15.
- İlhan, Zeynel (1948). Tavuklar. *Edebiyat Dünyası*, 6, 8-9.
- Körükçü, Muhtar (1949). Araları Açılmış. *Edebiyat Dünyası*, 18, 4.
- Kunt, Bekir Sıtkı (1948). Her Günkü İnsanlardan Biri. *Edebiyat Dünyası*, 2, 8-9-14.
- O' Henry (1948). Serseri ve Hülyası. (çev.) Özok Gülten, *Edebiyat Dünyası*, 2, 10-12-13-16.
- Onger, Fahir (1949). Suratı Kirli Çocuklar. *Edebiyat Dünyası*, 22, 3-4.
- Oran, Bülent (1950). Ebegümeçi. *Edebiyat Dünyası*, 24, 4.
- Soran, Sabri (1950). Işık Sineması. *Edebiyat Dünyası*, 25-26, 4.
- Tezcan, M. Çetin (1949). Bir Ölünün Mektubu. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 5.
- Tıralı, Naim (1948). Gecenin Üçü. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 7.
- Tıralı, Naim (1948). Pislik ve Kan. *Edebiyat Dünyası*, 3, 11.

### III. DİĞERLERİ:

- Ahmet, İhsan (1948). Sanatçının Payı Didinmek. *Edebiyat Dünyası*, 2, 11
- Akbal, Oktay (1948). Gece Yağmuru. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 2-8.
- Akbal, Oktay (1949). Dört Klasik Eser Hakkında. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 6.
- Akkerman, Yavuz (1949). Bizde Kitapçılık. *Edebiyat Dünyası*, 21, 2.
- Akkerman, Yavuz (1949). Canlandırılacak Köy Yolunda. *Edebiyat Dünyası*, 17, 7.
- Akkerman, Yavuz (1949). Köye Doğru. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 4.
- Akman, Toygar (1948). Konservatuar Talebe Konseri. *Edebiyat Dünyası*, 4, 13.

- Akmen, Toygar (1948). Konservatuvarın Küçük Parmakları. *Edebiyat Dünyası*, 3, 12.
- Aktüel, O. (1949). Dörütmen İçin Dörüt. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 7.
- Altan, Çetin (1948). Bulut-Soba ve Kol Saati. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 3-7.
- Altan, Çetin (1950). Fikir Sanat Eleştirisi. *Edebiyat Dünyası*, 23, 2-3.
- Aşkın, Kamran (1949). Köy Enstitülerini Daha Verimli Kılmaya Çalışmalı. *Edebiyat Dünyası*, 17, 3.
- Balta, Fazıl (1948). Dünya İşleri. *Edebiyat Dünyası*, 1, 10.
- Batur, Selahattin (1948). Misafirlik Duygusu. *Edebiyat Dünyası*, 1, 3-16.
- Baydar, Mustafa (1949). Köy Davamız. *Edebiyat Dünyası*, 17, 2.
- Baykurt, Fakir (1950). Uyaklı Şiir. *Edebiyat Dünyası*, 25-26, 3.
- Berk, İlhan (1949). Aşksız İnsanlar. *Edebiyat Dünyası*, 18, 5.
- Beyhan, A. İhsan (1949). Birkaç Satırla Köy Enstitüsü. *Edebiyat Dünyası*, 17, 5.
- Birsel, Salah (1948). Bir Yazarın Eserinde Kendi Adımı Kullanıp Kullanmayacağına Dair. *Edebiyat Dünyası*, 3, 4.
- Birsel, Salah (1948). Yeni Şiirin İlkelerine Doğru. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 1-6.
- Burdurlu, İbrahim Zeki (1948). Paydosa Dair. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 3.
- Burdurlu, İbrahim Zeki (1948). Sanatçıyı Çeken Öz Hava. *Edebiyat Dünyası*, 2, 5-14-15.
- Burdurlu, İbrahim Zeki (1949). Şiir Halk Hizmetinde mi?. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 5.
- Burdurlu, İbrahim Zeki (1949). Tazı Payı. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 6.
- Burdurlu, İbrahim Zeki (1949). Toprak. *Edebiyat Dünyası*, 16, 7.
- Burdurlu, İbrahim Zeki (1949). Yataklı Vagon Yolcusu. *Edebiyat Dünyası*, 22, 2.
- Cimcoz, Adalet (1948). Dram Kısımında: Ruy Blas. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 2.
- Cimcoz, Adalet (1949). Namı Diğer Parmaksız Salih. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 2.
- Cotter, J. Scamon (1949). Gelin Kardeşler. (çev.) Melih Cevdet Anday. *Edebiyat Dünyası*, 16, 2.
- Çelenk, Sami (1949). Ankara Tiyatro Festivali. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 2.
- Çelenk, Sami (1949). Hamlet ve Anton Usta. *Edebiyat Dünyası*, 18, 2.
- Çelenk, Sami (1949). Köy Çocuğu Yetiştiriyor. *Edebiyat Dünyası*, 17, 4-5.
- Çelenk, Sami (1950). Gene Kadın Meselesi. *Edebiyat Dünyası*, 23, 1.
- Çetin, Nihat M. (1948). Haşim ve Dünyası. *Edebiyat Dünyası*, 1, 6-7.
- Çetin, Nihat M. (1949). Kendimizi Nasıl Tanıyor ve Nasıl Gösteriyoruz? *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 1-7.

- Çetin, Nihat M. (1949). M. Gene Hars Meselesi ve Bir Ümit. *Edebiyat Dünyası*, 16, 3.
- Çınar, D. (1949). Fikir ve Sanat Eleştirmeni. *Edebiyat Dünyası*, 22, 2.
- Çınar, D. (1949). Fikir ve Sanat Eleştirmesi. *Edebiyat Dünyası*, 21, 4.
- Deligönül, Mehmet (1948). Bay Yusuf Ziya Vafında. *Edebiyat Dünyası*, 6, 7-15.
- Dizdaroğlu, Hikmet (1948). Ali Şir Nevai'de Dil Şuuru. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 6.
- Dizdaroğlu, Hikmet (1948). Burdur'daki Mahallemiz. *Edebiyat Dünyası*, 3, 10-12.
- Dizdaroğlu, Hikmet (1948). Güzel Sanatlar Üzerine. *Edebiyat Dünyası*, 5, 5-14.
- Dizdaroğlu, Hikmet (1950). Keloğlan. *Edebiyat Dünyası*, 25-26, 4.
- Dökmeci, Avni (1949). Sanat ve Huzur. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 2.
- Dranas, Ahmet Muhip (1948). M. Emin Diye Bir Adam. *Edebiyat Dünyası*, 5, 2-15.
- Duhamel, George (1948). Yirminci Yüzyıl Üzerine Notlar, (çev.) İhsan Ahmet. *Edebiyat Dünyası*, 5, 7.
- Editör (1948). Aktüalite ve Haberler. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 8.
- Editör (1948). Bize Göre -Halit Fahri-. *Edebiyat Dünyası*, 2, 2
- Editör (1948). Dergiler. *Edebiyat Dünyası*, 1,2-16.
- Editör (1948). Dergiler. *Edebiyat Dünyası*, 2, 2
- Editör (1948). İçerde ve Dışarda Edebiyat Dünyası. *Edebiyat Dünyası*, 1, 15.
- Editör (1949). Aktüalite ve Haberler. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 8.
- Editör (1949). Çetin Tezcan. *Edebiyat Dünyası*, 16, 3.
- Editör (1949). Dergiler ve Kitaplar. *Edebiyat Dünyası*, 18, 7.
- Editör (1949). Dergiler ve Kitaplar. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 6.
- Editör (1949). Dil Devrimi Üzerine. *Edebiyat Dünyası*, 16, 1-7.
- Editör (1949). Resimlerle Köy Enstitüleri. *Edebiyat Dünyası*, 17, 2.
- Editör (1949). Söylev Vermek Sanatı. *Edebiyat Dünyası*, 22, 1.
- Editör (1949). Yahya Kemal'in Sanatı Hakkında Ne Düşünürsünüz. *Edebiyat Dünyası*, 22, 4.
- Editör (1950). Dil Kurultayı. *Edebiyat Dünyası*, 24, 1.
- Editör (1950). 1950 Yılına Girerken. *Edebiyat Dünyası*, 23, 1.
- Editör (1950). Kurultayın Kararları Dilimizin Toplumsal Gelişmesinde Verimli Sonuçlar Sağlayabilir mi? *Edebiyat Dünyası*, 24, 3.
- Editör (1950). Sanat Barışa Hizmet Edebilir mi? *Edebiyat Dünyası*, 23, 2-3.
- Editör (1950). Sanat Haberleri. *Edebiyat Dünyası*, 25-26, 2.
- Editör (1950). Söylev Vermek Sanatı. *Edebiyat Dünyası*, 25-26, 1.

- Editör (1950). Uluslararası Telif Hakları Anlaşmasına Katılmamız Lazım mı? *Edebiyat Dünyası*, 25-26, 3.
- Editör. (1949). Köy Enstitüleri için. *Edebiyat Dünyası*, 15, 1.
- Engin, Bülend (1948). Dişimize Göre. *Edebiyat Dünyası*, 3, 15.
- Ertan, Ziya (1949). Enstitülü Kardeşlerime. *Edebiyat Dünyası*, 17, 5.
- Esatoğlu, Selahattin Hakkı (1950). Mihenk Taşı yahut Tenkit Ölçüsü. *Edebiyat Dünyası*, 24, 3.
- Giray, Fethi (1949). Seçilmiş Hikâyeler Dergisi. *Edebiyat Dünyası*, 18, 5.
- Girgin, Nuri (1949). Sanatkâr İstirabı. *Edebiyat Dünyası*, 15, 7.
- Gökçen, Enver Naci (1949). Kabalaşan Kadın Zevki. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 2.
- Gökşen, Enver Naci (1948). Uçtu Uçtu Baykuş Uçtu. *Edebiyat Dünyası*, 4, 2.
- Haxey, Simon (1948). Edebiyatın Kalkınması, (çev.) Suat Taşer, *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 4.
- Haydar, Mustafa (1949). Dini Yayın Üzerine. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 3.
- Hearn, Lafcadio (1948). Yabancıların Esrarı, (çev.) Gülten Özok. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 6.
- Hesse, Hermann (1948). Kırlar Üstünde. (çev.) Necatigil B., *Edebiyat Dünyası*, 1, 8.
- Hünalp, Ayhan (1948). Ankara'da Tiyatro. *Edebiyat Dünyası*, 3, 12.
- Hüsnü, Sabahattin (1949). Anadolu'nun Kalkınması. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 1.
- Hüsnü, Sabahattin (1949). Bedri Gider. *Edebiyat Dünyası*, 16, 8.
- Hüsnü, Sabahattin (1949). Fakir Baykurt. *Edebiyat Dünyası*, 15, 7.
- Hüsnü, Sabahattin (1949). Mahmut Kuru. *Edebiyat Dünyası*, 18, 8.
- Hüsnü, Sabahattin (1949). Seçilmiş Hikâyeler Dergisi. *Edebiyat Dünyası*, 21, 2-3.
- Hüsnü, Sabahattin (1949). Talip Apaydın. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 8.
- Hüsnü, Sabahattin (1949). Tekilden Özele Giderken Unuttuklarımız. *Edebiyat Dünyası*, 17, 1.
- Hüsnü, Sabahattin (1949). Yahya Kemal yahut 65. Bahar. *Edebiyat Dünyası*, 22, 1.
- Hüsnü, Sabahattin (1949). Yeni Yıla Girerken. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 1.
- Kabler, Hugh Mac Nair (1948). Adaletin Pençesi. (çev.) Özok G., *Edebiyat Dünyası*, 1, 12-13.
- Kanbolat, Yahya (1948). Gerçek Sanat. *Edebiyat Dünyası*, 1, 11.
- Kanbolat. Yahya (1948). Nurullah Ataç. *Edebiyat Dünyası*, 5, 12.
- Kanık, Orhan Veli (1948). Marcelme Desbordes-Valmore. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 1.
- Kaplan, Mehmet (1948). Eski Mahalle-Yeni Mahalle. *Edebiyat Dünyası*, 2, 3-15

- Kaplan, Mehmet (1948). İnsaf. *Edebiyat Dünyası*, 4, 3-4.
- Karahan, A. (1948). Dünya Ziyaretleri Karşısında Fuzuli. *Edebiyat Dünyası*, 1, 5-14.
- Koca, Mevlüt (1949). Kıyamadık Öğretmenim. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 7.
- Kocabekir, Refet A. (1949). Gerçek Sanat Yolu. *Edebiyat Dünyası*, 16, 2.
- Köksal, Ahmet (1948). Bir Yolcunun Defterinden. *Edebiyat Dünyası*, 5, 4.
- Köksal, Ahmet (1948). Türkiye’de Resim. *Edebiyat Dünyası*, 3, 5-16.
- Köksal, Ahmet (1948). Türkiye’de Resim. *Edebiyat Dünyası*, 4, 12-13.
- Köksal, Ahmet (1949). Öğretmen Ansiklopedisi. *Edebiyat Dünyası*, 18, 5.
- Köksal, Ahmet (1949). Yaşamakla Sarhoş. *Edebiyat Dünyası*, 22, 2-3.
- Köksal, Ahmet (1950). Karşılı Okurken. *Edebiyat Dünyası*, 23, 2.
- Köksal, Ahmet (1950). Türkçe’nin Kurtuluş Savaşı. *Edebiyat Dünyası*, 24, 1.
- Köksal, Ahmet. (1949). İlköğretim Davamız ve Köy Enstitüleri. *Edebiyat Dünyası*, 17, 4-7.
- Körükçü, Muhtar (1949). Kurs Açalım. *Edebiyat Dünyası*, 21, 2-3.
- Körükçü, Muhtar (1950). Bizim Ellerden. *Edebiyat Dünyası*, 24, 2.
- Köy Enstitüleri Özel Sayısıdır.
- Lemoisre, P.A. (1949). Japon Estamları, (çev.) Ahmet Köksal. *Edebiyat Dünyası*, 16, 1-2.
- Maltz, Albert (1949). Bir Oyun, (çev.) Nezih Cansel-Birol Cansel, *Edebiyat Dünyası*, 16, 4-5.
- Murat, Vildan (1948). Bizim İskeleyle Dair. *Edebiyat Dünyası*, 4, 10.
- Murat, Y. Vildan (1948). Zeynel İlhan ve Aylak. *Edebiyat Dünyası*, 2, 6
- Nadir, Cemal (1950). Hadiseler Nasıl Karikatürleştirilir?. *Edebiyat Dünyası*, 25-26, 1-4.
- Ongen, Fahir (1949). Münevver Gürkan’ın Mektubu. *Edebiyat Dünyası*, 18, 5.
- Onger, Fahir (1948). Bir Şehrin İki Kapısı. *Edebiyat Dünyası*, 4, 7-16.
- Onger, Fahir (1948). Edebiyatta Meseleye Dair. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 1-8.
- Onger, Fahir (1948). Hikâyecilik ve Türk Hikâyeciliği Üzerine Notlar. *Edebiyat Dünyası*, 1, 4-14.
- Onger, Fahir (1948). Hikâyecilik ve Türk Hikâyeciliği Üzerine Notlar. *Edebiyat Dünyası*, 2, 14-15.
- Onger, Fahir (1948). Hikâyecilik ve Türk Hikâyeciliği Üzerine Notlar. *Edebiyat Dünyası*, 6, 3.
- Onger, Fahir (1948). Memleketi Tanımak İhtiyacı. *Edebiyat Dünyası*, 3, 3.

- Onger, Fahir (1948). Sanatçıya Düşen Vazife. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 1-7.
- Onger, Fahir (1948). Sistematik Düşünce. *Edebiyat Dünyası*, 5, 3.
- Onger, Fahir (1949). Antoloji Yapmak Antolojiye Girmek. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 1-2.
- Onger, Fahir (1949). Cahit Külebi 'nin Rüzgârı. *Edebiyat Dünyası*, 21, 3.
- Onger, Fahir (1949). Devlet Karşısında Sanat Adamı. *Edebiyat Dünyası*, 21, 1-4.
- Onger, Fahir (1949). İnönü Armağanı, Yahya Kemal vesaire. *Edebiyat Dünyası*, 18, 1-3.
- Onger, Fahir (1949). Köyden Gelen Ses. *Edebiyat Dünyası*, 17, 3.
- Onger, Fahir (1949). Kültür ve Medeniyet. *Edebiyat Dünyası*, 22, 1.
- Onger, Fahir (1949). Münevver Gürkan'ın İkinci Serisi. *Edebiyat Dünyası*, 15, 6.
- Onger, Fahir (1949). Prof. S. K. ile Bir Konuşma. *Edebiyat Dünyası*, 15, 1-4.
- Onger, Fahir (1949). Yağmur ve Toprak. *Edebiyat Dünyası*, 17, 6.
- Onger, Fahir (1949). Yeni Bir Hikâyeci: Bülent Oran. *Edebiyat Dünyası*, 22, 3.
- Onger, Fahir (1950). Barış için Sanat. *Edebiyat Dünyası*, 23, 1.
- Onger, Fahir (1950). Dil Tartışmaları. *Edebiyat Dünyası*, 24, 1.
- Onger, Fahir (1950). Orhan Kemal'in Ekmek Kavgası. *Edebiyat Dünyası*, 23, 2.
- Onger, Fahir (1950). Sait Faik'in " Maha ile Kahvesi". *Edebiyat Dünyası*, 24, 2.
- Onger, Fahir (1950). Telif Hakları Üzerine. *Edebiyat Dünyası*, 25-26, 1.
- Ozansoy, M. Halil (1949). Öğretmen. *Edebiyat Dünyası*, 17, 3.
- Önen, Mesut (1948). Karlı Hava. *Edebiyat Dünyası*, 4, 11-14.
- Özdemir, Numan Hüseyin (1948). Bir Hikâye Dergisi. *Edebiyat Dünyası*, 6, 13.
- Özgök, Kemal (1950). Neden Uluslararası?. *Edebiyat Dünyası*, 25-26, 3-4.
- Özgü, Melahat (1948). Şiir Hakkında. *Edebiyat Dünyası*, 1, 4.
- Özgü, Prof. Melahat (1949). Sanat Hayat İçindir. *Edebiyat Dünyası*, 21, 1-4.
- Özok, Gülten (1949). Bugünkü Alman Tiyatrosu. *Edebiyat Dünyası*, 21, 4.
- Öztop, Adil (1949). Yankılar. *Edebiyat Dünyası*, 21, 3.
- Sıtkı, Şahap (1949). Şiir Anlayışı. *Edebiyat Dünyası*, 15, 7.
- Sıtkı, Şahap (1949). Yeni Türk Şiirinin Ruhu. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 3.
- Soysal, Mümtaz (1949). Robotlar ve Sanatçı. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 3.
- Şardağ, Rüştü (1948). Tenkitçi Bu Büyük Geveze. *Edebiyat Dünyası*, 4, 5.
- Şendil, Sabih (1948). İki Şiir Kitabı-ikinci üstü-. *Edebiyat Dünyası*, 1, 7.
- Şendil, Sabih (1948). John Steinbeck. *Edebiyat Dünyası*, 6, 4.
- Şendil, Sabih (1948). Sanat ve Politika. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 6.



- Şendil, Sabih (1948). Yeni Şiir Üzerine. *Edebiyat Dünyası*, 2, 7.
- T. Naim (1949). Adnan Bulak ve Şiirleri. *Edebiyat Dünyası*, 16, 2.
- Tarhan, Nuri (1949). Demokrasi ve Sanat. *Edebiyat Dünyası*, 16, 3.
- Taşer, Suat (1948). Tiyatro ve Cemiyet. *Edebiyat Dünyası*, 11-12, 2.
- Taşer, Suat (1949). Salut Au Mande. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 7.
- Taşer, Suat (1949). Stephan Mallarme ve Şiirde Müzik. *Edebiyat Dünyası*, 15, 6.
- Taşer, Suat (1949). Walt Whitman. *Edebiyat Dünyası*, 13-14, 7.
- Taşer, Suat (1950). Bir Sorunun Düşündürdükleri. *Edebiyat Dünyası*, 24, 1.
- Tekinali, Azmi (1949). Saklambaç. *Edebiyat Dünyası*, 18, 5.
- Tirali, Naim (1949). Jean Cocteau. *Edebiyat Dünyası*, 18, 1-3.
- Türkeri, Mehmet (1949). Dergiler. *Edebiyat Dünyası*, 22, 3.
- Türkeri, Mehmet (1949). İvriz. *Edebiyat Dünyası*, 17, 6.
- Türkeri, Mehmet (1949). Ülkücülük ve Bazı Yurt Gazeteleri. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 6.
- Türkeri, Mehmet (1950). Dergiler. *Edebiyat Dünyası*, 24, 2.
- Türkeri, Mehmet (1950). Dergiler. *Edebiyat Dünyası*, 25-26, 3.
- Tütengil, Cavit Orhan (1949). 17 Nisan Bayramı. *Edebiyat Dünyası*, 17, 1.
- Uğraş, Ahmet Ceyhan (1948). Sanat ve Sanatçının Hürriyeti Etrafında. *Edebiyat Dünyası*, 6, 5.
- Valery, Paul (1948). Şiir ve Nesir. (çev.) Çetin N., *Edebiyat Dünyası*, 3, 7.
- Whitman, Walt (1949). Kendimin Şarkısı, (çev.) Suat Taşer. *Edebiyat Dünyası*, 15, 5.
- Yağcıoğlu, Halim (1948). Kemalist Nesle ve Sözde Milliyetçiler Dair. *Edebiyat Dünyası*, 7-8, 1-6.
- Yağcıoğlu, Halim (1948). Vatanı Sevmek ve Sever Görünmek. *Edebiyat Dünyası*, 4, 4.
- Yarkın, Nevzat (1949). Sisli Gece. *Edebiyat Dünyası*, 15, 5.
- Yaşlıçam, Kenan (1949). Ankara'da İki Resim Sergisi. *Edebiyat Dünyası*, 19-20, 3.
- Yıldırım, M. (1950). Necati Cumalı ve Boş Beşik. *Edebiyat Dünyası*, 25-26, 2.
- Yıldırım, M. (1950). Durakta Bir Adam. *Edebiyat Dünyası*, 24, 2.
- Yıldırım, M. (1950). Neyzen Tefik ve Azabı Mukaddes. *Edebiyat Dünyası*, 25-26, 2.

## GELENEKSEL EKOLOJİK BİLGİ BAĞLAMINDA KASTAMONU BÜK KÖYÜNDE KADINLAR TARAFINDAN UYGULANAN HALK VETERİNERLİĞİ UYGULAMALARI

Public Veterinary Practices Applied by Women in Bük Village of Kastamonu within the Context of Traditional Ecological Knowledge

Serap EFEOĞLU\*

### ÖZ

Hayvancılık, kırsal hayatın önemli bir parçasıdır. Kırsal kesimde toprak tarımı ve hayvansal tarım iç içedir. Hayvancılığın ön planda olduğu yerlerde hayvan sayısına bağlı olarak hayvanların bakımını çobanlar üstlenir ama toprak tarımının ön planda olduğu yerlerde hayvan sayısı azdır ve köylü kendi hayvanına kendi bakar. Bundan dolayı karşılaştığı problemlere de zaman içinde kendi inanç ve yöntemleri doğrultusunda çözümler üretmiş, deneme-yanılma yoluyla işe yarar olanlar tekrarlanmış, inançlarla harmanlanmış ve geleneksel bilgi haline gelerek aktarılmıştır. Bugün kırsal kesimde çoğunlukla hayvan hastalıkları ve sakatlanmalarında modern yöntemler kullanılmakta ve veteriner hekimler çağırılmaktadır. Ancak geleneksel tedavi yöntemlerinin de devam ettiği gözlenmektedir. Örneklem olarak alınan ve Kastamonu'da yer alan Bük köyü, büyükbaş hayvancılık ve kümes hayvancılığının yaygın olarak yapıldığı kalabalık bir yerdir. Günümüzde tarım ve hayvancılıkla ilgili işler, genellikle makinelerle erkekler tarafından yapılırsa da yakın zamana kadar hem bahçe işlerinde hem de hayvanların bakımında ağırlıklı olarak kadınlar yer almıştır. Ev işleri, bahçe işleri ve hayvanlarla çoğunlukla kadınlar ilgilendiği için bunlar üzerinde pratiklik kazanan kadınlar, hayvan hastalıklarında da annelerinden ve kayınvalidelerinden öğrendikleri geleneksel bilgiyi ve sağaltma yöntemlerini uygulamışlardır. Bu çalışmada gözlem, mülakat ve kaynak taramasından yararlanılmıştır. Elde edilen veriler ışığında halk hekimliğinin işlevselliği ve uygulanan yöntemlerin inanç ve kültür bakımından yansımaları geleneksel ekolojik bilgi bağlamında değerlendirilmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Kastamonu, halk veterinerliği, kadın, geleneksel bilgi.

### ABSTRACT

Livestock is an important part of rural life. Soil farming and animal farming are intertwined in rural areas. In places where animal husbandry is at the forefront, shepherds take care of the animals depending on the number of animals, but in places where soil agriculture is at the forefront, the number of animals is low and the villager takes care of his own animals. Therefore, over time, he produced

\* Doktora Öğrencisi, Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kastamonu-Türkiye. E-posta: serapefeoglu@gmail.com. ORCID: 0000-0001-8546-0054

solutions to the problems he encountered in line with his own beliefs and methods, and the useful ones were repeated through trial and error, blended with beliefs and transferred as traditional knowledge. Today, modern methods are used mostly in animal diseases and injuries in rural areas and veterinarians are called. However, it is observed that traditional treatment methods continue. The village of Bük, which is taken as a sample and located in Kastamonu, is a crowded place where cattle and poultry farming are common. Although agricultural and animal husbandry works are generally done by men with machines, women have been predominantly involved in both gardening and animal care until recently. Since women mostly take care of housework, gardening and animals, the women who gained practice on these also applied the traditional knowledge and healing methods they learned from their mothers and mother-in-laws in animal diseases. In this study, observation, interview and literature review were used. In the light of the data obtained, the functionality of folk medicine and the reflections of the applied methods in terms of belief and culture were evaluated in the context of traditional ecological knowledge.

**Keywords:** Kastamonu, public veterinary medicine, women, traditional knowledge.

## Giriş

Kırsal hayat, tabiattaki tüm unsurlar gibi hayvanlarla da uyumlu yaşama becerisi geliştirmeyi gerektirir. Bu nedenle önceki kuşaklardan aktarılan geleneksel bilgi, bu uyumu sağlamada oldukça işlevsel bir yere sahiptir; kolaylaştırıcı ve bütüncüdür. Köy hayatının her cephesinde kendini gösteren, anadan ve atadan aktarılan bu bilgi ve pratikler; halkın inançları, geçmişe bugüne ve geleceğe bakış açısı; dünyayı algılama, şartlara uyum sağlama ve elindeki materyalleri kullanma becerisi; gibi pek çok konu hakkında ipucu verir. Köy halkının kendi şartları dâhilinde oluşturduğu tüm bu yaşamsal ve kültürel refleksler uygulama ve pratikler halkbilimin araştırma konuları kapsamındadır.

İnsanların ortak davranış kalıpları, dünyayı ve çevresini algılama yetisi, olay ve durumlar karşısındaki tavrı, geleneksel ve törensel aktiviteleri ve yaratıları, töresi, görenek ve âdetleri; kısaca yaşamın bütününe kapsayan ve o halkı oluşturan tüm kültürel unsurları inceleyerek ondan özgün ve çağdaş yaratmalar çıkarmada halkbiliminin rolü ve önemi birinci derecededir (Örnek 1977: 16). Bu aynı zamanda var olan kültürü yaşatma ve koruma açısından da önemlidir. Bu nedenle geleneksel bilgiye dayalı kültürel malzemenin incelenmesi ve toplumun tümüyle anlaşılabilmesi için halkbilimi çalışmaları önem arz eder.

Kapsamlı kültürel araştırmalar yapabilmek ve elde edilen kültürel malzemeyi verimli ve doğru şekilde inceleyebilmek için halk bilimi; arkeoloji, botanik,

veterinerlik, eczacılık, tarih, psikoloji, sosyoloji gibi alanlardan ve bu alanların yöntem ve bulgularından yararlanır. Bu alanlardan biri de ekolojidir. "Ekoloji sözcüğü, eski Yunanca'da "ev, eve ait" (burada, içinde yaşanan çevre, tüm canlılar) anlamına gelen oikos ve "bilim, çalışma, araştırma" anlamına gelen logos sözcüklerinin birleşmesiyle oluşmuş, "canlıların birbirleriyle ve çevreleriyle olan ilişkilerinin incelenmesi, araştırılması" şeklinde tanımlanan bilim dalının adıdır." (Yılmaz 2019: 215). Bu açıdan ekoloji, sosyal bilimlere de etkilemiştir. Bu alanlarda karşımıza çıkmaya başlayan kültürel ekoloji kavramı; toplumların çevreye uyumlanma sürecini ve süreç içinde sözlü, yazılı, maddî, davranışsal üretimlerini içine alır. "Geleneksel ekolojik bilgi" olarak değerlendirilen yaklaşım, toplumların çevre ve tabiat koşullarına karşı yaşam kalitesini yükseltmek amacıyla geliştirdiği inanç, pratik ve davranışların tamamıdır (Yılmaz 2019: 213). Lakin mevzubahis olan geleneksel ekolojik bilgi çerçevesinde insanın çevreyle uyumu süreci modern hayata ve kente yaklaştıkça bozulurken kırsala doğru gidildikçe uyumlu ve sürdürülebilir bir hâl almaktadır. "Kent ve kırsal arasında dikkatli gözlerden kaçmayacak olan bu farklılıkların sürdürülebilir kaynak kullanımı ve ekolojik kalkınma hususunda modern topluma bir yol gösterebileceği fikri 20. yüzyıl bilim adamlarınca tartışılmalı ve "geleneksel ekolojik bilgi" (GEB) terimi böylece ortaya çıkmıştır." (Yolcu, 2018: 65).

Bu nedenle geleneksel ekolojik bilgi, halkın günlük hayatında yaşadığı sorunlar karşısında geliştirdiği pratikler bütünü olarak tarımsal ve ticarî faaliyetleri düzenlemek için oluşturduğu halk takviminden, barınma ihtiyacıyla oluşan halk mimarisine, hastalıklarla mücadele etmek için oluşan halk hekimliği uygulamalarından halk inançlarına kadar pek çok kültürel unsuru kapsar. Kırsal kesimde köylünün önemli geçim kaynaklarından biri olan hayvancılık ise halk veterinerliği uygulamalarının oluşmasını sağlamış ve geleneksel ekolojik bilginin bir parçası olmuştur.

Köylünün, veterinerlere ulaşamadığı veya ekonomik sebeplerle veteriner çağırarak istemediği zaman çoğunlukla hayvanlarını hastalıklardan korumak veya tedavi etmek amacıyla başvurduğu uygulama ve pratiklerin tümü halk veterinerliği adı altında değerlendirilir (Aça 2018: 129).

Kastamonu'da yer alan Bük köyü, büyükbaş hayvancılık ve kümes hayvancılığının yaygın olarak yapıldığı kalabalık bir yerleşim yeridir. Köy sınırları içinde şeker fabrikası bulunması da bunda etkili olmuştur. 1963 yılında kurulan Kastamonu Şeker Fabrikası, Bük köyünde ve çevre köylerde hatta çevre illerde şeker pancarı tarımının başlamasını sağlamıştır. Şeker pancarının posasından oluşan küspe ve pancarın şurubundan oluşan melas büyükbaş hayvan besisinde sık kullanılan ürünlerdir. Bu da şeker fabrikaları çevresinde büyükbaş hayvancılığın yoğunlaşmasını sağlamaktadır. Köylerde son yıllarda yem maliyetlerinden dolayı küçükbaş hayvancılık da başlanmış olup bunun dışında ördek, kaz, hindi, tavuk

gibi kümes hayvanları da yetiştirilmektedir. Diğer taraftan toprak tarımı da yoğun şekilde devam etmektedir.

Bugün her ne kadar toprak tarımı ve hayvancılıkta makineler ve teknolojik imkanlar artmış olsa da geleneksel yöntemler ve pratikler devam etmektedir. Karadeniz'in ve Kastamonu'nun pek çok yerinde olduğu gibi Bük köyünde de bahçe işleri, hayvancılık ve ev işlerinin büyük çoğunluğu kadınlar tarafından yapılmaktadır. Makinelerin kullanımıyla genellikle erkekler ilgilendiği için makineleşmeye bağlı olarak eskiye oranla erkekler de tarım ve hayvancılıkta aktif şekilde yer almaktadırlar. Bugün zirai araçların kullanımını da öğrenmiş olan kadınlar ise işlerine yeni imkanlarla devam etmektedirler. Kadınların köy hayatının her alanında bu kadar aktif olması, geleneksel ekolojik bilginin kullanımı ve sonraki nesillere aktarımı hususunda da kadınların aktif bir rol üstlenmesine neden olmuştur. Köy işleriyle daha çok kadınlar ilgilendiği için erkeklere oranla daha fazla pratik oluşturmuş ve sorunlarla başa çıkma becerisi kazanmışlardır. Köy şartlarında eldeki imkanları kullanarak atadan ve anadan gelen geleneksel bilgiyi kullanan kadınlar, karşılaştıkları sorunlara çözümler üretmiş ve deneme-yanılma yoluyla bunlara yenilerini eklemiştirler. Her ne kadar modern yöntemlere ulaşmak kolaylaşsa da bugün hâlâ günlük hayatta geleneksel bilgi ve pratiklerin devam ettiğini gözlemlemek mümkündür.

Köyde bahçe ve ev işleriyle ilgilendikleri gibi hayvanlarla da ilgilenen kadınlar, hayvan hastalıklarının tedavisi üzerine de çeşitli pratiklikler geliştirmişler; annelerinden, anneannelerinden ve kayınvalidelerinden öğrendikleri geleneksel bilgiyi ve sağaltma yöntemlerini uygulamışlardır. Ayrıca yakın zamana kadar köyde Aliye Destecioğlu, Behiye Telli, Zahide İbrahimioğlu, Hüsniye İsmailoğlu, Aliye Kürtlemez, Zekiye Efeoğlu adında ocaklı altı kadın olduğu bilinmektedir. (KK-1, KK-2, KK-5, KK-8, KK-10, KK-12, KK-15, KK-16, KK-19). Annelerinden, akraba, komşu veya kayınvalidelerinden el alan bu kadınlar hem insan hastalıkları hem de hayvan hastalıkları için çeşitli şifa yöntemleri kullanmışlardır. Ne yazık ki bahsi geçen kadınlar kimseye el vermeden vefat etmiştir. Yeni neslin bu konulara ilgi duymaması, yaşam şartlarının değişimi, veterinerlere ve modern tedavi yöntemlerine ulaşmanın kolaylığı gibi pek çok sebepten bu bilgilerin çoğu bir sonraki nesle "el verme" anlamında aktarılamamıştır. Bu kadınların vefatından sonra ocaklı olmayan kadınlar, işe yaraması ümidiyle onlardan gördükleri şifa yöntemlerini uygulamaya çalışmışlardır. Bugün köyde 40 yaş üzeri tüm kadın ve erkekler, bu kadınları hatırlamakta ve yapılan sağaltma işlemlerini hatırladıkları kadarıyla aktarabilmektedir.

Anadolu'da halk hekimliği vazifesi gören ocaklar, eski Türk kam-baksılarının günümüzdeki izlerini taşıyan kişilerdir. Ocak, çeşitli hastalıkları tedavi etme gücüne sahip aile anlamında kullanılmaktadır (Kumartaşlıgolu, 2016: 177-178). İslamiyet'in kabulünden sonra şamanlar halk içindeki otoritelerini ve yerlerini

koruyamayıp dinî yönünü velî kişilere veya şeyhlere bırakırken sağaltma işlemlerini de ocaklı kişilere bırakmıştır (Kalafat, 2010: 123). Ocaklı halk hekimlerinin çoğu aynı zamanda halk veterinerliği uygulamalarını da yapmaktadır. Bulunduğu yörede "şifacı" ya da "el almış" kişiler olarak bilinen bu kişiler sadece insanlar için değil, hayvanlar için de köylünün şifa amacıyla başvurduğu kişiler olmuşlardır. Ayrıca kırsal kesimde sadece hayvan hastalıkları konusunda şifacılığı ile bilinen geleneksel halk veterinerlerine de rastlanmaktadır.

Halk veterinerliği uygulamalarında bitkisel, hayvansal kimyasal ilaçlar ve karışımlar, çeşitli materyaller kullanıldığı gibi büyüsel uygulamalar da kullanılmıştır. Pertev Naili Boratav (1994: 129), halk veterinerliği tedavi yöntemlerini; tümüyle akılcı yöntemler, tümüyle büyülük işlemler ve büyülük ve akılcı katışık işlemler şeklinde üç grupta inceler. Bu şifa yöntemlerinin pek çoğu bugün hâlâ uygulanmaktadır. Dikkat çeken husus ise Bük köyünde bazı halk veterinerliği uygulamalarını yalnızca kadınlar tarafından yapılmasıdır. Bu nedenle çalışmada hayvan hastalıkları ve tedavi yöntemleri, "Kadınlar tarafından uygulanan halk veterinerliği uygulamaları" ve "Hem kadın hem erkekler tarafından uygulanan halk veterinerliği uygulamaları" olarak iki grupta incelenecektir. Çalışmada 30 hayvan hastalığı ve tedavileri ile ilgili bilgiler yer alacaktır.

## **1. Bük Köyünde Uygulanan Geleneksel Halk Veterinerliği Uygulamaları**

### **1.1. Sadece Kadınlar Tarafından Uygulanan Halk Veterinerliği Uygulamaları**

#### **Kası Yazması/ Kası Yarması:**

Büyükbaş hayvanlarda karın ağrısından dolayı karnını tekmelemesi ve şişkinlik oluşması durumlarında uygulanan geleneksel tedavi yöntemine Bük köyünde "Kası Yazması" veya "Kası Yarması" adı verilir. Sadece kadınlar tarafından uygulanan bu yöntem hem tıbbî hem de büyüsel işlemlerin bir arada olduğu bir tedavi yöntemidir.

Tedaviyi icra eden kadın, öncelikle yün ip veya uzun yün çorap kullanır. Materyalin yün olması önemlidir. İpi veya çorabı kullanarak hayvanı başından kuyruğuna doğru kulaç kulaç ölçer. Sonra bu çorabı/ipi düğümler ve hayvanın kalça kemiği üzerinden iki tarafa eşit şekilde sallandırır. Bu işlem nazar duası okunarak yapılır (KK-1, KK-2, KK-14, KK-17, KK-18).



Görsel 1. Kaynak kişilerden Şükriye Efeoğlu, yün çorapla ölçümün nasıl yapıldığını gösteriyor. 08.10.2019

Uygur Şamanlarında benzer bir şeye rastlarız. Şamanın en temel araçlardan biri beyaz iptir ve şaman bunu tuğ yaparken kullanır. Bu beyaz ip, gökten yeryüzüne düşen nurun sembolü olarak değerlendirilir. İnsan ile Ülgen arasında elçidir. Kutsal ipin uzunluğu 4-5 m. civarındadır ve beyaz keçi kılının işlenmesiyle birkaç kat örülerek elde edilir (Öger ve Gönel, 2011: 239).

Daha sonra eline iki kiremit alır ve hayvanın başında, belinde ve kuyruğunun üstünde bu kiremitleri kırar. Bunu yaparken: " Atmış, yetmiş; çıkmış gitmiş; Elim elbelâ buradan gitsin bu belâ" gibi sözler söyler ve çeşitli dualar okur (KK-1, KK-2). Bu bilgileri aktaran kaynak kişiler, kadının bu işlemde önce abdest aldığını ve sağaltma işlemi sırasında fısıltı ile çeşitli büyüsel sözler söylediğini ve dualar okuduğunu, bu işlemi 15- 20 dk kadar sürdürdüğünü ve duydukları kadarını aktardıklarını ifade etmektedirler (KK-1, KK-16).

Bu işlem bittikten sonra hayvanın sırtı soğuk su ile ovulur ve alnının ortasına yumurta kırılır, boynuzlarının arasına doğru sıvanır. Kalanı hayvana yedirilir. Bazen bu yumurta haşlanmış yumurtadır ve hayvanın belinin üstünde kırılır (KK-1, KK-2, KK-10, KK-12, KK-13, KK-14, KK-15). Yumurta genel olarak bolluğu bereketi, üremeyi sembolize eder ve kısırlıkla ilgili tedavi yöntemlerinde kullanılır ancak halk arasında nazarla ilgili uygulamalarda da yumurta kullanımına rastlanır. Zaten burada hayvanın rahatsızlığı kısırlık değil sancılanmadır. Hayvandaki şişlik ve sancının hayvana nazar değmesinden kaynaklı olabileceği düşünülerek yumurta kullanılmaktadır. Zira Anadolu'nun pek çok yerinde bahçelere, kapı önlerine yumurta kabukları asılır. Nazarla ilgili uygulamalarda yumurtaya bazen kaplumbağa kabuğu, sarımsak veya soğan kabuğu gibi bitki kabukları da eşlik eder. Amaç kabuğun yumurtayı koruduğu gibi nazar değdiği düşünülen nesneyi, kişiyi veya hayvanı nazardan korumasıdır. Fakat bunlar önleyici olarak karşımıza çıkar, burada dikkat çeken husus yumurtanın kırılmasıyla nazarın neden olduğu hastalığın tedavi edilmesidir. Önleyici değil tedavi edici özelliği ile karşımıza çıkmaktadır. Yumurta kırıldığında nazar da onunla birlikte dağılıp gider, etkisini yitirir düşüncesiyle yapılan sembolik ve büyüsel bir işlemdir.

Büyü, toplum tarafından acı, ölüm, hastalık, mahsul, büyüme, göksel olaylar vb. şeyleri hedefleyen ve bunlar üzerinde istenilen etkiyi yaratmak için yapılan majik işlemlerdir (Örnek, 1966: 33). "Büyü bozulurken de yapılırken de büyüyü etkili/etkisiz kılmak için kullanılan unsurların başında yumurta gelir."(Ateş, 2019: 65). Burada nazarı etkisiz hale getirmek için yumurta hayvanın alınanda kırılırken aynı zamanda kalanı hayvana yedirilerek rahatsızlığın giderilmesi amaçlanmıştır.

Hayvanın ağrısının geçmemesi halinde hayvanın kuyruğunun üstüne ve kulaklarının arkasındaki sert kısma bıçakla çizik atılır yani parpılanır (KK-2, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8). "Parpılama: Hastalığa neden olan kötülüğün vücuttan dışarı atılması amacıyla vücudun dağlanarak, kesilerek, vurularak veya delinerek yapılan tedavi yöntemleridir."(Kardaş, 2019: 193). Bu bir nevi hayvanlara yapılan hacamat gibidir. Bu işlemden sonra kanın pıhtılaşmaması için söğüt dalı ile kana-yan kısımlara ara ara hafifçe vurulur. Söğüt, aspirinin ham maddesidir ve kan sulandırıcı, ağrı kesici özelliğiyle bilinir. Söğüdün olmadığı durumlarda yaş bir çırpı bulunur işlem onunla yapılır.

"Anadolu'da sancı tedavisinde, 19. yüzyıldan beri çeşitli ağaçların (erik, iğde, kuşburnu, ardıç, gürgen, çam, çitlik gibi) dallarından elde edilen sancı çubukları kullanıldığı bildirilmektedir. Eski Türklerden günümüze kalan ağaç kültürüne göre ağaç, her şeyden önce var olmayı, yaşam, canlılık ve bereketi temsil etmektedir" (Çavuş Alan vd., 2021:168).

Elbette ki kadınlar bunu bu şekilde açıklamamaktadır ve "Biz annelerimizden, babaannelerimizden böyle gördük. " diye ifade etmektedirler. (KK-1, KK-2, KK-16) Ancak bunun vaktinde bilinen bir şey olduğu ve zamanla unutulduğu söylenebilir.

Bunun dışında Kastamonu'da nazar için söğüt dalına dua yazma; eve, ahıra ya da nazarı önlenmeye çalışılan yere asılır. Söğüt dalının nazara karşı koruyucu olduğuna inanılır (Halıcı, 2021: 81).

Ayrıca Kırgızlarda kutsal ağaç dalı, "Koruyucu Tanrı" olarak görülen meyve ağaçlarının dallarından tuğ hazırlanır ve şaman bu dalı "tuğ bağlama" aşamasında evin tavanına çekilen "kutsal ipin" ucuna takar. Bu ağaç dalı, genellikle budaklı söğüt dalından hazırlanır. Söğüt dalı bulunamazsa, başka meyve ağaçlarının dalı da kullanılabilir (Kiyat, 2022: 57). Görüldüğü üzere söğüt dalı, burada hem inanç boyutunda hem de tıbbî ve akılcı yöntemler doğrultusunda önemli bir tedavi unsuru olarak yer almaktadır.

### **Kesi/ Keseceği Olma:**

İneklerde sıklıkla karşılaşılan rahatsızlıklardan biridir. Lakin köy yerinde kırsırlıkla kastedilen sadece bir düvenin<sup>1</sup> buzlacı<sup>2</sup> olamaması değil, aynı zamanda bir

<sup>1</sup> Düve: Henüz yavrulamamış genç inek.

<sup>2</sup> Buzlacı: Gebe ineğe verilen ad.



ineğin doğumunun üzerinden bir dönem geçmesine rağmen tekrar yavru lamamasıdır. Bu durum genellikle hayvanın geyninde<sup>3</sup> kist (veya kitle) oluşmasından kaynaklanır. Kadınlar bu durumu tarif ederken "Hayvanın geyninde siğil gibi bir şey çıkar." şeklinde ifade ediyorlar. Kadınlar böyle bir durumla karşılaştıklarında buna "Kesmesi/Kesisi/Keseceği var" derler (KK-1, KK-2, KK-4, KK-19). Bu durumda tedaviyi uygulayacak kadın hayvanın geynine elini sokarak ısırğanla ovar ve uyuşturur (bu bir nevi lokal anestezi gibidir), sonra kisti bulur ve tırnağıyla kanatır yani patlatır yahut küçük kesici bir aletle bu kısmı keser. Kanayan kısma enfeksiyon oluşmaması için tuz basar. Hayvan bu tedaviden bir müddet sonra buzlacı olur. Bu işlemi daha çok köydeki yaşlı kadınlar uygular (KK-4).



Görsel 2. Kaynak kişilerden Şükriye Efeoğlu yapılan işlemi tarif ediyor. 08.10.2019

Ayrıca bu işlemi uygulayan bazı kadınlar, hayvanın kasık bölgesine kadın çorabı veya çamaşırını sürter yahut bebek çamaşırını gezdirerek bir nevi temas ve benzetme büyüsü yapar. (KK-16, KK-18). Bu işlem de sadece kadınlar tarafından yapılır. Eskiden bu işlemi köy kadınlarından Hüsnüye İsmailoğlu yaparken şimdi Ziyaret Cingü yapmaktadır (KK-2, KK-4). Cerrahi bir işlem olan bu uygulama, bugün modern tekniklerle veterinerler tarafından da yapılmaktadır.

### **Geyin Çıkması:**

Doğum yapan ya da doğumu yaklaşan ineklerde görülen bir hastalıktır. Hayvanın geyninin dışarı sarkması durumudur. Halk arasında "arkası çıkma" şeklinde ifade edilir. Bu durumda sarkan kısım, en ufak bir kıl dahi kalmayacak şekilde tamamen temizlenir ve sarkan kısım içine sokularak dikilir. Bunu alışkın olan soğukkanlı kadınlar yapar (KK-1, KK-2, KK-3, KK-5, KK-12, KK-18). Ayrıca bu hayvana çok fazla yem verilmez çünkü karnının şişmesi geynine baskı oluşturur ve sarkmanın tekrarlamasına sebep olur (KK-18). Ayrıca hayvanın yattığı yere arka bacaklarının altına bir şeyler serilerek arkası yükseltilir (KK-12, KK-18). Hayvan tamamen iyileşene kadar bu şekilde yatar. Sürekli Gözetim altında tutulur.

<sup>3</sup> Geyin: Geviş getiren hayvanlarda dışı organı, rahim.

### **Meme Siğili:**

Hayvanlarda sağımı zorlaştıran ve memelerin kör olmasına yani tıkanmasına yol açan meme başı siğilleri sık görülen bir hastalıktır. Geleneksel tedavi yöntemi, nazar duası okuyarak siğili at kılı ile sıkıca bağlamaktır. (KK-1, KK-9, KK-10, KK-13) Siğil bu şekilde kuruyup zamanla kendiliğinden düşmektedir. Eğer düşmezse tuza okunur ve bir kâğıda sarılıp kibleye dönük ocağı olan birinin ocağının içine, tuğlaların arasına koyulur. Zamanla tuz eridikçe siğil de küçülür, düşer, kaybolur (KK-1).

Burada karşımıza çıkan tuz, Türk kültür ve inanışlarında önemli bir yere sahiptir. "Nazara gelip hastalanan kişinin üzerinden nazar ve hastalığın gitmesi için ocaklı kişi avucuna biraz tuz alır ve dualar okuyarak hastanın başı etrafında çevirir. Sonra tuzun bir kısmını tükürükle ıslatarak hastanın alnuna sürer ve kalanını ateşe atar." (Samsakçı 2007:189). Buradan yola çıkılarak söylenebilir ki nazara karşı tuz çok eski dönemlerden itibaren kullanılan önemli bir unsurdur. Halk hekimliğinde sıkça karşımıza çıkan tuz, halk veterinerliği uygulamalarında da benzer şekilde şifa için kullanılmaya devam etmiştir.

Bir diğer tedavi yöntemi, siğil otu/nasır otu yaprağını lapa haline getirip siğil olan bölgeye sürmektir (KK-16, KK-17, KK-18). Bunun dışında "Tülü kedi kuyruğu otu"nu kesip siğil için okuyup siğil olan bölgeye sürülür. Bazen de hayvanı, otun olduğu yere götürüp ota okunarak yedirilir.

### **Etenin (Eşin) Düşmemesi:**

Doğumdan sonra eteni düşmeyen hayvanın etenine ipe ayakkabı bağlanır ve düşmesi beklenir (KK-1, KK-2, KK-3, KK-7, KK-8, KK-9, KK-19). Bazen inek, eteni düşünce bunu yer. Yerse sütü kesilir. (KK-2, KK-8, KK-12). Buna mâni olmak için eten düşene kadar hayvan gözetim altında tutulur. Düşmemesi durumunda ise cerrahi müdahale ile eten alınır ve hayvanın geyni temizlenir ve enfeksiyona karşı soğan yedirilir (KK-2, KK-9).



Görsel 3. Şükriye Efeoğlu, Müyesser Telli ve Fatma Telli halk veterinerliği uygulamalarını anlatırken. 08.10.2019.



Görsel 4. Müyesser İsmailoğlu halk veterinerliği uygulamalarını anlatırken.  
(08.10.2019)

## 1.2. Hem Kadınlar Hem Erkekler Tarafından Uygulanan Halk Veterinerliği Uygulamaları:

### Hayvanın Zehirlenmeden Kaynaklı Karnının Şişmesi:

Hayvan otlatılırken bazı ürünlerin ve otların hayvanlar tarafından fazla tüketilmesi, şişkinlik veya zehirlenmeye sebebiyet verebilir. Elma, pancar yaprağı, biçilmemiş veya yeni biçilmiş taze yonca, tohumlu otlar, korunga gibi bitkilerin bulunduğu alanlarda hayvanlar yarım saatten fazla otlatılmaz. Otlatıldığı takdirde yukarıda bahsedilen durumlar oluşabilir ve bu hayvanın ölümüne yol açabilir.

Bu gibi durumlarda hayvana kesinlikle su içirilmez (KK-17, KK-18). Açık havada gözetim altında tutulur ve eğer rahatsızlığı artarsa radyo anteni veya ince sert bir boru yahut hortum bulunur (KK-11, KK-12, KK-13, KK-14, KK-15, KK-18). Hayvanın bel kısmında omurga kemiğinden dört parmak aşağısı ölçülerek sol tarafından keskin bir bıçak yardımıyla işkembeye küçük bir delik açılır. Buraya hortum sokulur ve midedeki gaz ve hazmedilmeyen sıvı dışarı çıkarılmaya çalışılır (KK-14, KK-15). Hızlı ve soğuk kanlı hareket edilmesi gereken bir durumdur. Bu gibi durumlarda genellikle aynı anda sürünün içinden birden fazla hayvan rahatsızlanmıştır ve hayvanları kurtarmak için işlem orada bulunan kadın ve erkekler tarafından aynı anda rahatsızlanan tüm hayvanlara uygulanır. Çünkü hayvan çatlama derecesine gelmiştir ve zamanla yarışılır. Bu işlemden sonra hayvan rahatlar. Hayvana bir müddet su içirilmez.

Zehirlenme bir böcekten veya yanlış besin tüketiminden kaynaklıysa sarımsaklı yoğurt içirilir. Şişkinlik oluştuğunda, hayvana sabun yutturulur (KK-1, KK-2, KK-7, KK-8). Yağ içirilir, karnına çuvaldız batırılır, fitil veya kulak kesme gibi yöntemler de denir (KK-12, KK-15).

### **Kızgınlığa Getirme (Göve Gelmeme):**

Kastamonu'da hayvanın kızgınlık döneminde olması göve gelmek<sup>4</sup> şeklinde ifade edilir. Göve gelmeyen hayvan çiftleşmeyeceği için verim düşer. Bu nedenle vakti geldiği halde kızgınlık belirtisi göstermeyen hayvanı göve getirmek yani kızgınlığa getirmek için hayvana tuz verilir (KK-1, KK-2, KK-3, KK-6, KK-9, KK-10, KK-11, KK-12, KK-14, KK-15). Günümüzde bunun için tuz, vitamin ve mineral içeren yalama taşları mevcuttur.

Bu halk arasında o kadar yaygın bir tedavi şeklidir ki tuzlu şeyler yenirken insanlar birbirleriyle "Çok yeme, göve gelirsin." diye şakalaşmaktadır. Üstelik ortamda kadınların çocukların olması bu şakanın yapılmasını engellemez. Köy halkı tarafından doğal ve komik karşılanır.

Tuz vermenin dışında hayvana kuru yonca veya keven otu yedirilir (KK-2).

### **Hokra:**

Hayvanların sırtında omurga kemiğinin iki tarafında veya kalça kemiğinin üzerinde dışarıdan bakıldığında derinin altında yağ bezesi varmış gibi duran, küçük bir tepeciği andıran çıbanlara hokra denilmektedir. Hokranın ucu açıktır. Bazen bunlardan cerahat akar ve sinekler konar hayvanı rahatsız eder. Vaktinde temizlenmezse içinde kurtçuk oluşur. Bunlar sıkarak veya çakı gibi ucu sivri bir şeyle ucu açılarak çıkartılır ve çıbanın yeri sirkeyle dezenfekte edilir (KK-1, KK-17, KK-18).

### **Doğum Sırasında ve Sonrasında İnek ve Buzağı İçin Uygulanan Pratikler:**

Doğum yapacak olan hayvanın düzenli olarak eteni kontrol edilir, göğüsleri büyür ve sancılandığı için belirli aralıklarla karnını tekmeler. Doğum sırasında buzağının ters gelme durumunda hayvanın rahmindeki buzağı kontrol edilir ve düzeltilmeye çalışılır. Daha sonra uygun şekilde buzağının iki bacağına ip bağlanır. Buzağı kaygan olduğu için tutması zordur ve düşmemesi, kolay müdahale edilebilmesi için bir bezle tutulur. Ve hayvanın nefes alıp verme durumuna göre yavaş yavaş çekilir. Buzağı doğduktan sonra göbek kesilir nefes yolu kontrol edilir. Ardından annesinin yanına koyulup yalaması ve buzağıyı kurutması beklenir. Bazen inek bunu yapmak istemez böyle durumlarda buzağı, bir bezle kurulanır. Göbeği kesilir ve kordan açılarak içine kolonya yahut tentürdiyot dökülür ve kordon bir iple bağlanır (KK-1, KK-2, KK-4, KK-13, KK-14, KK-15, KK-18). Buzağıya çabuk

---

<sup>4</sup> Göve gelmek: Kastamonu'da halk arasında ineklerin çiftleşme dönemine girmesine verilen addır.

ayaklanması için iki çiğ yumurta kırılıp içirilir ve ayağa kalkacak durumda değilse ineğin sütü sağılarak verilir. İneğe ise bir kova ılık su hazırlanır içine aspirin, şeker ve bir miktar tuz koyulur. İneğe bu su verilir ve ardından güç toplansın diye yumurta içirilir (KK-17, KK-18).

#### **Avuz<sup>5</sup> Tutması:**

Buzağı doğduğunda ilk sütü çok koyu olduğu için çok verilirse sindirim sistemini olumsuz etkiler ve kabızlık yapabilir. Buna avuz tutması denir ve buzağının ölümüne neden olabilir. Bu nedenle avuz verilmeden önce buzağıya tereyağı, zeytinyağı ve şerbet içirilir (KK-1, KK-16, KK-17, KK-18).

#### **Katarakt (Göze Duman Oturması/ Göz Dumanlanması):**

Hayvanın gözüne duman oturunca kecinin<sup>6</sup> içine toz şeker koyup hayvanın gözüne üflenir. Bu şekilde kaynak kişi 5-6 defa hayvanı iyileştirdiğini belirtmiştir. Bunun dışında bir havanda un gibi olana kadar dövülen cam da hayvanın gözüne üflenir. Bazen de sadece düzenli olarak su üflenir (KK-2, KK-10, KK-17, KK-18).

#### **Kırıklar ve İncinmeler:**

Hayvanlarda kırık veya incinme durumu meydana geldiğinde hasarlı bölge bir tahta bezle sarılarak kırılan nokta sabitlenmeye çalışılır. Bezin üzerine kara sakız sürülüp tekrar bir bezle sarılır ve kara sakız alçı gibi donarak kırık bölgeyi sabitler. Kemik kaynayana kadar bu sargı o bölgede 4 ila 6 hafta kalır (KK-2, KK-7, KK-15, KK-18).

Kırık eğer kümes hayvanlarının ayaklarında oluşmuşsa küçük bir çırpı ya da sopaya hayvanın ayağı sarılır ve üzerine hamur yapıştırılıp yeniden bir bez dolandır. Bir ay kadar bu şekilde kaldıktan sonra sargılar çıkartılır (KK-10, KK-18).

Eğer kırık veya incinme kümes hayvanlarının kanat kısmında gerçekleşmişse her gün zeytinyağı sürülür (KK-9, KK-10).

#### **Mastitis (Meme Şişkinliği):**

İneklerin memesindeki tıkanıklıktır. İki şekilde gerçekleşir: Sağınca hemen yatarsa zemin kirli olduğu için mikrop kapabilir ya da buzladığı zaman sütü çok yağlıdır ve iyi sağılmazsa süt damarları tıkanır. Bir nevi doku iltihaplanması veya inflamasyondur.

<sup>5</sup> Avuz: Yeni doğuran memeli hayvanların verdikleri ilk süt için söylenen bir sözdür. Doğumdan sonra ilk iki gün süt çok yağlı ve koyu kıvamlı olur. Buna halk arasında avuz adı verilir.

<sup>6</sup> Kecin: Kendir bitkisinin keten işlenirken ilk çıkan kaba, kılçıklı liflerden arta kalan, içi boş sopa kısmı, kıtık.

Sirke ve zeytinyağı ile masaj yapılır ve sık sık sağılır. Tedavi edilmezse meme de sertleşme kızarıklık ve ağrı oluşur. Zamanla meme kör olur. Yani tamamen işlevsizleşir (KK: 1, KK-2, KK-9, KK-10, KK-17, KK-18).

Ayrıca göğüsleri büyük ve süt verimi yüksek inekler daha çabuk nazara geldiği için nazar duası okunur, boncuk takılır, nazarkâr biriyle karşılaşınca belli etmeden yere tükürülür (KK-14, KK-15).

#### **Tırnak Çatlağı veya Tırnak Çıkması:**

Hayvanın uzayan tırnağı kesilir ancak tırnak yumuşadı ve çıkma noktasına geldiye yürürken taban zarar görmesin ve hayvanın canı yanmasın diye bir bezle kat kat sarılır. Ya da ayağına göre şamysel kesip ayağının altına yerleştirilerek bağlanır. Şu an hayvanlar için medikal ayakkabılar da mevcut ve bunlar da tercih edilmektedir (KK-8, KK-11).

#### **Mantar, Uyuz ve Kel gibi Deri Hastalıkları:**

Mantar, daha çok kış aylarında görülen bir hastalıktır. Nem olumsuz etkiler. Bu durumda mantar olan bölgeye tuz basılır. Gres yağı sürülür (KK-1, KK-2).

Uyuz ve kel ise birbirine çok benzer ancak halk arasında ciltteki yayılım şekli açısından birbirinden farklı iki hastalık olarak görülür. Uyuza yakalanan hayvanlarda deri beyazlar ve tüyler dökülür, Kaşıntı olur, deri kalınlaşır. Bu gibi durumlarda yara kiremitle kazınır ve biraz kanayınca üzerine karayağ veya gres yağı sürülür. Kel ise Uyuza benzer bir hastalıktır. Saçkıran gibi yuvarlak yuvarlak deri döküntüleri oluşur (KK-1, KK-17, KK-18). Ancak uyuz gibi tüm vücuda yayılmaz. Uyuzda uygulanan yöntemler aynen uygulanır. Bu işlemler, hastalığın yayılmasını önlemek ve deriyi kurutmak için yapılır.

#### **Aktinomikoz (Domuzbaşı):**

Büyükbaş ve küçükbaş hayvanların yüzlerinde ve boyunlarında çıkan elma büyüklüğünde bazen de çok daha büyük şişliklerdir. Bir tahtaya sandık çivileri mihlanır ve ufak çizikler açıp kanatacak şekilde şişliğin üzerine vurulur. Nazar duası okunur (KK-10).

#### **Kırkbayır Tembelliği:**

Bir sindirim rahatsızlığı olan kırkbayır tembelliğinde; hayvan sağlıklı boşaltım yapamaz, karnı şişer, iştahı kesilir. Hayvan, tedavi edilmezse ölebilir.

Bu durumda hayvana maya, sirke ve karbonattan oluşan bir karışım yapıp içirilir (KK-18) Eğer düzelmezse mezbahanedeki yeni kesilmiş hayvanın işkembesi alınır ve suyu sıkılıp hayvana içirilir. (KK-14, KK-15) Bu, halk arasında bu hastalığın kesin çözümü olarak görülür.

#### **Coenurus Cerebralis / Delirme:**

Hayvanın kendi etrafında kafasını sallayarak dönmesidir. Halk arasında "Hayvan delirdi" diye yorumlanır. Beyinde gerçekleşen bir rahatsızlıktır. İç parazitlenmeden kaynaklı oluşur ve hayvanın ölümüne sebep olabilir.

Küçükbaş hayvanlarda daha sık rastlanır ancak büyükbaş hayvanlarda da görülür. Böyle durumlarda hayvanın yemine veya tuza okunur. Muska yazılır ve dama<sup>7</sup> koyulur ya da hayvanın boynuna asılır (KK-17, KK-18, KK-19).

#### **Boynuz Kırığı:**

Tereyağı kızdırılıp kırılan yere dökülür ve bir bezle sarılır. Yanık motor yağı (karayağ), gress gibi şeylerle de sarılabilir (KK-8).

#### **Konjunktivitis (Göz İltihaplanması veya Çok Yaşarması):**

Hayvanın gözü tuzlu suyla yıkanır. Düzenli olarak temizlenip dezenfekte edilir (KK-17).

#### **İshal:**

Hayvana yulaf lapası, kuru yonca veya saman verilir. Yeşil ot, yaş küspe veya mısır silajı gibi işkembeyi fazla çalıştıran yemleri vermekten imtina edilir (KK-14, KK-19).

#### **Kabızlık:**

Pekmez şerbeti içine zeytinyağı koyularak hayvana sabah akşam içirilir (KK-1, KK-18).

#### **Nazar:**

Nazarla ilgili pek çok uygulama ve inanış mevcuttur. Nazar için nazar boncuğu, muska, yumurta/yumurta kabuğu, üzerlik otu, çörek otu, hurma çekirdeği, ardiç dalı, sarımsak ve soğan, diken otu, kader otu, pirinç gibi bitki ve nesnelere yararlanılır. Nazar değmesin diye hayvanın boynuna boncuklardan ve muskalarından oluşan bir boyunluk yapılır veya boynuzlarının arasından geçirilerek başına dolandır. Nazarı değdiği düşünülen kişiyi görünce yere tükürülür (KK-14), nazar duası okunur. Ayrıca, kepeğe, yeme veya tuza okutularak hayvana yedirilir. (KK-1, KK-2, KK-12, KK-13, KK-14, KK-16, KK-17, KK-18, KK-19).

Ayrıca süt kaplarının altına ya da yanına sarımsak kabuğu koyulur, süt veren hayvana nazar değmemesi için. Gürgeç ağacı parçası hayvanın boynuzuna asılır. (KK-16).

#### **Sarılık:**

Hayvanda ateşlenme görülür. Soğuk suyla yıkanır ve vücut ısısı düşürülür. Daha sonra pekmez ve zeytinyağı içirilir (KK-18).

#### **Öksürük (Yel Hastalığı):**

<sup>7</sup> Kastamonu'da ahır yerine dam ifadesi kullanılmaktadır.

Soğuk algınlığına bağlı olarak tireme ve burun akıntısı ve öksürme belirtileri oluşabilir. Hayvana vücudunu ısıtacak pekmez gibi veya melas gibi şeyler içirilir (KK-5, KK-6, KK-9, KK-10, KK-11, KK-12, KK-14, KK-15).

#### **Huysuzlanma (Strese Girme):**

Hayvan huysuzlanır ve süt sağımına izin vermezse ilk akla gelen nazar değişidir. Bunun için nazar duası okunur. Hocaya muska yazdırılır hayvanın boynuna asılır. Kepeğe veya tuza okutulup hayvana yedirilir. Sağım yaparken ayağı ve kuyruğu bağlanır (KK-1, KK-2, KK-9, KK-18) Günümüzde sağım esnasında hayvanı sabitlemek için çeşitli aparatlar da mevcuttur. (KK-8).

#### **Şap (Tabak Hastalığı):**

Hayvanın ağzı ve ayakları sirkeli su ile düzenli olarak yıkanır. Ayrıca hayvanların bulunduğu yerlere kireç dökülür giriş ve çıkışlarda yayılımı önlemek için ahıra girip çıkarken kireçle ayakkabılar da dezenfekte edilir. Eşiklere kireç dökülür. Şap hastalığında, katran, çamaşır sodası, tuz, karbonat, mürekkep, salça, göz taşı, çamur, limon tuzu gibi malzemelerle hayvanın ayakları ve ağzı tedavi edilmeye çalışılır. Hayvanlara sürekli tatlı şeyler yedirilir. Pekmez içirilir. (KK-7, KK-8, KK-12, KK-14, KK-15, KK-18, KK-19).

#### **Hindilerde Yüz ve Gözlerin Şişmesi:**

Bu durum bir çeşit enfeksiyondan kaynaklanır. Aynı zamanda bu hastalık ortaya çıktığında salgın şeklinde kümesteki tüm hindileri etkiler. Gözlerin etrafında ve yüzde neredeyse kafayla aynı oranda şişlikler oluşur ve bu şişliklerin içi havayla dolu gibidir. Hayvan bu hastalığa yakalandığında solunumda da zorluklar yaşar. Bu durumda suya ezilmiş sarımsak ve sirke karıştırılarak hindilere içirilir ve şiş kısımlar bir iğne ile patlatılarak bu kısımlara zeytinyağı sürülür (KK-17, KK-18).

#### **Kümes Hayvanlarında Bitlenme:**

Kümes kireçlenir ya da kümesin tabanına kül dökülür. Ayrıca bir kazan suya kül koyulur ve kaynatılıp biraz soğuyunca kümes hayvanları bu suya batırılıp çıkartılır (KK-3, KK-10, KK-18).

#### **Kümes Hayvanlarında Yumurtadan Kesilme:**

Kümes hayvanlarında yumurtadan kesilme olduğunda yem olarak verilen mısır, arpa ve bunları içerek kırma yemler tamamen kesilir, bir müddet sadece buğdayla beslenir. Hayvanın kesim için yağlanması isteniyorsa da tam tersi yapılır. Çünkü mısır ve arpa hayvanı yağlandırır. İneklerde dahi sütü azaltır ama süt koulaşır ve yağlı olur (KK-17).

#### **Sonuç**

Çalışmada 30 hayvan hastalığı ve bunların tedavisi için icra edilen halk veterinerliği uygulamalarına yer verilmiştir. Bunlardan beş tanesi (Kası yazması, geyin çıkması, meme siğili, kısırılık, etenin düşmemesi) sadece kadınlar tarafından



uygulan sağaltma yöntemleridir. Diğer 25 tanesi hem erkek hem kadınlar tarafından uygulanmaktadır. Ancak hayvanlarla yakından ilgilenen kişilerin çoğunlukla kadınlar olması sebebiyle diğer 25 uygulama da çoğunlukla kadınlar tarafından icra edilmektedir.

Kırsal yaşamda sadece kadınlar tarafından uygulanan kadınların icra ettiği uygulamalarda dini-sihri yöntemlerin sıklığı dikkat çekmektedir. Bazı halk veterinerliği uygulamalarının sadece kadınlar tarafından uygulanması ve bu uygulamaların ocaklı kişilerce yaygınlaştırılmış olması, halk veterinerliği araştırmalarına bu açıdan da yoğunlaşılması gerektiğini göstermektedir.

Bük köyünde yapılan halk veterinerliği uygulamalarında; hastalıklarının tedavisinde bitkisel, hayvansal ve madensel emler ile tedaviler dışında; şişkinlik, zehirlenme, sancı, gibi durumlarda kulak kesilerek kan akıtılması, yaralara ve uyuz, kel, mantar gibi deri hastalıklarında hastalığın olduğu bölgeye tuz basılması, kiremitle kazıma, kist olan bölgeye ısırğanla anestezi uygulayarak uyuşturma gibi uygulamaların kökenleri farklılıklar gösterse de baytarnâmelere, geleneksel ekolojik bilgilere ve inanışlara dayandığını, yörede hala bu uygulamalara devam edildiğini söylemek mümkündür.

Karadeniz gibi kadınların kırsal alanda aktif rol aldıkları bölgelerde kadınların yabancılara ve özellikle de erkek araştırmacılara karşı çekingen davranması ve bildiklerini aktarmak istememesi veya detay vermemesi sağlıklı derlemeler yapılmasına mâni olmaktadır.

Kadınların derlemeler sırasında sorulan sorulara "Ne yapacaksın bunları, kocakarı horanlaması" şeklinde cevap vermeleri hem geleneksel uygulamalarla ilgili eleştirilmekten çekindikleri hem de büyüsel işlemlerle ilgili bilgi vermek istemediklerini düşündürmektedir.

Karadeniz'de ve Anadolu'da kırsal alanda kadınların aktif rol alması halk veterinerliği uygulamaları ile ilgili araştırmalarda dikkat edilmesi gereken bir husustur. Konu ile ilgili sağlıklı derlemeler ve daha kapsamlı araştırmalar yapılabilmesi için kadın derlemecilerin yetiştirilmesi gerekmektedir.

Tespit edilen veriler ışığında Bük köyünde yapılan halk veterinerliği uygulamalarının dinî-sihri, ampirik ve rasyonel yöntemler içerdiği görülmüştür. İçinde bulunduğumuz modern çağda, hemen her türlü imkana sahip, şehir merkezine yakın bir köyde; hayvan hastalıklarını tedavi etmek için hâlâ ampirik ve dini-sihri yöntemlerin uygulanmaya devam etmesi önemlidir. Ayrıca kesi atarak kısırlık tedavisi yapma gibi yöntemler bugün modern veterinerlik uygulamalarında da modern tekniklerle devam etmektedir.

Modern tedavi yöntemlerine ve imkanlarına ulaşmanın kolay olduğu bir dönemde geleneksel bilginin halk arasında hâlâ rağbet görüyor ve aktarıyor olması dikkat edilmesi gereken önemli bir kültürel reflekstir.

### Kaynakça

- Aça, Mustafa (2018). "Doğu Karadeniz Hayvancıları ve Çobanlarının Geleneksel Veterinerlik Uygulamalarına Dönük Tespit ve Değerlendirmeler". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 61: 127-144.
- Ateş, Fatma (2019). *Mitolojiden Günümüze Yumurta*. Konya: Kömen Yayınları.
- Boratav, Pertev Naili (1994). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Çavuş Alan, Seda vd. (2021). "Adıyaman İlinde Hayvan Hastalıklarının Tedavilerine İlişkin Folklorik Uygulamalar", *Veteriner Hekimler Derneği Dergisi*, 92: 159-172.
- Halıcı, Gülşah (2021). *Uygulamalı Halk Bilimi ve Etnobotanik Bağlamında Bitkiler: Kastamonu Örneği*. İstanbul: Paradigma Akademi Yayınları.
- Örnek, Sedat Veyis (1966). *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Barlı İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tedkiki*. Ankara: Dil, ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Örnek, Sedat Veyis (1977). *Türk Halkbilimi*. Ankara: İş Bankası Yayınları.
- Öger, Adem ve Gönel Tuğba (2011). "Uygur Türkleri Arasında Şamanlar ve Tedavi Yöntemleri" *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 6(4): 231-248.
- Kalafat, Yaşar (2010). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kardaş, Canser (2019). "Anılarla Silikleşen Bir Beldede Halk Hekimliği". *Tarihi ve Kültürel Dokusuyla Koçak*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Kiyat, Arzu (2022). "Kırgız Türklerinin Halk Hekimliğinde Sağlatımda Kullanılan Malzemeler" *Türkologia*, 110: 49-83.
- Kumartaşlıoğlu, Satı (2016). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Konya: Kömen Yayınları.
- Samsakçı, Mehmet (2007). "Türk Kültür ve Edebiyatında Tuz ve Tuz Ekmek Hakkı". *İstanbul Üniveristesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 36:181-199.
- Yılmaz, Şirin (2019). "Geleneksel Ekolojik Bilgi Bağlamında Beypazarı Evleri" *Milli Folklor*, 124: 213-229.
- Yolcu, Mehmet Ali (2018). "Geleneksel Ekolojik Bilgi Bağlamında Çanakkale Halk Botaniği" *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı*, 16 (24): 63- 77.

### Sözlü Kaynaklar

- KK-1: Şükriye Efeoğlu: 1966 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ve çiftçi, Kastamonu/ Merkez/ Bük köyü. (Görüşme: 08.10.2019).

- KK-2: Müyesser İsmailoğlu: 1946 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ve çiftçi, Kastamonu/ Merkez/ Bük köyü. (Görüşme: 08.10.2019)
- KK-3: Fevkiye İsmailoğlu: 1977 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ve çiftçi, Kastamonu/ Merkez/ Bük köyü. (Görüşme: 08.10.2019)
- KK-4: Ziyet Cingü: 1945 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ve çiftçi, Kastamonu/ Merkez/ Bük köyü (Görüşme: 21.07.2019)
- KK-5: Hikmet Desteci: 1940 doğumlu, okuma yazması yok, ev hanımı ve çiftçi, Kastamonu/Merkez/ Bük köyü (Görüşme: 21.07.2019).
- KK-6: Zühtü Desteci: 1934 doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi, Kastamonu/ Merkez/ Bük köyü (Görüşme: 21.07.2019).
- KK-7: Vahide Akgül: 1950 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ve çiftçi, Kastamonu/Merkez/ Bük köyü. (Görüşme: 20. 07. 2019).
- KK-8: Mehmet Akgül: 1947 doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi ve emekli, Kastamonu/ Merkez/ Bük köyü. (Görüşme: 20.07.2019)
- KK-9: Fatma Telli: 1976 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ve çiftçi, Kastamonu/ Merkez/ Bük köyü. (Görüşme: 08.10.2019)
- KK-10: Müyesser Telli: 1946 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ve çiftçi, Kastamonu/ Merkez/ Bük köyü. (Görüşme: 08.10.2019).
- KK-11: Hayati Telli: 1973 doğumlu, ortaokul mezunu, çiftçi ve saz ustası, Kastamonu/ Merkez/ Bük köyü. (Görüşme: 08.10.2019).
- KK-12: İsmet Afacan: 1938 doğumlu, okuma-yazma yok, ev hanımı ve çiftçi, Kastamonu/ Merkez/ Bük Köyü. (Görüşme: 21.07.2019)
- KK-13: Elif Afacan: 1968 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ve çiftçi, Kastamonu/Merkez/ Bük köyü. (Görüşme: 21.07.2019)
- KK-14: Sebahattin Afacan: 1966 doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi ve emekli, Kastamonu/ Merkez/Bük köyü. (Görüşme: 21.07.2019)
- KK-15: Satı Afacan: 1935 doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi ve emekli, Kastamonu/ Merkez/ Bük köyü. (Görüşme: 21.07.2019)
- KK-16: Nurten İbrahimoğlu: 1978 doğumlu, lise mezunu, tekstil işçisi, Kastamonu/ Merkez/ Bük köyü (Görüşme: 18.05.2019)
- KK- 17: Nursel Efeoğlu: 1965 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kastamonu/ Merkez/ Bük köyü (Görüşme: 08.09.2019)
- KK-18: Satiye Efeoğlu: 1959 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ve çiftçi, Kastamonu/ Merkez/ Bük köyü (Görüşme: 08.09.2019)
- KK-19: Nezahat Kürtlemez: 1943 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Kastamonu/Merkez/ Bük köyü. (Görüşme: 15.05.2019)

## EDEBİ ESERE YANSIYAN TARİHİN POPÜLER KÜLTÜRE ETKİSİ: MOSKOF CARIYE HÜRREM ÖRNEĞİ

The Effect of History Reflected in Literary Works on Popular Culture: The  
Example of “Moscow Concubine Hürrem”

Sibel ÇELİKEL\*

Sevcan MUTLU BERKER\*

### ÖZ

Popüler kültür belirli bir dönemde bir toplumun geneli tarafından kabul gören ve ilgi odağı olan sanatsal ve kültürel eserlerin tümü olarak tanımlanabilir. Popüler kültürü oluşturan en büyük unsurlardan bir tanesi “en çok satan” olarak tabir edilen edebî eserlerdir. Bir diğer unsur ise televizyon dizileri ve filmleridir. Kimi zaman bu ikisi bir araya gelir ve konusunu tarihten alan bir edebî eserden uyarlanan diziler veya filmler yayınlanır. Bu sanatsal ürünler halka estetik zevk vermenin yanı sıra birtakım tarihsel gerçeklerin toplum tarafından bilinir olması gibi ikincil bir görev üstlenir. Buna bir örnek olarak “Muhteşem Yüzyıl” adlı dizinin yayınlanmasıyla onuncu Osmanlı padişahı Kanuni Sultan Süleyman ve onun nikâhlı eşi Hürrem Haseki Sultan arasındaki aşka olan ilgiyle birlikte döneme olan merak da artmıştır. Birçok insan, büyük Osmanlı hükümdarı Kanunî’nin kendi oğlu Şehzade Mustafa’yı katlettiğini ilk kez bu televizyon dizisi sayesinde duymuş ve hatta yüzyıllar sonra sonu hazin olan Şehzade Mustafa için dualar edip yas tutmuşlardır. Bu çalışmada Demet Altınyelekliloğlu’nun “Moskof Cariye Hürrem” adlı eserinin popüler kültür üzerindeki etkisi incelenmiştir. Kitabın basıldığı dönemde söz konusu eserin popüler kültürde nasıl bir yankı bulduğu araştırılarak ortaya konulmuştur. Araştırma sırasında popüler kültür araçlarının en yaygın olanı olarak kabul edilebilecek sosyal medya platformları taranmıştır. Tüm bu değerlendirmeler sonucunda söz konusu eserin popüler kültür üzerindeki etkisi ve birtakım tarihsel gerçeklerin toplum tarafından bilinmesi üzerindeki katkısı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Popüler Kültür, Kurgusal Metinler, Tarihsel Gerçeklik, Edebi Eser, Osmanlı Tarihi

### ABSTRACT

Popular culture can be defined as all of the artistic and cultural works that are accepted by the general public in a certain period and are the center of attention. One of the biggest elements that make up popular culture is the literary works that

---

\*Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Ankara-Türkiye. E-posta: drsibelcelikel@outlook.com. ORCID: 0000-0002-5670-6198

\*Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara-Türkiye. E-posta: sevcanmtl6@gmail.com. ORCID: 0000-0003-3394-596X

are called "bestselling". Another element is television series and movies. Sometimes these two come together and serials or films are broadcast based on a literary work that takes its subject from history. As an example, with the publication of the TV series "The Magnificent Century", interest in the period increased with the interest in the love between the tenth Ottoman Sultan Suleiman the Magnificent and his married wife Hürrem Haseki Sultan. Many people heard for the first time that the great Ottoman ruler Suleiman the Magnificent had his own son Prince Mustafa murdered, thanks to this television series, and even prayed and mourned for Prince Mustafa, whose end was sad after centuries. In this study, the effect of Demet Altınyeleklıoğlu's "Moscow Concubine Hürrem" on popular culture was examined. At the time the book was published, it was researched how the work in question had an echo in popular culture. During the research, social media platforms, which can be considered the most common popular culture tools, were scanned. As a result of all these evaluations, the effect of the work in question on popular culture and its contribution to the awareness of some historical facts by the society were tried to be revealed.

**Keywords:** Popular Culture, Fictional Texts, Historical Reality, Literary Work, Ottoman History

## Giriş

Popüler kültür, halk kültürü anlamına gelmektedir. Akademik anlamda ilk defa ABD'deki üniversitelerde ele alınmış olan popüler kültür zamanla ekonomi, spor, sanat, siyaset, moda, medya, resim, müzik, edebiyat, oyun, eğlence vb. birçok konuyla ilişkilendirilmiştir. Böylece daha geniş bir bakış açısıyla incelenmektedir. Bu bağlamda halk kültürü anlamına gelen popüler kültürün, günümüzde pek çok farklı unsuru da içinde bulundurduğu ifade edilebilir. Bu sayede de günlük yaşamımız içinde etkilerini hissettirmektedir.

Popüler kültür, halka ait olan anlamına gelmekteyse de günümüzde bu kavramın "birçok kişi tarafından sevilen veya seçilen" anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir. Bu anlamıyla popüler kavramı yönetici etkinliklerin (örnek olarak müziklerin, televizyon programlarının, seçimlerin, parlamenter demokrasinin, temsil sisteminin ve tercihlere dayanan kararların) kabul damgası olmuştur. Popüler kültürün "en çok tercih edilen" bağlamında ele alınması ile karşımıza en yaygın ve yanlış olan popüler kültür tanımı olan "Popüler kültür, modern toplumda devam eden *halkın* kültürüdür." tabiri çıkmaktadır. Nasıl ki fabrikada çalışan işçinin "bizim fabrika" diye ifade ettiği yer onun değil, fakat onun varoluş biçiminin belirlendiği yer ise, popüler kültür ürünlerini satın alıp kullandığı ve "benim" dediği için, popüler kültür o sınıfa ait olamaz. Halk diye adlandırılan serbest kölenin yaşam tarzı onun belirlediği, şekillendirdiği ve değiştirdiği bir yaşam tarzı değildir.

Bu yaşam tarzı onunla vardır, onunla yaratılmıştır, ancak onun özgür iradesini ifade etmediği için de popüler kültür halkın kültürü olmadığı söylenebilir (Erdoğan, 2004:3-4).

Bazıları popüler kavramından yola çıkarak popüler kültürü, “halk” kavramıyla ilişkilendirirler ve bu kişilere göre popüler kültür, halk ya da halkın dışında ya da üstünde yer alanlar tarafından halk için üretilen her şeydir (Alemdar ve Erdoğan, 1994:110). Başka bir tanıma göre ise popüler kültür yöneten sınıfların, kültürel değerleri ve gelenekleri, egemen ideolojileri doğrultusunda yeni formüller şeklinde yansıtarak yarattıkları, bağımlı bireylere sundukları kültür olup, gündelik yaşamın kültürüdür. Dar anlamı ile emeğin gündelik olarak yeniden üretilmesinin bir girdisi olarak eğlenceyi içerirken; geniş anlamı ile belirli bir yaşam tarzının ideolojik olarak yeniden üretilmesinin ön şartlarını sağlamaktadır (Oktay, 2002:17).

Popüler kültür üzerindeki en etkili unsurlardan biri de kitaplardır. Her ne kadar televizyon ve sinema kadar bireylere doğrudan etki edemiyorsa da “çok satan” diye tabir edilen bazı popüler yazarların popüler kültür üzerindeki etkisi yadsınmaz. Son yıllarda çok okunan romanların uyarlanmasıyla ekrana gelen dizilerin sayısının artması da bunu göstermektedir. Bununla beraber doğrudan kitaptan uyarlanmasa da tarihsel gerçeklerden yola çıktığı bilinen Tarih uzmanı olan danışmanların yol gösterdiği diziler de oldukça dikkat çekmektedir. Bu konuda akla ilk gelen örnek “Muhteşem Yüzyıl” adlı televizyon dizisidir. Dizinin izlenme oranlarının yüksek olması, dizideki gelişmelerin sosyal medyaya yansımaları popüler kültür üzerindeki etkisini kanıtlar niteliktedir. Bu dizinin halka etkisini gösteren çarpıcı bir diğer örnek ise Şehzade Mustafa’nın katledildiğini bu diziden öğrenen halkın olayın üzerinden yüzyıllar geçmiş olmasına rağmen Şehzade Mustafa adına dua okutup lokma döktürmesi haberleridir. Bu örnekler bize tarihin yeniden yorumlanarak gerek bir edebi eser gerekse bir televizyon dizisi veya sinema filmi olarak karşımıza çıktığı anda birey ve toplum üzerindeki etkisinin ne derece yüksek olabileceğinin göstergesidir. Bu çalışma ekranda gösterilen ürünlerden çok edebi eserlere odaklanmıştır. Çünkü edebi eser bireyin herhangi bir ortamda kendiliğinden karşısına çıkmaz, kitapsever bir okur onu okumayı kendi seçer. Bu bağlamda nitelikli bir okurun seçtiği, okuduğu hayal ve düşünce dünyasına dâhil ettiği eserler araştırmacıların ilgi ve dikkatini hak etmektedir.

Tarihi gerçekler kurgulanarak meydana getirilen ve halk tarafından bilinen, beğenilerek okunan eserlere birkaç örnek vermek gerekirse: Ahmet Ümit’in “Elveda Güzel Vatanım”, Orhan Pamuk’un “Veba Geceleri” ve “Benim Adım Kırmızı”, Rifat Ilgaz’ın “Karartma Geceleri”, Kemal Tahir’in “Esir Şehrin İnsanları”, İskender Pala’nın “Şah Sultan” ve “Efsane”, Ayşe Kulin’in “Veda”, Halide Edip Adıvar’ın “Sinekli Bakkal”, Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun “Kıralık Konak” ve “Yaban”, Turgut Özakman’ın “Diriliş” ve “Şu Çılgın Türkler”, İhsan Oktay Anar’ın

“Puslu Kıtalar Atlası” ilk akla gelenlerdir. Bu eserlerin çok okunduğu satış oranlarından ve baskı sayısının niceliğinden anlaşılmaktadır.

Birçok kıymetli edebi eser içinde Demet Altınyeleklioğlu'nun “Moskof Cariye Hürrem: Osmanoğlu'nun Tacına ve Tahtına Ortak Olmaya Geldi” adını taşıyan, Artemis Yayınları arasından çıkan 2010 yılındaki 11. basımı incelenmek amacıyla seçilmiştir. Bunun sebebi öncelikle ele aldığı dönemin Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) dönemi olmasıdır. Bu dönem Osmanlı Tarihi içinde halk ve Tarih araştırmacıları tarafından her zaman en çok ilgi duyulan dönemlerden biri olmuştur. Kanuni Sultan Süleyman döneminin tarihsel gerçeklerine yer verilmesinin yanı sıra eserde harem iç dinamikleri de ele alınmaktadır. Bu da okurların ilgi ve merakını daha da artırmaktadır.

Harem, kelime anlamı olarak “herkesin girmesine müsaade edilmeyen yer” (Devellioğlu 2012: 378) demektir. Buradan da anlaşıldığı üzere harem hakkında çok az şey bilinmektedir ve bu bilinenlerin çoğu da rivayet niteliğindedir. Bu durum da onu gizemli kılmaktadır. Bundan dolayı bu konu yabancı yazarların dahi oldukça ilgisini çekmiş ve kendi hayal güçlerini de katarak bu konuda romanlar kaleme almışlardır. Buna örnek olarak İnkılâp Yayınevi'nden (Solmaz Kâmuran'ın Türkçe çevirisiyle) çıkmış olan Colin Falconer'in “Bir Hürrem Masalı: Cehennem Kedisi ve Kanarya”) ile Ann Chamberlin'in “Safiye Sultan” adlı üç ciltlik romanları gösterilebilir.

Colin Falconer romanında, tarihi karakterler (Kanuni Sultan Süleyman, Hürrem Sultan, İbrahim Paşa, vb.) ile kurgu karakterleri (Julia Gonzaga, Ludovici ve Abbas, vb.) bir araya getirerek romanı içerik açısından zenginleştirmiştir. Roman, 1990 yılında Topkapı Sarayı'ndan aktarılan kısa bir bölümle başlamaktadır ve son söz olarak da yine aynı tarihte İstanbul'da Sultan Süleyman ve Hürrem Sultan'ın mezarı başından okuyucuya bir sesleniş ile tamamlanmaktadır. Böylece yazar geçmiş ve günümüz arasında bir bağ da kurmuştur.

Romanda adı daha ilk sayfalardan itibaren “Hürrem” olarak geçen, Sultan Süleyman'ın “Küçük Roksalan” diye de hitap ettiği, Harem'e zorla getirilen bir kız çocuğu, Sultan Süleyman'ın gözde cariyesi ve en sonunda da eşi olmuştur. Romanda Hürrem, Osmanlı'dan yaşadıkları için intikam alma planları yapan, çok zeki, diğer cariyelerden farklı, asi, hırslı, türlü oyunları ile sultanı etkileyen biri olarak tasvir edilmektedir. Sultan Süleyman'a ve çocuklarına gerçek bir sevgisinin olmadığı da romanda ifade edilmektedir. Hatta vücudunu koruyabilmek için hiçbir çocuğunu emzirmeyen bir karakter olarak yansıtılmıştır. Tek gerçek duygusu, beslediği kını ve alacağı intikamdır. Zamanla bu yolda yaptıkları da ele alınmaktadır.

Romanda tarihi kronoloji de takip edilebilmektedir. 1522 Rodos kuşatması ile başlayan hikâye Şehzade Bayezid'in abisi Şehzade Selim ile mücadelesi sonucunda yenilerek İran Şahı Tahmasp'a sığınması ve padişahın gözünde bir hain olarak

katlettilmesi ile tamamlanmaktadır (1561). İstanbul ve Saray merkezli bu olayların yanında, ayrı bölümlerle de aynı süreçte yaşanan Julia, Abbas ve Ludovici'nin başrolde olduğu Venedik'te başlayan ama bir şekilde İstanbul'da devam eden hikâyesi de roman boyunca okuyanı merak ettirmektedir. Bu bölümlerde yazarın bir yabancı gözüyle Harem'e bakışı da kaleme alınmıştır. Yazar bu bölümleri kaleme alırken, Harem hayatını hayal gücüyle birleştirerek anlatmış ve haremdeki cinsel ilişkileri, arzuları da renkli bir şekilde aktarmayı ihmal etmemiştir.

Hem yerli hem yabancı tarihi temel alan pek çok eser arasından uygun bir örnek seçilip incelendi. İncelenen eserde Colin Falconer'in bu romanına kıyasla Hürrem Sultan duyguları öne çıkabilen bir karakter olarak tasvir edilmiştir. Bu iki roman analizi sonucunda iki farklı Hürrem Sultan karakteri ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri duygularından neredeyse tamamen arınmış, gerçek sevgi göstermeyi bilmeyen, amacı uğruna sevmediği birinin eşi olan ve her hareketi planlı bir Hürrem Sultan'dır; diğer Hürrem karakteri ise güç ve iktidarı sevdiği kadar eşini ve çocuklarını da seven, sahiplenen koruyan gerekeni vicdanına rağmen yapmayı bilen, gözü kara ve yine çok planlı bir kadındır. Çocukluğundan itibaren yaşadığı ağır olaylar sonucunda kaderin zorunlu kıldığı koşullarda zekâsını, güzelliğini, gençliğini ve sabrını kullanan bir kadının cihan padişahının aşkına sahip olarak kazandıkları ve karşılığında bedel olarak ödedikleri ise iki roman kurgusundan kalan gerçekler olarak ifade edilebilir. Gerisi çoktan tarihin derin karanlıklarına gömülmüş durumdadır. Yeni kanıtlar bulunamadığı sürece...

### İnceleme

İncelediğimiz Demet Altınyeleklioğlu'nun *Moskof Cariye Hürrem Osmanoğlu'nun Tacına ve Tahtına Ortak Olmaya Geldi* adlı eseri, yazarın beyanına göre otuz dokuz baskı yapmış, sayısız ülkede yabancı baskısı yapılmıştır. Ayrıca yine yazarın beyanına göre yayımlandığı yıl en çok satanlar listesinde yer almış ve roman bugüne kadar okurlarından on binlerce yorum almıştır.

İlk olarak, genel anlamda romanın konusunu ele almak gerekirse, roman, 1558 yılında Hürrem Sultan'ın bir emrini iletmek üzere yola çıkan casuslarına pusu kurulmasına rağmen emrin gereken yere ulaşması ve Hürrem Sultan'ın adamlarının bu emri yerine getirmek için harekete geçmesiyle başlamaktadır. Ardından 1514 yılına yapılan geri dönüşle sekiz yaşındaki Aleksandra Anastasia Lisowska'nın barbarlar tarafından köyünden kaçırılarak dağlara götürülmesi anlatılmaktadır. Burada bu barbarların başındaki Taçam Noyan adında bir Tatar tarafından korunan Aleksandra'nın önce Kırım Sarayı'na, oradan da Osmanlı Sarayı'na uzanan, bu sayede onun Hürrem Sultan'a dönüşmesini sağlayan kaderi kaleme alınmıştır.

Osmanlı Sarayı'nda önce Sultan Süleyman'ın annesi Hafza Sultan'ın dikkatini çekerek gözüne giren Aleksandra, Saray'da Harem bölümündeki ismiyle "Ruslana" ya da "Roksalon", zekâsı, gözleri ve kişiliği ile padişahı da büyülemeyi



başarmıştır. “Hürrem” adı Sultan Süleyman tarafından kendisine verilir. Sultan’la olan yakın ilişkisi sonucunda Sultan Süleyman’ın eski gözdesi Gülbahar Haseki, Hürrem’i kıskanarak onu dövmeye kalkınca en büyük hatasını yapmış olarak yansıtılmıştır. Bu olayda Gülbahar Haseki’ye hiç direnmeyen Hürrem, padişahın yanındaki yerini sağlamlaştırırken Gülbahar ve oğlu Şehzade Mustafa ise şehzadenin sancağa çıkma görevi ileri sürülerek Saruhan (bugünkü adı ile Manisa) sancağına bir çeşit sürgüne yollanmıştır.

Sultan Süleyman’ın gözdesi olan Hürrem, ona Mehmet, Selim, Bayezid ve Cihangir adında dört şehzade ve Mihrimah adında bir kız evlat vererek kendi gücünü arttırmıştır. Ayrıca zaman içinde devlet politikasını ve dışarıdaki dünyayı – arka plandan ve sadece Harem’den de olsa- nasıl yöneteceğini öğrenmiştir.

Hürrem Sultan özellikle Müslüman olmayı kabul edip Sultan Süleyman’ın nikâhlı eşi unvanını aldıktan sonra gücüne güç katmıştır. Bu noktada, Hürrem Sultan’ın etrafında, kendisini destekleyenlerin dışında, onun amaçlarına hizmet edecek doğru kişileri toplamayı bilmesi de etkili olmuştur (kızını evlendirip önce damat sonra veziriazam yaptığı Rüstem Paşa gibi). En büyük düşmanları olarak ise, Gülbahar Haseki ve oğlu en büyük Şehzade Mustafa ile Veziriazam İbrahim Paşa’yı görmektedir. Zaman içinde onlardan kurtulmayı da bilmiştir.

Bu kadar nüfuz kazanan ve her gün gücüne güç katan Hürrem Sultan, yaşadıklarının ve yaptıklarının bedelini de hayatı boyunca ödemiştir. Buna en çarpıcı örnek iki şehzadesini toprağa vermesidir. Romanda Şehzade Mehmet’in genç yaşta çiçek hastalığından vefat etmesi, Hürrem Sultan’a göre Gülbahar Haseki tarafından öldürülmesi onun ilk evlat acısı olmuştur. Genç yaşta hayatını kaybeden bu şehzade için Mimar Sinan’a Şehzade Camii yaptırılmıştır. Şehzade Mustafa’nın katlini öğrenen Şehzade Cihangir’in, çok sevdiği abisinin ölümüne dayanamayarak vefat etmesi de Hürrem Sultan’ın ikinci evlat acısı olmuştur. Yazar, Hürrem Sultan’ın Şehzade Mustafa’nın katledilmesine de sevinemediği ve vicdanının huzur bulmadığı bir ruhsal çözümlemeye yer vermiştir.

Eseri dil ve anlatım olarak inceleyecek olursak eserde dönemin dil özelliklerine hemen hemen hiç yer verilmemiştir. Osmanlıca sözcüklere yer vermek dilin akıcılığını bozabileceğinden yazarın bu tercihi çok okunmak adına mantıklı sayılabilir. Sadece bir bölümde Kanuni Sultan Süleyman’ın kendinden bahsederken birinci çoğul kişi kullanarak “biz” diye bahsetmesi ve tek başına yapmakta olduğu eylemleri de birinci çoğul şahısla çekimleyerek aktarması eserdeki Hürrem karakterine ilk başlarda komik gelmektedir. Bu anlamda yazarın bir dil duyarlılığına sahip olduğu düşünülebilir. Hürrem iktidarda söz sahibi olduktan sonra o da kendisinden bahsederken birinci çoğul şahıs kullanmaya alışır. Bu anlamda Hürrem karakterinin geçirmiş olduğu dönüşüm dilsel açıdan okuyucuya sunulmuştur. Genel olarak eserin sade ve akıcı bir dile sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu da eserin çok okunmasını sağlamıştır.

Eserdeki karakterleri analiz edecek olursak eserde ön plana çıkan tabi ki romanın başkarakteri Hürrem'dir. Hürrem, küçük yaşta kaçırılmış, dağlarda hayatta kalmayı öğrenmiş, yetenekleri ve zekâsıyla tüm zorlukların üstesinden gelmekle kalmamış eserde geçen ifadeyle "cihana hükmeden" bir padişahın kalbini kazanmayı başarmış, bu yolla iktidara ortak olmuş bir kadındır. Küçük yaşta yaşamış oldukları onu güçlü biri yapmakla kalmamış aynı zamanda tehlikeli biri de yapmıştır. Eserdeki Hürrem karakteri Padişah Süleyman'ı istediği davranışa yönlendirebilmek için kimi zaman yalanlar söyler, rol yapar, olmadığı biri gibi davranır hatta türlü entrikalar ve oyunlar kurmaktan kaçınmaz. Genç yaşına rağmen duygu ve düşüncelerini saklamakta ustalaşmıştır. Eserde harem iç dinamiklerine haremdaki kıskançlık ve rekabete de tanık olunur. Hürrem, iç konuşmalarında bu güç şartların dağlarda hayatta kalmaktan daha zor olduğunu belirtir. Buradaki mücadele de hayatta kalma mücadelesidir aslında. Hürrem kurduğu oyunlarla kimi zaman ölüme bile neden olur ancak bunu yapmazsa kendisi ve çocuklarının hayatlarının tehlikede olduğuna inanmaktadır. Hürrem'in tarihimizde bu kadar çok bilinen bir sultan olmasının etkisi elbette ki bu ve benzeri eserlerdir. Bu eserlerdeki Hürrem'in kişiliği her ne kadar kurgu olsa da tarihsel bir kişilik olan Hürrem'in yaşadıkları göz önüne alınınca eserdeki karakterin epey gerçekçi olduğunu söylemek mümkündür.

Bu konudaki okur yorumlarına değinecek olursak "kitapyurdu.com", "1000Kitap" ve "ekşisözlük" adlı internet sitelerindeki yorumlar incelenmiş ve en son 07.10.2023 tarihinde yapılan araştırmaya göre roman hakkında hem olumlu hem de olumsuz pek çok yorum olduğu görülmüştür. Bu yorumlara örnek olarak, "kitapyurdu.com" sitesinde romanla ilgili yapılan üç yüz otuz altı yorumdan eser hakkında olumlu bir bakış açısına sahip olanlar eserin popüler kültür üzerindeki etkisini kanıtlar niteliktedir.

Örneğin "ozzz\_misir" adlı kullanıcı, yorumunda eseri etkileyici bulduğunu dile getirmiştir:

"Çok etkileyici bir kitap. Evet, Hürrem çok dalavereler çevirmiş. Birçok insanın da katline sebep olmuş bir kadın ama ya Hürrem ve çocukları yaşayacaktı ya da diğerleri... Tahta oturabilmek için babasını, kardeşlerini öldürmüş padişahlar varken Hürrem'in yaptıklarının çok da yanlış olmadığını gördüm ben bu kitapta. Çok kalın ama o kadar akıcı ki elinizden bırakamıyorsunuz; yine de okumanız biraz uzun sürebilir çünkü bazı yerleri dönüp tekrar okumak isteyebilirsiniz."

Bazı yorumlarda okurlar eserin dilinin akıcı olmasını ve kolay okunmasını vurgulamıştır:

"Deniz Sentunali" adlı kullanıcı: "Çok beğendiğim bir kitap oldu. İki günde bitti." "yaslibuyucu" adlı kullanıcı: "Kitabı alınca kitabın kalınlığı gözümü

korkuttu. Ama okumaya başlayınca kitap sayfaları sanki azaldı ve farkında olmadan da bitti. Okunmasını öneririm.” demiştir.

“AYSUN\_BOZBAY” adlı kullanıcı, yorumunda kitabı okurken belli bir duygu durumuna geçilmesine değinmiştir:

“Hürrem Sultan’ın gizemli güzelliği ve akli birleşince, Kanuni’ye yapacak fazla bir şey kalmamış. Saray entrikaları için de kendini yetiştirip tahta kadar giden yolda hiçbir engel tanımadan, kendi yaşadığı zorluklar ile kişiliğini daha da güçlendiren Hürrem Sultan’ın yaşadıklarına hem üzülecek hem de kızacaksınız.”

“Yaprak Bilmen” adlı kullanıcı yorumunda eserin “gerçekçi” olduğuna değinmiştir:

“Bugüne kadar okuduğum en gerçekçi ve doğru bilgileri barındıran Hürrem Sultan kitabı. İlk başta sayfa adedine bakınca bitmeyecek gibi geliyor ama yazarın o kadar güzel bir anlatımı var ki en fazla iki üç günde bitiriveriyorsunuz. Daha bu kitabı okurken hemen “Cariyenin Kızı Mihrimah” kitabının siparişini verdim. Şimdi ona başladım eminim o da aynı hızda bitecektir. Herkese tavsiye ederim.”

“kitapyurdu.com” sitesinde romanın altına yapılan üç yüz otuz altı yorumdan eser hakkında nispeten olumsuz bir bakış açısına sahip olanlardan bazılarında okuyucunun eserden beklentisi konusunda bilinçli olmadığı görülmektedir.

Örneğin:

“kenanyildirim215” adlı kullanıcı yorumu: “Hürrem Sultan’ın hikâyesine ilgi duyanlara hitap eder. Edebi bir eser beklentisi içine girmeyin.” şeklindedir.

Burada okuyucu eserin bir kurgu olduğunu bilmekte midir? Biliyor ise eserin “edebî bir eser” kategorisinde olmadığını neden belirtme gereği duymuştur?

Bir başka örnekte: “putkaradze” adlı kullanıcı:

“Yazarın bu ve diğer kitaplarını da okudum güzel bir kitap ancak çoğu yerde gereksiz uzatmalar yapılmış ve en önemlisi tarihimiz ve sultanlarımız ile ilgili bir şeyler öğrenmek isterseniz bu kitaplar öğretici değil bilginiz olsun. Yavuz Bahadıroğlu ve İlber Ortaylı okuyun derim.” şeklinde yorum yapmış. Bu yorumda okuyucu eserden didaktik olmasını beklemektedir ancak söz konusu eser bir kurgudur. Tarihi karakterleri konu alsada da bilimsel bir metin değildir.

“DUYGUHAMSİ” adlı kullanıcının yorumunda

“Roman olduğu için süslemek, abartmak gereği var, farkındayım yine de gerçekten yaşamış ve bir dönem tarihimize damgasını vurmuş insanların bazı sayfalarda fazlasıyla gerçek dışı yansıtıldığını düşünüyorum. Özellikle tarihî romanlarda cinsellik konusu ketum işlenmeli.” denmiştir. Bu yorumda eserden “gerçekçi” olması beklenmektedir.

Bir diğer yorumda ise site kullanıcısı, eseri okumak isteyenleri eserin kurgu olduğunu unutmamaları gerektiği noktasında uyarmıştır.

“büşrakrdm” adlı kullanıcı:

“Bence bazı şeyler çok abartılmış. Resmen burada Hürrem’in Kanuni’yi aldatığı ve Sarı Selim’in Sultan’dan olmadığı ima ediliyor. Tamam, bu bir roman ama yine de tarihi konularda bir kitap yazılıyorsa o kadar da zan altında bırakılmamalı insanlar diye düşünüyorum. Hele söz konusu dünyaya hükmetmiş bir Osmanlı Sultanıysa... Bu tür olumsuzlukların yanında akıcı bir dille yazılmış ve okuyucuya merak aşıl原因 bir yapıt olmuş. Okunmaya değer bir kitap... Tavsiye ederim ama roman olup kurgu olduğu unutulmamak kaydıyla okunmalı.” demiştir.

“vrky” adlı kullanıcı, eserde Hürrem karakteri için kullanılmış olan sıfatlara dikkat çekmiş ve yazarın dil kullanımdan yola çıkarak eserde karaktere karşı duygusal bir bakış açısı olduğunu öngörmüştür.

“Kitap sürükleyici ama fazlaca kurgulanmış. Yazarın hayal gücü ya da hayalleriyle dolu diyebilirim. Ayrıca verdiği onca zarara ve ikiye yüzlülüğüne rağmen Hürrem; “körpeçik, yavrucak, zavallılık” diye genelde masumlaştırılmış gibi. Çevirdiği entrikalar kan dondurucu. Gerçekten de tarihin gidişatını değiştirmiş. Şehzade Mustafa’ya atılan iftiranın çok benzerini kendi oğlunun yaşamasını da görmeden ölmeseymiş dedim içimden.”

Ayrıca bu yorumda “fazlaca kurgulanmış” ifadesinden anlaşıldığı üzere okurların tarihi konu alan eserlerde gerçeklere yer verilmesi yönünde bir beklentisi olduğu anlaşılmaktadır.

“1000Kitap” adlı internet sitesindeki verilere bakılarak bu romanın 400 kişinin oyu ile 10 üzerinden ortalama 7.7 puan, 1880 okuma, 307 beğeni ve 8 gösterim istatistiği aldığı ifade edilebilir. Bu sitedeki olumlu ya da olumsuz okuyucu yorumlarına birkaç örnek de şöyle sıralanabilir.

“Semih özgün cankurt” adlı kullanıcı, yorumunda: “... Ve tarihin akışını değiştiren, akıllara zarar bir komplo. Hâlâ sırrını çözmeye çalışıyoruz. Hürrem, bir melek miydi? Yoksa şeytan mı? Okunmasını tavsiye edebileceğim.” diyerek esere olan beğenisini ifade etmiştir.

“İlker” adlı kullanıcı “Entrikalarla Dolu Bir Serüven.

Herkese Merhabalar,

Muhteşem Yüzyıl zamanı eş zamanlar çıkmaya başlayan “Sultanlar Serisi”ni her çıktığında almış ancak okuma listeme almamıştım. Diziyi de 75. Bölüm sonrası izlemediğim için geçen gün diziyeye devam etmeye karar verince içimden bu kitapları okuma isteği geldi ve gidip “Moskof Cariye Hürrem” kitabını alarak başladım. Dört günde hızlıca okuyarak bitirdim.

Kitabın hikâyesinden bahsedecek değilim zira “Hürrem Sultan” veya “Muhteşem Yüzyıl” dizisini bilmeyen yoktur. Yazarımız bilinen bilgiler ile Hürrem’in bilinmeyen geçmişini kendi kafasında canlandırdığı Hürrem portresi ile harmanlayarak bu kurguyu ortaya çıkarmış.

Hürrem’in daha çocukken kaçırılıp, önce Kırım Hanedanı’nda evlatlık olduğu günleri sonra saraya cariye olarak gönderilmesi ve sonrasında ise Sultan Süleyman ile karşılaşip o bildiğimiz süreçleri okuduğumuz doludizgin bir roman olmuş.

Kitapta takıldığım birkaç husus ise Cihangir Sultan’dan birkaç sayfada bahsedilmiş olması, Mustafa’nın daha çok sahnesinin olmaması... Özellikle son zamanlarda yılların birden atlatılıp, kardeşler arasındaki taht kavgalarının olmamasına kızdım ama devam eden kitaplarında o karakterlerin olduğunu düşünüp orada detaylı okuyacağımı düşününce rahatladım.

Hürrem’in o çocuk masumlüğundan sayfalar geçtikçe sıyrılıp, kendi yerini ve şehzadelerini korumak adına girdiği karanlık yolları okurken zaman su gibi aktı geçti... Ama birçok kişinin günahına girdi... Mustafa’nın dizideki idam sahnesi de güzeldi, kitapta aynı yeri okurken gözlerim doldu. Yazık ettiniz gül gibi Şehzadeye.

Sonunda şunu demeden edemiyor insan: ‘Eeee Hürrem Hanım, o kadar yalan, o kadar cinayet, hırs, entrika vs. yaptın da ne oldu. Oğullarından birinin tahta çıktığını göremeden ebedi âleme göç ettin. Dünya kimseye kalmıyor. O kadar oyuna ne gerek vardı?’

Bu kitap tabi ki tarihi bir roman değil, tarihsel gerçekler baz alınarak oluşturulmuş bir kurgu. Okurken tek sayfada bile sıkılmadım. Harem, entrika, aşk, ihanet vs. ne ararsak var.

Araya bir kitap alıp, sonra Sultanlar serisine devam edeceğim...

Demet Hanım’ın kalemi ve tasvirleri de çok iyiydi. Puanım: 9.”

yorumunu yaparak eserle diziyi karşılaştırmış, diziden etkilenip kitabı okumaya karar verdiğini belirtmiştir. Bu yorumdan edebî eserlerin ekranda gösterilenlerle etkileşim halinde olduğunu, birinin diğerinin alıcı kitlesini çoğalttığını düşünmek mümkündür.

“okuyan.öğretmen” adlı kullanıcı

“Yazık ettiniz Hürrem’e deyip deyip duruyorum hem dizilerde hem de böylesi kitaplar gördükçe. Tarihi gerçeklik kısmı bir muamma, neticede Harem bölgesi, mahrem. Ancak bir Sultan eşinin ucuz, sürekli entrika peşinde, hep oyunbaz davranışlar içerisinde, tabiri caizse şeytanın dişisi gibi anlatılması yürek burkan bir vaziyetti benim için. Sevmedim, sevemedim. Yazarın anlatımı akıcı, konu, entrikalar sürükleyici evet bir yanım çok üzüldü bu tarihî

şahsiyetlerin gerçekliğinden uzaklığına...” demiş ve o da eserden bahsederken aynı konuyu işleyen tarihsel dizilerden bahsetme gereği hissetmiştir.

“Kurizama” adlı kullanıcı

“Kitaba bir beklenti içerisinde başlamadım ve kitap bittiğinde ne bir tatmin ne de tatminsizlik yaşadım. Kitabı okumadan önce onun bir kurgu olduğunu ve gerçek olmadığını hatırlayın. Mesela bazıları karakter aynı olsa da çoğu farklıydı. Diziden farklıydı ama yine de benzerlikler vardı. Kitabın konusunu az biraz biliyorsunuzdur. Bu bir az spoilerla kaçabilir o yüzden bundan sonrasını okumayabilirsiniz. (...) Kitabı okumak isteyenlere keyifli zaman diliyorum.” Şeklinde yapmış olduğu yorumda daha önceki yorumlarda karşımıza çıktığı gibi televizyon dizisiyle eseri karşılaştırmış ve eserin kurgu olduğu konusunda okuyucuları uyarma gereği hissetmiştir.

“Nurdan Ernur” adlı kullanıcı

“Tarihimize ilgili yazılanlara bütün dünyaya ulaşma ihtimali nedeniyle çok dikkat etmemiz gerekiyor. Bazı bölümlerde kurgu o kadar ileri gitmiş ki... Saraydakiler cinselliğe çok aç oldukları ve kadınların kadınlarla erkeklerin erkeklerle birlikte olduğunun kurgulanması ve bunu taze beyinlerin okuyarak sapkınlığa iteceği düşüncesi beni dehşete düşürdü. ‘Pes!’ dedim. Hele Semiha diye bir karakter var. Paşa eşi ama lezbiyen ve kör kütük Hürrem’e âşık. Yorumlara bakarak almıştım kitabı. İyi ki okumuşum ama... Neden mi? Çünkü çocuklarıma asla okutmayacağım inşallah. Bu konuda yazarların daha dikkatli olması ve bu kadar uçlarda olmamaları gerekiyor.

Bu kurgu düşünsenize gerçek karakterler üzerinden yürütülen bir kurgu. Yazarımız Hürrem’e Sultan Süleyman’ı aldattırıp Şehzade Selim’i de bir başkasının çocuğu yaptı. Bunu söyleyen tarihçiler varmış sanırım. Çünkü Selim sarışınmış. Tarihi bir roman okuyacaksam bu işin ehli olan İskender Pala gibi yazarlardan şaşmamalı.(mesele Şah ve Sultan)” şeklinde yorum yaparak eser kurgu dahi olsa tarihsel kişilikleri konu aldığı için yazarın sorumluluk alması gerektiğine değinmiştir.

“ekşisözlük” sitesindeki birkaç okuyucu yorumuna örnek ise şunlar seçilmiştir:

“man of honor” adlı kullanıcı

“Kanuni Sultan Süleyman’ın baş hasekisi Ruslana nam-ı diğer Hürrem Sultan’ın hayatını roman şeklinde anlatan bir kitap. Yazar Demet Altınyeleklioğlu. Kitapta Harem kadınları ile Padişah arasındaki cinsel hayat oldukça detaylı olarak verilirken sıra Hürrem’in Kanuni ile olan özel hayatına geldiğinde detay kısmı erotizmin sınırlarını zorluyor.(...)”

“müteveffa” adlı kullanıcı da

“Demet Altınyeleklioğlu tarafından yazılmış, Hürrem Sultan ve o dönemi tarihi verilere dayanarak, Hürrem Sultan’ın hayatındaki boşlukların ise bazı kurgular ile doldurulduğu, cinselliği ve entrikaları ön planda tutan, okunması kolay roman.” diyerek eserde yer alan cinsellik içeren bölümlere dikkat çekmişlerdir.

“ ed edd ve eddy ve ben” adlı okur: “Kurgu ve gerçeğin farkını belli eden sürükleyici ötesi kitap.” demiş ve “ Sunshine 23” adlı okur da : “Tarihi kurgu kitap sevenler için fena sayılmayacak bir alternatif.” yazarak beğenilerini ifade etmişlerdir.

### **Sonuç ve Öneriler**

Tüm yorumlar göz önünde bulundurularak tarihsel kurgu içinde kaleme alınan bu romanın okuyucusu aracılığıyla popüler kültür üzerindeki etkileri açık bir şekilde görülmektedir. Yüzlerce yorum alan bu roman, pek çok okuyucusunun saatlerce süren okumalar yapması ve bu okuyucuların okuduğuna değer verip yorumlaması sonucunda sosyal medyada ve popüler kültür içerisindeki yerini almıştır. Kişilerin değer yargılarına ve hayata bakış açlarına göre de bu yorumlar olumlu ya da olumsuz eleştiri olarak kendini göstermektedir.

Sonuç olarak, bir tarihçi gözüyle, bu kitabı tarihsel bir kurgu olduğu ilk sayfasından itibaren göz önünde tutularak, tarihi birikim dışında objektif bir biçimde okunması gerektiği ifade edilebilir. Eğer tarihsel bir kurgu olduğu unutulmadan okunursa o döneme bir başka açıdan bakılarak bir kadın yazarın hayal dünyasından Kanuni Sultan Süleyman dönemine bir yolculuk yapılabilir.

Yapılan yorumlardan anlaşıldığı üzere söz konusu sitelerde esere değer veren ve eseri yorumlayan okurların duyarlı oldukları ve üzerinde durdukları belirgin bir konu vardır. Bu konu, eserin kurgu olduğu noktasında diğer okurları uyarıcılarıdır. Edebiyat alanında bir eğitimci gözüyle bakılırsa bir sorumluluğumuzun da bu olduğu kanısına varılabilir. Nitelikli okurlar yetiştirmek isteniyorsa edebi eserle yani kurgusal olanla; bilimsel olan tarihî metinleri ayırt etmeyi okullarda öğretmek gerekir. Konusunu tarihten alan edebî eserlerin elbette ki tarihe olan merakı uyardırmak, okuyucuyu daha fazlasını öğrenmeye ve araştırmaya heveslendirmek gibi bir işlevi olduğu yukarıdaki yorumlardan da anlaşılmaktadır. Ancak bu işlevi yerine getiren eserlerden “gerçekçi” olmak gibi bir beklenti olmaması gerektiğini de okura anlatmak gerekir. Sonuç olarak edebiyatla ilgili emek veren tüm eğitimcilerin bilinçli okurlar yetiştirmeleri için türler arasındaki farkı derslerde özellikle vurgulamaları yerinde olacaktır.

### **Kaynakça**

Erdoğan, İrfan (2004). “Popüler Kültürün Ne Olduğu Üzerine”. *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi*. 5(57): 3-4.

Alemdar, Korkmaz ve Erdoğan, İrfan (1994). *Popüler Kültür ve İletişim*. Ankara: Ümit Yayınları.

Oktay, Ahmet (2002). *Popüler Kültürler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Devellioglu, Ferit (2012). *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi.

URL-1: “Kitap Yurdu”. <https://www.kitapyurdu.com/kitap/moskof-cariye-hurrem/132485.html> (Erişim:07.10.2023)

URL-2: “1000Kitap”. <https://1000kitap.com/kitap/moskof-cariye-hurrem--1667/incelemler> (Erişim: 07.10.2023)

URL-3: “ekşisözlük”. <https://eksisozluk1923.com/moskof-cariye-hurrem--2186987> (07.10.2023)



## ESKİ UYGURCADA ÇİNCE, SANSKRİTÇE, SOĞDCA VE TOHARCA (A/B) SÖZCÜKLERLE OLUŞTURULMUŞ FİİL EŞDİZİMLERİ VE STANDART TÜRKÇEDEKİ DENKLİKLERİ\*

Verb Collocations Formed with Chinese, Sanskrit, Sogdian and Tocharian (A/B)  
Words in Old Uyghur and Their Equivalences in Standard Turkish

Sümbül Begüm KÖRTELLİ\*

### ÖZ

Bu çalışmada Eski Uygur Türkçesindeki Çince, Sanskritçe, Soğdca ve Toharca (A/B) sözcüklerin eşdizimlilik kullanımlarının incelenmesi amaçlanmıştır. Bu doğrultuda Eski Uygur Türkçesi metinlerindeki Çince *çay, teng* ve *tsuy*; Sanskritçe *sidi* ve *vidés*; Soğdca *avant, buyan, çahşapat, darni, dyan, kşanti, nirvan, ajun, avant, karmaşuhn, nizvani, nom* ve *ujik*; Toharca (A/B) *abişék, adiştit, sim, şazin* ve *vyakrit* sözcüklerinin *al-, ar-, artat-, bér-, bul-, kel-, kıl-, kir-, kör-, olur-, sı-, tarık-, teg-, togur-, tur-* ve *tut-* fiilleriyle oluşturduğu eşdizimler tespit edilmiştir. Yapılan incelemeler neticesinde alıntı sözcüklerin kendi anlamını koruduğu; fiillerin farklı kavram alanlarında özel anlamlar taşıdığı görülmüştür. Fiillerin özel anlamlar kazanmasında eşdizimleyici rolündeki alıntı sözcüklerin etkisi bulunmaktadır. Bundan ötürü, fiillerin çeşitli anlamlarının tespit edilmesi, büyük oranda eşdizim oluşturduğu sözcüklerle mümkündür. Tespit edilen eşdizimlerin Standart Türkçede denkliklerinin bulunması ise eşdizimlerin oluşum şeklinin ve anlamsal içeriklerinin korunduğu sonucuna ulaştırmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Eski Uygurca, Alıntı Sözcükler, Eşdizim, Fiil Eşdizimleri

### ABSTRACT

This study aims to examine the collocational uses of Chinese, Sanskrit, Sogdian and Tocharian (A/B) words in Old Uyghur Turkish. In this respect, collocations have been determined the Chinese words *çay, teng* and *tsuy*; Sanskrit words *sidi* and *vidés*; Sogdian words *avant, buyan, çahşapat, darni, dyan, kşanti, nirvan, ajun, avant, karmaşuhn, nizvani, nom* and *ujik*; Tocharian words (A/B) *abişék, adiştit, sim, şazin* and *vyakrit* with the verbs *al-, ar-, artat-, bér-, bul-, kel-, kir-, kör-, olur-, sı-, tarık-, teg-, togur-, tur-* and *tut-* in Old Uyghur Turkish texts. As a result, it was determined that the quoted words preserved their meanings; it has been observed that verbs have special meanings in different conceptual areas. Quotation words that act as collocations have an effect on verbs gaining special meanings. Therefore, determining the various meanings of verbs is largely possible with the words they form collocations. The fact that the identified collocations have equivalents in Standard Turkish has led to the conclusion that the formation form and semantic content of the collocations are preserved.

**Keywords:** Old Uyghur, Quote Words, Collocation, Verbal Collocations

### Giriş

\* Bu çalışma Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Doktora Programı bünyesinde Prof. Dr. Serkan Şen'in danışmanlığında devam etmekte olan doktora tezinden üretilmiştir.

\* Arş. Gör., İstanbul Beykent Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul-Türkiye. E-posta: begumyildiz@beykent.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4220-0209

Köktürk hanedanlığına son vererek 744 yılında bağımsız bir devlet kuran Uygurlar, tarih boyunca Manihaizm, Budizm, Hristiyanlık gibi inanç sistemlerini benimsemişler; bu inanç sistemlerine ait çeşitli metinleri kendi dillerine tercüme etmişlerdir. Bu tercüme faaliyetleri, ağırlıklı olarak dinî terminolojiye ait pek çok terimi beraberinde getirmiştir. Uygur Türkleri, Manihaizm ve Budizm dinlerinden farklı kavram alanlarına ait terimleri ya dillerinde mevcut olan sözcüklerle ya da yeni sözcükler türeterek karşılaşmışlar; böylelikle Türkçeye yeni ibareler kazandırmışlardır. Tercüme faaliyetlerinde etkin rol oynayan Uygur rahipleri, alıntılanan sözcüklerin hemen yanına, dilde mevcut olan Türkçe karşılıkları yazmak suretiyle bu sözcükleri anlaşılır kılmaya çalışmışlardır. Örneğin Soğdca *avant*, *tiltag* ile; Sanskritçe *vidés*, *boşgut* ile; Soğdca *nom*, *bitig* ile; Toharca (A/B) veya Soğdcadan alıntılanan *kşanti*, *ötüg* ile beraber kaydedilmiştir. Fakat bazı kavramlara karşılık bulunamamış ve bu kavramlar doğrudan alıntılanarak kullanılmıştır. Soğdca, Çince, Toharca gibi aracı dillerden alıntılanan Sanskritçe sözcüklerin büyük oranda dinî terminolojiye ait olduğu ve çoğunluğunun yalnızca Eski Uygur Türkçesi metinlerinde tanıklandığı tespit edilmiştir. Sayısı çok az olan bazı alıntı sözcükler ise birkaç fonetik farklılık dışında Standart Türkçede de kullanıldığı görülmüştür (*teng* > denk; *kend* > kent, *azun* > acun vb.).

Eşdizimlilik konusunda kesin bir tanım yapılamamakla birlikte; araştırmacıların görüşleri temelinde “en az iki sözlüksel unsurun sıklıkla birliktelik gösterdiği sözdizimsel yapılar” olarak değerlendirilebilir. Bu yapılar genel olarak “sıklık temelli yaklaşım” ve “anlam temelli yaklaşım” şeklinde iki kategoride incelenmektedir. Firth, eşdizimleri belirli bir mesafede birlikte kullanılan sözcükler şeklinde tanımlamakta ve bu sözcüklerin kullanım sıklığıyla ilişkilendirmektedir (Firth, 1957). Firth’ün çalışmalarından hareketle bu yaklaşım M. A. K Halliday ve J. M. Sinclair tarafından geliştirilmiş ve bu yaklaşımda eşdizimlerde bitişik olma ilkesi aranmamıştır (Sinclair, 1987: 325). Bu sebeple söz konusu yaklaşım, derlem tabanlı uygulamalarda sıklığa dayanan sayısal veriler temelinde kullanılmıştır. Anlam temelli yaklaşımda ise eşdizimlilik, bir tarafta saf deyimlerin diğer tarafta açık birleşmelerin olduğu çizgide ortada ve belirsiz bir yerde bulunan sözcük birleşmeleri olarak kabul edilir (Howart, 1998: 167). A. P. Cowie, P. Howarth ve I. Mel’çuk tarafından geliştirilen bu yaklaşımda eşdizimler, deyimleşme sürecinde değerlendirilir; serbest birlikteliklerden ve deyimlerden değiştirilebilirlik, anlamsal açıklık/kapalılık vb. ölçütler yardımıyla ayrıştırılmaya çalışılır (Cowie, 1994).

Eski Uygur Türkçesindeki alıntı sözcükler üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmış; fakat bu çalışmalarda alıntı sözcüklerin oluşturduğu eşdizimleri doğrudan ele alan bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu çalışmada, Eski Uygur Türkçesi metinlerindeki alıntı sözcüklerin fiillerle oluşturduğu birliktelikler, dilbiliminin konusu olan eşdizimlilik çerçevesinde tespit edilip incelenmiştir. Eşdizimler, yan yana bulunmak şartıyla en az iki sözlüksel unsurun sıklıkla birliktelik gösterdiği

sözdizimsel yapılar olarak ele alınmıştır. Alıntı sözcükler eşdizimleyici (collocator), fiiller ise eşdizimlenen (collocates) konumunda, isim + fiil yapısında incelenmiştir. Eşdizimlilik, anlam temelli bir yaklaşımla, isim unsurunun (alıntı sözcük) kendi anlamını koruduğu, fiil unsurunun ise kendi anlamının dışına çıkarak özel anlamlar taşıdığı birliktelikler olarak değerlendirilmiştir. İsim + fiil yapısındaki sınırlı eşdizimin bütüncül anlamı isim unsurunun üzerine inşa edildiği için isim özerk unsur olarak kabul edilir (Doğan, 2016: 115). Örneğin, Türk dilinin tüm dönemlerinde kullanılan *tut-* fiili Standart Türkçede “daire/ev tutmak”, “soluğunu/nefesini tutmak”, “rehin/esir tutmak”, “zorunlu/yükümlü/mecbur tutmak” vb. alıntı ve Türkçe sözcüklerle eşdizimlenmekte; her bir eşdizimde isim unsurun anlam içeriğine göre fiile özel anlamlar yüklenmektedir. Fiil unsurunun belirli ve sınırlı sayıda isim setiyle kullanıldığı ne kadar eşdizimsel yapı varsa o kadar özelleşmiş anlamı bulunmaktadır (2016: 159). Bu sebeple fillerin farklı anlamları, eşdizimsel yapılar içinde tespit edilebilmektedir. Neticede eşdizimlilik, fiillerin Eski Uygur Türkçesinde ve Standart Türkçedeki farklı anlamlarının tespit edilmesinde üzerinde durulması gereken bir konudur. Çalışmada, Türk dilinin eşdizimsel söz varlığını karşılaştırılmalı olarak değerlendirebilmek amacıyla tespit edilen eşdizimlerin Standart Türkçedeki denklikleri de sunulmuştur.

## 1.Yöntem

İlk olarak eşdizim yapısındaki alıntı sözcüklerin kökeni belirtilmiş ve anlamı yazılmıştır. Çince sözcüklerin aslına ve Soğdca sözcüklerin transliterasyonlarına yer verilmiştir. Ardından söz konusu yapıyı oluşturan sözcüklerin sözlük anlamları verilmiş; yapının geçtiği bağlamdaki eşdizimlilik anlamı yazılmış; eşdizimlerin Standart Türkçedeki eş değerleri tespit edilmiş ve Uygurca eşdizim için tanık cümle yazılmıştır. Alıntı sözcüklerin Eski Uygur Türkçesindeki anlamları için Jens Wilkens’in *Eski Uygurcanın El Sözlüğü*’nden yararlanılmıştır. Eşdizimlerin Standart Türkçedeki eş değerleri için Türkiye Ulusal Derlemi (TUD)nden (<https://v3.tnc.org.tr/>) istifade edilmiştir.

## 2. Eşdizim Kullanımları

### 2.1. Çince Sözcüklerle Oluşturulmuş Eşdizimler ve Tanıklar

*çay* < Çin. 蔡 *zhai* “to abstain from, especially from a meat diet, as Buddhist priests do. Fasting; penance / Budist rahiplerin yaptığı gibi, özellikle et diyetinden uzak durmak. Oruç; kefarete” (Giles, 1912: 23 [234]). Sözcük, Eski Uygur Türkçesinde çoğunlukla Budist metinlerde yer alır ve “ziyafet/davet/şölen” (Wilkens, 2021: 217) anlamlarında *kıl-* fiiliyle birliktelik göstermektedir.

*çay kıl-* (ziyafet kılmak) eşd. “şölen/ziyafet kılmak” ~ STü. “şölen kılmak” *tşiek-çeu athğ açari nom tükemişinge sevinç çay kılıp tapıg uduğ kılı* (Ht X: 340 [103]) “Ji Zhao adlı hoca, vaaz bittiğinde minnettarlık şöleni kılıp hürmet2 etti.”

**teng** < Çin. 等 *têng* “a step (of a flight of steps); a class, a sort; a rank; to grade, to classify; in the same class with; equal to / bir adım (bir adım uçuşu); bir sınıf; bir çeşit; bir rütbe; sınıflandırmak; aynı sınıfta olmak; eşit olmak” (Giles, 1912: 1350 [10877]). *teng* sözcüğüne, Eski Uygur Türkçesi metinlerinde çoğunlukla “eşit, denk; benzer” (Wilkens, 2021: 694) manasında *teng tüz*, *teng tuş* ve *teng ülgü* ikilemelerinde tesadüf edilmektedir. *tut-* ve *kel-* fiilleriyle eşdizim oluşturan *teng*, Karahanlı Türkçesi metinlerinden *Kutadgu Bilig’de* *teng tut-* şeklinde tespit edilmiştir (KB: 2991). Aynı eşdizim, Standart Türkçede de bazı fonetik farklılıklarla mevcuttur.

*teng tut-* (denk tutmak) eşd. “eşit/denk tutmak; dengini bulmak” ~ STü. “denk tutmak” *ne yazuk kılsar ol yazuknung tengin tutup nomdaki törüçe için ütleşünler* (Ht IX: 1046 [151]) “(Bir kişi her) ne günah işlerse, o günahın dengini tutup öğretilerdeki töreye göre birbirlerini uyarırlar.”

*teng tüz kel-* (denk, eşit gelmek) eşd. “denk<sub>2</sub> gelmek; tıpatıp örtüşmek” ~ STü. “denk gelmek” *teng tüz kelir tıp tégeli bolmaz* (Ht VII: 1763 [152]) “Denk<sub>2</sub> gelir deyip ulaşamaz.”

**tsuy** < Çin. 罪 *zuì* “a crime; an offence; a wrong; punishment retribution / suç, yanlış, cezalandırma” (Giles, 1912: 1472 [11910]). Sözcük, Eski Uygur Türkçesinde en sık kullanılan dinî terimlerdenidir. Bu terim, *tsuy érinçü*, *tsuy yazuk*, *tsuy ayıg kılınç* vb. ikilemelerde “günah; suç” anlamında kullanılmıştır. İslamiyet’in kabulüyle birlikte ilgili terimin yerini Arapça “günah” almıştır.

*tsuy érinçü arı-* (günah, suç temizlemek) eşd. “günah<sub>2</sub> temizlemek; günahtan<sub>2</sub> kurtulmak” ~ STü. “günahtan arınmak” *birtem kurıp emgeklig köl tsuy érinçü arısın* (SuvKaya: 9488 [388]) “İzdirap denizi tamamen kuruyup günahlar<sub>2</sub> temizlensin.”

*tsuy al-* (günah almak) eşd. “günah almak; günah kazanmak” ~ STü. “günah kazanmak” *künilegülük taplamağuluk tsuy alguluk kılınçlarig* (SuvKaya: 6409 [290]) “Kıskanılacak, kabul edilmeyecek, (kendilerine) günah kazandıracak amelleri...”

## 2.2. Sanskritçe Sözcüklerle Oluşturulmuş Eşdizimler ve Tanıklar

**sidi** < Skr. *siddhi* “accomplishment, performance, fulfillment, complete attainment (of any object), succes / başarı, performans, yerine getirme, (bir nesnenin) tam olarak elde edilmesi, başarı” (Monier-Williams, 1899: 1216c). Eski Uygur Türkçesinde “mükemmellik, (sihir açısından) kemale erme” (Wilkens, 2021: 612) anlamını taşıyan *sidi*, *bul-* fiili ile “elde etmek” anlamından hareketle *mükemmellik bulmak*; *başarıya ulaşmak* eşdizimini oluşturmaktadır.

*sidi bul-* (mükemmellik bulmak) eşd. “mükemmellik bulmak; başarı bulmak” ~ STü. “mükemmeli bulmak” *oot bolup etözteki ayıg kılınç arıp etöznüng sidisin buldum tapdım* (BT VIII: A349 [53]) “Ateş olup, vücuttaki günahları temizleyip vücudun mükemmelliğini buldum.”

**vidéş**<sup>1</sup> < Skr. *upadeśa* “instruction / talimat” (Edgerton, 1953: 135a). “talimat, öğretim, öğüt” (Wilkens, 2021: 844) manasında yalnızca Eski Uygur Türkçesi metinlerinde rastlanılan sözcük, *vidéş boşgut* “eğitim” ikilemesinde oldukça sık kullanılmıştır. *vidéş, al-, bér-* ve *tut-* fiilleri ile eşdizim oluşturmuştur.

*vidéş al-* (talimat almak) eşd. “öğretim almak; ders almak” ~ STü. “ders almak” *koşavrti vaibas şatpad abidarimig öngre kaşmirta ok vidéş alu tüketmiş erdi* (Ht III: 828 [118]) “*Abhidarmakośa, Vibhāśa* ve *Şatpadā-abhidharma*’yı daha önce Keşmir’de (biz-zat) yerinde öğretim alıp öğrenmişti.”

*vidéş boşgut al-* (talimat, ders almak) eşd. “eğitim<sub>2</sub> almak; ders<sub>2</sub> almak” ~ STü. “eğitim/ders almak” *bahşilarıg keze yapa vidéş boşgut almakdın kéngürü aytıp ötgürdüim* (Ht VII: 1688-1689 [146]) “Üstatlardan sırayla<sub>2</sub> eğitim<sub>2</sub> aldığımından dolayı (her şeyi) ayrıntısıyla sorup anladım.”

*vidéş bér-* (talimat vermek) eşd. “ders vermek; eğitim vermek” ~ STü. “ders vermek” *şilabadre açarika ötüniip yoog şast vidéş bergeli başlatı* (Ht III: 797-798 [115]) “*Śilābhadra* hocaya saygı duyup *Yogācāryabhūmi-Śāstra*’nın derslerini vermeye başladı.”

*vidéş tut-* (talimat tutmak) eşd. “öğüt tutmak; dersine inanmak” ~ STü. “öğüt tutmak” *biz yene başlag vidéşin tutup* (Ht III: 789-790 [114]) “Biz yine onun ilk öğütlerini tutup...”

### 2.3. Soğdca Sözcüklerle Oluşturulmuş Eşdizimler ve Tanıklar

**ajun** < Soğd. “*zwn* “creature, being, child (which has been born or reborn) / yaratık, varlık, çocuk (doğmuş veya yeniden doğmuş)” (Gharib, 1995: 16a [403]). Röhrborn sözcüğü üç maddede açıklar: 1. (Budizmde) varlık şekli, varlık biçimi; 2. “(Budizmde) hayat ve yaşam süresi; yeniden doğma, var olma”; 3. (İslam ve popüler Budizmde öbür dünyanın karşıtı olarak) dünya, bu dünya” (UW N II: 121) anlamındadır.

“varlık şekli, yaşam” (Wilkens, 2021: 94) manasıyla metinlerde tespit edilen sözcüğün sıklıkla birliktelik gösterdiği fiiller, *bér-* ve *tut-* olarak saptanmıştır. Bu birlikteliklerden biri olan ve “mesken edinmek” anlamından hareketle oluşturulan *ajun tut-*, Karahanlı Türkçesinde de *ajun tut-* (KB: 88), “yer tutmak; mesken edinmek” olarak kaydedilmiştir. *bér-* fiilinin “üzerinde, elinde veya yakınında olan bir

<sup>1</sup> Zieme’ye göre, Ölmez ve Röhrborn bu sözcüğü *vidiş* şeklinde okumuştur. Bu kelime, muhtemelen “talimat” anlamına gelen Sanskritçe *upadeśa* ifadesine gitmektedir. Sanskritçe *upadeśa* ifadesinde yer alan *upa-* kelimesi, Orta Hintçede *vadeś/videś* şeklinde görülmektedir (Zieme, 2005: 40-41).

şeyi birisine eriştirmek” anlamından hareketle oluşturulan *ajun bér-* eşdiziminin ise Türkiye Türkçesinde *yaşam vermek* eşdizimiyle denk olduğu görülmüştür.

*ajun bér-* (dünya vermek) eşd. “yaşam/hayat vermek; varlık bahşetmek” ~ STü. “yaşam vermek” *makişvari tengrike yükününgeli kelmişingke manggal kut ajun bérzün* (BT XIII: 60b6 [191]) “*Maheşvara* tanrıya secde etmek için geldiğinde (tanrı ona) şans, saadet (ve) hayat versin.”

*ajun tut-* (dünya tutmak) eşd. “bir varlık şekli tutmak; hayat/yaşam yakalamak” ~ STü. “yaşam tutmak” *bu buyan küçinte üstün tengri yerinte burhanlar uluşımta tugum ajun tutmakları bolzunlar* (BT XXIII: H240 [176]) “Bu sevap sayesinde yukarıda tanrı ülkesinde, *Buddhalar* ülkesinde doğum alemi tutacak olsunlar.”

**avant** < Soğd. *β`nt* “cause, because of / sebep, neden” (Gharib, 1995: 36a). Budist düşünce sisteminde “sebep” anlamına sahip *avant* terimi, Uygurcada çoğunlukla Türkçe *tiltag* “sebep” sözcüğü ile ikileme olarak kaydedilmiştir. *avant*, *kıl-* ve *togur-* fiilleriyle yaygın kullanıma sahiptir. Eski Türkçe devrinden sonra kullanımına rastlanılmayan terim, Standart Türkçede doğrudan “sebep, neden” karşılığında kullanılmaktadır.

*avant kıl-* (sebep kılmak) eşd. “sebep kılmak; sebep yaratmak” ~ STü. “sebep kılmak” *neçük avantın kılguça erser tüşi arıtı yitlinmez yokadmaz* (BT XXV: 0803 [104]) “Nasıl (bir) sebep kılacak ise sonucu tamamen yok olmaz.”

*avant tiltag togur-* (sebep, neden doğurmak) eşd. “sebep<sub>2</sub> doğurmak; bir sebep<sub>2</sub> oluşturmak” ~ STü. “neden doğurmak” *kim bar erser avant tiltag togurgalı udaçı bilmek adırtlamakıg* (AbhiSho II: 1013 [80]) “Bilme (ve) ayırma için sebep doğuracak her kim var ise...”

**buyan** < Soğd. *pwny`n* << Skr. *punya* (Wilkens, 2021: 207) “auspicious, propitious, fair, pleasant, good, right, virtuous, meritorious, pure, holy, sacred (uğurlu, uygun, adil, hoş, iyi, doğru, erdemli, övgüye değer, saf, mübarek, kutsal)” (Monier-Williams 1899: 632a). Terim, Eski Uygur Türkçesinde “sevap; iyi amel” (Wilkens, 2021: 207) anlamında kaydedilmekle birlikte *buyan bögteg*, *buyan edgü*, *buyan edgü kılınç*, *buyan alkış*, *kut buyan* vb. ikilemelerde de aynı anlam ekseninde karşımıza çıkmaktadır. Sanskritçe *buyan* sözcüğü, Karahanlı Türkçesinde *muyan* biçiminde bulunmakta; *muyan al-* (KB: 5733), *muyan bér* (KB: 3684), *muyan bul-* (KB: 5984) ve *muyan kıl-* (KB: 3435) eşdizimleri ile karşılaşmaktadır. Standart Türkçede ise bu terimin eş değeri Arapça “sevap” olduğu görülmekte; *sevap al-*, *sevap ver-*, *sevap kıl-* ve *sevap bul-* eşdizimleri yer almaktadır.

*buyan al-* (iyi amel almak) “sevap almak/kazanmak” ~ STü. “sevap almak” *uluğ buyan alguluk ertingü kergeklig ötüg ötüntüng tép yarlıkadı* (SuvKaya: 13460 [510]) “Büyük sevap kazanmak için çok fazla ricada bulunun, deyip buyurdu.”

*buyan bér-* (iyi amel vermek) “sevap vermek” ~ STü. “sevap vermek” *olarını érinçkep tsuyurkap buyan bérgeleir üçün ol ol kılınçlarıg kılmamak erür* (SuvKaya: 6406 [289]) “Onlara merhamet edip<sub>2</sub> sevap verdiği için o amelleri işlemeyeceklerdir.”

*buyan bul-* (iyi amel bulmak) eşd. “sevap bulmak; sevap kazanmak” ~ STü. “sevap kazanmak” *bu mariçi nomnu bitimekdin azkıya buyan bulguka erse* (BT XXIII: F211 [110]) “Bu *Mārīcī*, öğretiyi yazmaktan azıcık (da olsa) sevap kazandı ise...”

*buyan bögteg kıl-* (iyi iş, iyi amel kılmak) eşd. “sevap<sub>2</sub> kılmak; sevap<sub>2</sub> işlemek” ~ STü. “sevap işlemek” *neçe yangılu buşı bérdimiz erser yme buyan bügteg kıtur biz teg yangılu* (Chuast: 179-180 [85]) “Ne kadar yanılıp sadaka verdiysek de sevap<sub>2</sub> işliyoruz diye yanılıp...”

*buyan edgü al-* (iyi amel, iyilik almak) eşd. “sevap<sub>2</sub> almak/kazanmak” ~ STü. “sevap almak” *ol tınıglarınıg bu nızvanıları bogup amrılıp buyan edgü alguluk erserler* (SuvKaya: 6404 [289]) “O canlıların bu ihtiraslarını ortadan kaldırıp<sub>2</sub> sevap<sub>2</sub> kazanırlarsa...”

*buyan kıl-* (iyi amel kılmak) eşd. “sevap kılmak; sevap işlemek” ~ STü. “sevap işlemek” *buşı bérgülük buyan kılğuluk tapım ol tép kamağ kuvragıg yıgturdı* (Ht X: 535 [122]) “Sadaka verme, sevap işleme isteğim budur, deyip bütün cemaati bir araya getirdi.”

**çaḥşapat** < Soğd. *cxš`pt, cxš`pδ(δ)* << Skr. *sikṣāpada* (Wilkens, 2021: 216) “moral commandment / manevi emir” (Edgerton, 1953: 527b). Metinlerde “emir; yasak, kural” gibi anlamlarda karşılaşılan terimin Standart Türkçedeki karşılığı “emir, kural”dır.

*çaḥşapat bér-* (kural/disiplin vermek) eşd. “emir vermek” ~ STü. “emir vermek” *hatun şamnanç serçika çaḥşapat berzün tép yene yarlıg ündi* (Ht VIII: 1654 [146]) “Kadın rahibe Xue Shi’ye emir versin, diye yine hüküm çıktı.”

*çaḥşapat al-* (kural/disiplin almak) eşd. “emir almak; emre uymak” ~ STü. “emir almak” *ol şamnançlar yeme hanka ötüntiler samtso açarita bodisataolar çaḥşapatın alu teginelim tép* (Ht VIII: 1697 [149]) “O rahibeler hana, *Tripitaka* ustasından *Bodhi-sattva*lar emrini alalım, dediler.”

*çaḥşapat tut-* (kural/disiplin tutmak) eşd. “emir tutmak; emir kabul etmek” ~ STü. “emir tutmak” *on çaḥşapat tutdukumuzda berü üç agzın üç könglün üç elgin bir kamağ özüin tüketi tutmak kergek erti* (Chuast: 230 [86]) “On emri kabul ettiğimizden beri üç ağız ile, üç düşünce ile, üç el ile bütün bir benliğimizle, (bu emre) tamamen uymak gerekti.”

*çaḥşapat sı-* (kural/disiplin kırmak) eşd. “kural bozmak; emri yerine getirmemek” ~ STü. “kural bozmak/kırmak” *çaḥşapat sınış tangarıg idmiş yazukların arıg sogançig edgü adruklar bolzun* (ÖlmezÖgdi: 46 [267]) “Kuralı bozmuş, adakları unutmuş (tüm) günahlarım temiz, güzel, iyi (ve) seçkin olsun.”

**darni** < Soğd. *t`rny, t`rn`y* << Skr. *dhāraṇī* (Wilkens, 2021: 245) “magic, formula / büyü, formül” (Edgerton, 1953: 284b) *darni* terimi ile çoğunlukla “sihirli söz, büyü formülü; tılsım” manalarında Tantrik Türk Budizmi metinlerde karşılaşılmaktadır. İnsanları kötülüklerden koruduğuna inanılan *darni, darni arviş, darni nom* vb. ikilemelerin bir üyesidir. Metinlerde “büyü sözlerini tutmak/korumak; muskayı taşımak” anlamlarını karşılayan *darni tut-* eşdizimi tespit edilmiştir.

*darni tut-* (sihirli söz tutmak) eşd. “büyü sözlerini tutmak/korumak; muskayı taşımak; muska tutmak” ~ STü. “muska tutmak/taşımak” *alku ulug kizlek darni uguşluglarig kizlek darni vitya darni tutdaçı uguşluglarig* (BT VIII: B56 [96]) “Bütün büyük (ve) gizli büyü sözlerini (ve) *Vidyā* (adlı) büyü sözlerini (*Vidyādhāraṇi*) tutan nesilleri...”

**dyan** < Soğd. *dy`n ~ dy`n* << Skr. *dhyāna* (Wilkens, 2021: 249) “meditation or contemplation; mystic trance / meditasyon veya tefekkür; mistik trans” (Edgerton, 1953: 287a). Eski Uygur Türkçesi metinlerinde “meditasyon, istiğrak” (Wilkens, 2021: 249) olarak aktarılan söz, *samadi dyan* ve *dyan samar* ikilemelerinde de “meditasyon” anlamında kullanılır. *olur, tarık-, tur-* ve *kir-* fiilleriyle eşdizim kullanımına sahip olan terimin anlamca eş değerleri Standart Türkçede de *gir-, dal-* ve *çık-* fiilleriyle kullanılmaktadır.

*dyan olur-* (istiğraka oturmak) eşd. “meditasyona girmek; istiğraka dalmak” ~ STü. “dalınca girmek; meditasyona dalmak” *nirota samapadi tegme öçmek dyanıg öritmedin alku tsi törü iryapatlarig körkitser ol témin dyan olurmakka sanur* (BT XX: 0438-0439 [88]) “*Nirodhasamāpatti* denilen sönme meditasyonu uyanmadan/gelişmeden tüm kuralz (ve) hareketleri gösterirse kesinlikle meditasyona girmek olarak kabul edilir.”

*dyanta tarık-* (meditasyondan kaybolmak) eşd. “meditastondan çıkmak/uzaklaşmak” ~ STü. “meditasyondan çıkmak” *birök vçirapam dyanta tarıksar* (AbhiSho I: 629 [60]) “Eğer *Vajrapani* (adlı üstad), meditasyondan çıkarsa...”

*dyantın tur-* (meditasyondan kalkmak) eşd. “meditasyondan çıkmak” ~ STü. “meditasyondan çıkmak” *tançu aşlıg etöz dyantın tursar ok ötrü bertinür* (Ht V: 1819 [198]) “Bir lokmalık beden, meditasyondan çıkarsa hemen parçalanır.”

*samadi dyan arı-* (istiğrak, meditasyon temizlemek) eşd. “meditasyonla2 arınmak; istiğrak ile temizlenmek” ~ STü. “ - ” *samadi dyan arımış süziülmiş üçün belgürtme etöz közünür* (SuvKaya: 2823 [176]) “Meditasyonla2 arındığ2 için belirgin vücut gözükür.”

*samadi dyanka kir-* (istiğrak, meditasyona girmek) eşd. “meditasyonla2 girmek/başlamak” STü. “dalınca girmek” *samadi dyanka kirip küü kelig tözin körkitip boşgurup* (BT XX: 0719 [110]) “Meditasyonla2 girip olağanüstü asilliğini gösterip öğreterek...”



**karmaşuhn** < Soğd. *qrmšwhn* “forgiveness / affetmek” (Gharib, 1955: 193a). *karmaşuhn*, Eski Uygur Türkçesi metinlerinde, “günahların affı” (Wilkens, 2021: 339) manasındadır. Sözcük, “günahların affını dilemek” manasında *karmaşuhn kol-* ve *karmaşuhn ötün-* birlikteliklerinde yaygın bir kullanıma sahiptir. Eşdizimlilik bakımından ise Standart Türkçede *af vermek* karşılığı ile kullanılan *karmaşuhn bér-* yapısı tespit edilmiştir.

*karmşuhn bér-* (bağışlama vermek) eşd. “af vermek; bağışlamak” STü. “af vermek” *karmşuhn bérü yarlıkazun* (Pothi: 241 [174]) “(Günahları) bağışlayarak buyurun.”

**kşanti** < TohA/B *kşānti* / < Soğd. *kš`nty* << Skr. *kṣhānti* (Wilkens, 2021: 416) “patience, forbearance, endurance, indulgence / sabır, hoşgörü, katlanma, tahammül” (Monier-Williams, 1899: 326c) ~ Skr. *kṣānti* “intellectuan receptivity; the being ready in advance to accept knowledge / entelektüel alıcılık; bilgiyi kabul etmeye önceden hazır olmak” (Edgerton, 1953: 199b). Terim, Eski Uygur Türkçesinde “tövbe, günahların affı” (Wilkens, 2021: 416) karşılığındadır. *kşanti ötüg*, *kşanti boşug*, *kşanti çamhuy*, *dejit kşanti* ikilemelerinde de yer alan söz, *al-*, *bér* ve *kıl-* fiilleriyle yüksek kullanım sıklığına sahiptir. *kşantinin* Standart Türkçedeki eş değeri Arapça “tövbe” olup *al-*, *ver-* ve *kıl-* fiilleri ile eşdizim oluşturmaktadır.

*kşanti al-* (tövbe almak) eşd. “tövbe almak; tövbe kabul etmek; affetmek” ~ STü. “tövbe almak” *bökünki kşantimin alı yarlıkazunlar* (BT XXV: 1117 [124]) “Bugünkü tövbemi kabul edip (beni) bağışlasınlar.”

*kşanti bér-* (tövbe vermek) eşd. “af vermek; günahları bağışlamak” ~ STü. “af vermek” *umug inağ tengrim edgü kılmadım ayıg kılın amntı kşanti bérü yarlıkazun* (BT XXXVII: 02362 [334]) “Umuz tanrım, iyilik yapmadım, kötülük yaptım; şimdi günahlarımı bağışlayarak lütfedin.”

*kşanti boşug bér-* (tövbe, izin vermek) eşd. “af2 vermek; günah2 bağışlamak” ~ STü. “af vermek” *yalbarmış ödügkiyemni eşidip manga yazukumun boşuyu kşanti boşug bérgil* (BT XIII: 2217 [131]) “Yalvardığım istekleri duyup, günahlarımı bağışlayıp (beni) affet.”

*kşanti çamhuy kıl-* (tövbe, pişmanlık kılmak) eşd. “tövbe2 kılmak/etmek; günah2 çıkarmak” ~ STü. “tövbe kılmak” *tsuy irinçü ağır ayıg kılınçların kşanti çamhuy kılıp neteg arıtdılar alkınturtılar erser* (SuvKaya: 4273 [223]) “Günahlardan2 (ve) kötü2 amellerden tövbe edip (onlardan) nasıl kurtuldular ise...”

*kşanti kıl-* (tövbe kılmak) eşd. “tövbe kılmak/etmek” ~ STü. “tövbe kılmak” *kop kamağ ayıg kılınçığ ökünüp kşanti kılmak nom bitig bir tegzinç tükedi* (BT XXXIII: Bx44 [243]) “Tüm2 günahlardan pişman olup tövbe etme, (adlı) öğretici kitabının bir bölümü bitti.”

*kşanti ötüg al-* (tövbe, rica almak) “tövbe2 almak; tövbe2 kabul etmek; affetmek” ~ STü. “tövbe almak” *amntı kşanti ötügümin alı yarlıkap alkugin barça kalısız öczünler*

*arizunlar* (BT XXV: 861 [108]) “Şimdi, tövbemizi kabul ederek lütfedip (günahlarımı) tamamen temizlersinler.”

**nirvan** < Soğd. *nyrβ* 'n << Skr. *nirvāṇa* (Wilkens, 2021: 491) “free from desire / ihtiraslardan kurtulmuş; sonsuz huzur” (Edgerton, 1953: 304a). Yeniden doğumdan ve tüm ihtiraslardan uzaklaşıp sonsuz huzura kavuşmayı ifade eden *nirvan*, Eski Uygur Türkçesinde çoğunlukla *nirvan al-*, *nirvan bul-* ve *nirvanka kir-* eşdizimlerinde “huzur elde etmek; huzura kavuşmak” anlamlarında kullanılmıştır. Standart Türkçede de nirvana sözcüğü kullanılmakta, “huzur” ile eş değer olduğu görülmektedir.

*nirvan al-* (*Nirvāṇa* almak) eşd. “nirvanayı almak; huzur almak” ~ STü. “huzur almak” *nirvanıg almadın kéçin tavrakın témedin kirtü çin burhan kutın buldurur* (BT XIII: 20<sub>35</sub> [123]) “*Nirvāṇa*’yı almadan, geç (ya da) erken demeden, gerçek *Buddha* saadetini buldurur.”

*nirvan bul-* (*Nirvāṇa* bulmak) eşd. “(saf) bilinç bulmak; huzur bulmak; nirvanaya ulaşmak” ~ STü. “huzur bulmak” *korkınçsız aymançsız bolmuş için tül teg yangluk sakinçlartın birtemleti irak öngi üdrülüp nirvan bulu yarlıkayurlar* (BT XXVIII: F51 [228]) “Korkusuz olduğu için rüya gibi yanlı düşüncelerden tamamen uzaklaşıp huzur bularak lütfederler.”

*nirvanka kir-* (*Nirvāṇa*’ya girmek) eşd. “nirvanaya girmek; huzura girmek” ~ STü. “huzura girmek” *tükel bilge tengri tengrisi burhan nirvanka kirü yarlıkamışta basa* (Ht IV: 0635 [78]) “Muhteşem bilge tanrılar tanrısı *Buddha*, *Nirvāṇa*’ya girerek lütfettikten sonra...”

**nizvani** < Soğd. *nyzβ* 'ny(y) “passion / hırs, ihtiras” (Gharib, 1995: 255b). Eski Uygur Türkçesinde “ihtiras, hırs, tutku”, *nizvani* terimi ile karşılanmıştır. Terimin, *övke nizvani*, *az nizvani*, *amranmak nizvani*, *bagragu nizvani* vb. ikilemelerde eş anlamlı sözcüklerle beraber kullanıldığı görülmektedir. *nizvani*, özellikle uzaklaştırılması ve yok edilmesi gereken bir duygu olarak karşımıza çıkmakta; *alk-* ve *tarık-* fiilleriyle oluşturduğu eşdizimler de bu durumu desteklemektedir. Eski Uygur Türkçesi dışında tesadüf edilmeyen sözcüğün, *tur-* ve *kör-* fiilleriyle gösterdiği birliktelik anlamı Standart Türkçede *hırs içinde olmak*, *hırs görmek* eşdizimlerinde mevcuttur.

*nizvani alk-* (ihtiras yok etmek) eşd. “ihtiras gidermek; hırsı yok etmek” STü. “ihtiras yok etmek” *vasubandu bahşı adın nizvanilarıg alkmaduk érür* (AbhiSho I: 238 [36]) “*Vasubandhu* üstat, ihtirasları giderememiştir.”

*nizvanita tur-* (ihtirasta durmak) eşd. “ihtirasta bulunmak; hırs içinde olmak” ~ STü. “hırs içinde olmak” *küsüšte turup küsüşler bulgalı umasar nizvanita turup nizvanika yuklunmasar* (BT XXVIII: C081 [126]) “İstekte bulunup (bu) istekleri elde edemezse; ihtirasta bulunup (bu) ihtiraslarla kirlenmiş olmasa...”

*nizvani kör-* (ihtiras görmek) eşd. “ihtiras/tutku görmek” ~ STü. “hırs görmek” *körümte ulatı adın nizvanıların körmek yolta barça uyur* (AbhiSho II: 743 [64]) “Falda ve diğer ihtirasları görme yolunda hep yeteneklidir.”

*nizvani tarık-* (ihtiras uzaklaşmak) eşd. “hırs geçmek; ihtiras gitmek” ~ STü. “hırsı geçmek” *nom adırtlamak birök togsar kamağ nizvanılar tarıkur* (AbhiSho I: 284 [38]) “Eğer öğretiyi ayırt etme ortaya çıkarsa bütün ihtiraslar gider.”

**nom** < Soğd. *nwm* < Yun. *νόμος* / *nómos* “law, canon / kanun, kutsal kitap, öğreti” (Gharib, 1995: 246a). Soğdcadan alıntılanan *nom* terimi *nom bitig*, *nom din*, *nom erdini*, *nom şazin*, *nom törü*, *nom yarlıg* vb. ikilemelerin bir üyesi olarak metinlerde geniş ölçüde kullanılmaktadır. Pek çok fiille birliktelik gösteren terimin, *bér-*, *bul-*, *tut-*, *kir-*, *tarık-* ve *teg-* fiilleriyle oluşturduğu eşdizimler konumuz açısından dikkate değerdir. Terimin, Standart Türkçedeki denkliği “öğreti”, “din” ve “inanç” olup, Eski Türkçedeki anlam içeriğine sahip eşdizimler tespit edilmiştir.

*nom bér-* (öğreti vermek) eşd. “öğreti/dini vermek; öğretiyi emanet etmek” ~ STü. “öğreti vermek” *burhan nomın bérdi tutuzdı* (Ht VII: 1742-1743 [150]) “(Emrini alanlara) *Buddha* öğretisini verip emanet etti.”

*nom bul-* (öğreti bulmak) eşd. “din bulmak; inanca kavuşmak” ~ STü. “inanç bulmak” *tering nomug bulmuşça sudurlarış şastrların iduk yarlıg üze aqtaru erür biz* (Ht VII: 1021 [94]) “Derin öğretiyi bulmuş gibi öğretileri kutsal hüküm ile çeviriyoruz.”

*nom törü tut-* (öğreti, töre tutmak) eşd. “din/öğreti2 tutmak; öğretiyi2 benimsemek” ~ STü. “din tutmak” *bir igid nomug törüg tutugma* (Chuast: 166-167 [84]) “Yalan bir öğretiyi2 benimsemek...”

*nom tut-* (öğreti tutmak) eşd. “öğreti/din tutmak; öğretiyi benimsemek ~ STü. “din tutmak” *barça sitavirake nikay nom tutarlar* (Ht IV: 0160 [35]) “Hepsi, *Sthavira* öğretisini benimserler.”

*nomka kir-* (öğretiye girmek) eşd. “dine (Budizm) girmek; dinî tarikata katılmak” ~ STü. “dine girmek” *teringde tering nomların eşidip korkmadın aymanmadın nomka kirip köngülü arıp* (BT XX: 1119-1120 [134]) “Çok derin öğretileri işitip, korkmadan2 dine girip, gönlü temizlenip...”

*nomta tarık-* (öğretiden uzaklaşmak) eşd. “öğretiden/dinden uzaklaşmak” ~ STü. “dinden uzaklaşmak” *netegin alku bilgülık nomlarta tarıkmuş karanggulugin tégüci savta tudulur* (AbhiSho I: 743 [68]) “Nasıl bütün bilinmesi gereken öğretilerden uzaklaşan karanlığın diyeceği sözden sayılır...”

*nomka teg-* (öğretiye değmek) eşd. “öğretiye/dine ulaşmak; öğretiyi elde etmek” ~ STü. “dine ulaşmak” *burhan nominga tegdükte üç yüz yükünüp engeyü yene üç ming yüküntiler* (Ht VIII: 1308 [118]) “*Buddha* dinine ulaştığında üç yüz (defa) secde edip bunun üzerine yine üç bin (defa daha) secde ettiler.”

**ujik** < Soğd. *'uj'k* "letter of alphabet /alfabe harfi" (Gharib, 1995: 74a). Eski Uygur Türkçesinde "hece", "alfabe", "yazı" veya "metin" (Wilkens, 2021: 813) olarak anlamlandırılan sözcük *ujik akşar*, *ujik bitig* vb. ikilemelerde yer alır. Sözcüğün Standart Türkçedeki karşılığı "yazı, metin" olarak tespit edilmiştir. *ujik*'in *al-*, *tut-* ve *sı-* fiilleriyle oluşturduğu eşdizimler ile Standart Türkçede *metin almak*, *yazıyı tutmak* ve *metni bozmak* eşdizimlerinin aynı anlam içeriğine sahip olduğu görülmüştür.

*ujik al-* (yazı almak) eşd. "yazılanı anlamak; kitabı kavramak; yazılanı kapmak" ~ STü. "metin almak" *yaraşı ujıkların alıp tering yinçe yörügin tuyguluk bolzun* (Ht IX: 490-491 [99]) "Etkileyici yazıları kapıp, (yazılanların) derin (ve) ince anlamlarını kavrasın."

*ujik tut-* (yazı tutmak) eşd. "alfabe/metin tutmak" ~ STü. "yazıyı tutmak" *irakta enetkek ujikin ağırlayurlar yagukta öz ujıkların tutar* (Ht V: 1903-1904 [206]) "Hint yazısını uzakta sayıyorlar; yakında (ise), kendi yazılarını tutuyorlar."

*ujik sı-* (yazı kırmak) eşd. "yazıyı/harfi bozmak" ~ STü. "metni bozmak" *mahayanlıklar bu şastrdaki birkiye ujikig sıgalı buzgalı udaçı* (Ht IV: 1348 [41]) "Mahāyāna mezhebine bağlı olanlar, bu öğretilerdeki biricik yazıları bozacak."

#### 2.4. Toharca (A/B) Sözcüklerle Oluşturulmuş Eşdizimler ve Tanıklar

**abişek** < TohA/B *abhişek* ~ TohB *abhīšek* << Skr. *abhiṣeka* (Wilkens, 2021: 2) "anointing, inaugurating or consecrating (by sprinkling water), inauguration of a king, royal unction; the water or liquid used at an inauguration / mesh, açılış veya kutsama (su serperek), bir kralın göreve başlaması, kraliyet görevi; açılışta kullanılan su veya sıvı" (Monier-Williams, 1899: 71a-b). *abişek*, Eski Uygur Türkçesinde dinî bir terim olarak "kutsama; takdis etme" (Wilkens, 2021: 2) manasında kullanılmıştır. Özellikle Ezoterik Budizm'de bir *Guru* önderliğinde dinî geleneğe bağlılık gösteren öğrenciyi gizli öğretilere ulaştırma olarak bir tür 'arınma' ritüel durumunu ifade etmektedir (İsi, 2021: 360). Bu anlam eksenini değerlendirildiğinde, terimin Standart Türkçede "mübarek; değer" sözcüğüyle kullanıldığı görülür.

*abişek al-* (takdis almak) eşd. "kutsama almak; takdis edilmek" ~ STü. "değer almak" *bahşittin kişlekkik abişek almışın sakımp* (UigTot: 185 [72]) "Hocadan, gizli (bir şekilde) kutsama aldığını düşünüp..."

*abişek bér-* (takdis vermek) eşd. "kutsama vermek; takdis etmek" ~ STü. "değer vermek; onay vermek" *alpın alpğıttın abişek bérmiş iduk bahşılarımın* (BT XIII: 46<sup>14</sup> [166]) "Yiğitlerin takdis ettiği kutsal hocalarımın..."

*abişek kıl-* (takdis kılmak) eşd. "kutsama (töreni) yapmak" ~ STü. "mübarek kılmak" *ol ilig kan ol somadwaçı atlıg oğlinga ulug tigiter törüsinçe abişek kılı* (Suv-Kaya: 14168 [534]) "O hükümdar, o *Somadhwaja* adlı oğluna büyük şehzadeler kanununa göre kutsama yaptı."

**adiştit** < TohB *adhişthit* << Skr. *adhişthita* (Wilkens, 2021: 13) “settled; inhabited; superintended; regulated; appointed; superintending / yerleşmiş; yerleşik; denetimli; düzenlenmiş; görevlendirilmiş; nezaret etmek” (Monier-Williams 1899: 22b). Sözcüğün, Eski Uygur Türkçesindeki karşılığı “büyü gücü, büyü ile kontrol etme, büyü ile yetki, büyü ile yetkili kılma” (Wilkens, 2021: 13) şeklindedir. *adiştit*, Eski Uygur Türkçesinde çoğunlukla *bér-*, *kıl-* ve *teg-* fiilleriyle eşdizim oluşturmuştur. Terimin Standart Türkçedeki karşılığı “yetki/yetkili” olup *ver-*, *kıl-* ve *ulaş-* fiilleriyle eşdizim oluşturduğu görülmektedir.

*adiştit bér-* (büyü ile kontrol etme vermek) eşd. “(dinî) yetki vermek” ~ STü. “yetki vermek” *dyan dantiralarig bışrunguka atiştit bérü yarlıkazunlar* (UigTot: 1025 [164]) “*Dhyānatantraları* meditasyonla olgunlaştırmak için yetki verip buyursunlar.”

*adiştit kıl-* (büyü ile yetkili kılmak) eşd. “yetkili kılmak; kontrol altında tutmak” ~ STü. “yetkili kılmak” *adiştiti üze adiştit kılı yarlıkazun* (BT VIII: A221 [44]) “Büyü gücü ile yetkili kılıp lütfetsin.”

*adiştit teg-* (büyü ile yetki değmek) eşd. “yetki ulaşmak” ~ STü. “yetki ulaşmak” *olarung adiştitlerin bahşıta yığıp bahşıka yalvarmak erser terk tavorak adiştit tegir* (BT VIII: A302 [50]) “Onların büyü güçleri üstatta toplandığında (kişi) üstada yalvarırsa hemen2 yetki ulaşır.”

**sim** < TohA/B *sim* << Skr. *sīma* (Wilkens, 2021: 613) “a boundary, limit / sınır, limit” (Edgerton, 1912: 1218c). Eski Uygur Türkçesinde “sınır, bölge” manasında olan sözcük, *sim ba-* “sınır çekmek”, *sim çizig* “sınır2” vb. birlikteliklerde rastlanır. Sözcük, *tut-* fiili ile kullanımı konumuz açısından dikkate değerdir. Söz konusu fiilin “herhangi bir yeri tutmak; korumak” anlamından hareketle *sim tut-* eşdizim yapısı ortaya çıkmıştır. Sözcük bugün “sınır, bölge” sözcükleriyle kullanılmakta olup, *tut-* fiiliyle eşdizim oluşturmaktadır.

*sim tut-* (sınır tutmak) eşd. “sınır tutmak” ~ STü. “bölge tutmak” *tégin yme kelip taogaçning kedin uçı öngdün simug tutup olurdular* (Ht V: 192 [207]) “Prens yine gelip, Çin’in batı kenar mahallesinin sağ tarafından sınır tutup oturdular.”

**şazin** < TohA/B *śāsaṃ* << Skr. *śāsana* (Wilkens, 2021: 647) “punishing, a punisher, chastiser; teaching, instructing, an instructor; punishment, chastisement, correction; an order, command, edict, enactment, decree, direction / cezalandırma, cezalandırıcı, ceza verme; öğretme, cezalandırma, düzeltme; emir, ferman, kanun hükmünde kararname, kararname, emir” (Monier-Williams, 1899: 1068c-1069a). Eski Uygur Türkçesi metinlerinde “disiplin, öğreti, (Budist) öğreti” (Wilkens, 2021: 647) manasında kullanılan terim, *nom şazin* “öğretiz”, *şazin kuorag* “Budist dinî cemaat” vb. yapılar da rastlanılmaktadır. *şazin*, *artat-* fiilinin “bir şeyi bozmak/yık-mak” anlamından hareketle *öğreti/kural bozmak; din yıkmak* eşdizimini

oluşturmuştur. Bu eşdizim, Standart Türkçede *kural bozmak*; *dini yıkmak* ifadeleri ile eş değerdir.

*şazin artat-* (öğreti bozmak) eşd. “öğreti/kural bozmak; din yıkmak” ~ STü. “kural bozmak; dini yıkmak” *sizler kamağ kullar kavişip burhan şazinin artatmışka anın yazuklağalı keltim* (Ht V: 0907 [117]) “Sizler, bütün kullar bir araya gelip *Buddha* öğretisini bozduğunuzdan dolayı (ben) günahınızı cezalandırmaya geldim.”

**vyakrit** < TohA/B *vyākarit* << Skr. *vyākṛti* “prediction of future enlightenment for a Bodhisattva / Bir *Boddhisattva* için gelecekteki aydınlanma tahmini” (Edgerton, 1953: 517b). Terim, Eski Uygur Türkçesi metinlerinde “kehanet” (Wilkens, 2021: 849) anlamıyla kullanılmakta olup çoğunlukla *vyakrit alkış* ikilemesinin bir üyesi olarak kaydedilmiştir. *al-*, *bér*, *kıl-* ve *bul* fiilleriyle birliktelik gösteren *vkayrit*, Standart Türkçede “işaret, önceden haber” ifadelerine denktir.

*vyakrit alkış al-* (kehanet, efsunlama almak) eşd. “kehanet<sub>2</sub> almak; işaret almak” ~ STü. “işaret/önceden haber almak” *üzeliksiz üstünki yég adruk burhan kutinga vyakrit alkış alalım* (Ht X: 567-568 [125]) “Aşılamaz, en üstün<sub>2</sub> (ve) seçkin *Buddha* saadeti için kehanet<sub>2</sub> alalım.”

*vyakrit alkış bér-* (kehanet, efsunlama vermek) eşd. “kehanet<sub>2</sub> vermek” ~ STü. “önceden haber vermek; işaret vermek” *ratnaşiki atlıg burhan eng aşnu burhan kutinga vyakrit alkış bérü inçe tép tédi* (MaitrHami: 1.5a<sub>20</sub> [58]) “*Ratnaşikhin* adlı *Buddha* ilk olarak *Buddha* saadeti için kehanet verip şöyle dedi.”

*vyakrit bul-* (kehanet bulmak) eşd. “kehanet bulmak; alamet/işaret bulmak” ~ STü. “işaret bulmak” *bahşı birle burhanlarning uduzmakinga tuşuşup nom eşidip viyakrit bulup tuyunmakıg tanuklalım* (ÖlmezÖgdi: 73 [270]) “*Guru* ile *Buddhaların* önderliğinde karşılaşip (onlardan) öğretiyi dinleyip kehanet bularak aydınlanmayı elde edelim.”

*vyakrit kıl-* (kehanet kılmak) eşd. “kehanette bulunmak; gaipten haber vermek” ~ STü. “kehanette bulunmak” *arhantlar kentü özlerin viyakirt kılı sözlemişler* (AbhiSho II: 611 [56]) “*Rahipler*, kendileri kehanet kılıp söylemişler.”

## Sonuç

Eldeki çalışmada eşdizimlilik, anlambilimsel yaklaşım temelinde incelenmiş, isim (alıntı sözcük) + fiil yapısındaki eşdizimler tespit edilmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

I. Tespit edilen alıntı sözcükler, Eski Uygur Türkçesi külliyatının çoğunlukla Budizm ve Manihaizm inanç sistemlerine ait çeviri metinler olmasından dolayı, dinî içerikli terimlerdir. Bu dinî terimler, yoğunluklu olarak bu dönemde kullanılmış olup daha sonraki dönemde kullanımdan düşmeye başlamıştır. Örneğin, Soğdcaadan alıntılanan *buyan* sözcüğü, Karahanlı Türkçesinde *muyan* biçiminde bulunmakta; *muyan al-*, *muyan bér-*, *muyan bul-* ve *muyan kıl-* eşdizimlerinde

tanımlanmaktadır. Fakat Eski Türkçe döneminden sonra bu sözcüğün yerini Arapça “sevap” olarak *buyan*’ın kullanımdan düşmesine sebep olmuştur. “sevap” sözcüğünün Standart Türkçede *sevap al*, *sevap vermek*”, *sevap bul-* ve *sevap kıl-* eşdizimlerinde kullanılıyor olması, eşdizimlerin Eski Uygur Türkçesindeki oluşum mantığının devamlılığını yansıtmaktadır. Buna benzer örnekler göz önüne alındığında eşdizimliliğin Eski Uygur Türkçesi devrinden beri sistematik olarak işlendiği, bugün kullanılan pek çok eşdizimin Eski Uygur Türkçesinde de sesçil ve sözcüksel farklılıklarla kullanıldığı ileri sürülebilir. Eşdizimlerin Standart Türkçede denkliklerinin bulunması, bu yapıların oluşum şeklinin ve anlamsal içeriklerinin korunduğu sonucuna ulaştırmıştır.

II. Bazı eşdizimlerde Çince, Sanskritçe, Soğdca ve Toharca (A/B) şekillerin yanında Türkçe karşılıklar yer almakta; hem alıntı sözcüklerin hem de Türkçe karşılıkların eşdizimleyici konumunda olduğu görülmektedir: *buyan bögteg kıl-/buyan kıl-*, *buyan edgü al-/ buyan al-*, *kşanti boşug bér-/kşanti bér-*, *kşanti çamhuy kıl-/kşanti kıl-*, *kşanti ötüg al-/kşanti al-*, *nom törü tut-/nom tut-*. Alıntı sözcüklerin anlaşılması için Türkçe karşılıklarıyla tercih edilmesi ve mevcut fiillere özel anlamlar yüklenerek kullanılması çevirmenlerin dil tutumunu yansıtır. Budizm ve Manihaizm dinlerine ait çeviri metinlerdeki alıntı sözcüklerin oluşturduğu eşdizimleri tespit etmenin, Eski Uygur Türkçesi için, tercümanların ve rahiplerin dil bilgisini tespit etmede faydalı olacağı düşünülmektedir.

III. Fiillerin yeni anlamlar kazanmasında eşdizimleyici unsur büyük önem taşımaktadır. Bu sebeple, fiillerin özel anlamlarını tespit etmek, birlikte kullanıldığı sözcüklerle mümkün olmaktadır. Tarihî Türk dili metinlerindeki fiil eşdizimlerinin tespit edilmesinin ise Türk dilinin eşdizimsel söz varlığına katkı sağlayacağı muhakkaktır.

#### Kısaltmalar

AbhiSho I	→	Shogaito, Masahiro (1991)
AbhiSho II	→	Shogaito, Masahiro (1993)
BT XX	→	Zieme, Peter (2000)
BT XXIII	→	Zieme, Peter (2005)
BT XXV	→	Wilkens, Jens (2007)
BT XXVIII	→	Abdurishid Yakup (2011)
BT XXXIII	→	Oda, Juten (2015)
BT XXXVII	→	Wilkens, Jens (2016)
Chuast	→	Özbay, Betül (2019)
Ht III	→	Ölmez, Mehmet (2001)

Ht IV (2022)	→	Semet, Ablet; Ölmez, Mehmet ve Röhrborn, Klaus
Ht V	→	Ölmez, Mehmet ve Röhrborn, Klaus (2015)
Ht VII	→	Röhrborn, Klaus (1991)
Ht VIII	→	Röhrborn, Klaus (1996)
Ht IX	→	Aydemir, Hakan (2013)
Ht X	→	Mirsultan, Aysima (2010)
KB	→	Kutadgu Bilig (2006)
MaitrHami	→	Shimin, Geng (2009)
ÖlmezÖgdi	→	Ölmez, Mehmet (1998)
Pothi	→	Clark, Larry (1981)
Soğd.	→	Soğdca
STü.	→	Standart Türkçe
SuvKaya	→	Kaya, Ceval (2021)
Toh	→	Toharca
UigTot	→	Zieme, Peter ve Kara, Georg (1973)
UWN I	→	Röhrborn, Klaus (2015)

### Kaynakça

- Arat, Reşit Rahmeti (2006). *Kutadgu Bilig*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Aydemir, Hakan (2013). *Die alttürische Xuanzang-Biographie IX, Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain ediert, übersetzt und kommentiert I/II*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Clark, Larry (1981). "The Manichean Turkic Pothi-Book". *Altorientalische Forschungen*, 9: 145-218.
- Cowie, Anthony Paul (1994). *Phraseology. The Encyclopaedia of Language and Linguistics* (R. E. Asher, Ed.). Cilt 6. Oxford: Pergamon Press.
- Doğan, Nuh (2016). *Türkiye Türkçesinde Fillerin Eşdizimleri*. Ankara: YayınEvi.
- Edgerton, Franklin (1953). *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary-II*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.
- Firth, John Rupert (1957). "A synopsis of linguistic theory" 1930-55. (Ed.: F. R. Palmer). *Selected papers of J.R. Firth*, 168-205.
- Gharib, Badrizaman (1995). *Sogdian Dictionary (Sogdian-Persian-English)*. Tehran: Farhang Publications,



- Giles, Herbert Allen (1912). *A Chinese-English Dictionary. Part I-II*. Shanghai/London: Kelly and Walsh.
- Howarth, Peter (1998). "The Phraseology of Learners' Academic Writing", *Phraseology: theory, analysis, and applications* (Ed. A.P. Cowie). Oxford: Oxford University Press, 188-207.
- İsi, Hasan (2021). "Budist Uygurlarda Abhişeka Ritüeli". *Journal of Old Turkic Studies (JOTS)*, 5/ 2, 359 – 379.
- Kaya, Ceval (2021). *Uygurca Altun Yaruk, Giriş, Metin ve Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Mirsultan, Aysima (2010). *Die alttürkische Xuanzang-Biographie X, Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain ediert, übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Monier-Williams, Sir (1899). *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford: Motilal Banarsidass Publication.
- Oda, Juten (2015). *A Study of the Buddhist Sūtra called Säkiz Yükmäk Yaruq or Säkiz Törlügin Yarumiş Yaltrimiş in Old Turkic*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Ölmez, Mehmet (1998). "Tibet Budhizmine Ait Eski Uygurca Bahşı Ögdisi". *Klaus Röhrborn Armağanı*, (hzl. Jens Peter Laut ve Mehmet Ölmez). Freiburg/İstanbul: Simurg Yayınları, 262-293.
- Ölmez, Mehmet ve Röhrborn, Klaus (2001). *Die alttürkische Xuanzan-Biographie III*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Ölmez, Mehmet ve Röhrborn, Klaus (2015). *Die alttürkische Xuanzang-Biographie V, Nach der Handschrift von Paris und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain ediert, übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Özbay, Betül (2019). *Huastuanift Manihaist Uygurların Tövbe Duası*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Röhrborn, Klaus (2015). *Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. Neubearbeitung, II. Nomina-Pronomina-Partikeln, Band I: a-asvık*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Röhrborn, Klaus (1991). *Die alttürkische Xuanzang-Biographie VII, nach der Handschrift von Leningrad, Paris und Peking sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain, herausgegeben, übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.

- Röhrborn, Klaus (1996). *Die alttürkische Xuanzang-Biographie VIII, Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annetta v. Gabain herausgegeben, übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Semet, Ablet; Ölmez, Mehmet ve Röhrborn, Klaus (2022), *Die alttürkische Xuanzang-Biographie IV, Nach der Handschrift von Paris sowie nach dem Transkript von Annetta v. Gabain ediert, übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Shimin, Geng (2009). *Study on the Uighur Maitrisimit (Hami Version)*. Peking: Central University for Nationalities Press.
- Shōgaito, Masahiro (1991). *Studies in the Uighur Version of the Abhidharmakośabhāṣya-ṭikā Tattvārthā, Volume I, Text, Translation and Commentary*. Kyōto: Shōkadō
- Shōgaito, Masahiro (1993). *Studies in the Uighur Version of the Abhidharmakośabhāṣya-ṭikā Tattvārthā, Volume II, Text, Translation, Commentary and Glossary*. Kyōto: Shōkadō.
- Sinclair, John (1987). *Collocation: a progress report*. (Ed.: R. Steele ve T. Threadgold). Language Topics: Essays in Honour of Michael Halliday, 319-331.
- Wilkens, Jens (2007). *Das Buch von der Sündentilgung, Edition des alttürkisch-buddhistischen Kṣanti Kılğuluk Nom Bitig I-II*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Wilkens, Jens (2016). *Buddhistische Erzählungen aus dem alten Zentralasien Edition der altuigurischen Daśakarmapathāvadānamālā I, II, III*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Wilkens, Jens (2021). *Eski Uyğurcanın El Sözlüğü - Eski Uyğurca – Almanca – Türkçe*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Yakup, Abdurishid (2011). *Prajñāpāramitā Literature in Old Uyğur*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Zieme, Peter (2000). *Vimalakīrtinirdeśasūtra, Edition alttürkischer Übersetzungen nach Handschriftenfragmenten von Berlin und Kyoto, Mit einem Appendix von Jorinde Ebert: Ein Vimalakīrti-Bildfragment aus Turfan*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Zieme, Peter ve Kara, Georg (1973). *Ein Uigurisches Totenbuch. Nāropas Lehre in uigurischer Übersetzung*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

## ESKİ UYGURCA MANİHAİST METİNLERDEKİ BİRKAÇ KELİME ÜZERİNE NOTLAR\*

The Notes on a Few Words in Old Uighur Manichaeen Texts

Tümer KARAAAYAK\*

### ÖZ

Uygurlar tarihi serüveni içerisinde Budizm, Manihaizm ve Nasturî Hristiyanlık gibi inanç sistemlerine dâhil olmuşlardır. Bu inanç sistemlerinin Uygurların siyasi, sosyal, kültürel ve dinî yaşamları üzerinde derin etkileri olmuştur. Uygurlar bu inanç sistemlerinin tesiri altında kalmışlar ve büyük bir yazılı külliyat oluşturmuşlardır. Eski Uygurcanın bu külliyatı Budist, Manihaist, Nasturî ve din dışı konulu metinleri ihtivâ etmesi bakımından zengin bir söz varlığına sahiptir. Bu külliyat içerisinde Budist Uygur metinlerine oranla Manihaist Uygur metinler daha küçük hacme sahiptir. Manihaist Uygur metinleri daha küçük metin külliyatına sahip olmasına karşın içerdiği söz varlığı açısından zengin ve özgün bir görünüm arz etmektedir. Manihaist Uygur metinlerinin söz varlığı büyük ölçüde diğer Uygur metinlerinin söz varlığı ile örtüşürken bazı kelimelere ait örnekler sınırlı sayıda tanıklanmaktadır. Bu bildiride Eski Uygurca Manihaist metinlerinde sınırlı sayıda tanığı bulunan *ekiş*, *katnag*, *kookun* ve *kuyka* kelimeleri ile *yerik*- fiili ele alınacaktır. Bu kelimelerin Eski Uygurca Manihaist metinlerde tanıklandığı cümle örneklerine ve bağlamlarına yer verilecektir. Ayrıca bu kelimelerin önceki metin yayınlarında yer verilen okumaları, anlamlandırmaları ve açıklamaları karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Söz konusu kelimeler hakkında çeşitli kaynaklarda yapılan alıntılar ve köken(ler)ine dair yorumlar değerlendirilecek ve bunlarla ilgili yapılan düzeltmelere dikkat çekilecektir. Bu kelimelere dair diğer metinlerinden ve tarihi dönemlerden [Karahanlı, Harezmi, Kıpçak, Çağatayca] tanıklar getirilecektir ve bu tanıklar art zamanlı incelenecektir.

**Anahtar Sözcükler:** Eski Uygurca, Manihaist metinler, sözvarlığı

### ABSTRACT

The Uyghurs were involved in belief systems such as Buddhism, Manichaeism and Nestorian Christianity in their historical adventure. These belief systems had a profound impacts on the political, social, cultural, and religious lives of the Uyghurs. The Uyghurs were influenced by these belief systems, and they created a large written corpus. This corpus of Old Uygur has a rich vocabulary in terms of containing Buddhist, Manichean, Nestorian, and non-religious texts. Within this corpus, Manichaeen Uygur texts have a smaller volume than Buddhist Uygur texts. Although the Manichaeen Uygur texts have a smaller corpus, they are rich and unique in terms of the vocabulary they contain. While the vocabulary of the Manichaeen Uygur texts largely overlaps with the vocabulary of other Uygur texts,

\* Bu çalışma TÜBİTAK 2214-A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Bursu ile desteklenmiş ve Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Programı bünyesinde Prof. Dr. Mehmet Ölmez'in danışmanlığında devam etmekte olan doktora tezinden üretilmiştir.

\* Arş. Gör., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bilecik-Türkiye. E-posta: tumerkaraayak@gmail.com. ORCID: 0000-0002-2322-9663

examples of some words are seen in limited numbers. In this paper, the words *ekiş*, *katnag*, *kookun*, *kuyka*, *yerik*- which have a limited number of witnesses in Old Uyghur Manichaeen texts, will be discussed. The sentence examples and contexts of these words from Old Uyghur Manichaeen texts will be given. In addition, the readings, meanings, and explanations of these words in previous text publications will be discussed comparatively. The quotations made in various sources about the words and the comments on their origin(s) will be evaluated, and the corrections made about them will be pointed out. For these words, witnesses from other texts and historic periods [Karakhanid, Khwarezm, Kipchak, and Chagatai] will be brought, and these witnesses will be analyzed diachronically.

**Keywords:** Old Uyghur, Manichaeen Texts, vocabulary

### Giriş

744 yılında II. (Doğu) Türk Kağanlığının hükümranlığını sona erdiren Uygurlar, Moğolistan'da Uygur Bozkır Kağanlığını kurmuşlardır. Çin ile iyi ilişkiler kuran ve belli noktalarda Çin'i destekleyen Uygurlar, Kırgızlar bu bölgeye gelinceye kadar bozkırda varlığını sürdürmüştür. 840 yılında bölge Kırgızlar tarafından işgal edilince Uygurlar Moğolistan'dan güneye ve güneybatıya doğru göç ederek Gansu, Beşbalık, Hoço ve Turfan bölgelerine giderek yeni bir devlet kurmuşlardır. Uygurlar, yerleştikleri bu bölgelerde kendilerinden önce yaşayan topluluklardan öğrendikleri Budizm, Manihaizm ve Nasturî Hristiyanlık gibi inanç sistemlerini benimsemişlerdir. Bu inanç sistemleri Uygurların siyasi, sosyal, kültürel ve dinî yaşamları üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Uygurlar benimsedikleri bu inanç sistemlerinin etkisiyle Uygur, Mani ve Süryani harfli büyük bir yazılı külliyat oluşturmuşlardır. Bu yazılı külliyatın büyük çoğunluğunu çeviri ağırlıklı ve dini içerikli metinlerden oluşmaktadır.

Eski Uygurcanın bu yazılı külliyatı Budist, Manihaist, Nasturî ve din dışı konulu metinleri ihtivâ etmesi bakımından zengin bir söz varlığına sahiptir. Bu yazılı külliyat içerisinde Budist Uygur metinlerine oranla Manihaist Uygur metinleri daha küçük hacme sahiptir. Manihaist Uygur yazmalarının büyük çoğunluğu yıpranmış ve yırtılmış olduğu için kısa ve eksik metin parçalarını içermektedir. Manihaist Uygur metinleri bu tarzda küçük bir metin külliyatı oluşturmasına karşın içerdiği sözvarlığı açısından zengin ve özgün bir görünüm arz etmektedir.

Eski Uygur Manihaist yazmaların bulunuşundan günümüze kadar geçen sürede bu metinler üzerine birçok çalışma<sup>1</sup> yapılmıştır. Bu çalışmalarda Manihaist Uygur metinlere ait yazmaların transkripsiyonu, transliterasyonu, modern dillere çevirileri ve anlaşılamayan/çözölemeyen sözcükler/yapılar ile Manihaizm'e ait dini terminoloji üzerine notlar oluşturulmuştur. Bu yazmalara ait ilk metin çalışmaları *Huastuanıft* ve *Irk Bitig* gibi müstakil çalışmalar ile *Türkische Manichaica aus Chotscho* [I, II, III], *Türkische Turfan-Texte* [II, III, IX] serileri içerisinde

<sup>1</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Sertkaya, 2004: 37-44); (Clark, 1997: 89-141); (Lieu, 1998: 42-49); (Wilkens, 2000).

yayımlanmıştır. Bu ilk çalışmalar Soğdca metinlerin yayımında kullanılan transkripsiyon işaretlerinin kullanılması ve bazı okuma yanlışlarının bulunması gibi muhtelif eksiklikleri barındırmaktadır.

Bu ilk çalışmalar yayınladığı dönemin koşulları içerisinde Manihaist Uygur metinleri alanında büyük ilerleme sağlamıştır. Bu alanda ilerleyen çalışmalarla birlikte – özellikle Arat’ın *Eski Türk Şiiri*, Zieme’nin *Manichäisch-türkische Texte*, Özer-tural’ın *Der uigurische Manichäismus* ve Clark’ın *Uygur Manichaeen Texts: Volume II, III* – Manihaist Uygur metinlerine ait okuma ve anlamlandırma ile ilgili sorunların büyük bir kısmı çözülmüştür. Ancak Manihaist Uygur metinlerinin sözcükleri içerisinde tek bir kez geçen kelimeler [hapax legomenon] ve sınırlı sayıda tanığa sahip olan kelimeler noktasında birçok soru ve sorun bulunmaktadır.

Bu çalışmada Manihaist Uygur metinlerinde sınırlı sayıda tanığı bulunan *ekiş*, *katnag*, *kookun*, *kuyka*, *yerik*- kelimeleri ele alınacaktır. Bu kelimelerin Eski Uygurca Manihaist metinlerde tanıklandığı cümle örneklerine ve bağlamlarına yer verilecektir. Bu kelimelerin önceki metin yayınlarında yer verilen okumaları, anlamlandırmaları ve açıklamaları karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Ayrıca kelimeler hakkında çeşitli kaynaklarda yapılan alıntılar ve köken(ler)ine dair yorumlara yer verilecek ve bunlarla ilgili yapılan okuma ve anlamlandırma düzeltmelerine dikkat çekilecektir. Bu kelimelere Eski Uygurca diğer metinlerinden ve tarihi dönemlerden [Karahanlı, Harezmi, Kıpçak, Çağatayca] tanıklar getirilecektir.

**1. ekiş** “toz, yonga, macun” (Wilkens, 2021: 253a).

*ekiş* kelimesi Manichaica III’te yayımlanan U 57 (T II D 175, 1) numaralı fragmanın<sup>2</sup> II. yaprağının arka yüzünün 4. satırında yer almaktadır.



*yeti ülüg başik ekişi kookum*

“yedi parça ilacın (~ şifalı şeyin) tozu ve yongası”

Bu yazma üzerine ilk yayını Manichaica III’de yapan Le Coq kelimeyi *ikisi* şeklinde okumuş<sup>3</sup> ve herhangi bir anlamlandırma yapmamıştır<sup>4</sup> (Le Coq, 1922: 32, 4. satır). Zieme, Drogenbuch çalışmasında kelimeyi *ikisi* şeklinde okumuş<sup>5</sup> ve

<sup>2</sup> Fragman için bkz. <https://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u0057seite1.jpg>

<sup>3</sup> Le Coq’un ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → *yiti ülüg başik ikisi yuryuni* (Le Coq, 1922: 32, 4. satır).

<sup>4</sup> Le Coq’un ilgili satıra dair çevirisi için krş. → “Sieben Teile = . . . ? . . .” (Le Coq, 1922: 32, 4. satır).

<sup>5</sup> Zieme’nin ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → *yiti ülüg başik ikisi quuquni* (Zieme, 1988: 228, 4. satır).

“\*Singen- (?) [\*şarkı söyleme (?)]” anlamını<sup>6</sup> vermiştir (Zieme, 1988: 228, 4. satır). Zieme, bu kelimeyle ilgili olarak ‘Le Coq, bu ifadeyi tercüme etmeden bıraktığından beri bu kelimeyle ilgili başka bir yorum yoktur’ şeklinde açıklamıştır (Zieme, 1988: 227). Clark ise çalışmasında kelimeyi *ekäši* şeklinde okumuş<sup>7</sup> ve “the filings [talaşlar]” anlamını<sup>8</sup> vermiştir (Clark, 2017: 455, EV237. satır). Clark açıklamalar kısmında öncelikle Le Coq’un ve Zieme’nin okuma ve anlamlandırmasına yer vermiştir. Sonrasında hem Le Coq’un hem de Zieme’nin *ikisi* okumasının şüpheye yol açtığını ve bu kelimenin ‘*yküşy* [ekişi] veya daha muhtemel olarak ‘*yk’šy* [ekäši] olarak okunması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu *ekäši* [< *ekäs+i*] okuyuşu için *ekä-* “to file [yanmak]” fiilinden türetilen *ekäs* “filings [talaş]” ismine teklik 3. kişi iyelik eki /+i/ eklenmesiyle oluştuğunu belirtmiştir (Clark, 2017: 457). Wilkens sözlüğünde Clark’ın *ekäs* okuyuşunu *ekiş* olarak düzeltmiştir (Wilkens, 2021: 252b). Tüngüç doktora tezinde kelimeyi *ekişi* şeklinde okumuş<sup>9</sup> (Tüngüç, 2022: 203) ve kelimeye “tozu” anlamını vermiştir<sup>10</sup> (Tüngüç, 2022: 204). Yazmaya bakıldığında kelimenin açıkça ‘*kyüşy*’ şeklinde yazıldığı görülmektedir. Bu yazım, kelimenin *ekişi* [< *ekiş+i*] şeklinde okunmasına olanak vermektedir. → bkz. *ekiş* “toz, yonga, macun” (Wilkens, 2021: 253a).

Kelimenin kökeniyle ilgili DTS’de herhangi bir açıklama yapılmadan *egiş* şeklinde ve “шлак [eriyen bir madenin posası]” anlamıyla<sup>11</sup> verilmiştir (Nadalyaev vd., 1969: 166b). Clauson sözlüğünde *égiş* sözcüğünün tek örnek olduğunu, *ége-* “to file (a metal object) [(metal bir nesneyi) törpülemek]” fiil köküne dayandığını ve *Dīvānu Lugāti’t-Türk*’te “filings of any kind of smelted metal [her türlü eritilmiş metal talaşları]” anlamıyla yer aldığını belirtir (Clauson, 1972: 101, 118). Erdal ise OTWF’de /-İş/ eki içerisinde sonu /a,e/ ile biten kimi kelimelerde daralma olduğunu ve *ekiş* “filings [talaş, ege talaş]” isminin *ekä-* “to file (a solid object) [(katı bir şeyi) törpülemek]” fiiline /-ş/ eki gelmesiyle oluştuğunu belirtiyor. Erdal, *Drevnet-yurkskiy Slovar*’da [→ *egiş*] ve *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*’de [→ *égiş*] yer alan okuyuşları düzelterek kelimeyi *ekiş* şeklinde okumuştur. Erdal ayrıca *Dīvānu Lugāti’t-Türk*’teki tek örnek dışında kelimenin

<sup>6</sup> Zieme’nin ilgili satıra dair çevirisi için krş. → “7 Teile Hymnus-\*Singen-\*Funke (?)” (Zieme, 1988: 228, 4. satır).

<sup>7</sup> Clark’ın ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → *yeti ülüg başık ekäši kogum* (Clark, 2017: 455, EV237. satır).

<sup>8</sup> Clark’ın ilgili satıra dair çevirisi için krş. → “7 parts (of) the filings and sparks of hymns” (Clark, 2017: 455, EV237. satır).

<sup>9</sup> Tüngüç’ün ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → *yeti ülüg başık ekişi kogum* (Tüngüç, 2022: 203).

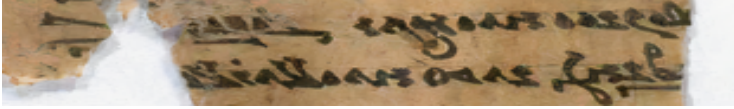
<sup>10</sup> Tüngüç’ün ilgili satıra dair çevirisi için krş. → “yedi parça ilahi tozu” (Tüngüç, 2022: 204).

<sup>11</sup> Buradaki örnek ve anlam *Dīvānu Lugāti’t-Türk*’ten alınmıştır.

*Maitrisimit*'te *çıntan ekişi*<sup>12</sup> "sandalwood filings [sandal ağacı talaşı]" şeklinde geçtiğini zikrediyor (Erdal, 1991: 262, 267). BT XXXVII'de *ekiş* kelimesinin +lıg/lig isimden isim yapma ekiyle oluşturulmuş biçimi olan *ekişlig*<sup>13</sup> yer almaktadır (Wilkens, 2021: 253a). Kelime Karahanlı Türkçesi döneminde *Dīvānu Lugāti't-Türk'*te ve *TİEM 73'*de *egiş* "maden eritildiği zaman çıkan pislik" anlamıyla tanıklanmaktadır (Kök, 2004: 354; Kaçalın ve Ölmez, 2023: 614). Harezmi Türkçesi döneminde ise *Mukaddimetü'l-Edeb'*in Yozgat nüshasında *egiş* "eğe ağzından dökülen toz, talaş" (Özkan, 2009: 126) şeklinde yer almaktadır.

## 2. katnağ "tekrar"

*katnağ* kelimesi Manichaica III'te yayımlanan U 61 (T II D 75) numaralı fragmanın<sup>14</sup> arka yüzünün 16. satırında yer almaktadır.



[ymä] sizni üçün iki katnağ nom üdürd[i,]

"[Dahası] sizin için iki defa öğreti seçti"

Le Coq Manichaica III'te kelimeyi *q//tnay* şeklinde okumuş<sup>15</sup> ve herhangi bir anlam<sup>16</sup> vermemiştir (Le Coq, 1922: 37, 16. satır). Le Coq'un çalışmasından sonra bu yazma Kader Tüngüç tarafından yeniden ele alınmıştır. Tüngüç çalışmasında kelime ile ilgili herhangi bir okuma<sup>17</sup> ve anlamlandırma<sup>18</sup> yapmamıştır. Yazmaya



bakıldığında kelimenin geçtiği kısmın *k'tn'ğ* [katnağ] şeklinde okunmasının mümkün olduğu görülmektedir.

*katnağ* kelimesi, *katın* "tekrar tekrar, birkaç defa" (Wilkens, 2021: 345) ismine, isimden fiil yapım eki /+a-/ eklenmesiyle (Erdal, 1991: 308) oluşan *katna-* "tekrar etmek, tekrarlamak" (Wilkens, 2021: 346) fiiline, fiilden isim yapım eki /+g/ eklenmesiyle oluşmuştur. *katnağ* kelimesi Eski Uygurca sözlüklerde yer almamaktadır. Eski Uygurcada *katnayu* kelimesi "yeniden, tekrar, bir (kere) daha" anlamıyla

<sup>12</sup> BT IX'da *çynt'n nykyşy* şeklinde okunmuştur (Tekin, 1980: 59).

<sup>13</sup> BT XXXVII'de kelime *egişlig* şeklinde okunmuş ve "mit Paste bestrichen [macunla sürülmüş]" anlamı verilmiştir (Wilkens, 2016: 964).

<sup>14</sup> Fragman için bkz. <https://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u0061verso.jpg>

<sup>15</sup> Le Coq'un ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → *sizni üçün 'iki h q//tnay nom öğdürd[di]* (Le Coq, 1922: 37, 15.-16. satır).

<sup>16</sup> Le Coq'un ilgili satıra dair çevirisi için krş. → "eurethalben die beiden . . ? . . Gesetze hat er ausgewählt (??)" (Le Coq, 1922: 37, 15.-16. satır).

<sup>17</sup> Tüngüç'ün ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → *sizni üçün eki [ ] nom üddürti* (Tüngüç, 2022: 219, 15.-16. satır).

<sup>18</sup> Tüngüç'ün ilgili satıra dair çevirisi için krş. → "sizin için iki ... öğreti seçtirdi" (Tüngüç, 2022: 219, 15.-16. satır).

yaygın kullanıma sahiptir. Ayrıca BT XXXVII'de geçen *katnap* “wiederholt, -mal [tekrar tekrar, defa, kere, kez]” ismi de bu verilere eklenebilir (Wilkens, 2016: 983; Wilkens, 2021: 346).

### 3. *kookun* ~ *koogun* “kıvılcım” (Wilkens, 2021: 392).

*kookun* ~ *koogun* kelimesi Manichaica III'te yayımlanan U 57 (T II D 175, 1) numaralı fragmanın<sup>19</sup> II. yaprağının arka yüzünün 4. satırında yer almaktadır.



*yeti ülüg başik ekişi kookunı*

“yedi parça ilacın (~ şifalı şeyin) tozu ve yongası”

Le Coq Manichaica III'te kelimeyi *γuryuni* şeklinde okumuş<sup>20</sup> ve herhangi bir anlam<sup>21</sup> vermemiştir (Le Coq, 1922: 32, 4. satır). Zieme Drogenbuch çalışmasında *quuqunı* şeklinde okumuş<sup>22</sup> ve “\*Funke (?) [kıvılcım (?)]” anlamını<sup>23</sup> vermiştir (Zieme, 1988: 228, 4. satır). Zieme çalışmasının açıklamalar kısmında bu kelimeyle ilgili şu açıklamayı yapar: “Le Coq kelimeyi ‘*γuryuni*’ okumuştur, ancak /-r-/ yerine ortada bir vav [-w-] harfi okunabilir. Böylece bu biçim altında esas alınan kelime *qooqun* veya *quuqun* okunmalıdır. Bu (kelimenin) anlamı Mahmud el-Kaşgari’de “Funke [kıvılcım]” anlamına gelir.” (Zieme, 1988: 227). Clark çalışmasında kelimeyi *kogunı* şeklinde okumuş<sup>24</sup> ve “sparks [kıvılcımlar]” anlamını<sup>25</sup> vermiştir (Clark, 2017: 455, EV237. satır). Clark açıklamalar kısmında ise Le Coq ve Zieme’nin okuma ve anlamlandırmasına yer vermiştir. Ayrıca Zieme’nin *kookun* kelimesiyle ilgili yaptığı açıklamayı zikretmiştir (Clark, 2017: 457). Tüngüç doktora

<sup>19</sup> Fragman için bkz. <https://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u0057seite1.jpg>

<sup>20</sup> Le Coq’un ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → *yeti ülüg başik ikisi γuryuni* (Le Coq, 1922: 32, 4. satır).

<sup>21</sup> Le Coq’un ilgili satıra dair çevirisi için krş. → “Sieben Teile = . . . ? ? . . .” (Le Coq, 1922: 32, 4. satır).

<sup>22</sup> Zieme’nin ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → *yeti ülüg başik ikisi quuqunı* (Zieme, 1988: 228, 4. satır).

<sup>23</sup> Zieme’nin ilgili satıra dair çevirisi için krş. → “7 Teile Hymnus-\*Singen-\*Funke (?)” (Zieme, 1988: 228, 4. satır).

<sup>24</sup> Clark’ın ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → *yeti ülüg başik ekäşi kogunı* (Clark, 2017: 455, EV237. satır).

<sup>25</sup> Clark’ın ilgili satıra dair çevirisi için krş. → “7 parts (of) the filings and sparks of hymns” (Clark, 2017: 455, EV237. satır).



tezinde kelimeyi *kogunı* şeklinde okumuş<sup>26</sup> (Tüngüç, 2022: 203) ve “tozu” anlamını vermiştir<sup>27</sup> (Tüngüç, 2022: 204).

Kelimenin kökeniyle ilgili Clauson sözlüğünde *kokun* “kıvılcım” için tek örnek olduğunu ve belki de <sup>1</sup>*kok-* geçişsiz fiilinden /-n/ fiilden türeyen isim olabileceğini ancak anlamsal bağlantının zayıf olduğunu belirtir (Clauson, 1972: 611). Ercilasun ve Akkoyunlu ise *Dîvânu Lugâti't-Türk* çalışmasında *kokun* “kıvılcım” kelimesinin Altay Türkçesinde *kok* “kıvılcım” ve Hakas Türkçesinde *hoh* “sıcak kül, kıvılcım” şeklinde yer aldığını ve *kokun* kelimesinin *kok* isim köküne /+un/ isimden isim yapım ekiyle eklenmesiyle oluştuğunu belirtmiştir (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014: 174, 774. dipnot). Wilkens ise sözlüğünde *kookun* için kelimenin ilk kısmı olan *koo*<sup>o</sup> şeklinin belki de Çince 光 *guang* ~ Geç Orta Çince *kuan* şeklinde olabileceğini belirtmiştir (Wilkens, 2021: 392b). Kelime Karahanlı Türkçesi döneminde *Dîvânu Lugâti't-Türk* *koğun* “kıvılcım” şeklinde yer almaktadır (Kaçalın ve Ölmez, 2023: 690). Harezmi Türkçesinde Kur'an Tercümelelerinden Meşhed nüshasında *koğun* “spark [kıvılcım]” şeklinde geçmektedir (Şimşek, 2020: 313; Boeschoten, 2022: 257). Kıpçak Türkçesinde *Et-Tuhfetü'z-Zekiyye fi'l-Lûgati't-Türkiyye*'de *koğan* şeklinde geçmektedir (Boeschoten, 2022: 257).

#### 4. *kuyka* “deri”

*kuyka* kelimesi Manichaica I'de yayımlanan U 36 (T II D 177 / T II K) numaralı fragmanın<sup>28</sup> ön yüzünün 16. satırda yer almaktadır.



*ötrü yul [içintäk]i bal(ı)k ätin yemişlär kuyk[a]sın [t(ä)r]is[in] suv içrä k(ä)mişmişlär*  
“Sonra göl [içindeki] balığın etini yemişler. (Balığın) derisini suyun içine atmışlar.”

Le Coq Manichaica I'de kelimeyi *qovy[a]si-n* şeklinde okumuş<sup>29</sup> ve “ihren Eimer [onun kovası]” şeklinde anlamlandırmıştır<sup>30</sup> (Le Coq, 1911: 35, 16. satır). Bang

<sup>26</sup> Tüngüç'ün ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → *yeti ülüg başık ekişi kogunı* (Tüngüç, 2022: 203).

<sup>27</sup> Tüngüç'ün ilgili satıra dair çevirisi için krş. → “yedi parça ilahi tozu” (Tüngüç, 2022: 204).

<sup>28</sup> Fragman için bkz. <https://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u0036seite2.jpg>

<sup>29</sup> Le Coq'un ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → *ötrü ol ...i bal(a)q ätin yimişlär qovy[a]si-n* ..... *suv içrä k(ä)mişmişlär* (Le Coq, 1911: 35, 15.-17. satır).

<sup>30</sup> Le Coq'un ilgili satıra dair çevirisi için krş. → “... darauf jenes ...?... Fischfleisch aßen sie, ihren Eimer ... ? ... in das Wasser warfen sie” (Le Coq, 1911: 35, 15.-17. satır).

ise kelimeyi doğru biçimde *quiqasi-n* şeklinde okumuştur<sup>31</sup> (Bang, 1931: 19, 61. satır). *quiqasi-n trisin* şeklinde okuduğu kelimeleri ikileme olarak almış ve “ihre Haut [onların derisi]” şeklinde anlamlandırmıştır<sup>32</sup> (Bang, 1931: 21). Bang çalışmasının açıklamalar kısmında *quiqqa* için şu bilgileri vermiştir: “Kaşgari(deki biçimle) karşılaştırıldığında *quiqqa* bizim parçamızda açıkça *târi* ile eş anlamlı bir bileşik oluşturuyor.” (Bang, 1931: 24, 61. not). Le Coq’un çalışmasının çevirisinde de kelime *kovğ(a)sı-n* şeklinde okunmuş<sup>33</sup> ve “kovayı” şeklinde anlamlandırılmıştır<sup>34</sup> (Le Coq, 1936: 27, 16. satır). DTS’da *qovva* maddesi içerisinde bu satıra<sup>35</sup> yer verilmiş ve “ведро, бадья [kova, küvet]” anlamıyla<sup>36</sup> alınmıştır (Nadalyaev vd., 1969: 461). Clauson da sözlüğünde *kovğa* “pail, bucket [kova, bakraç]” maddesi içerisinde bu satıra<sup>37</sup> yer vermiştir<sup>38</sup> (Clauson, 1972: 583b). Özertural Manihaist metinlerin söz varlığı üzerine yaptığı yüksek lisans çalışmasında kelimeyi *kovga* “kova” şeklinde almıştır (Özertural, 1996: 185). Özbay yüksek lisans çalışmasında kelimeyi *kovg[alsın]* şeklinde okumuştur<sup>39</sup> (Özbay, 2010: 87, 16. satır). Koç ise hem Manihaist metinlerin söz varlığı üzerine yaptığı doktora tezinde<sup>40</sup> hem de daha sonra bu konuya dair hazırladığı makalesinde<sup>41</sup> kelimeyi *kovga* “kova” şeklinde yer vermiştir (Koç, 2020: 294). Tüngüç ise doktora tezinde bu kelimeyi *kuyka* şeklinde okumuş<sup>42</sup>

<sup>31</sup> Bang’ın ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → *ötrü yuldaqi balq ätin yimişlär [▪] quiqasi-n trisin suw içrä kmişmişlär* (Bang, 1931: 19, 60-62. satır).

<sup>32</sup> Bang’ın ilgili satıra dair çevirisi için krş. → “Da assen sie das Fleisch der in dem Bach [der den Teich speisste ?] befindlichen Fische, ihre Haut (Hend.) aber warfen sie ins Wasser” (Bang, 1931: 21, 60-62. satır).

<sup>33</sup> Le Coq’un çalışmasının çevirisinde ilgili satıra dair yer verilen okuyuş için krş. → *ötrü ol / / / i bal(a)k etin yimişler kovğ(a)sı-n / / / / suw içre k(e)mişmişler* (Le Coq, 1936: 27, 15-17. satır).

<sup>34</sup> Le Coq’un çalışmasının çevirisinde ilgili satıra dair yer verilen çeviri için krş. → “üzerine o ...? balık eti yemişler kovayı / / / / su içine atmışlar” (Le Coq, 1936: 27, 15-17. satır).

<sup>35</sup> DTS’da ilgili satıra dair okuyuş için krş. → *qovvasin ... suw içrä kemişmişlär* (Nadalyaev vd., 1969: 461).

<sup>36</sup> DTS’da ilgili satıra dair çeviri için krş. → “они бросили свою бадью ... в воду” (Nadalyaev vd., 1969: 461).

<sup>37</sup> Clauson’un ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → *kovğasin [gap /boşluk] suw içre kemişmişler* (Clauson, 1972: 583b).

<sup>38</sup> Clauson’un ilgili satıra dair çevirisi için krş. → “they lowered their buckets ... into the water” (Clauson, 1972: 583b).

<sup>39</sup> Özbay’ın ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → *ötrü ol[... ] bal(t)k ätin yimişlär kovg[alsın] [... ]suw içrä k(ä)mişmişlär* (Özbay, 2010: 87-88, 15-17. satır).

<sup>40</sup> Koç’un ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → *balık etin yimişler kovgasın ...* (Koç, 2020: 294).

<sup>41</sup> Koç’un ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → *balık etin yimişler kovgasın ...* (Koç, 2021: 70).

<sup>42</sup> Tüngüç’ün ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → *ötrü yul[taki] balık ätin yimişlär, kuykasın [terisin] suw içrä kämişmişlär* (Tüngüç, 2022: 273).

ve “derisini” anlamını<sup>43</sup> vermiştir (Tüngüç, 2022: 273). Bazı araştırmacıların *kovkasın* ~ *kovgasın* şeklinde okuduğu kelime *kuykasın* şeklinde düzeltmeli ve okunmalıdır.

*kuyka* kelimesi ayrıca aynı fragmanın [U 36 (T II D 177 / T II K)]<sup>44</sup> üçüncü sayfasının ön yüzünün 20. satırında yer almaktadır.



*bal(ı)k t(ä)risi kuykası*

“balığın derisiz”

Le Coq Manichaica I’de kelimeyi *qovqasi* şeklinde okumuş<sup>45</sup> ve “?... seinen Eimer [onun kovası]” şeklinde anlamlandırmıştır<sup>46</sup> (Le Coq, 1911: 36, 20. satır). Le Coq’un çalışmasının çevirisinde<sup>47</sup> de kelime *kovkası* şeklinde verilmiş<sup>48</sup> ve “(?) ... kovası” şeklinde anlamlandırılmıştır<sup>49</sup> (Le Coq, 1936: 27, 20. satır). Özertural, Manihaist metinlerin söz varlığı üzerine yaptığı yüksek lisans çalışmasında<sup>50</sup> kelimeyi *qovqa* “kova, bakraç” şeklinde yer vermiştir (Özertural, 1996: 185). Özbay da yüksek lisans çalışmasında kelimeyi *kovgası* şeklinde okumuştur<sup>51</sup> (Özbay, 2010: 88, 20. satır). Koç ise hem Manihaist metinlerin söz varlığı üzerine yaptığı doktora tezinde<sup>52</sup> hem de daha sonrasında bu konuya dair hazırladığı makalesinde<sup>53</sup> kelimeyi *kovga* “kova” şeklinde yer vermiştir (Koç, 2020: 294). Tüngüç ise doktora

<sup>43</sup> Tüngüç’ün ilgili satıra dair çevirisi için krş. → “Sonra deredeki balığın etini yemişler, derisini suya atmışlar” (Tüngüç, 2022: 273).

<sup>44</sup> Fragman için bkz. <https://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u0036seite2.jpg>

<sup>45</sup> Le Coq’un ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → ... *bal(a)q taisi (tavis?) qovqasi* (Le Coq, 1911: 36, 20. satır).

<sup>46</sup> Le Coq’un ilgili satıra dair çevirisi için krş. → “. . . ? . . der Fische . ? . . . seinen Eimer” (Le Coq, 1911: 36, 20. satır).

<sup>47</sup> Le Coq’un eserinin çevirisini yapan Kösearif şu notu düşmüştür: “Taisi; W. Bang lügatçesine göre Çince (tait-se) = prenses’den muharrefdir. Lakin o mana ile buraya bilmem uyar mı? Prensese’den ziyade belki “tava” hatıra gelir. [Eviren]” (Le Coq, 1936: 27, [2]. dipnot).

<sup>48</sup> Le Coq’un çalışmasının çevirisinde ilgili satıra dair yer verilen okuyuş için krş. → *bal(a)k taisi (tavis?) kovkası* (Le Coq, 1936: 27, 20. satır).

<sup>49</sup> Le Coq’un çalışmasının çevirisinde ilgili satıra dair yer verilen çeviri için krş. → “balık (?) . . . . . kovası” (Le Coq, 1936: 27, 20. satır).

<sup>50</sup> Özertural, Manihaist metinlerin söz varlığı üzerine yaptığı çalışmasında bu kısımda yer alan ilk kelimeyi *taisi* (< Çin. da shi) “yaşlı bilgin, hoca” şeklinde almıştır (Özertural, 1996: 203).

<sup>51</sup> Özbay’ın ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → *bal(ı)k taisi kovgası* (Özbay, 2010: 88, 20. satır).

<sup>52</sup> Koç’un ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → *balak ... kovgası ...* (Koç, 2020: 294).

<sup>53</sup> Koç’un ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → *balak ... kovgası ...* (Koç, 2021: 70).

tezinde bu kelimeyi *kovgası* şeklinde okumuş<sup>54</sup> ve “kovası” şeklinde anlamlandırmıştır<sup>55</sup> (Tüngüç, 2022: 273). Daha önceki araştırmacıların *bal(a)k taysi (tavsi) kovkası* ~ *bal(ı)k taysi kovgası* ~ *balık taysi (?) kovgası* şeklinde okuduğu biçimler *bal(ı)k t(ä)risi kuykası* şeklinde düzeltilmeli ve okunmalıdır. Kelime Eski Uygurcada *kuykadaki* “tüylerdeki” (Wilkens, 2021: 434b) ve Karahanlı Türkçesi döneminde Divānu Lugātī’t-Türk’ta *kuyka* “deri; kürk” (Kaçalın ve Ölmez, 2023: 717) şeklinde yer almaktadır.

**5. yerik-** “yerleşmek” (Wilkens, 2021: 890).

*yerik-* fiili U 313a-c (T II D 406a) numaralı b fragmanın<sup>56</sup>, A yaprağının 1. satırında yer almaktadır.



... .. *yerikān* ... ..

“... .. yerleşin ... ..”

DTS’de *yerik-* “оседать, поселяться [yerleşmek, durulmak]” anlamıyla verilmiştir<sup>57</sup> (Nadalyaev vd., 1969: 258). Clauson’un sözlüğünde kelime yer almamaktadır. Erdal, *yerik-* [< *yer+ik-*] “to settle // yerleşmek” fiilinin *yer* ismine /+k-/ isimden fiil yapım eki eklenmesiyle oluştuğunu ve *Kutadgu Bilig’* de tek örnek olarak bulunduğunu; ayrıca fiilin DTS’de zikredildiğini fakat ED’de yer almadığını belirtir (Erdal, 1991: 497; Taş, 2020: 100). Wilkens katalog çalışmasında OTWF’deki ilgili sayfaya gönderme yaparak *yerik-* fiilinin daha önceden *Kutadgu Bilig’in* 5177. satırda geçen tek örnek olduğunu belirtmiştir (Wilkens, 2000: 119, 316. dipnot). *Kutadgu Bilig’*de *yerik-* fiili şu beyitte yer almaktadır (Arat, 1947: 516, 5177. satır; Bayrami, 2021: 606, 5073. satır).

*sāniñdä ozakı tüşüp kächtilär*

*yerikmädi tüştä udu köçtilär*

“Senden öncekiler de inip geçtiler; bu durakta yerleşmediler, diğerlerini takip ederek göçtüler” (Arat, 1959: 373; Bayrami, 2021: 994, 5073. satır).

## Sonuç

Bu çalışmada Manihaist Uygur metinlerinde sınırlı sayıda tanığı bulunan *ekiş*, *katnag*, *kookun*, *kuyka* kelimeleri ile *yerik-* fiili ele alınmıştır. Bu kelimelerden Eski

<sup>54</sup> Tüngüç’ün ilgili satıra dair okuyuşu için krş. → ... *balık taysi (?) kovgası* ... (Tüngüç, 2022: 273).

<sup>55</sup> Tüngüç’ün ilgili satıra dair çevirisi için krş. → “... balık ... (?) kovası ...” (Tüngüç, 2022: 273).

<sup>56</sup> Fragman için bkz. <https://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u0313acseite1.jpg>

<sup>57</sup> Drevnetyurkskiy Slovar’da verilen örnek *Kutadgu Bilig’*den alınmıştır.

Uygurcada *Maitrisimit* ve Manihaist metinde birer örnekte yer alan *ekiş*, hâlihazırda herhangi bir Eski Uygurca metinde tanıklanmamış olan *katnag*, Manihaist metinde birer örnekte tanıklanan *kookun* ~ *koogun*, *kuyka* ve *yerik*- kelimeleri incelenmiştir. Bu kelimelerin daha önceki çalışmalarda yer verilen okuma ve anlamları karşılaştırmalı olarak ele alınmış ve kelimelere dair nihai yorumlara yer verilmiştir. Eski Uygurca Manihaist metinlerinde sınırlı sayıda tanığı bulunan ya da tek örnek olan bu gibi kelimelerin okunuşu ile ilgili sorunlar olduğunda yazmanın orijinalinden kelimeyle ilgili kısım kontrol edilmelidir. Bu kelimelerin anlam(lar)ı bağlam içerisinde değerlendirilmeli ve bağlama uygun düşen anlamlara ait veriler Türkçenin tarihi dönemindeki diğer verilerle karşılaştırılmalıdır. Eski Uygurca Manihaist metinlerin sözvarlığına dair yapılacak çalışmalarda ilgili metinler üzerine yapılmış bütün çalışmalar göz önünde bulundurulmalı ve bu çalışmaların karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesi yapılmalıdır. Eski Uygurcada tek bir kez geçen [hapax legomenon] ya da sınırlı sayıda tanığa sahip olan kelimelere dair yorumlarda ve açıklamalarda sadece DTS'de ve ED'de yer alan verilere değil bu verilere dair diğer çalışmalarda da yer alan düzeltmeler/eklemeler göz önünde bulundurulmalıdır.

#### Kaynakça

- Arat, Reşid Rahmeti (1947). *Kutadgu Bilig I: Metin*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Arat, Reşid Rahmeti (1959). *Yusuf Has Hâcib. Kutadgu Bilig II: Tercüme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Arat, Reşid Rahmeti (1965). *Eski Türk Şiiri*. Ankara: TTK Yayınları.
- Bang, Willi (1931). "Manichäische Erzähler". *Le Muséon*, 44: 1-36.
- Bang, Willi ve Gabain, Annemarie von (1929b). *Türkische Turfantexte II*. Manichaica. Berlin. SPAW. Phil.-hist. Kl. 1929, 22: 411-430.
- Bang, Willi ve Gabain, Annemarie von (1930). *Türkische Turfan-Texte III*. Der große Hymnus auf Mani. Berlin. (Aus: SPAW. Phil.-hist. Kl. 1930: 13, 183-211.).
- Bayrami, Gyülcan (2021). *Kutadgu Bilig Fergana Nüshası Metin-Dil Bilgisi-Notlar-Çeviri*. Doktora Tezi. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Boeschoten, Hendrik (2022). *A Dictionary of Early Middle Turkic*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Clark, Larry (1997). "The Turkic Manichaean Literature". *Emerging from Darkness. Studies in the Recovery of Manichaean Sources*. Leiden–New York–Köln: Brill, 89-141.
- Clark, Larry (2013). *Uygur Manichaean Texts: Volume II: Liturgical Texts. Texts, Translations, Commentary*. Brepols Publishers.
- Clark, Larry (2017). *Uygur Manichaean Texts, Volume III: Ecclesiastical Texts. Texts, Translations, Commentary*. Brepols Publishers.

- Clauson, Sir Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press.
- Ercilasun, Ahmet Bican ve Akkoyunlu, Ziyat (2014). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânu Lugâti't-Türk. Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erdal, Marcel (1991). *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexicon*. Band I-II. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Gabain, Annemarie von ve Winter, Werner (1958). *Türkische Turfantexte IX. Ein Hymnus an den Vater Mani auf „Tocharisch“ B mit alttürkischer Übersetzung*. Berlin. (ADAW. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. 1956, 2.).
- Kaçalın, Mustafa S. ve Ölmez, Mehmet (2023). *Kaşgarlı Mahmud. Dîvânu Lugâti't-Türk: Türk Dilinin İlk Sözlüğü*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Kök, Abdullah (2004). *Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TİEM 73 1v-235v/2), Giriş-İnceleme-Metin-Dizin*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Le Coq, Albert von (1911). *Türkische Manichaica aus Chotscho I*. Berlin. (Abhandlungen der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. 1911).
- Le Coq, Albert von (1919). *Türkische Manichaica aus Chotscho II*. Berlin. (Abhandlungen der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften).
- Le Coq, Albert von (1922). *Türkische Manichaica aus Chotscho III. Nebst einem christlichen Bruchstück aus Bulayîq*. Berlin. (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse).
- Le Coq, Albert von (1936). *Türkçe Mani Elyazıları (Manichaika) C. I. Khotço harabelerinde bulunup A. von. Le Coq tarafından tanıtılan el yazıları*. çev. Fuat Kösearif. İstanbul: Devlet Basımevi.
- Lieu, Samuel N. C. (1998). *Manichaeism in Central Asia and China*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Nadalyaev, V. M.; Nasilov, D. M.; Tenişev, E. R. ve Şçerbak, A. M. (1969). *Drevnet-yurkskiy Slovar'*. Leningrad: Izdat. Nauka, Leningradskoe Otd.
- Özertural, Zekine (1996). *Maniheizt Uygur Metinlerinin Dil Özellikleri ve Sözvarlığı*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özertural, Zekine (2008). *Der uigurische Manichäismus, Neubearbeitung von Texten aus Manichaica I und III von Albert v. Le Coq*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Özkan, Sezen (2009). *Mukaddimetü'l-Edeb'in Yozgat Nüshasında İsimler Giriş-Metin-Dizin (1a-60a)*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Sertkaya, Osman Fikri (2004). "Burkancı (Budist) ve Manici (Maniheist) Türk Edebî Çevreleri-Nazım", *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı. Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, Cilt IV. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 25-128.
- Şimşek, Yaşar (2019). *Harezmi Türkçesi Kur'ân Tercümesi* (Meşhed Nüshası [293 No.], Giriş-Metin-Dizin) 1. cilt., 2. cilt. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Taş, İbrahim (2020). *Kutadgu Bilig'de Söz Yapımı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tekin, Şinasi (1980). *Maitrisimit nom bitig. Die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vaibhāsika-Schule*. 1. Transliteration, Übersetzung, Anmerkungen. 2. Analytischer und rückläufiger Index. Berlin: Akademie-Verlag.
- Tüngüç, Kader (2022): *Manihaist Türk Çevresi Metinleri Üzerine Dil ve Üslup İncelemesi*. Doktora Tezi. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Wilkens, Jens (2000). *Alttürkische Handschriften. Teil 8. Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Wilkens, Jens (2016). *Buddhistische Erzählungen aus dem alten Zentralasien Edition der altuigurischen Daśakarmapathāvadānamālā*. Teil 1. [Vorwort, Einleitung, Siglen der Handschrift und Konkordanzen, Edition]. Teil 2. [Edition, Faksimiles]. Teil 3. [Glossar, Transliterationen, Abkürzungen, Literaturverzeichnis]. Turnhout: Brepols.
- Wilkens, Jens (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen. Altuigurisch – Deutsch – Türkisch = Eski Uygurcanın El Sözlüğü. Eski Uygurca – Almanca – Türkçe*. Göttingen: Universitätsverlag.
- Zieme, Peter (1975): *Manichäisch-türkische Texte*. Berlin.
- Zieme, Peter (1988). "Ein geistiges Drogenbuch der türkischen Manichäer". *Manichaeic Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism (Department of History of Religions, Lund University, August 5-9, 1987)*. Sweden, Lund: Graphic Systems Ab, 221-228.

## GEÇİŞ RİTLERİ BAĞLAMINDA AVUKATLARIN RUHSAT TÖRENİ: ESKİ- ŞEHİR ÖRNEĞİ

License Ceremony for Lawyers in the Context of Rites of Passage: A Case Study  
of Eskişehir

Yağmur DALAR\*

### ÖZ

Hukuk Fakültesi eğitiminin sona ermesinin ardından zorunlu bir yıl staj yapan avukat adayları staj sürelerinin bitiminde, stajın ifasından kaynaklı zorunlu evraklarını tamamlayarak mensubu olmak istedikleri baroya yaptıkları başvuru sonrasında her ilin barosu tarafından düzenlenen "Ruhsat Töreni" avukatlık mesleğine bir geçiş ritidir. Mesleğe yeni başlayacak olan avukat adayları tarafından avukatlık yeminin edilmesiyle, avukatlık cübbelerinin üstat avukatlarınca giydirilmesi ve Baro Başkanı tarafından Avukatlık Ruhsatnamelerinin kendilerine takdim edilmesinin ardından tek veya toplu fotoğraf çekimi ve şayet yapılırsa tören misafirlerine ikramlıklar yahut kokteyl takdimi ile tüm bu tören sona ermektedir. Kendine has birtakım kuralları olan bu törenin mesleğe yeni başlayacak olan avukat adaylarının staj dosyalarının mensubu olmak istedikleri Baro Başkanlığı vasıtasıyla Türkiye Barolar Birliği'ne, oradan Adalet Bakanlığı'na oradan da tekrar Türkiye Barolar Birliğine gönderilmesi ile bir silsile halinde devam eden sürecin son ayağı olan Ruhsat Töreni, tüm misafirlerin; hak, hukuk ve kanunu kendine misyon edinen, azimli analiz gücü yüksek, araştırmacı, kamu vicdanını benimseyen avukatların oluşmasına gururlu ve duygusal ailelerin bu ana en içten refakatleri ile kutlanarak bu ana tanıklık etme sürecinin Halk Bilimi ve ritüelistik anlamı açısından ele alınması amaçlanmıştır. Bu çalışmada, Eskişehir Barosu avukatları, aileleri, yakınları ve bu töreni izleyen misafirler ile yapılan şifahi görüşmelerden hareketle, avukatlık mesleğine ilişkin "Ruhsat Töreni" ve "Avukatlık Cübbesi" üzerinde durulmuştur. Çalışmanın bütününde avukatlık mesleği, avukatlık cübbesi ve ruhsat töreninin süreçleri hakkında bilgiler verilmiş, "Ruhsat Töreni" ve "Avukatlık Cübbesi" başlıkları altında ayrı ayrı ele alınmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Avukat, Ruhsat töreni, Tören, Cübbe, Rit, Ritüel, Baro, Eskişehir.

### ABSTRACT

After the completion of legal education at the law faculty, law graduates undergo a mandatory one-year internship. Upon completing the required documents related to their internship at the end of the internship period, they apply to the bar association they wish to become a member of. Following this application, each province's bar association organizes a "License Ceremony," marking a transition ritual into the legal profession. For those embarking on their legal careers, the ceremony involves taking the lawyer's oath, donning legal robes by experienced lawyers, and receiving their Attorney Licenses from the Bar Association President. The ceremony typically concludes with an individual or group photo shoot and, if

---

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Eskişehir-Türkiye. E-posta: yagmurda-lar@gmail.com. ORCID: 0009-0008-6895-7067.



conducted, the presentation of refreshments or a cocktail to the ceremony attendees. This entire ceremony, with its unique set of rules, signifies the culmination of the process for aspiring lawyers entering the legal profession. The final stage of this process, the License Ceremony, involves the submission of the internship files of aspiring lawyers to the Turkish Bar Association through the Bar Association Presidency they wish to join. This process continues in a chain, reaching the Ministry of Justice and then back to the Turkish Bar Association. The ceremony aims to be explored in terms of Folklore and ritualistic meaning, celebrating the formation of lawyers who embrace justice, law, and ethics, with the proud and emotional support of their families throughout this witnessing process. In this study, based on oral interviews with lawyers from the Eskişehir Bar Association, their families, relatives, and ceremony attendees, the focus is on the "License Ceremony" and the "Legal Robe" concerning the legal profession. The study provides information on the legal profession, legal robes, and the processes of the license ceremony, addressing each under the headings of "License Ceremony" and "Legal Robe."

**Keywords:** Lawyer, License Ceremony, Ceremony, Robe, Rite, Ritual, Bar, Eskişehir.

### Giriş

Bir toplumun tarihi boyunca bıraktığı eserleri ile o toplumun ulaşabildiği bilgiyi, olgunluğu ve tarih üzerindeki etkisini görebilmenin mümkün olmasıyla birlikte bu eserlerin yanı sıra toplumun benimsediği birtakım tören ve kutlamalar kişilerin yaşamlarında büyük bir yer tutar. Çünkü bir toplumda bulunan yönetici ve halk tabakası arasında benimsenmiş törenler o toplumun kültür ve ahlak düzeyi ile geçim biçimi hakkında fikir vermektedir. Bu nedenle tarihi olaylar kadar, tören ve kutlamaların da bilinmesi önemlidir (Arısan, Güney, 2002: 3). Bir toplumun önem verdiği bir olayı her yıldönümünde çeşitli etkinliklerle hatırlaması, kutlama veya anmadır. Bir başka deyişle; toplumun, geçmişin değerlerini, onu temsil eden sözcük ve sembollerle hatırlamasıdır. Söz konusu etkinlikler, geçmiş olayların temsili olduğu için, geçmişi insan aklında tutmaya yarar (Bolat, 2006: 1). Eğer bir toplum, o milletin ilk ortaya çıkışından itibaren gelişimine, şan ve şerefine yükselmesine yardım etmiş olan köklü adet ve törenlerini daima korumak ihtiyacını hissediyorsa ve bunu hep gözler önüne sermek çabasında ise, bu durum kutlama ve anma törenlerinin değerini daha da artırır (Connerton, 1999: 113-114) niteliktedir. Bu nedenle törenler belirli bir düzen içinde yapıldığı gibi doğaçlama ve anlık hareketlerle şekillenmezler. (Karaman, 2010: 233). Törenler, aynı zamanda, etkileri tören zamanlarıyla sınırlı olmayan ve tören niteliği taşımayan diğer eylemlerden ayrılan, uygulayıcıların hayatına değer ve anlam kazandıran bir güce de sahiptirler. (Connerton, 1999: 72). Belli dönemlerde yinelenen törenler, geçmişin kesintisiz devamlılığını sağladığından, geleneklerin nesilden nesile geçişi için birer vasıta, birer ritüeldir. Bu nedenle ritüel, duygusal bir kanal, yeni tecrübe ve bilgiler için bir rehber niteliğinde görülebilmektedir.

Toplumun içerisindeki her meslek grubunun da kendine özgü ritüelleri ve gelenekleri bulunur. Bu ritüeller, mesleki kimlik oluşturmada, dayanışmayı

güçlendirmede ve mesleki değerleri vurgulamada önemli bir roledir. Avukatlık mesleği de bu meslek gruplarının arasında gösterilebilir. Çalışmamızda ele alınan ruhsat töreni ile birlikte mesleğe yeni başlayacak olan avukat adayları, avukatlık yeminini ederek Baroya kabul edilir. Bireyin yaşamının en önemli ve evrensel nitelikli geçiş dönemlerindeki yeni statüsünü belirlemek, kutsamak, kutlamak, aynı zamanda da onu bu sırada yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilerden korumak amacıyla çeşitli ritüeller düzenlenmesiyle (Örnek, 2016: 183) ve avukatlık yeminiyle adil, dürüst bir şekilde adaleti savunma taahhüdü olması ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda avukatların ruhsat törenlerindeki cübbe giyme ve ruhsat alma riti dikkat çekici niteliktedir. Avukatlık stajlarını tamamlayan ve mesleğe geçişteki bir zorunluluk olarak atfedebileceğimiz ruhsat töreni, avukatlık mesleğine geçişte bir rit olarak gözlemlenebilir. Avukatlık mesleğinin “Ruhsat Töreninde Cübbe Giyme” ritinden bahsetmeden önce rit ve ritüel kavramları hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

Rit ve ritüel kavramlarının tanımları incelendiğinde bazı kaynaklarda rit ve ritüel kavramlarının birbirlerinin yerine kullanıldığı, bazı kaynaklarda ise farklı bir tanımlamalarda bulunduğu görülmektedir. Rit, “*Dinsel anlamda belirli bir cemaatin uyguladığı törenler, sosyolojik anlamda ise bir sosyal grubun günlük yaşam ve tören pratiklerini de kapsayan alışkanlık hâlindeki davranma biçimleri*”, ritüel ise “*topluluk ya da dinsel cemaatlerin törenlerinde uyguladıkları ritler bütünü*” olarak tanımlanmaktadır (Bilgin, 2003: 312). Bu nedenle ritüelin riti de kapsayan bir konumda olduğuna ilişkin yorum yapmak yanlış olmayacaktır.

Ritüellerle birlikte geçmişten günümüze kadar olan süreçteki yaşanan dünyayı keşfedebileceğimiz gibi ritüellerle, süreklilik hissi sağlanarak bir kimlik oluşturma aracı haline gelirler. Toplum bilinci ve toplum kimliği ile arasında sıkı bir ilişki olan ritüellerin, toplumsal kimlik sisteminin alt yapısını kuran damarları oluştururlar (Assmann, 2001: 143). Ritüel, geçmişten günümüze, nakledilme yoluyla, sözlü ve uygulamalı olarak ve toplumsal katılımıla süregelen, standart ritmik hareketlerle ve sembolik bir dille ifade edilen toplumsal bir olguyu tanımlar. Dini veya seküler bir anlam taşıyabilen ritler, bireysel ya da toplumsal olma kapasitesine sahiptirler. Ancak bireysel içerikli olanlar da toplumsal bir nitelik taşımaktadır. Ritüeller, ritüele katılanlar arasında oluşan grup bilinci veya kolektif şuur vasıtasıyla bir toplumsal kimlik tanımlayıcısı olurlar. Ritüeller, yapıma amaçlarına ve dönemlerine göre çeşitli sınıflara tabi tutulmaktadır. Bir statüden başka bir statüye geçişi sembolize eden *geçiş/giriş ritleri*; genellikle, sosyoekonomik temele dayalı farklılıklarla biçimlenen *takvimsel ritler* ile zamanı belirlenmemiş ve ihtiyaç duyulduğu zaman yapılan bireysel veya toplumsal istek ya da isteksizliklerin dile getirildiği *kriz ritleri* ayrımı, çoğunlukla tercih edilen bir ritüel sınıflama biçimi olarak ifade edilebilir (Karaman, 2010: 235).

### **Araştırmanın Yöntemi**

“Geçiş Ritleri Bağlamında Avukatların Ruhsat Töreni; Eskişehir Örneği” isimli çalışmamızda, Eskişehir Barosuna kayıtlı olan avukatlar ve avukatların ruhsat törenine katılmış olan aileleri ile derinlemesine mülakat yapılmıştır. Bu bağlamda, konuyla alakalı olarak sadece Eskişehir Barosuna kayıtlı avukatlarla görüşülmüş olunup, farklı şehirdeki barolara kayıtlı avukatlar ile görüşme sağlanmamıştır. Araştırmaya veri sağlayan avukatların ve ailelerin seçilmesinde herhangi bir sınırlamaya gidilmemiştir. Yoğun çalışma saatleri nedeniyle görüşmeye zaman ayırabilecek avukatlar ve aileleriyle görüşülebilmektedir. Eskişehir Barosuna kayıtlı ablam Avukat Damla Dalar’ın desteği ile yeterli veriler elde edilebilmiştir.

Görüşmeye müsait olan avukatlar ve aileleri ile ağırlıklı olarak öğlen ve akşam saatlerinde, randevu alınarak ofislerinde yüz yüze görüşülmüş, kimi avukatlar ile de Whatsapp uygulaması üzerinden ses kaydı gönderilmek suretiyle görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Yoğun çalışma saatleri ve acil durumlarda müvekkillerinin haklarını koruma adına çalışan avukatların, çalışmaya zaman ayıramayacakları belirtilmiş ve bu durum tarafımızca anlayışla karşılanıp, görüşme için ısrar edilmiştir.

Çalışmaya katılmanın tamamen gönüllülük esasına dayandığını, çalışmanın amacına ulaşması için kaynak kişilerden beklenen, bütün soruları eksiksiz, kimse-nin baskısı veya telkini altında olmadan, kişiye en uygun gelen cevapları içtenlikle verecek şekilde cevaplanmasıyla birlikte kaynak kişilere gerekli açıklamalar yapı-lup, etik prosedürlerine uygun olarak çalışılarak gönüllü sözlü onamları alınmıştır. Kaynak kişilerin bir kısmı, kimlik bilgilerinin yazıda yer almasında bir sakınca olmadığını belirtmiş olup, bir kısmı ise isimlerinin yer almamasını rica etmiş ve iki tarafça bu hususta mutabık kalınmıştır. Kaynak kişilerin metin içerisinde KK-1, KK-2 şeklindeki kodlamalarla söz edilmiş, yazının sonunda ise sözlü kaynaklar kısmında kişilerin açıklayıcı bilgilerine yer verilmiştir. Bu kişiler; Eskişehir Baro-suna kayıtlı avukatlar ve bahse konu olan ruhsat törenine katılmış olan avukatların aileleridir.

Çalışmamızda; Eskişehir Barosu avukatları, aileleri, yakınları ve töreni izleyen misafirler ile yapılan şifahi görüşmelerden hareketle, avukatlık mesleğinde bir ritüel olarak gözlemlenen “Ruhsat Töreni” ve “Avukatlık Cübbesi” üzerinde durulmuştur. Çalışmamızın bütününde avukatlık mesleği, avukatlık cübbesi ve bu mesleğin ritüeli olan ruhsat töreninin süreçleri hakkında bilgiler verilmiş, “Ruhsat Töreni” ve “Avukatlık Cübbesi” başlıkları altında ayrı ayrı ele alınmıştır.

### **Türkiye Kültüründe Avukatlık Mesleği ve Baro**

Kültür, bir toplumsal değerleri, inançları, yöntemleri, sistemleri, dil ve diğer birçok unsuru içerir. Bu elemanlar sıkı bir şekilde kullanışlı ve bir bütünün parçaları olarak da görülebilir. Kültür, yalnızca tek bir öge ile sınırlı değildir ve bu nedenle bölünüp ayrılamaz. Sonuç olarak, içeriğin bir bütün olarak değerlendirilmesi

ve ayrılamaz bir yapının sahip olduğu tasarımı, hacminin karmaşıklığını ve derinliğini sürdürdürebilmesi için önemlidir.

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden ortalarına kadar olan süreçte ise endüstriyel gelişim paralelinde değişen sosyal doku ve yaşantılar neticesinde halk bilimciler yeni alan ve konular üzerine yönelmiş, folklor ürünlerinin sadece kırsal yaşantılarda değil kentsel yaşantılar içerisinde de takip edilebileceği anlaşılmıştır (Aça, 2020: 26). Sahanın genişlemesiyle birlikte çeşitli meslek grupları da araştırma konusu edilmeye başlanmıştır. Tarihsel süreç içerisinde meslek folklorunun gelişimine ve meslek folkloru çalışmalarına bakıldığında; avukatlık mesleği, en eski meslek gruplarından biri olmasına ve mesleğin icracılarının tarihin her döneminde saygın ve yüksek bir statüye sahip olmasına rağmen ritüelistik anlamı üzerindeki çalışmalar neredeyse hiç yoktur. Avukatlık mesleğine ilişkin ve avukatların ruhsat törenine ilişkin baz alınabilecek bir çalışmanın olmayışı bizi bir yerden başlama gayesi içerisine sürüklemiş, bu çalışmanın yapılmasına hasıl olmuştur.

Türkiye'de ise avukat olabilmek için Hukuk Fakültesinde eğitim almak gereklidir. Bu eğitim süreci, Türk hukuk kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır. Bu hususta avukatların aldıkları eğitim ve mesleki ritüeller ile sahip oldukları bazı kültürel özellikler ise; hukukun saygınlığı, müvekkil mahremiyeti, adalet arayışı, hukukun halka ulaştırılması, hukukun sürekli geliştirilmesi ve toplumsal sorunların çözümünde rol oynama şeklinde sıralanabilir. Unutulmamalıdır ki avukatlık mesleğine ilişkin ruhsat töreni her ilin bağlı bulunduğu baroya göre değişebileceği gibi bu meslek ve ritüelleri, ülkeden ülkeye hatta kültürden kültüre dahi değişiklik göstermektedir.

Türkiye'de avukatlık mesleğinin tarihsel süreci incelendiğinde ise, Tanzimat'tan önce ve sonraki dönemler ile, Meşrutiyet, Cumhuriyet dönemleri ve 1960 ile 1980'den sonraki dönem ve en son olarak da 10.05.2001 tarih ve 4667 sayılı Kanunla, 1136 sayılı Avukatlık Kanunu'nda yapılan değişikliklerden sonraki dönem olmak üzere 7 başlık altında toplanabileceği görülmüştür. Bu tarihsel sürecin takdire şayan bir geçmişe sahip olması ve ruhsatnamelerin geçmişten günümüze hâlen daha alındığının açık ve net olmasıyla birlikte ruhsat törenleri hakkında fazlaca bilgiye yer verilmemiş olması sebebiyle bu bölümde detaylı bilgiye yer verilmeyecek olup, araştırmamızın günümüze hasıl olan 1136 sayılı Avukatlık Kanunu'nda geçen süreçlerin devam ettirilmesi nedeniyle bu süreçler göz önüne alınacaktır. Bu kanunla birlikte avukatlık ruhsatının Adalet Bakanlığı'ndan değil de bir meslek örgütü olan Barolar Birliği'nden alınması esas getirilmiş olup, günümüz ruhsat törenlerinin de bu işleyişine yön verdiği bilinmektedir.

Avukat; *"Hak ve yasa işlerinde isteyenlere yol göstermeyi, mahkemelerde, devlet dairelerinde başkalarının hakkını aramayı, korumayı meslek edinen ve bunun için yasanın gerektirdiği şartları taşıyan kimse; savunucu, müdafî"* (TDK). Baro ise *"Bir şehir veya bir bölge avukatlarının bağlı oldukları meslek kuruluşu"* (TDK). Avukatların meslek örgütü

olan baro, ilk kez 1878'de İstanbul'da kurulmuş olup, ilk Baro Başkanı Meryem Kuli olmuş, merkezi Galata'da Yıldız Hanı'nda bir odadır. Cumhuriyetin ilanından sonra ise Eskişehir'in il olduğu 1925 yılında, Arifiye Mahallesinde şu anda Adalet İlköğretim okulunun bulunduğu yerde, adliye binası ve temyiz mahkemesi kurulmuştur. Bu konuda, yazılı hiçbir belge ve kaynak olmamakla birlikte, Eskişehir Barosunun yine bu adreste, 1934 yılında kurulduğu baro sicil kayıtlarından anlaşılmaktadır. Baro Levhasına kayıtlı 1 sicil no'lu ilk Avukat Osman Saip Özeş olup, İlk Baro Başkanı ise, 1934-1939 yıllarında görev yapmış olan Avukat Sebahattin Akbıyık'dır.

1136 Sayılı Avukatlık Kanunu'nun 76. Maddesine göre, Barolar; avukatlık mesleğinin geliştirmek, meslek mensuplarının birbirleri ve iş sahipleri ile olan ilişkilerinde dürüstlüğü ve güveni sağlamak; meslek düzenini, ahlakını, saygınlığını, hukukun üstünlüğünü, insan haklarını savunmak ve korumak, avukatların ortak ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla tüm çalışmalarını yürüten tüzel kişiliği bulunan, çalışmalarını demokratik ilkelere göre sürdüren kamu kurumu niteliğinde meslek kuruluşlarıdır (URL-2). Bu kamu kurumlarında çalışabilmek için diğer ülkelerde görüldüğü gibi, ülkedeki yetkili makamlar tarafından verilmiş mesleğe ait olduğunuzu gösteren sertifikanın sunulması gerekmektedir. Bu sertifika ülkemizde "Avukatlık Ruhsatnamesi" olarak anılmaktadır ve her yıl kaydolunan baroyla sunulmaktadır. Aksi takdirde baroya kayıt yapılamaz ya da barodan kayıt silinir. Ayrıca yönetmelikte belirtilen baro aidatları, mesleki sorumluluk sigortası vesaire gibi ödemelerin yapılması şarttır. Yine aksi durumda barodan kayıt silinebileceği bilinmekte olup, ülkemizde avukatlık ruhsatnamesinin önemi bu hususta dikkat çekici niteliktedir.

### **Ruhsat Töreni**

Ülkemiz genelinde "Ruhsat Töreni" diye anılan avukatların ruhsat töreni, ülkemizde 17 Kasım 1875 tarihli Dava Vekilleri Nizamnamesi'nin 1. Maddesine göre, Adalet Bakanlığı'ndan resmi ruhsat elde edenlerin vekillik/avukatlık yapabileceği açıklanmış olup, günümüzde halen daha bu şekilde devam ederek, mesleğe geçişin bir şartı olarak ruhsat törenlerinin yapıldığı görülmektedir. Bu tarihten önce de ruhsat sürecinin olduğu bilinmekle birlikte bu tarihten itibaren süregelen süreç, günümüze en yakın ve en net bilinen süreç olması bakımından ifade edilmiş olup, ruhsat töreni yapılmaksızın ve bununla birlikte ruhsata sahip olmayan hiçbir kimşenin avukatlık mesleğini yapamayacağı ise Avukatlık Kanunu'nda açıkça görülmür.

Avukatlık mesleğinin günümüze ulaştığı süre çerçevesinde dört yıllık lisans öğrenimleri ardından bir senelik stajın tamamlanmasıyla birlikte baro levhasına kaydolma yahut yazılma talebi uygun bulunan stajyer avukatın dosyası, kayıtlı olacağı barosu tarafından Türkiye Barolar Birliğine gönderilerek süreç başlar:

“Türkiye Barolar Birliği genel evrak biriminde kayda giren dosya Ruhsat Sicil ve Kimlik Birimine gönderilir. Ruhsat Sicil ve Kimlik birimine gelen dosyalar UHAP (Ulusal Yargı Ağı Projesi) sistemine kaydedilir. Barolar da Yönetim Kurulu Toplantıları haftada bir, Türkiye Barolar Birliği Yönetim Kurulu Toplantıları ise genel olarak 15 günde bir yapılır. Bu nedenle eğer stajyer avukatın dosyası yapılan bu toplantılardan bir gün sonra bile gelecek olursa; zorunlu olarak bir sonraki yönetim kurulunun toplantı gündemine kalmaktadır. Ruhsat Sicil ve Kimlik İşleri Birimi tarafından UHAP sistemi üzerinden elektronik ortamda incelenen başvuru belgelerinde herhangi bir sorun ya da eksik yok ise sırasına göre en kısa zamanda Türkiye Barolar Birliği Yönetim Kurulu toplantısında görüşülmek üzere gündeme alınır. İnceleme esnasında eksik evrak, belge görüldüğü takdirde ilgili Baroyla yazışma yapılarak eksik evrak veya belge temin edilerek dosyasına konur ve hemen TBB (Türkiye Barolar Birliği) Yönetim Kurulunda görüşülmek üzere gündeme alınır. Eksik evrak veya belge gönderilmez ise kanuni süre olan bir ay bekletilir, bu süre dolduğunda dosya Barosuna iade edilir. Ruhsat Sicil ve Kimlik İşleri Birimi tarafından sorunlu görülen dosyalar bilgi notu yazılarak TBB Genel Sekreterliğine sorunlu dosya olarak sunulur ve yönetim kurulu gündeminde sorunlu dosya olarak ayrı bir gündem maddesi olarak görüşülür. TBB Yönetim Kurulu Toplantısının bitiminden sonra en kısa süre içerisinde uygun bulunan veya uygun bulunmayan tüm başvuru belgeleri Adalet Bakanlığı Hukuk İşleri Genel Müdürlüğüne UHAP sistemi üzerinden ulaştırılır. Adalet Bakanlığı, Türkiye Barolar Birliğinden toplu halde gönderilen bu dosyaları inceleyerek değişik günlerde TBB’ne iade eder. Türkiye Barolar Birliği tarafından uygun bulunan fakat Adalet Bakanlığı tarafından uygun bulunmayan dosyalar tekrar görüşülmek üzere TBB yönetim kuruluna sunulur, tekrar görüşülen dosyalar ısrar kararı veya Bakanlık görüşüne uyularak tekrar Adalet Bakanlığına gönderilir. TBB tarafından uygun bulunan ve Adalet Bakanlığı tarafından da onanan dosyalar Ruhsatname hazırlanmak üzere; Ruhsat Sicil ve Kimlik İşleri Birimi tarafından işleme alınır. Ruhsatname hazırlanacak dosyalardan her avukat için, ayrıca TBB sicil dosyası hazırlanmak üzere; Baro levhasına yazılma kararı, staj bitim belgesi, Adalet bakanlığı uygun bulma kararı, TBB uygun bulma kararı, Avukatlık Kimlik kartı başvuru formu alınır. Yine ruhsatname hazırlanacak dosyalar için TBB sicil numarası verilerek, kimlik kartı başvurusu alınıp, fotoğrafı tarandıktan sonra onaylanarak baskıya gönderilir. Ruhsatnameler hazırlanıp fotoğrafı yapılandırıldıktan sonra Türkiye Barolar Birliği Başkanımıza imzaya gönderilir. Birlik Başkanımız tarafından en kısa süre içerisinde imzalanan ruhsatnameler birime geri gönderilir. Bu arada avukat kimlik kartı başvurusu yapıldığında kayıt yapıldığına dair ilgiliye SMS gönderilir. Avukatlık Kimlik Kartları, anlaşmalı firma tarafından 1 hafta içerisinde düzenlenir ve TBB’ne

gönderilir. Avukat Kimlik kartları geldikten hemen sonra, daha önce imzalanmış olan ruhsatname ile kontrol edilerek ilgili Barolara özel kargo ile gönderilir. Ruhsatname ve kimlik kartının gönderildiği ilgiliye SMS ile bildirilir” (URL-5).

Avukatların artık tam anlamıyla mesleğe geçişlerinde bir engelin kalmadığını ve bu mesleği yapabileceğinin kesinleştiğini gösteren ruhsat; mesleğe geçiş ritüeli olarak görülebilir. Bu geçiş ritüeli; *“uzun ve meşakkatli süren hukuk eğitiminin staj ile pratiğe dökülmesi akabinde tüm bu emeklerin meyvesinin alınması ve meslek hayatına ilk adımın atılması”* (KK-1)<sup>1</sup> olarak değerlendirilebilir. Ruhsat Töreni, mesleğe yeni başlayacak olan avukata; tüm evraklarının tam ve hazır olmasının ardından arama (KK-1, KK-3, KK-5) veya mesaj bildirimini ile (KK-2, KK-4, KK-6) törenin yapılacağı tarih ve saat haberi verilir. Hangi gün ruhsat alınacağına dair bilgi, kimi zaman bir hafta önceden (KK-1) kimi zamanda iki gün önceden (KK-2) ruhsat alacak kişiye bildirilmesiyle başlar. Tören her baronun bir konferans salonu veyahut herhangi bir bu törene ait tahsis edilen salonda (KK-2) Eskişehir Barosunda bu yer; mesleğini icra ederken hayatını kaybeden meslektaşları olan Av. Cemre Parmaksız Konferans Salonunda (KK-1) yapılmaktadır. Eskişehir Barosu hizmet binasının-2. Katında bulunan bu salon, belirlenen günde; bu günler genellikle Baro Yönetim Kurulunun toplandığı günler olan çarşamba günleri saat 16.00’da gerçekleşmektedir (KK-1, KK-2, KK-6, KK-8, KK-9, KK-11).

Törenin yapılacağı konferans salonunun sahnesinde; Yönetim Kurulunun oturabileceği şekilde konumlandırılmış masa ve sandalyeler haricinde bir adet kürsü bulunmaktadır. Tören belirtilen başlama saatinde, sunucunun kürsüye çıkmasıyla başlar ve sahneye veya ruhsat takdimi yapılacak olan yeni avukatların sayısına göre salonun en ön koltuklarına mesleğe yeni başlayacak olan avukatların anonsu yapılır. Sunucu, salondaki herkesi saygı duruşu ve İstiklal Marşı’nın okunması (KK-2, KK-7, KK-8, KK-9, KK-10) için ayağa kalkılmasını rica eder. Salonda ise Yönetim Kurulu’ndaki kişiler haricinde; ruhsat alarak mesleğe yeni başlayacak olan avukatların üstatları, aileleri, arkadaşları ve dışarıdan izlemek isteyen herkesin gelebileceği gibi Yönetim Kurulu’ndaki avukatların ve üstat avukatların hepsi salonda cübbeleriyle bulunmak zorundadır. İstiklal Marşı ardından sahneye Baro Başkanı -ruhsatın alındığı dönem başkanlıkta kim varsa- konuşmasını yapması için davet edilir (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6). Baro başkanı -2022 yılı itibarıyla- Avukat Mustafa Elagöz, 11.01.2023 tarihli ruhsat töreninde; kaç kişinin ruhsat alacağını ve ruhsatını alacak kişilerin üstatlarına teşekkür ederek ardından “Baro nedir?” Sorusuyla baronun sivil toplum kuruluşu sanılmasını ve aslında

<sup>1</sup> Çalışma içerisinde bizzat görüşülen kaynak kişiler (KK-1, KK-2, KK-3 ...) şeklinde belirtilmiştir. Kişiler hakkındaki ayrıntılı bilgilere (adı, soyadı, doğum yeri ve tarihi, unvanı, görüşme tarihi) yazının sonunda yer verilmiştir.

kanunun yetkinliğine göre hukukun üstünlüğünü savunan bir kurum olduğundan söz eder. *“Avukatlar susarsa toplumun nefesi kesilir.”* Cümlesiyle baronun bir siyasi duruş olmadığından ve böyle nitelendirilmeyeceğinden bahseder. Ruhsatlarını alacak kişilere moral verirken bir yandan da ülkenin durumunun altını çizerek kötü bir dönemde mesleğe başladıklarının vurgusunu yapıp, her ne olursa olsun mesleğe yeni başlayacak olan avukatlara ve stajları boyunca üstatları olan avukatlara teşekkür edip, her zaman baro olarak yanlarında olduklarını belirterek konuşmasını sonlandırdığı görülmüş olup, genellikle farklı günlerde yapılan ruhsat törenlerinde de bu süreç ve konuşmalar benzerlik gösterdiği görülmüştür.



Görsel 1: 31.05.2023 Tarihli Ruhsat Töreninde Baro Başkanının Kürsüden Konuşması.

Baro başkanının konuşması ardından sunucu tekrar kürsüye çıkar, teşekkürlerini iletir ve yemin töreninin başladığını anons eder (KK-2). Her ne kadar avukatlık yemini tek edildiği bilinse de (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8, KK-9, KK-10, KK-11) katılım sağlamış olduğumuz 11.04.2023 tarihli ruhsat töreninde on dört kişi birlikte, toplu bir şekilde yemin etmişlerdir. En son 2018’de otuz dört kişinin toplu yemin ettiğini (KK-2) ve aksi hallerde yemin tek edilmesinin zorunlu olduğu bilinse de zannımızca kalabalık törenlerde tören saatinin uzamaması için veyahut Koronavirüs hastalığından kaynaklı olan pandemi sonucunda bu şekilde ritüelin değiştiği veya yeni bir sisteme yani toplu yeminlerin gerçekleştirildiği olasılıkları düşünülmüştür. 2014 senesinde katılmış olduğumuz ve bu senelerde genellikle ruhsat töreninde de avukatlık yemininin tek bir şekilde edildiği görülmüş ve yukarıda bahsettiğimiz olasılıkların bu süreçte rol oynayabileceği düşüncesini kuvvetlendirmiştir. Kaynak kişilerimizin yalnızca bir tanesi bu toplu ruhsat törenine katılmış olup, diğer kişilerin hepsi ruhsat törenlerinde yeminini tek bir şekilde sahnede bulunan kürsüye çıkarak ettiklerini ifade etmişlerdir (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8, KK-9, KK-10, KK-11).



Bu törenin asıl amacı; mesleğe yeni başlayacak olan avukatın bu törenle birlikte avukatlık yeminini ederek mesleğe başlamanın en net adımıdır. Yeminde geçen tüm kelimeler; avukatlık kanununda geçtiği gibi birebir aynı şekilde okunmalıdır (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8, KK-9, KK-10, KK-11). 1136 sayılı Avukatlık Kanununun 9. maddesinin 6. fıkrasında yer alan yemin; *"Hukuka, ahlaka, mesleğin onuruna ve kurallarına uygun davranacağıma namusum ve vicdanım üzerine ant içerim."* şeklinde olup, bu yeminin birebir aynı okunması çok önemlidir. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8, KK-9, KK-10, KK-11). Aksi takdirde yemin kişiye tekrar ettirilebileceği gibi (KK-2) yemin, kişiye sıkı sıkı bağlı olan şahsa merbut bir durum olduğundan değer ve önemine şahsi olarak bir anlam katar ve bu nedenle yemin tek edilmelidir (KK-3). Her ne kadar başka barolarda farklılık görülebilecek olursa olsun Eskişehir Barosunda genellikle yemin tek bir şekilde baştan sona mesleğe yeni başlayacak olan avukat tarafından okunarak ettirilir. 2018 ve 2023'te gözlemlenen toplu yemin törenlerinde ise Baro Başkanı kürsüden kelime kelime okuyarak, ruhsat alacak avukatlarca tekrar ettirildiği görülmüştür.

Yemin sonrası, sunucu; *"yeminini eden avukat '...(isim-soyisim) ...' cübbesini giydirmek üzere üstat avukat '...(isim-soyisim)...' sahneye davet ediyorum."* Şeklindeki anonsu ile stajını yanında yaptığı üstat avukatı tarafından cübbesi satın alınmış ve çiçeği ile birlikte mesleğe yeni başlayacak olan avukata (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8, KK-9, KK-10, KK-11) sahneye çıkılarak takdim edilir. Mesleğe yeni başlayacak olan avukatın, stajını yaptığı yerde ruhsat alma zorunluluğu bulunmadığı için farklı bir baroya kayıt yaptırma durumunda, o ilde üstat avukata sahip olamayıştan dolayı cübbeler, Baro Başkanı tarafından giydirilebilir (KK-1).



Görsel 2: 11.01.2023 Tarihli Törende; Baro Başkanı, Ruhsat Takdim Edilen Avukat ve Üstat Avukat.

Genellikle üstat denilen; yanına stajyer alabilmesi için en az 5 yıllık deneyimli olan avukat, cübbe giydirmeye gelirken yeni avukat adayına takdim etmesi için çiçeği ile gelir (KK-1, KK-3, KK-4, KK-7, KK-8, KK-9, KK-10). Üstadı aynı şehirde olmayan kişilerin aileleri bu durumu bertaraf etme adına yanlarında çiçekler ile gelir (KK-1). Bu gelenek artık tüm ailelerin ruhsat alan çocuklarına çiçek getirmeye başlamasıyla birlikte değişmeye başladığı görülmüştür. Baro Başkanı, üstat avukatlar ve mesleğe yeni başlayacak olan avukat, toplu fotoğraf çektirirler. Baronun internet sitesinde paylaşılması için salonda bu fotoğrafları teker teker çeken bir fotoğrafçı bulunur. Bu fotoğraflar baronun internet sitesinde de tebrik ile paylaşılır. Fotoğraflama sürecinin ardından, mesleğe yeni başlayacak olan ve ruhsat alan avukatı aileleri ile arkadaşları tebrik eder (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8, KK-9, KK-10, KK-11). 42 sene önceki bir ruhsat töreninde gerçekleştirilen tören sonrası kokteylinde ise, kokteyl baronun kendi bütçesinden karşılanmışken, 9 sene evvele kadarki sürede ruhsat alan kişi tarafından karşılanır duruma gelmişse de 11 Mart 2020 tarihinde açıklanan, yeni tip Koronavirüs pandemisi salgıyla birlikte bu uygulamalar unutulmaya başlanmış, şu anda hiçbir şekilde tören misafirlerine ikramlıklar yahut kokteyl takdimi gibi bir uygulama gerçekleştirilmemektedir (KK-2, KK-5, KK-6, KK-11). Tüm tebrikler ve aile fotoğrafları ardından ise tören sona erer.

Tören saati, o günkü ruhsat alacak kişilerin sayısı ile orantılı olduğu söylenebilir. Bazı törenlerde 1, bazı törenlerde ise 30 kişi ruhsat alabilir. Bu kişilerin bir sınırlaması veya net bir bilinirliği söz konusu değildir. Bu tamamen mesleğe yeni başlayacak olan avukatların stajlarını bitirmeleri ve baroya ruhsatlarını almak istediklerini bildirmeleriyle şekillenen bir süreçtir. Kısacası kişi sayısında bir sınırlama yoktur. Tek edilen yeminlerde bir kişinin süresi en fazla üç dakika civarı sürerken, avukatlık yeminini edecek avukat sayısı arttıkça tüm tören sürecinin süresinin de artması doğru orantılıdır.

### **Avukatlık Cübbesi**

Avukatlık stajının ardından avukatlık mesleğine kabul edilen avukat adaylarının mesleğe kabulü, "Avukatlık Ruhsatname"lerinin verilmesiyle hüküm ifade eder ve temel işlevine sahip olan ruhsat töreninde aday ruhsatını almasıyla birlikte "Avukat" unvanını kullanma hakkını kazanır. Avukatlık ruhsatı ve avukatlık kimliği Türkiye Barolar Birliği tarafından tek tip olarak bastırılır ve her ilde aynı şekilde yürütülür (URL-6). Ruhsat alacak kişi ne zaman stajını bitirir ve dosyasını, ruhsatnamesini almak için sürecini başlatırsa; ilk yetişen Yönetim Kurulu Toplantısının olduğu gün ruhsat töreni gerçekleştirilir. Bu törende ruhsat dışında bir başka sembol olan avukat cübbesi de ilk defa mesleğe yeni başlayacak olan avukat tarafından bu törende giyilir.

Avukat cübbeleri vicdanı, tarafsızlığı ve adaleti temsil ederler. Avukatlık; mesleki yemini ve mesleki kıyafeti olan nadir mesleklerden biri olma özelliği

taşımaktadır. Her avukatın, mesleğini icra ederken cübbe giyme zorunluluğu vardır. Bu cübbelerin ise tek tip olması zorunludur. Cübbelerin tek tip olma zorunluluğu, her avukatın kanun önünde eşit olduğunu temsil eder. Avukat cübbesi dışarıda giyilemez. Kanunen, avukat cübbesinin duruşma dışında giyilmesi yasaktır. Avukat cübbesi; bekleme salonunda, duruşma salonlarında ve adliyede giyilir. Avukat olmayan kişilerce hiçbir yerde giyilmemesi gereken avukat cübbesi, bu üç alan dışında avukatların da giymemesi gereken bir kıyafettir. Avukatların görev başındayken giydiklerin cübbeler tarafsızlığın sembolü olarak bilinir (URL-7).



Görsel 3: 06.04.2022 Tarihli Törende Baro Başkanı, Ruhsat Takdim Edilen Avukat ve Üstatları.

Avukatların cübbe giymesi hakkında tarihsel süreçte birçok farklı rivayet bulunmaktadır ve cübbe giymenin avukatlık mesleğinin ilk ortaya çıktığı Eski Yunan ve Roma dönemlerinden kalma bir uygulama olduğu görülmektedir. O dönem avukatların il il gezerek hak arama mücadelesi veren insanlara yardımcı olma, bu yaptıklarıyla egemen sınıfın dikkatini çekmek ve daha kolay ayırt edilebilmelerini sağlamak için siyah cübbe giymenin zorunlu hale geldiği bilinmektedir (URL-9).

Eski Roma'da savunma, "Advo Catus" denilen ayrıcalıklı, güzel konuşan anlamına gelen kişilerce gerçekleştirilmektedir. "Advocati", "Orator" ve Patronus" sıfatları da "Avukat"ı karşılamaktadır. Her ne kadar Eski Roma döneminde avukatların ücret almasının onur kırıcı bir davranış olarak nitelendirildiği bilinse de Oratorlar, şapkalı cübbeler giyerler, müvekkileri de hediyelerini bu cübbelerin içine koydukları bilinmektedir (URL-8).

Avukatların cübbe giymesi zorunluluğu üzerine bilinen başka bir tarihi olay ise; Prusya Kralı I. Friedrich Wilhelm tarafından verilen buyruktur; "Avukatların dizlerinin altına kadar gelen yünlü siyah paltolar giymelerini ciddi bir şekilde buyuruyor ve emrediyoruz, bu hergelelerin (Almanca: Spitzbube, hergele, yankesici, hırsız ve afacan çocuk anlamlarına geliyor) uzak mesafeden bile tanınması için." Kral Wilhelm'in

kastettiği palto sonradan “Robe” (cübbe) diye adlandırılmış ve Alman avukatlar o zamandan beri bu siyah cübbeleri giymektedirler.

Avukatlık mesleği bugünkü anlamıyla Avrupa’da 13. Yüzyılın sonlarında doğmaya başlayan ve lonca örgütlenmesi ile gelişen dönemine geldiğimizde “Kamu Şövalyeleri” ile karşılaşmaktadır. Avukatlık bu dönemlerde Şövalyelik gibi bir düzene bağlanmıştır. Özellikle Fransa ve İngiltere’de 1574-1715 yılları arasında avukatlar lonca halinde örgütlenmişlerdir. Avukatın bir loncaya kabul edilmeden meslek icra etmesi yasaklanmıştır. Öte yandan mesleğe kabul yemini, baroya takdim gibi ritüeller ve peruk, cübbe gibi simgeler hep lonca döneminde ortaya çıkmış kurum ve ayrıcalık işaretleri olarak kabul edilmiştir (URL-9).

Türkiye’de avukatların cübbe giyme zorunluluğu ise Türkiye Barolar Birliği meslek kuralları ile hükme bağlanmış olup; “*Avukatlar ve avukat stajyerleri, mesleğe yararlı bir kılık ve kıyafetle mahkemelerde görev yaparlar. Duruşmalara, Türkiye Barolar Birliği’nce şekli saptanmış cübbe ile ve temiz bir kıyafetle çıkarlar.*” suretiyle tek tip cübbe giyilmesi zorunlu hale getirilmiştir (URL-9).

Yargılamanın en önemli kriteri olan tarafsızlığın muhakemedeki simgesi olan cübbenin, Türkiye’deki bugünkü kullanımı itibariyle renkleri ve şekliyle ilgili bu meslekte bulunan ve dillere pelesenk olmuş fakat yazılı net bir kaynağa bağlayamadığımız anlamları ise şu şekilde olduğu görülmüştür: Cübbeler, bir giysi ya da bir statü belirleme aracı değildir; hatta aksine insanları hayal kırıklıklarından ve öfkelerinden arındırmak için giyildiği düşünülebilir. Çünkü, insanın cübbeyi giydikten sonra tüm kişisel düşünceleri siyahla örtülür ve o andan itibaren sadece hukuk ve adalet vardır (URL-9). Her avukatın, mesleğini icra ederken de cübbe giyme zorunluluğu vardır ve bu zorunluluk, cübbenin tek tip olması avukatların kanun önündeki eşitliğini temsil etmektedir. Avukatlık cübbesinin ana rengi siyahtır. Bunun sebebi, mesleğin ağırlığı ve adaletin renginin siyah oluşudur. Adaletin renginin siyah olmasının sebebi ise siyah renginin içinde hiçbir rengi bulundurmaması ve yüzyıllardır gelişmiş olan algıda adaleti temsil etmesinden kaynaklıdır. Cübbenin yeşil kısmı hukuk davalarını simgelerken, kırmızı kısımları ise ceza davalarını simgeler. Yakadaki sarı şeritler ise idari davaları temsil etmektedir. Cübbenin önünde düğmelerin olmayışı ise yargı erkinde kimseden emir alınamayacağı bağımsız/tarafsız olunması gerektiğinden kaynaklıdır. Yine, Yargı bir kamu hizmeti olduğu için cübbelerin cebi de yoktur (KK-3, KK-4, KK-5, KK-6). Bu detaylar mesleğin ifası sırasında giyilen cübbenin, vicdanın ve tarafsızlığın sembolü olduğunu her fırsatta hatırlatmaktadır. Türkiye’de ve dünyada avukatların tek tip cübbe giyme zorunluluğundaki asıl amaç; yargının bağımsız ve adalet odağında gerçekleştiğini görsellikte de belirtmektir (KK-3, KK-6).

Ruhsat töreninde cübbenin ilk defa bir avukat sıfatıyla giyilmesi; kişiye farklı bir his veren, o işi, o görevi yaptığınıza ve aynı zamanda size yeni bir düstur getiren olay olarak görülebilir. Avukatlık mesleği bağımsız olup, hiçbir mecrada ve hiç

kimsenin boyunduruğu altında kalan bir meslek değildir. Kimseye de efendi gözüyle bakmayan ve onun önünde eğilen, ona biat eden bir meslek grubu da olmamıştır. Avukatlar; her kişinin bir savunma hakkı olduğunu, her kişinin hukuki bilgiden yoksun olması sebebiyle bu hizmeti hukuki bilgi bilen bir kişiden satın almasından kaynaklı hukuku temsil eden ve uygun bir şekilde uygulanmasını sağlayan kişilerdir. Bu nedenle ruhsat töreni, yeni avukat adayının mesleğe başlaması için çok değerli bir adımdır. Fakat ilk adımı demek tam anlamıyla doğru değildir. Çünkü avukatlık stajıyla birlikte aslında o adım atılmıştır. Fakat enteresan olan şudur ki ruhsat takdiminden bir önceki gün imzanızın hiçbir hükmü yokken ruhsatı takdim aldıktan sonraki gün attığınız o imzaların çok büyük hükümleri hatta çok da ağır cezai müeyyideleri olduğundan bahsedilebilir. Bu da kişinin üzerinde taşımamasının beceri isteyeceğini gösterir. Dışarıdan avukatlık mesleği farklı addedebile de çok kutsal ve insanın onuruyla, gururuyla birebirde değerlendirildiğinde çok güzel adımlardır (KK-1).

Bu törene katılan aileler ise; genel itibariyle tören süresi içerisinde ve sonrasında da mutlu ve gururlu olduklarını, evlatlarını bebekliklerinden bu mesleğe adım atmalarına kadarki şahit oldukları bu sürecin gözlerinin önüne geldiklerini belirterek duygulandıklarını dile getirmiş, (KK-12, KK-13, KK-14, KK-15, KK-16, KK-17, KK-18, KK-19, KK-20, KK-21) sosyal mecralarda çocuklarının, yakınlarının cübbeli ve ruhsatlı fotoğraflarını paylaşmış, altına özlü sözlerle birlikte mutluluklarını ifade etmişlerdir. Avukatlar ise avukatlık yemini ederken duygulandıklarını ve emeklerinin karşılıklarını aldığını hissettirdiklerini belirtmişlerdir (KK-6, KK-8, KK-11).

### **Sonuç**

Hukuk Fakültesi eğitiminin sona ermesinin ardından zorunlu bir yıl staj yapan avukat adayları staj sürelerinin bitiminde, stajın ifasından kaynaklı zorunlu evraklarını tamamlayarak mensubu olmak istedikleri baroya bir başvuru yapmaktadırlar. Yapılan bu başvuru sonrasında her ilin barosu tarafından düzenlenen “Ruhsat Töreni” avukatlık mesleğine bir geçiş ritisi olarak gözlemlenmektedir. Gerçekleştirilen bu ruhsat töreninde; mesleğe yeni başlayacak olan avukat adayları tarafından tek veya toplu bir şekilde yemin edilerek, avukatlık cübbelerinin üstat avukatlarınca giydirilmesi ile ruhsatnameleri kendilerine takdim edilmektedir. Ruhsatnamelerin teslim edilmesiyle tek veya toplu fotoğraf çekimi ve şayet törenin bulunduğu baro tarafından gerçekleştirilirse tören misafirlerine ikramlıklar yahut kokteyl takdimi ile tüm bu tören sona ermektedir.

Kendine has birtakım kuralları olan bu ruhsat töreninin, avukat adaylarının staj dosyalarını mensubu olmak istedikleri Baro Başkanlığı’na yaptıkları başvuru ile bu ritüelin ilk adımları başlar. Başvuru yapılan baro vasıtasıyla avukat adaylarının mesleğe kabulleri Türkiye Barolar Birliği’ne, oradan Adalet Bakanlığı’na oradan da tekrar Türkiye Barolar Birliği’ne gönderilmesi ile bir silsile halinde devam eder. Bu ritüelin son ayağı olan ruhsat töreniyle, tüm misafirlerin; hak, hukuk ve

kanunu kendine misyon edinen, azimli, analiz gücü yüksek, araştırmacı, kamu vicdanını benimseyen avukatların oluşmasında gururlu ve duygusal ailelerinde bu ana en içten refakatleri ile kutlanarak tanıklık edilir.

Çalışmamızda incelenen ruhsat töreni ritüelinde mesleğe yeni başlayacak olan avukat adayları, avukatlık yeminini bireysel olarak yerine getirmektedirler. Bu tören ritüelinde avukatlık yeminin bireysel bir yemin olması ve tek/bireysel bir şekilde yerine getirileceği bilinse de her toplum için geçerli olan, önem verilen tören ve kutlamalar dönemin ya da zamanın şartlarına ve olanaklarına göre farklılık göstermiş olup, bu tören bazında da birtakım değişiklikler gözlemlenmiştir. Koronavirüs hastalığı nedeniyle; dünyada vuku bulan pandemiden kaynaklı olarak veya tören süresinin azaltılması adına bu ritüele ait tören süreleri kısaltılmak zorunda kalmış, hatta toplu yeminlerin yerine getirildiği görülmüştür. Bu husus, Eskişehir ili bazında kaynak kişilerce ve yerinde incelemelerimiz neticesinde gözlemlenmiştir.

Avukatların ruhsat törenine dair ritüeller ve ritüele katılanlar arasında oluşan grup bilinci veya kolektif şuur vasıtasıyla bir toplumsal kimlik tanımlayıcısı oldukları; yapıma amaçlarına ve dönemlerine göre çeşitli sınıflara tabi tutulmalarına göre bir statüden başka bir statüye geçişi sembolize eden geçiş/giriş ritleri bir ritüel sınıflama biçimi olarak ifade edilebilecek nitelikte olup, avukatların ruhsat törenlerindeki cübbe giyme ve ruhsat takdim etme ritüeli bu bağlamda dikkat çekicidir. Avukatlık mesleğine geçiş ritüeli olan ruhsat töreni, ülkemizde nerdeyse baroların ilk kuruluşundan bu yana yapılmaktadır. Seneler içerisinde birtakım değişikliklere uğradığı görülsün de genel çerçeveden bakıldığında törenin daha önce izah edilen zorunlu unsurlarında bir değişiklik söz konusu olmamıştır. Bazı kişiler tören anının heyecanından törendeki bazı detayları hatırlayamamış olsa da ailelerinin anlatımları ve tören esnasında çekilen resim/video gibi görsel kaynaklara bakıldığında hatırlayamadıkları detaylar açıklığa kavuşmuştur. Her toplum için geçerli ve önem verilen tören, kutlamalar ve bunlarla birlikte şekillenen rit ve ritüeller zaman geçtikçe farklılaştığı gözlemlenmiştir. Ruhsat töreni de bu farklılaşmalardan biri olarak görülebileceği gibi yakın tarihsel süreçte Koronavirüs hastalığından kaynaklı olan pandemi nedeniyle avukatlık yeminlerinin tek/toplu şekilde uygulanması dikkat çekici olmuştur.

Ruhsat töreninde giyilen avukat cübbesi ile de kişi kendini, çıraklıktan ustalığa bir geçiş sürecinde olup olmadığına dair kişiden kişiye farklı görüşlerin olduğu gözlemlenmiştir. Bazı avukata göre, çıraklık lisans döneminde olabilecekken, mesleğe geçişteki sürecin bir çıraklık değil de bu hususun birer pratik ve kendini iyi geliştirmekle birlikte üst seviyelere erişilebileceğine dair düşüncenin hâkim olduğu gözlemlenmiştir. Kaynak kişiler çoğunluğunda bu işin bir ustasının olmadığını, saygıya değer görülen kişilere ve en az 5 yıl deneyimi olan her avukata üstat denildiği; her ne kadar bazı avukatlar kendilerini çıraktan çok usta gibi görseler de bir

derya deniz olan bu alanda her gün yeni düzen ve değişikliklerde kendilerini olabildiğince güncel tutmaları ve eğer kendilerini usta olarak tanımlayabiliyorlarsa bunu devam ettirebilecek konuma sahip olmalarının gerekli olduğu anlaşılmıştır. Çalışma öncesinde bu sürecin, çıraklıktan ustalığa bir geçişin söz konusu olabileceği düşüncesi, kaynak kişilerce yapılan şifahi görüşmeler neticesinde yerini meslekte kaç yıl geri de bırakılmış olunursa olsun bu süreç içerisinde her meslekte olduğu gibi kişinin kendisini iyi yetiştirmesi ve pratikle doğru orantılı olabileceği sonucuna ulaşılmıştır. Bazı mesleklere nazaran sürekli değişen ve gelişen, her daim dinamik olan bu meslekte, avukatlar arası tecrübe farkı olsa da vasıf farkına imkân tanınmamaktadır. Bu nedenle böyle bir değişkenliğin olmaması usta-çırak ilişkisi çerçevesinde tartışmalı bir konu niteliği taşımaktadır. Ruhsat töreninde mesleğe yeni başlayacak olan avukatın kendisine ruhsatnamesinin takdim edilmesiyle birlikte hangi okuldan mezun olduğu ve o okulu kaç senede bitirmiş olduğunun artık hiçbir öneminin kalmadığı bir noktaya gelmektedir. Kişinin kendisini geliştirmesi ve mesleğine sunacağı her bir katkı ile daha da başarıya gideceği, çalışmamızda yapılan genel bir kanı olarak gözlemlenmiştir. Meslekte bu ritüellere bağlı kalınarak üstat avukatlarca mesleğin nüanslarının da bu tören ritüelinde mesleğe yeni başlayacak olan avukatlara aktarmak adına bir etkileşimin başlangıcı olduğunu bizlere göstermektedir.

Sonuç olarak, avukatlık mesleğine bir geçiş riti olan “Ruhsat Töreni”, mesleğe geçişin son adımı olarak, bir kabul töreni mahiyeti taşımaktadır. Toplumların içerisindeki her meslek grubunun da kendine özgü ritüelleri ve gelenekleri bulunabileceği gibi bu ritüeller ile mesleki kimlik oluşturmada, dayanışmayı güçlendirmede ve mesleki değerleri vurgulama açısından önemli bir rol üstleneceği gibi mesleğe yeni başlayacak olan avukatın sahnede avukatlık yeminini etmesi ve meslekteki üstadı tarafından cübbesinin giydirilmesi akabinde avukatlık ruhsatnamesi ve çiçeğinin takdim edilmesi o avukatın mesleğe kabulünün göstergesidir. Bu nedenle avukatlık mesleği kendine özgü ritüelleri ve gelenekleri ile bu meslek gruplarının arasında gösterilebileceği gibi törenle birlikte yemin eden avukat adayları baroya kabul edilmiş olur. Bu yemin ile avukatlar, adil ve dürüst bir şekilde adaleti savunma taahhüdü vereceğini de göstermiş olur. Cübbenin avukatlar bazında temsil ettiği anlamlar ve avukatlık mesleği üzerine yapılan konuşmalarla avukatın, dahil olduğu meslek grubunun ve sorumluluklarının bilinci aşılana çalışılmaktadır. Avukatlık mesleğinin saygınlık ve ciddiyetinin vurgulandığı bu tören ile de mesleğe yeni başlayacak olan avukatların sahnede yeminini ifa edip ruhsatnamelelerini alarak cübbelerini mesleğin onuruna gururuna yakışır vaziyette giydikten sonra resmi bir başlangıç yaparak, avukatlık mesleğinin tam olarak bir mensubu haline gelirler. Ruhsat alacak avukatın, üstadının çiçek ve cübbe ile törene gelmesi gelenekselleşmiş bir sürecin göstergesi haline gelmiştir. Her ne kadar pandemi koşullarıyla birlikte şekillenerek, tören misafirlerine ikramlıklar yahut kokteyl

takdiminin düzenlenmesi artık geride bırakılmak zorunda kalınmış olsa da avukatlar için bu tören sadece bir kokteyl takdiminden ibaret değildir. Törenin mesleğe yeni başlayacak olana avukat ve aileleri açısından seneler geçse de ilk günkü heyecanla hatırlanmaya devam etmesi, bu sürecin sürekliliğinin ve büyüklüğünün hafızalara daha da yer edebilmesi ve kıdemli ya da mesleğe yeni başlayacak avukatların daha iyi kaynaşması adına da etkili olabileceği düşünülmektedir.

### Kaynakça

- Acar, Nuran, (2015). "Dini ve Milli Törenlerin Törenselleşme Perspektifinde İncelenmesi", *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(5).
- Aça, Mustafa, (2015). "Meslek Folkloru Araştırmaları Tarihine Bir Bakış", *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi*. 1(1): 111-137.
- Aça, Mustafa, (2020). *Denizin Çocukları*. Giresun ve Trabzon Yöresi Balıkçılarının Meslek Folkloru. İstanbul: Hiperyayın.
- Arısan, Kazım ve Güney, Duygu, (2002). *Abdülaziz Bey, Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri*, İstanbul: Yay.
- Assmann, Jan, (2001). *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bolat, Mahmut, (2006). "Genel Hatları ile Atatürk Dönemi Türkiye'nin İkili İlişkileri", *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi*, C.7, Sayı 1, Haziran.
- Büyükokutan Töret, Aslı, (2018). "Meslek Folkloru Kapsamında Hekimlerle İlgili Stereotipler ve Bunlara Bağlı Şakalar Üzerine Bir Değerlendirme", *Motif Akademik Halkbilimi Dergisi*, 11(24), 13-30.
- Büyükokutan Töret, Aslı, (2020). "Meslek Folkloru Bağlamında hekimler arasındaki Normaler Üzerine Bir Değerlendirme" (M. Aça ve M. Dinc. Ed.) *Çağdaş Yaklaşımlar Odağında Toplum ve Kültür Araştırmaları-I* (153-184). Çanak-kale: Paradigma Akademi.
- Connerton, Paul, (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar?* (Alaaddin Şenel. Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yay., s. 70- 72.
- Connerton, Paul, (2014). *Toplumlar nasıl anımsar?* İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Çağ, Galip ve Öztürk, Funda, (2021). "Osmanlı Devleti'nde Adli Modernleşme: Tanzimat Döneminde Dava Vekilliği (Avukatlık) ve Baronun Ortaya Çıkışı", *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*.
- Güner, Orhan Seyfi, (2013). "Avukatlık Mesleğinin Tarihçesi", *Genç Hukukçular Hukuk Okumaları Birikimler-1*.
- Honko, Lauri, (2006). "Ritüellerin oluşum süreci", (R. Ersoy. Çev.) *Millî Folklor*, 69, 129-140.



- İnanıcı, Haluk, (1995). "Avukatlık Stajında Yeni Açılımlar", *Demokratikleşme İnsan Hakları ve Hukuk Devleti Bağlamında Avukatlık Mesleği Sempozyumu, Sorunlar Çözümler-Perspektifleri*.
- İnanıcı, Haluk. (2001). "Türkiye'de Avukatlık İdeolojisi", *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı: 87.
- Karaman, Kasım, (2010). "Ritüellerin Toplumsal Etkileri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21, 227-236.
- Örnek, Sedat Veyis, (2016). *Türk Halkbilimi*, Ankara: BilgeSu.
- Özkent, Ali Haydar, (1940). *Avukatın Kitabı*, İstanbul: Arkadaş Basımevi.
- Rappaport, Roy Abraham, (2003). "Ritüel", (K. Korkmaz. Çev.) – (G. Öğüt Eker vd. Ed.) *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1* (396-406). Milli Folklor.
- Segal, Robert A. (2012). "Dinsel Mit-Ritüel Kuram" (N. Atabağsoy. Çev.) *Millî Folklor*, 94, 173-187.
- TDK (Türk Dil Kurumu), (2015). *Genel Açıklamalı Sözlük*, Ankara: TDK Yayınları.

### **Elektronik Kaynaklar**

- URL-1: <https://www.bursabarosu.org.tr/tr/default.html> (Erişim: 11.01.2023)
- URL-2: <http://eskisehirbarosu.org.tr/> (Erişim: 11.01.2023)
- URL-3: <https://m.bianet.org/biamag/insan-haklari/144224-avukatlik-mesleginin-kisa-tarihi> (Erişim: 11.01.2023)
- URL-4: <https://www.muhamrembalci.com/hukukdunyasi/makaleler/birikimlerI/77.pdf> (Erişim: 11.01.2023)
- URL-5: <https://www.barobirlik.org.tr/Haberler/avukatlik-ruhsati-duzenlenmesi-sureci-22003> (Erişim: 11.01.2023)
- URL-6: <https://www.samildemir.av.tr/2009/03/avukatlik-yemini-ve-metni/> (Erişim: 11.01.2023)
- URL-7: <https://hukuksitesi.com.tr/aukat-cubbesi-neden-dugmesizdir/>(Erişim 11.01.2023)
- URL-8: <http://www.muhamrembalci.com/hukukdunyasi/makaleler/birikimlerI/77.pdf> (Erişim: 11.01.2023)
- URL-9: <https://hukukotesi.com/avukatlik-cubbesinin-tarihcesi/> (Erişim: 11.01.2023)
- URL-10: <https://www.hukukihaber.net/avukat-cubbesi-renkleri-ve-farkliliklari/> (Erişim: 11.01.2023)
- URL-11: <https://lawtudent.com/kategori-disi/avukatlik-cubbesinin-tarihi/> (Erişim: 11.01.2023)
- URL-12: <https://hukukotesi.com/avukatlik-cubbesinin-tarihcesi/> (Erişim: 11.01.2023)

- URL-13: <http://eskisehirbarosu.org.tr/haber/on-dort-meslektasimiz-ruhsat-aldi-11-01-2023> (Erişim: 12.01.2023)
- URL-14: <http://eskisehirbarosu.org.tr/haber/on-dort-meslektasimiz-ruhsat-aldi-11-01-2023> (Erişim: 12.01.2023)
- URL-15: <https://eskisehirbarosu.org.tr/haber/dokuz-meslektasimiz-ruhsat-aldi-23-11-2022> (Erişim: 12.01.2023)
- URL-16: <http://eskisehirbarosu.org.tr/haber/bir-meslektasimiz-ruhsat-aldi-6-04-2022> (Erişim: 12.01.2023)
- URL-17: <https://eskisehirbarosu.org.tr/haber/on-bes-meslektasimiz-ruhsat-aldi-13-09-2023> (Erişim: 15.11.2023)
- URL-18: <https://eskisehirbarosu.org.tr/haber/alti-meslektasimiz-ruhsat-aldi-31-05-2023> (Erişim: 15.11.2023)
- URL-19: <https://sozluk.gov.tr/> Avukat. (Erişim: 15.11.2023)
- URL-20: <https://sozluk.gov.tr/> Baro. (Erişim: 15.11.2023)

### **Sözlü Kaynaklar**

- KK-1: Damla Dalar, Kocaeli, 1991, Eskişehir Barosuna kayıtlı Avukat. (Görüşme: 09.01.2023).
- KK-2: Tuna Can Ünver, Muğla, 1998, Eskişehir Barosuna kayıtlı Avukat. (Görüşme: 05.01.2023).
- KK-3: Ahmet Acar, Eskişehir, 1957, Eskişehir Barosuna kayıtlı Avukat. (Görüşme: 06.01.2023).
- KK-4: Serap Nur Altın, Aksaray, 1988, Eskişehir Barosuna kayıtlı Avukat. (Görüşme: 10.01.2023).
- KK-5: Ahmet Üçer, Eskişehir, 1982, Eskişehir Barosuna kayıtlı Avukat. (Görüşme: 10.01.2023).
- KK-6: İsminin çalışmada yer almasını istemiyor, Eskişehir, 1985, Eskişehir Barosuna kayıtlı Avukat. (Görüşme: 11.01.2023).
- KK-7: İsminin çalışmada yer almasını istemiyor, Eskişehir, 1991, Eskişehir Barosuna kayıtlı Avukat. (Görüşme: 11.01.2023).
- KK-8 İsminin çalışmada yer almasını istemiyor, Afyonkarahisar/Emirdağ, 1987, Eskişehir Barosuna kayıtlı Avukat. (Görüşme: 12.01.2023).
- KK-9: Berkay Salacak, Bolu, 1986, Eskişehir Barosuna kayıtlı Avukat. (Görüşme: 12.01.2023).
- KK-10: Gökçe Bahşi, Elâzığ, 1998, Eskişehir Barosuna kayıtlı Avukat. (Görüşme: 13.01.2023).

- KK-11: Azime Keskin, Eskişehir, 1998, Eskişehir Barosuna kayıtlı Avukat. (Görüşme: 13.01.2023).
- KK-12: Adnan Dalar, Eskişehir, 1963, Eskişehir'deki Ruhsat Töreni'ne katılan ebeveynlerden biri, (Görüşme: 28.12.2022).
- KK-13: Ayşe Dalar, Eskişehir, 1973, Eskişehir'deki Ruhsat Töreni'ne katılan ebeveynlerden biri, (Görüşme: 28.12.2022).
- KK-14: İsminin çalışmada yer almasını istemiyor, Ankara, 1979, Eskişehir'deki Ruhsat Töreni'ne katılan yakınlarından biri, (Görüşme: 29.12.2022).
- KK-15: İsminin çalışmada yer almasını istemiyor, Eskişehir, 1977, Eskişehir'deki Ruhsat Töreni'ne katılan yakınlarından biri, (Görüşme: 29.12.2022).
- KK-16: Hafıza Dönmez, Eskişehir, 1949, Eskişehir'deki Ruhsat Töreni'ne katılan ebeveynlerden biri, (Görüşme: 30.12.2022).
- KK-17: Selma Çağatay, Eskişehir, 1967, Eskişehir'deki Ruhsat Töreni'ne katılan ebeveynlerden biri, (Görüşme: 03.01.2023).
- KK-18: Fuat Çağatay, Eskişehir, 1966, Eskişehir'deki Ruhsat Töreni'ne katılan ebeveynlerden biri, (Görüşme: 03.01.2023).
- KK-19: Niğâr Dalar, Eskişehir, 1944, Eskişehir'deki Ruhsat Töreni'ne katılan ebeveynlerden biri, (Görüşme: 03.01.2023).
- KK-20: Serpil Yıldız, Eskişehir, 1961, Eskişehir'deki Ruhsat Töreni'ne katılan ebeveynlerden biri, (Görüşme: 04.01.2023).
- KK-21: Ahmet Yıldız, Ankara/Polatlı, 1957, Eskişehir'deki Ruhsat Töreni'ne katılan ebeveynlerden biri, (Görüşme: 04.01.2023).

#### Fotoğraflar/Ekler:



(URL-13)



(URL-14)



(URL-15)



(URL-16)



(URL-17)



(URL-18)

## GELİBOLULU DİVAN ŞAİRLERİ VE ONLARIN DİLİNDEN ŞEHİR

Divan Poets from Gallipoli and the City in Their Own Words

Züleyha HAYAL\*

### ÖZ

Gelibolu yalnızca denizcilik tarihine değil, bilim ve kültür tarihine katkılarıyla da önemli bir bölgedir. Osmanlılar döneminde bu kültür merkezinde doğup yetişen, şehrin nisbesiyle tanınan çok sayıda edip ve şair yetişmiştir. Araştırmada Gelibolu'da yetişmiş divan sahibi şairlerden Âlî [d. 1541, ö. 1600], Sun'î [ö. 1534-35] ve Vechî'nin [d.?, ö. 16. yüzyıl] şiirlerine akseden Gelibolu gözlemleri üzerinde durulmuştur. Şairlerin Gelibolu'yu şiirde tasvir ederken kullandıkları nazım türleri gazel, mesnevi ve tarih düşürme sanatıdır. Mesnevi şeklinde yazılan manzumeler Gelibolu şehrengizleridir. Klasik Türk edebiyatında bir şehrin güzelliklerini ve kişilerini anlatan, daha çok mesnevi tarzında yazılan eserlere şehrengiz denir. Adı geçen şairlerden tarihçi ve edebiyatçı yönüyle de önemli bir Osmanlı entelektüeli olan Gelibolulu Âlî ve bir diğer şair Gelibolulu Vechî, divanlarında bu türe yer vermişler, memleketleri Gelibolu için yazdıkları şehrengizlerle şehri anlatmışlardır. Türk edebiyatında tarih düşürme (söyleme) doğum, ölüm, bina yapımı, fetih, sefer, düğün, tahta çıkış, yangın, deprem gibi önemli olayların tarihlerini göstermek için eski alfabedeki harflerin ebced hesabındaki değerlerinden yararlanılarak yazılan manzumeleri ihtiva eder. Sun'î, tarih düşürme geleneğiyle Gelibolu'da yaşanan bir depremi, gazel yoluyla da şehrin güzelliklerini anlatmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Gelibolu, Gelibolulu şairler, divan şiiri, şehrengiz, şehir

### ABSTRACT

Gallipoli is an important region with its contributions not only to marine history but also to the history of science and culture. Many historians, writers and poets grew up in this cultural center during the Ottoman period. In the history of literature, four famous divan poets, who are known for the patronymic of the city where they were born and raised, come to the fore. The research focused on the Gallipoli observations reflected in the poems of Ali, Suni and Vechi, among the divan poets who grew up in Gallipoli. The verse types used by the poets while describing Gallipoli in poetry are ghazal, masnavi and chronogram. The poems written in the form of masnavi are the shahrangiz of Gallipoli. In Divan literature, works that describe the beauties of a city and written mostly in masnavi style are called shahrangiz. Among the mentioned poets Ali who is an important Ottoman intellectual with his historian and literary man and another poet Vechi included this genre in their divans and described the city with the shahrangiz they wrote about their hometown, Gallipoli. Chronogram in Turkish literature includes poems written by using the values of the letters in the old alphabet in the abjad to show the dates of important events such as birth, death, building construction, conquest, military expedition, wedding, ascension, fire, earthquake. Suni, with tradition of chronogram described an earthquake an Gallipoli and the beauties of the city through ghazal.

**Keywords:** Gallipoli, poets from Gallipoli, divan poetry, shahrangiz, city

\* Dr., Bağımsız Araştırmacı, İstanbul-Türkiye. E-posta: hayalzuleyha@gmail.com. ORCID: 0000-0003-0101-1564

## Giriş

Gelibolu şüphesiz milli mücadele yıllarında vatan savunmasındaki gayreti ve cansiparane savaşlarıyla tarihe geçmiştir. Ancak burası öteden beri coğrafi konumuyla, bir denizcilik ve ticaret şehri olmasıyla bilinir. Gelibolu ayrıca birçok tarihçi, yazar ve şairin yetiştiği bir kültür merkezidir.

Gelibolu'da yetişen ve bilim, kültür, edebiyat tarihinde iz bırakan birkaç önemli şahsiyeti şöyle sayabiliriz: Türk denizci ve kartograf, dünya haritaları ve Kitâb-ı Bahriye sahibi Pîrî Reis [ö. 1553]. 15. yüzyılın başlarından beri başta Tükçedeki en eski iki tasavvuf eserinin sahipleri, Envârü'l-Âşıkîn yazarı Yazıcızâde Ahmed Bîcan [ö. 1466'dan sonra] ve Muhammediye yazarı Yazıcızâde Mehmed [ö.1451] kardeşler. Bahrü'l-Maarif yazarı, Şârih-i Mesnevî unvanlı Osmanlı âlimi ve şair Sürûrî [Muslihuddin Mustafa ö. 1556]. Kühnü'l-Ahbar yazarı, tarihçi, şair, çeşitli konularda pek çok eser vermiş müellif Gelibolulu Mustafa Âlî [ö. 1600]. 1. Meclisin ilk sağlık bakanı, siyasetçi, yazar, tarihçi ve hekim Abdülhak Adnan Adıvar, babası Ahmed Bahâî Efendi'nin sancak naipliği görevi sırasında Gelibolu'da doğmuştur [1882-1955]. Namık Kemal [1840-1888], 1872 yılında Gelibolu mutasarrıfı olarak atanmıştır. Bu görevden sonra mektuplarında ve çeşitli yazışmalarında şehri her zaman anmış, ölümünden sonra burada defnedilmeyi vasiyet etmiştir. Namık Kemal 2 Aralık 1888'de Sakız Adası'nda vefat etmiş, vasiyetine uygun olarak kabri Gelibolu'nun Bolayır kasabasındaki Gazi Süleyman Paşa türbesinin yanına nakledilmiştir. Namık Kemal'in oğlu Ali Ekrem, 1934'te soyadı kanunu çıkınca babasının hatırasına hürmeten, onun kabrinin bulunduğu beldenin adı olan Bolayır soyadını almıştır.

Bu araştırmanın konusunu Gelibolulu divan şairleri ve onların eserlerindeki manzum memleket izlenimleri oluşturmaktadır. Çalışmada öncelikle Gelibolu'nun tarihinden, genel ve kültürel yapısından, şehri öne çıkaran önem ve özelliklerden bahsedilmiş, ardından Gelibolu'da yetişen divan şairleri hakkında bilgi verilmiş, bu grupta öne çıkan 16. yüzyıl şairlerinden Mustafa Âlî, Sun'î ve Vechî'nin hayatları ve eserlerinde tespit edilen birkaç türdeki Gelibolu manzumeleri ele alınmıştır.

### 1. Tarihte Gelibolu

Günümüzde Çanakkale'ye bağlı ilçe merkezi olan Gelibolu, aynı adı taşıyan yarımadanın kuzeydoğu kesiminde Çanakkale Boğazı'nın kuzey giriş kısmında, denize doğru uzanan bir yüksekliğin üzerinde kurulmuştur. Şehrin ve yarımadanın adının "gemi şehri, güzel şehir" yahut "Galyalıların şehri" anlamındaki Kallipolis veya Gallipolis'ten geldiği belirtilir. Ancak bu adın menşei hakkında kesin bilgi yoktur. Şehir 14. yüzyılın başlarından itibaren bu bölgeye yönelik akınlarda bulunan Türkmen beylikleri tarafından Gelibolu adıyla anılmıştır (Emecen, 1996: 1-6).

Antik dönemlerden beri pek çok kavim ve medeniyetin yerleştiği Gelibolu, 1354'te fetih yoluyla Osmanlı hakimiyetine girerek Trakya ve Balkanlara yönelik akınlarda önemli bir harekât üssü oldu. Deniz seferleri için buradaki liman ve tersanelere ehemmiyet verildi. Stratejik konumu dolayısıyla İstanbul'un fethine kadar önemli bir askerî deniz üssü olma özelliğini korudu. Gelibolu tarih boyunca Avrupa ile Anadolu arasında önemli bir güzergâh noktası olduğu gibi korunaklı limanı, Marmara'ya geçişte ve İstanbul'a ulaşma yolunda son büyük istasyon olarak dikkat çekmiştir (Emecen, 1996: 1-6).

Geçiş hattındaki konumuyla Gelibolu aynı zamanda bir ticaret merkeziydi. Rumeli'yi Anadolu'ya bağlayan ve Akdeniz'den İstanbul'a ulaşan yolun üzerinde bulunması, pek çok ticaret gemisinin duraklama yeri olarak önemini artırmıştır.

Askerî ve ticarî faaliyetler, ekonomik büyüme, nüfus artışı ve şehirleşme, eğitim ve öğretimin gelişmesi, şehrin kültürel canlılığını aynı oranda artıran unsurlardır. Sadece şiir tarihi açısından bakıldığında bile Gelibolu'nun kültür tarihindeki önemli yeri görülmektedir.

Gelibolu, Osmanlı'nın Rumeli'de fethettiği ilk kentti ve gelişen Osmanlı devletinin stratejik ve kültürel açıdan önemli bir parçasını oluşturması çok eskiye dayanıyordu. Burada az ama önemli sayıda mutasavvıf, bilgin ve şair yetişmiştir. Bunların pek çoğu ya Gelibolu'da yaşamış ya da İstanbul'daki medreselerden birinde ileri eğitim gördükten sonra hocalık etmek üzere kente dönmüş kişilerdi. Dolayısıyla Gelibolu'nun hem bilgi ve edebi yetenekleriyle kendi kentleri dışında ünlenen hem de temel eğitim veren yerel okullardan yetişen çocukları vardı (Fleischer, 2013: 14-15).

Burada yetişen Abdî, Ağazade (1652), Ahmed Bîcan, Ahmedî, Ayazî, Azmî, Câmî, Gafûrî (1667), Gülâbî, Hasan Çelebi (1535), Huzûrî, Hükmî, Kıvâmî, Medhî (1598), Mehmed (1652), Müdâmî, Na'tî (1679), Niyâzî, Nüvîdî, Riyâzî (1508), Rûhî, Sâbir (1680), Seyfî, Sun'î (1534), Sürûrî (1562), Tâbî (1611), Tırâşî, Vâhidî, Vechî, Yazıcızâde Mehmed ve Zaîfî gibi tezkirelere girmiş otuz bir şairle Gelibolu, Osmanlı kültür mozayikini zenginleştiren şehirler arasında sekizinci sırada yer almaktadır (İsen, 1988: 1).

## 2. Gelibolulu Üç Divan Şairi: Sun'î, Vechî ve Âlî

### 2.1. Sun'î (ö. 1534-1535)

Asıl adı Mehmed'dir. Mehmed Çelebi veya Epsem Pîre adlarıyla da tanınmıştır. Gelibolulu Âlî'nin ifadesine göre eli kalem tutan bir gençken, Sultâne adında şarap satıcısı bir kadına âşık olarak eğitimini yarıda bırakmış, onun uğrunda meyhanelere düşmüş ve hakkında pek çok şiir yazmıştır. (Şentürk, 2009: 191; İsen, 1994: 236-237; Yakar, 2002: 5)

Âlî ve diğer tezkire yazarlarına göre bazı eminlikler ve nezaretlerde katiplik hizmetlerinde bulunan şair, hemşehrisinin ifadesine göre ikinci vakti yaklaşınca

eline geçen parayla doğru meyhaneye gidermiş. Âşık Çelebi onun Gelibolu gümrükhanesi nazırı olduğunu kaydeder. Bütün kaynaklar onun şiirinden övgüyle bahsederken değeri ölçüsünde itibar ve iltifat görmediğini, bir hamisi bulunsaydı devrinin en büyük şairleri arasında yer alabilecek güçte biri olduğunu kaydederler (Şentürk, 2009: 91; Yakar, 2002: 6-8; Kılıç, 2010: 1294-1297; Canım, 2000: 362-364; Sungurhan, 2017: 512-515). Âfî de Sun'îye gelene kadar Gelibolu'dan onun gibi bir şair çıkmadığını söyler (Yakar, 2002: 17; İsen, 1994: 237).

Kendi mahlasından bahsettiği bir beytinde sevgilinin kaşu ve gözü Allah yapısı olduğundan güzellere düşkün ve güzelliğe meyilli olduğunu, bu sebeple Sun'î mahlasını aldığını söyler:

kaşuñ ile gözleruñ şun'-ı hüdâdur dostum  
anlara meyl ittügümçün **Şun'î**dür nâmum benüm (Dîvân, G: 111-5), (Yakar, 2002: 6, 514)

[= Ey dostum! Kaşların ve gözlerin Allah yapısıdır. Allah'ın yarattığı güzelliklere meylettiğim için benim namım Sun'î'dir.] (Yakar, 2002: 514).

Âşık Çelebi, Sun'î'nin güçlü bir şiir kabiliyeti bulunduğunu, geçim derdiyle uğraşmaktan sanata kendini veremediğini, ancak öldükten sonra sırtını kabre koyunca geçim derdinden kurtulduğunu söyler (Kılıç, 2010: 1294; Yakar, 2002: 11).

İstanbul dışında yaşadığı için herhangi bir devlet büyüğüyle teması olmayan ve hamisi bulunmayan Sun'î hiç kaside yazmamıştır. Hayatından ve şiirlerinden rintmeşrep bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılan şairin tek eseri divanıdır (Yakar, 2002: 11).

İçki düşkünlüğünü kendisi bir beytinde şöyle ifade eder:

**Şun'î** şî'rin okımaz destinde olmayınca cām  
söylemez âyinesüz tütî kelâm-ı şekkerin (Dîvân, G: 149-5), (Yakar, 2002: 23)

[= Papağan nasıl ayna olmadan konuşmazsa Sun'î de eline şarap kadehini almadan şiir okuyamaz.]

Sun'î Gelibolu'yu ve memleket sevgisini zaman zaman şiirine aksettirmiştir. Kaynaklarda Sun'î'nin Gelibolu'dan ayrılıp ayrılmadığı hakkında bilgi bulunmasa da aşağıdaki gazelde bir güzel aşkı nedeniyle İstanbul'a yolunun düştüğünden bahsetmektedir.

4 dâr-ı ğamdan yine derd ile diyâr-ı 'ademe  
sefer itdüm vaţanumdan baña ğurbet düşdi

5 **Şun'î** bir hûb sever şehr-i Sitanbul içre  
Gelibolıdan aña şimdi ferâġat düşdi (Dîvân, G: 195-4, 5), (Yakar, 2002: 563)

[= Gam ülkesinden dert ile yine yokluk ülkesine yolculuk ettim. Bana vatanımdan gurbet gözüktü. Sun'î İstanbul şehrinde bir güzeli sever, şimdi ona Gelibolu'dan ayrılık gözüktü.] (Yakar, 2002: 563)



Aşağıdaki beyitte “üstü açık zindan” diye bahsettiği İstanbul’a geldiğini söylemekte, aynı gazelin bir önceki beytinde Eyüp semtine yapılan gezintileri anlatmaktadır:

- 3 şabr-ı Eyyüb ile ‘ömr-i Nüh istersem ne tañ  
zevrağ ile gitdi Eyyüba o yārum gelmedi
- 4 **Sun’î** yā üsti açuğ zindāndur İstanbul baña  
gitdi seyr-i gülşene ol gül-‘izārum gelmedi  
(Dîvân, G: 207-3, 4), (Yakar, 2002: 7, 570)

[= Eyyüp sabrı ile Nuh ömrü istesem ne var? O sevgilim Eyyüp semtine kayıkla gitti gelmedi. Ey Sun’î İstanbul bana üstü açık zindandır. O gül yanaklı sevgili gül bahçesini seyretmeye gitti gelmedi.] (Yakar, 2002: 570)

Klasik edebiyatın en çok ilgi gören edebî türlerinden birisi ebced ile tarih düşürme sanatıdır. Tarih manzumeleri doğum, ölüm, tahta çıkış, sefer, zafer, barış, bir göreve atanma, bir görevden uzaklaştırılma, sünnet, evlenme, sakal bırakma, yangın, deprem gibi olaylar ya da saray, yalı, çeşme, han, hamam, cami, medrese, kışla gibi binaların yapımı veya onarımı için yazılırdı (Canım, 2009: 105-106).

Sun’î aşağıdaki tarih manzumesinde Gelibolu’da meydana gelen bir deprem hadisesinden bahsetmiştir:

**tārîḫ-i zelzele-i ‘azîm ki der-Gelibolu vâkı’ a şode bûd**

- 1 dimezler miydi nâşihlar bu ḫalka  
fesād u fitneyi Sübhān götürmez
- 2 günāhı şol kadar yüklendiler kim  
bu ṭağ u ṭaş degül mîzān götürmez
- 3 yaparlar ḫaşrlar mānend-i gerdün  
dimezler günbed-i gerdān götürmez
- 4 gör āḫir zelzeleyle yıkdı anı  
bu ululukları sulṭān götürmez
- 5 bu vaḫfuñ tekyedānlarından birisi  
dimiş tārîḫini sulṭān götürmez<sup>1</sup> (Dîvân, Tarihler: 5), (Yakar, 2002: 428-429).

[= Nasihat verenler bu halka “Allah fesat ve fitneyi sevmez.” demezler miydi? O kadar çok günah işlediler ki terazi değil, bu dağ taş bile (bunu) kaldırmaz. Gökyüzü gibi kasırlar yaparlar, feleğin kubbesi kaldırmaz demezler. Gör, (Allah) zelzele ile sonunda onu yıktı. Bu yükseklikleri padişah (bile) kaldırmaz. Tekke üyelerinden biri bu vakfın tarihini dedi: Sultan götürmez.] (Yakar, 2002: 428-429)

<sup>1</sup> Ebced hesabıyla tarih değeri doğru sonucu vermemektedir. İlgili tezde de bu kıtanın tarihi belirtilmemiştir. Bir istinsah hatası olabilir.

Sun'î memleketi Gelibolu'yu dört beyitlik bir nâ-tamam gazel yazarak dile getirir. Güller çok olduğu için yaşadığı bu yere insanların Gelibolu dediklerini, insanın huzur istiyorsa Gelibolu'ya gelip kalması gerektiğini söyler. Gelibolu'nun adından bozularak "Güli bol" ifadesiyle oyun yapılmıştır (Yakar, 2002: 119).

Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün fe'ilün

- 1 gördi vâfir güli var bülbül-i gülşen gelüp ol  
Geliboluya cihân halkı didi hep güli bol
- 2 seyr idenlerde cihânı kimi gördün bih diye  
kalmaya şehr-i Geliboluda ey dil gelüp ol
- 3 **Şun'î** yâ şehrümüzün goncaları tar şatar  
yoğsa dirlerdî Geliboluya 'âlem güli bol
- 4 ger ferâgat idüben ister iseñ cây-ı huzûr  
ey gönül sen de Geliboluya fâriğ gelüp ol (Dîvân, G: 107), (Yakar, 2002: 511)

## 2.2. Vechî (d.? ö. 16. yüzyıl)

Kaynaklarda Vechî'nin hayatı hakkında oldukça az bilgi bulunmaktadır. Heşt Behişt'te Vechî hakkında "Gelibolılıdır. Hoş-ıtab' yiğitdür." ifadesi ve bir de matla beyti kaydedilmiştir. Dîvân'ındaki Gelibolu Şehrengizi'nin sonundaki 1552 tarihinden 16. yüzyıl ortalarında hayatta olduğu anlaşılmaktadır (İsen vd., 2017: 178).

Şehrengizler bir şehrin tanınmış, bilinen ve meşhur kişilerinin yani "güzellerin" belirli bir kompozisyon dahilinde ele alındığı müstakil ve manzum eserlerdir. Nazım şekli çoğunlukla mesnevi olmakla birlikte diğer nazım şekilleriyle yazılan örnekleri de vardır (Tıgılı, 2020: 79). Şehrengiz bir şehrin güzellerini, doğal ve tarihi güzellikleriyle sanat ve meslek dallarında ün yapmış kişileri ve onların sosyal durumlarını anlatır. Şehrengizlerde güzellik ve güzeller gibi iki temel unsura ağırlık verildiği görülür. Yazıldıkları dönemin toplum hayatının birer tanığı olan şehrengizler tasvir edilen yerlerin doğal güzellikleri yanında eğlence mekanları, buralardaki yaşayış, gelenek, âdet ve inançlar bakımından Osmanlı kültür tarihi için önem taşır. Günümüzde mevcut olmayan meslekler hakkında bilgi verilmesi, bu mesleklerle ilgili geleneklerin aktarılması, tasvir edilen kişilerin mesleklerine ve sosyal durumlarına göre giyeceklerinden eğlence anlayışlarına kadar birçok mahallî renk ve motifin sunulması gibi özelliklerinden dolayı şehrengizler ayrıca bir tür belge niteliğindedir (Kaya, 2010: 461-462).

Vechî memleketi Gelibolu hakkındaki gözlem ve düşüncelerini bir şehrengizle ve gazellerindeki iki beyitle dile getirmiştir. Vechî'nin Gelibolu şehrengizi Gelibolu için yazılan ilk şehrengizdir (Evecen ve Harmançı, 2019: 164).

Şehrengizin giriş bölümünde yer alan 21 beyitlik şehir methi bölümünde Gelibolu'nun tabiatından, muazzam bir belde oluşundan, sularının hoş kokusundan, güzel bahçelerinden, güllerinden, meyvelerinden, denizinden, toprağından, Yıldırım Bayezid döneminde inşa edilen görkemli kalesinden, halkın deniz

safâlarından, Kanunî Sultan Süleyman'ın veziri Güzelce Kasım Paşa'nın Gelibolu için yaptıklarından bahsedilmektedir (Evecen ve Harmancı, 2019: 162-163).

**Gelibolu Şehrengizi'nden:**

Mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ülün

- 1 be-gâyet hûbdur âb-ı revânı  
kişi bađduqca hażz eyler revânî
- 2 varursañ seyr için bir merğzâre  
gelüp feryâd ider her murğ-ı zâre
- 3 öter kumrî vü bülbül bâğ içinde  
bu resme nağme olmaz bâğ-ı Çîn'de
- 4 bu şehr olduğı için mîve-hâne  
nazar kılsañ tolidur mîve h'âne
- 5 olup her ravzanuñ bir gülsitâni  
giyer kemhâyı güller gülsitâni
- 6 şuyı cüllâb u hâki 'anber-i hâm  
nazar kılsañ hişârı sîm ü ruhâm
- 7 huşûşâ kullesi èrmiş hevâya  
niçe yiltene düşmen ol hevâya
- 8 taşından bir gümüş kandîle beñzer  
içi toptolu dür kand'ile beñzer
- 9 leb-i deryâsı hod câna ferağ-bağş  
buña çok düşmiş olduqda ferağ bağş
- 10 varurlar seyr için anda güzeller  
görür 'aşıklarî garrâ güzeller
- 11 girüp deryâya oynar sîm-tenler  
açılır aq göğüsler sîm tenler
- 12 muhaşşal bî-bedel şehri mu'azzam  
buña inkâr bir kâr-ı mu'azzam
- 13 içinde var melek-şüret şanemler  
tapar anlara deyr içre şanemler
- 14 görüp şehri içre bir hoş yâr-ı cânı  
kişinüñ tende qalmaz yarî cânı
- 15 bu yıl hod Hazret-i Paşa-yı Kâsım  
ki oldur kullara erzâkı kâsım
- 16 sa'âdet birle kışladı içinde  
müşerref kıldı taşın da için de
- 17 ilâhî menzile irgür bu mâhı  
sa'âdet birle geçsün sâl ü mâhı

- 18 olup begler hemîşe aña bende  
olam kemter beg ışığında ben de  
19 keremle luḡfı ḡalka ise ‘âdet  
başından gitmesin tâc-ı sa’âdet  
20 nazar kıldı keremden ben ḡarîbe  
anuñçündür bu elfâz-ı ḡarîbe  
21 çü şehriñ vaşfı irdi intihâya  
yazılsun vaşf-ı ḡübân bî-nihâye

(Evecen ve Harmancı, 2019: 164-165; Atalay, 2017: 7-8)

Vechî aşağıdaki beyitlerde Gelibolu’yu güzelleriyle övmekte, Gelibolu güzel-  
lerinin İstanbul ve Galata güzellerinden daha üstün olduğunu dile getirmektedir.

seyr iden kişi Gelibolicek’ün dil-berlerün  
bakmadı hergiz Sitanbul u Ḳalâtâ’dan yaña

(Evecen ve Harmancı, 2019: 161; Köksal, 2012:191; Atalay, 2017: 41; Dîvân, G: 6-4)

yine şehir-i Gelibolu müşerrefdür güzellerle  
ki her birisi meşhûr oldı biñ dürlü ḡazellerle

(Evecen ve Harmancı, 2019: 161; Atalay, 2017: 124; Dîvân, G:169-1)

### 2.3. Âlî (1541-1600)

Mustafa Âlî 1541’de Gelibolu’da doğdu. İlk eğitim yıllarını burada geçirdi. Âlî’nin bölgede varlıklı ve nüfuzlu bir tüccar olan babası Ahmed “bilgili zevat” ile ilişkilerini geliştirir, yazar ve şairleri korurdu. Bu nedenle Gelibolu’daki evini edebiyat sohbetlerine açmıştı. Küçük yaşlarda edebî meclislerle tanışıp buralarda yetişen Âlî on iki yaşındayken tezkire yazarı Latîfî ile tanışıp sohbet etmişti (Fleischer, 2013: 15). On beş yaşına geldiğinde Arapçayı ve Farsçayı iyice öğrenmişti. Başarılı bir öğrenci olması ve aile ilişkileri sayesinde on beş yaşındayken eğitim, kültür ve siyaset merkezi İstanbul’a geldi (1556-1560) (Fleischer, 2013: 23). İstanbul döneminde Rumelili şairlerden çok takdir ettiği Hayâlî Bey ile onun ölümünden bir yıl önce tanıştı. Daha sonra onu Osmanlı şiirinde yeni “yüksek üslûbun” öncüsü olarak yüceltti (Fleischer, 2013: 28). Mustafa Âlî “Çeşmi” mahlasıyla şiir yazmaya başladı. Çok geçmeden mahlasını “Âlî” olarak değiştirdi ve ömrünün sonuna dek bu adla anıldı.

Mustafa Âlî çeşitli konularda uzmanlaşmış müderrislerin yanında danışmend olarak geniş bir ders programı izlemek zorundaydı. Örneğin İstanbul’a gelişinin ertesi yılında kendisi gibi Gelibolulu olan Sürûrî’nin Kasımpaşa’daki camisinde ondan ders alıyordu. Sürûrî zamanın en ünlü dilbilgisi ve hitabet uzmanları arasında sayılıyordu (Fleischer, 2013: 27).

Tahsilden sonra Konya sancak beyi olan Şehzade Selim’e (II. Selim) divan kاتب olarak atandı. Genel olarak Osmanlı yönetici sınıfı seyfiye, ilmiye ve kalemiye olmak üzere üçe ayrılır. Bu ayrıma göre seyfiye askerî, ilmiye öğretim ve adalet,

kalemiye bürokrasi uzmanlarını yetiştirmekteydi. Medrese eğitimi dolayısıyla ilmiye sınıfında yer alan Âlî, divan katipliği vazifesi ile kalemiye sınıfına intisap etmiş bulunuyordu. Kınalızâde Hasan Çelebi, Mustafa Âlî'nin tarîk-i ilmden tarîk-i kitâbete geçişi hakkında şunları yazmıştır:

... tarîk-i 'ilmde dânişmend olup nice nâmdâr efâzıl-ı rûzgâruñ cem'inde şem' olup meşâ'il-i fezâilinden iktibâs ile enâre-i ma'ârif-i bî-şumâr ve nice efâzıl-ı 'âlî-mağâmuñ meclis-i be-nâmında şurâhî mişâl ber-pâ vü ber-devâm olmağla idâre-i müdâm-ı kelâm itmişken şedâyid ve metâ'ib-i tarîk-i 'ilme taħammül idemeyüp naql-i zevk u şafâyla tenaħkûl itmek recâsiyla semt-i 'ilmde taħavvül itmişdi. (Sungurhan, 2017: 530).

Şehzade Selim'in divan katipliğinden sonra aynı vazifeyle Halep, Şam, Mısır ve Bosna'da; defterdar olarak Halep, Erzurum, Bağdat ve Sivas'ta; sancak beyi olarak Amasya, Kayseri ve Cidde'de bulundu. Muhtemelen Cidde sancak beyi iken 1600'de öldü. Resmî hizmetlerinde gözü daima yüksekte, ihtiraslı ve durumundan hep şikayetçi biri olarak bilinir (Kütükoğlu, 1989: 414).

Âlî yoğun edebî faaliyeti, bilhassa tarihçiliğiyle büyük bir şöhret kazanmıştır. Çoğu bir mevki elde etmek için yazılmış irili ufaklı mensur ve manzum altmışa yakın eserin sahibi olduğu anlaşılmaktaysa da isimleri kendisi tarafından verilen bazı kitapların nüshaları ele geçmemiştir.

**Tarihle ilgili eserleri:** Nâdirü'l-Mehârib (1567-1569), Heft Meclis, Zübdetü't-Tevârih, Nusret-Nâme, Câmîu'l-Buhûr der Mecâlis-i Sûr, Fursat-nâme, Menâkıb'ı Hünerverân, Mir'âtü'l-Avâlim, Mirkâtü'l-Cihâd, en önemli ve hacimli eseri Kühnü'l-Ahbâr (1591-1599), Hâlâtül'l-Kâhire Mine'l-Âdâti'z-Zâhire (1599).

Ahlak, siyaset ve âdâp ile ilgili eserleri: Nushatü's-Selâtin, Mehâsinü'l-Âdâb, Mevâidü'n-Nefâis fî Kavâidü'l Mecâlis, Hilyetü'l-Ricâl, Nevâdirü'l-Hikem, Tuhfetü's-Sulehâ. Mevâidü'n-Nefâis fî Kavâidü'l Mecâlis'te umduğu mevkilere gelemeyişin verdiği kırgınlıkla devlet teşkilatının bozukluğunu, çeşitli sınıfların âdet ve yaşayışını acı bir dille tenkit etmiştir.

Hattatlığı da olan Âlî, çeşitli sahalarda geniş kültürü ve edebî kudretiyle pek çok eser vermiş olmasına rağmen mevki ve servet hırsı, kibri, kimseyi beğenmemekteki aşırılığı yüzünden devrinde pek sevilmemiş ve istekleri geri çevrilmiştir. Bu da onu çevresine karşı küskün ve mütecaviz biri haline getirmiştir. Mevki için türlü dalkavukluklara başvurmuş, menfaat için göklere çıkardığı birini umduğunu bulamayınca ağır bir dille yermekten çekinmemiştir. Bütün bu ruhî çalkantılar arasında verdiği hükümleri kontrol gücü ise de özellikle tarihî eserleri 16. yüzyıl Osmanlı Devleti tarihi için emsalsiz ve zengin malzeme ihtiva eden kaynaklardır (Kütükoğlu, 1989: 414-416).

**Edebi yönü:** Şiire önce Çeşmî mahlasıyla başlamış ardından bütün hayatına hakim olan yükselme ihtirası ve kendini herkesten üstün görme duygusuna uygun

olarak Âlî mahlasını almış ve hep bu adı kullanmıştır (Akün, 1989: 416). Sonradan tarihçiliğiyle öne çıksa da kendini tanıtmaya imkanı bulduğu edebiyatla ilişkisi hep devam etmiştir. Edebiyat sahasında da çok üretkendir, nazımda ve nesirde pek çok eser kaleme almıştır. Nesir sahasındaki eserleri daha çoktur, şöhreti de bunlardan gelir.

**Edebî Eserleri:** Dört ayrı Türkçe Dîvân, Farsça Dîvân, Mihr ü Mâh ve Mihr ü Vefâ adlı mesneviler, Enîsü'l-Kulûb, Ravzatü'l-Letâif, Sade-i Sad-Güher, Gül-i Sad-Berg, Câmiu'l-Buhûr der Mecâlis-i Sûr, Subhatü'l-Abdâl, Kırk Hadis Tercüme-leri, her birinde III. Murad'ın bir gazelinin şerh ettiği dört risale (Dekâiku't-Tevhîd, Meâlimu't-Tevhîd, Nükâtü'l-Kâl fî Tazmîni'l-Makâl, Bedâiyu'l-Makâl), Mecmau'l-Bahreyn, Bedî'u'r-Rukûm, Câmiu'l-Buhûr der Mecâlis-i Sûr, Menşeü'l-İnşâ (Akün, 1989: 416-421).

Âlî'nin Gelibolu anlatımlarıyla ilgili olarak Türkçe Dîvân'ı ve Sade-i Sad-Güher adlı eseri önemlidir. Dîvân'da bir Gelibolu şehrengizine yer vermiş, Sade-i Sad-Güher'de şehirle ilgili çeşitli bilgiler nakletmiştir.

**Sade-i Sad-Güher (1593):** Âlî'nin taşrada geçen on sekiz yıllık gurbet hayatı sırasında yeniden görmek fırsatını bulamadığı Gelibolu'yu nice yıllar sonra 1593'te 53 yaşında ziyaret ettiğinde buranın münevver kişilerine bir hediye olmak üzere seçme 100 şiirini bir araya getirmek düşüncesiyle hazırladığı bu eseri daha çok ön-sözü ile mühimdir. Bu kısımda Gelibolu'da yerleşmiş veya burada yetişmiş meşhur şahsiyetlerden ve buralı şairlerden, kendi ailesinden bahseder (Akün, 1989: 418). Gelibolu'ya dönüşünün adına yazdığı bu manzum yapıtını Gelibolu'nun şan ve şöhretine, akraba ve dostları hatırlamaya ve kendi edebiyat yaşamını özetlemeye ayırdı (Fleischer, 2013: 11).

Âlî, Gelibolu'yu çeşitli yönleriyle anlattığı bu eserde dikkat çekici gözlemler kaydetmiştir. Adı geçen eserin Gelibolu bahislerinde çok sevdiği memleketiyle övünür. Şehrin deniz ikliminden ve coğrafyasından, bir geçit oluşundan, tabiatının güzelliğinden, burada yaşamış büyük evliyadan, şuaradan, ulemadan ve şehrin eğitim öğretim sisteminden bahseder:

**zîkr-i evliyâ-yı kibâr-ı ân diyâr**

- 1 vaţanum kişver-i Geliboludur  
reh-güzerdür 'Arab u 'Acem yoludur
- 2 leb-i deryâda ol cây-ı laţîf  
bâğ u râğî mişâl-i ħuld-ı nazîf
- 3 etķiyâ kânidur güzel yerdür  
sâhîl ammâ ki ğarķ-ı gevherdür
- 4 evliyâsından ol diyârũñ hem  
nice zât-ı yegâne var a'zam (Aksoyak, 1997: 283-310)

[= Vatanım/memleketim Gelibolu'dur. Arap ve İran yoludur. Deniz kenarındaki o yerin bağı bahçesi cennet bahçelerine benzer. Müttakiler madenidir, güzel yerdir. İnciye cevhere gark olmuş sahilidir. Üstelik o beldenin evliyasından pek çok büyük kimse vardır.]

Âlî memleket övgüsüyle başladığı bu bölümde Gelibolu'da yetişmiş Yazıcızâde Ahmed Bîcan (ö. 1466'dan sonra), Yazıcızâde Mehmed (ö. 1451), Teke Baba (?), Ali Baba (?), Nüreddîn (?), Alâüddîn (?), Muhyiddîn (?), Mehmed-i Dâgî (ö. 1611) gibi evliyaı sayar. "Der-beyân-ı bülegâ-yı rûzgâr ya'nî şu'arâ-yı ân diyâr-ı nâmdâr" başlıklı bölümde dönemin düzgün ve güzel söz söyleyen kişileri ile Gelibolu şairlerinden Sun'î (ö. 1534-35), Ahmed-i Câmî (Câmî-i Rûmî), Sıdkî, Gâlib, Tab'î (Süleyman) (ö. 1611-12), Müdâmî (Mehmed, ö. ?), Hükmî (Mehmed, ö. ?), İbrâhim, Rif'atî (?), Cihân-zâde (?), Gencî (?), Tırâşî (?), Zuhûrî (?) gibi şahsiyetlere yer verir (Aksoyak, 2021).

Âlî aynı eserde Gelibolu ulemasından ve buradaki öğretimden şöyle söz etmektedir:

- 1 hâşlı azdur anda şeyh ü imâm  
olmaya vâ'iz u müfessir-i nâm
- 2 ekşeriyâ e'imme vü huṭabâ  
naḥv u şarf öğredür şubḥ u mesâ (Aksoyak, 1997: 283-310)

[= Orada (Gelibolu'da) şeyh ve imam azdır. Vâiz ve tefsirci adını taşıyan kimse yoktur. Çoğu imam ve hatiptir. Sabah akşam dilbilgisi öğretirler.]

**Gelibolu Şehrengizi:** Âlî, memleketi Gelibolu için bir şehrengiz kaleme almıştır. Şehrengizin şehir methi bölümünde Gelibolu'yla ilgili çeşitli gözlemlere yer vermiştir. Gelibolu'nun güzelliklerini tasvir ettiği bu kısımda şehrin coğrafyasını, Rumeli tarafında ve deniz kıyısında bulunmasını, denizini, limanını, iklimini, havasını, suyunu, bağ ve bahçelerini, peştemallere sarnarak denize giren halkı anlatır:

### **der-medḥ-i şehḥr ve sebeb-i te'lîf**

Mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ülün

- 24 eḳâlîm-i cihânda yüzi şulı  
ki ya'nî Rûm ilinde Gelibolı
- 25 dem-i 'îsâya hem-demdür hevâsı  
şuyı enhâr-ı ḥulduñ âşinâsı
- 26 görenler bâğ u râğın pür-leṭâfet  
ider bostân-ı cennetden ferâğat
- 27 temâşâ eyleseñ her serv-i bâlâ  
ḳad-i dildâra dik gelmiş ser-â-pâ
- 28 gülistânında yir yir tâze güller  
leṭâfetde ruḥ-ı cânânâ beñzer

- 29 lebi yādına yakup cāna dāğı  
eline lāleler almış ayağı
- 30 o meclisde tutar zerrīn-ķadehler  
elinde her biri zerrīn ķadehler
- 31 göreydüñ sünbül-i hoş-būlarını  
niğaruñ añdurur ğisūlarını
- 32 gören ol ravzanuñ zülf-i niğārın  
ķarāvetde şanur zülf-i niğārın
- 33 nazār kılsañ aķarken cūlarına  
değışmezdüñ behiştüñ şularına
- 34 iden bülbüllerinüñ nālesin ğuş  
gider ‘aklı olur ħāmūş-ı medhūş
- 35 şadāsın bülbül-i bāğ-ı behiştüñ  
ķulağa ķoymaz aşķābı o deştüñ
- 36 anuñ bülbülleri yanında bī-vaķt  
ne ķuşdur aķa ağzın murğ-ı cennet
- 37 leb-i deryādudur ol şehr-i ra‘nā  
behişt-āsā leb-i kevşerde cānā
- 38 nazār kıl kim kenārında o limān  
olupdur ħavz-ı bāğ-ı ħulda aķrān
- 39 girür içine anuñ ħüb-rüyān  
ħiyāz-ı ħulda ğüyā ħür u ğilmān
- 40 siyeh fūţalar ile māh-rūlar  
ihāta itdi mihri ebr beñzer
- 41 ya bir āb-ı ħayāta döndiler şan  
miyān-ı zulmeti idindi mesken
- 42 ne ħikmetdür ki ey ğavvāş-ı dil bu  
çıķa deryā yüzine cümle lu’lu
- 43 çü kıldum bunları bu resme seyrān  
murād itdüm ki yazam vaşf-ı ħübān
- 44 ħudāyā isterem senden ‘ināyet  
kelāmum eyle dürr-i dürc-i rağbet
- 45 çün oldu vaşf ħayl-i māh-rüyān  
bu şehrengizi kıl meşhūr-ı devrān (Aksoyak, 2018: 1390-1392)

### Sonuç

Gelibolu tarih boyunca yerleşime ve üretime uygun doğası, Akdeniz, Ege, Anadolu ve Avrupa coğrafyasında bir geçiş bölgesi olan özel konumu, bu konunun beraberinde getirdiği denizcilik tarihi, gelişmiş ticarî, askerî ve kültürel faaliyetlerle her zaman önemli ve canlı bir bölge olmuştur. Osmanlıların



hakimiyetindeyken Batı fetihleri için önemli bir hareket üssü olan Gelibolu'nun önemi daha da artmıştır.

Aynı zamanda bilim, kültür ve sanat için de önemli bir güzergah olan Gelibolu'da çok sayıda bilim insanı, sanatçı ve siyasetçi yetişmiştir. Araştırmada şehrin bu alanlarda meşhur sîmâlarından ve eserlerinden bahsedilmiş, edebiyat sahasından birkaç divan şairi üzerinde durulmuştur. 16. yüzyılda yaşamış, dönemin yazılı edebiyat anlayışına göre eser vermiş Gelibolulu üç divan şairi Sun'î, Vechî ve Âlî'nin divanlarında şehrin izleri aranmıştır. Şairlerin, doğup büyüdüğü bu yer hakkındaki çeşitli gözlemleri, betimlemeleri, şehirde yaşanan bazı hadiseler, kişiler ve bunların eserlerdeki yansımaları çalışmanın başlıca konusunu oluşturmuştur. Seyahatnamelerde, yabancı seyyahların seyahat notlarında veya gezi yazılarında rastlanan gözlem ve detaylar, şairlerin tarihe tanıklığıyla kendi eserlerinde kayda geçmiştir. Şairlerin şehir için yazdıkları gazel, tarih ve şehrengiz türlerindeki manzumeler araştırılmış ve onların dilinden memleketleri Gelibolu'nun eski bir tasviri oluşturulmaya çalışılmıştır.

### Kaynakça

- Aksoyak, İsmail Hakkı (1996). "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Gelibolu Şehrengizi". *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 3: 157-176.
- Aksoyak, İsmail Hakkı (1997). "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Sade-i Sad-Güher Adlı Antolojisinin Önsözü". *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 5: 283-310.
- Aksoyak, İsmail Hakkı ve İsen, Mustafa (2013). "Âlî/Çeşmî, Gelibolulu Mustafa". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ali-cesmi-gelibolulu-mustafa>
- Aksoyak, İsmail Hakkı (2018). *Gelibolulu Mustafa Âlî Divânı*. Ankara Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58695,gelibolulu-mustafa-ali-divanipdf.pdf?0>
- Aksoyak, İsmail (2021). "Sade-i Sad Güher (Âlî/Çeşmî)". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/sade-i-sad-guher-ali-cesmi>. (Erişim: 07.11.2023)
- Akün, Ömer Faruk (1989). "Âli Mustafa Efendi, Edebî Yönü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2: 416-421.
- Atalay, Veli (2017). *Vechî, Dîvân-ı Vechî*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bostan, İdris (2007). "Pîrî Reis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 34: 283-285.

- Canım, Rıdvan (2009). "Klâsik Türk Edebiyatında Tarih Düşürme Sanatı ve Bir Ebced Ustası: Adanalı Sürûrî". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13(2): 105-120.
- Çelebioğlu, Âmil (1989). "Ahmed Bican". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2: 4-51.
- Emecen, Feridun (1996). "Gelibolu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 14: 1-6.
- Evecen, Doğan ve Harmancı M. Esat (2019). "Vechî'nin Gelibolu Şehrengizi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 12(68): 159-167. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2019.3815>
- Evecen, Doğan (2021). *Şehirli Şöhretliler Divanı: Şehrengiz*. Doktora Tezi. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Fleischer, Cornell H. (2013). *Tarihçi Mustafa Ali, Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*. Çev. Ayla Ortaç. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Güleç, İsmail (2010). "Sürûrî, Muslihuddin Mustafa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38: 170-172.
- İsen, Mustafa (1988). *Gelibolulu Mustafa Âlî*. Ankara Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kaya, Bayram Ali (2010). "Şehrengiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38: 461-462.
- Kınalı-zâde Hasan Çelebi (2017). *Tezkiretü's-Şu'arâ*. Haz. Aysun Sungurhan. Ankara Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Ek-lenti/55834,kinalizade-hasan-celebipdf.pdf?0>
- Köksal, Mehmet Fatih (2013). "Vechî". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/vechi>
- Köprülü, Orhan F. (1988). "ADIVAR, Abdülhak Adnan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1: 375.
- Kütükoğlu, Bekir (1989). "Âli Mustafa Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2: 414-416.
- Sehî Beg (2017). *Heşt Bihîşt*. Haz. Haluk İpekten vd. Ankara Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr>
- Sütçü, Tevfik (2013). "Namık Kemal'in Yaşamında ve Eserlerinde Gelibolu". *Turkish Studies*, 8(13): 1411-1426.
- Tığlı, Fatih (2020). *Türk Edebiyatında Şehrengizler*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Uzun, Mustafa İsmet (2013). "Yazıcıoğlu Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 43: 362-363.

Yakar, Halil İbrahim (2002). *Gelibolulu Sun'î Dîvânı ve Tahlili*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



**TOKÜAD**  
Toplum ve Kültür Araştırmaları Derneği

© Toplum ve Kültür Araştırmaları Derneği  
Dümrek Köyü, No: 130, Merkez/Çanakkale  
web: [www.tokuad.org.tr](http://www.tokuad.org.tr)  
e-posta: [tokuad.derneği@gmail.com](mailto:tokuad.derneği@gmail.com)  
[toplumvekulturarastirmalari@gmail.com](mailto:toplumvekulturarastirmalari@gmail.com)