

Filoloji Alanında Teori ve Araştırmalar II

EDİTÖR

Doç. Dr. Gülnaz KURT

İmtiyaz Sahibi / Publisher • Yaşar Hız
Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • Eda Altunel
Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Gece Kitaplığı
Editör / Editor • Doç. Dr. Gülnaz KURT
Birinci Basım / First Edition • © Aralık 2020
ISBN • 978-625-7702-89-8

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin
almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

The right to publish this book belongs to Gece Kitaplığı.
Citation can not be shown without the source, reproduced in any way
without permission.

Gece Kitaplığı / Gece Publishing
Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak
Ümit Apt. No: 22/A Çankaya / Ankara / TR
Telefon / Phone: +90 312 384 80 40
web: www.gecekitapligi.com
e-mail: gecekitapligi@gmail.com



Baskı & Cilt / Printing & Volume
Sertifika / Certificate No: 47083

Filoloji Alanında Teori ve Araştırmalar II

EDİTÖR

Doç. Dr. Gülnaz KURT

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1

GOLAN TÜRKMENLERİNDE YIR SÖYLEME GELENEĞİ

Mehmet EROL..... 1

BÖLÜM 2

ÇORY YAZITI'NDAN MİLLET MEKTEPLERİNE TÜRKÇE METİN YAZIMINDA KULLANILAN YAZI SİSTEMLERİ

Rabia Şenay ŞİŞMAN..... 21

BÖLÜM 3

AHMED KUDDÛSÎ DİVANI'NDA YER ALAN NASİHATLER VE NASİHATNAME TÜRÜNDE ŞİİRLER

Yakup POYRAZ, Benay BIÇAK, Büşra AZGUN 43

BÖLÜM 4

KLASİK ARAP METHİYELERİNDE YAYGIN ŞEKİLDE ÖVÜLEN ÖZELLİKLER

Esat AYYILDIZ 67

BÖLÜM 5

İSTANBUL MÂNİLERİNİN İCRA MEKÂNLARI

Abdulkadir EMEKSİZ 97

BÖLÜM 6

AHMED KUDDÛSÎ DİVANI'NDA HZ. PEYGAMBER SEVGİSİ VE MANZUM HADİS TERCÜMELERİ

Yakup POYRAZ, Mehmet YILMAZ 115

BÖLÜM 7

TARİHİ AKBABA GAZETESİNİN DİL VE ÜSLUP ÖZELLİKLERİ

Osman ERCİYAS..... 131

BÖLÜM 8

BABURLULAR DÖNEMİ TARİH YAZICILIĞI HAKKINDA AÇIKLAMALI BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ

(Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, Humâyun, Ekber Şah ve
Cihangir Dönemi (1526-1627 Yılları Arası))

Seda KAVALLI 147

BÖLÜM 9

KAZAK TÜRKÇESİNDE CÜMLE EKSİLTİMLERİ

Esra YAVUZ..... 167

BÖLÜM 10

KAZAK TÜRKÇESİNİN İNCİSİ: MEVLEN BALAKAYEV (1907-1995)

Esra YAVUZ..... 195

BÖLÜM 11

İÇ CEPHE BOYA ADLARININ NEDENLİLİĞİ YA DA NEDENSİZLİĞİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Betül B. OĞUZ 219

BÖLÜM 12

XVI. YÜZYIL TEZKİRELERİNDE BULUNAN TARİH MANZUMELERİ

Mehmet Nuri ÇINARCI..... 241

BÖLÜM 13

ŞEREF HANIM DİVANI'NDA RENKLER

Bilal ELBİR, Merve YORULMAZ KAHVE 265

BÖLÜM 14

XVI. YÜZYILDA YAZILAN FETİHNÂMELER VE GAZAVÂTNÂMELER: BİBLİYOGRAFYA ÇALIŞMASI

Filiz DUMAN 289

BÖLÜM 15

ALAŞ HAREKETİNİN TEMELİ - DİL VE EDEBİYAT

Muhammed DELİBAŞ, Ekrem AYAN 317

BÖLÜM 16

YÖNETİCİLERDE LİYAKATSİZLİĞİN SEBEBİ OLARAK DEĞERLENDİRİLEBİLECEK BAZI HUSUSLAR (DİVAN ŞİİRİNDE VE SİYASETNAMELERDE)

**Some Issues That Can Be Considered as the Cause of
Administrators' Lack of Merit (In Divan Poetry and Political
Treatises)**

Emrah BİLGİN 353

BÖLÜM 17

MARY SHELLEY'S *THE LAST MAN*: THE PRECURSOR OF APOCALYPTIC FICTION

Ercan GÜROVA 393

BÖLÜM 18

ŞEHRENGİZLER IŞIĞINDA XVI. YÜZYILDA MANİSA: ŞEHİR ÖZELLİKLERİ, HALKI VE MESLEK HAYATI

Derya KARACA 413

Bölüm 1

GOLAN TÜRKMENLERİNDE YIR SÖYLEME GELENEĞİ¹



Mehmet EROL²

¹ Bu çalışma, 117K048 no'lu TÜBİTAK 1001 kapsamında desteklenen ve araştırmacı olarak çalıştığım "Suriye Türkmen Türkçesi Ağızlarının Tespiti" başlıklı projeden elde edilen verilerle hazırlanmış olup 17-19 Ekim 2019 tarihinde Motif Vakfı ve Gaziantep Üniversitesi'nin ortaklaşa düzenlediği *Halk Kültüründe Oyun Müzik Dans Uluslararası Sempozyumu*'nda sunulan bildirinin genişletilmiş şeklidir.

² Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, merol@gantep.edu.tr

Giriş

Suriye sınırları içinde yer alan Golan Tepeleri'nde yaşayan Türklere Golan Türkmenleri denilmiştir. Bölge; kuzeyden güneye 70, doğudan batıya ise 43 km. civarında olup Suriye, Ürdün, Lübnan ve İsrail'e sınır şeklinde konumlanmıştır. 1967 yılında İsrail tarafından işgal edilene kadar Golan'ın sakinleri Arap, Türkmen, Çerkez, Dürzi gibi topluluklar olmuştur¹. İsrail'in bölgeyi işgal etmesi üzerine diğer gruplar gibi Türkmenler de Suriye sınırları içine göç etmek zorunda kalmışlardır.

Çalışmada, sözü edilen Türkmenlerin Golan'daki günlerinde yaşatılan ancak günümüzde unutulmaya yüz tutmuş halk edebiyatı örneklerinden *yır* ve *yır söyleme geleneği* üzerinde durulmuştur. Asıl konuya geçmeden önce kısaca Golan Türkmenlerinin tarihi ve yır türünün tarihsel kullanımı ile ilgili bilinenleri paylaşmak yararlı olacaktır.

1. Golan Türkmenleri

Günümüzde Suriye'de yaşayan Türkler; Halep, Bayırbcuk, Hama-Humus ve Şam Türkmenleri şeklinde yaşadıkları bölgelere göre adlandırılmaktadır. Golan (yerel söyleyişle Colan/Cölen) Türkmenleri ise Şam grubu içinde gösterilir. Konuştukları Türkçe ağız özellikleri bakımından diğer Türkmen gruplarından ayrılır². Özellikle Azerbaycan, Kerkük ve Kıpçak Türkçesi ile örtüşen dil unsurlarının bulunması Golan Türkmenlerinin bölgeye ilk gelen Türklerden olduğunu düşündürmektedir. Bununla birlikte bunların bölgeye ilk gelişleri hakkında bilgi bulunmamaktadır ve tarihleri Türklerin Suriye'ye ilk gelişleri üzerinden açıklanmaktadır.

Tarihi kayıtlar Suriye topraklarına Türklerin gelişini 9. yy'a kadar götürse de bölgeye ilk yerleşmelerin Suriye Selçukluları döneminde (Melikler, Atabeyler 1077-1174) olduğunu, asıl yerleşmenin ise Memluklar/Kölemenler (1250-1517) zamanında gerçekleştiğini haber vermektedir. 1516'da Yavuz Sultan Selim'in bölgeyi almasından sonra Osmanlı döneminde de bu coğrafyaya Türk unsurlar yerleşmeye devam etmiştir. İskânlarla bağlı olarak bölgedeki Türk nüfusunda zaman zaman artışlar ve eksilmeler olmuştur. Nüfus hareketleri Osmanlı döneminde kayıtlara geçmiştir. Bu kayıtlarda Halep, Hama-Humus, kısmen de Lazkiye'ye yapılan iskânlarla ilgili bilgi bulunurken Golan Tepeleri olarak adlandırılan bölgeye Türkmenlerin ne zaman yerleştiği kesin olarak bilinmemektedir (Merçil, 2000: 5-12, 85-94; Kafesoğlu, 1992: 284; Türkes-Günay, 2007: 257-281; Şahin, 1982: 687-712; Çakar, 2002: 413-

1 İsrail işgalinden önce sözü edilen gruplar Golan'da 139 köyde yaşamaktaydı. İşgal sonrasında buradaki nüfusun yaklaşık 130 bini Suriye içinde çeşitli bölgelere göç etmek zorunda kaldı (Mara'i ve Halabi, 1992: 78).

2 Golan Türkmenleri ağız Gaziantep ağız ile benzerlik göstermekle birlikte Kerkük, Azerbaycan ve Kıpçak Türkçesi ile de ortaklıklar taşımaktadır (Arslan Erol, 2009: 52).

421; Çakar, 2006: 43; Dağ, 2010: 39-48; Halaçoğlu, 1991: 7-8; Sevim, 1989: 24-25). Bunun yanında kroniklerde, 1261 yılında askeri yapılanması olan bir grup Türkmenin, bölgede yerleşik olduğu ve bunların Haçlılara ait bir askeri birliği yenilgiye uğrattığı bilgisi yer almaktadır (Çetin, 2019). Golan Türkmenleri arasında da Selçuklular döneminde bölgeye geldiği sözlü olarak ifade edilmektedir.

1535 ile 1597 yıllarına ait tahrir defterlerinde Golan bölgesi, Cevlân-ı Garbî ve Cevlân-ı Şarkî olarak Şam sancağı Havran kazasının iki nahiyesi olarak kayıtlara geçmiştir (T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri, 2011: 11). Sözü edilen nahiyelerdeki nüfus bilgileri net olmamakla birlikte 1884 tarihli Suriye (Şam) Vilayet Salnamesi'nde Havran, Kuneytra gibi merkezdeki Türkmen unsurlar zikredilmiştir. Selçuklu devrinden itibaren bu coğrafyada varlığı belirlenmiş olan Golan Türkmenleri, Osmanlı Devleti'nin bölgeden çekilmesiyle burada kalmışlar; İsrail'in 1967'de bölgeyi işgal etmesiyle de yaşadıkları köylerden sürülerek Şam'ın kenar mahallelerine yerleşmişlerdir³.

1967'den 2011 yılına kadar Golan Türkmenleri bu mahallelerde bir arada kalarak kültürlerini mümkün olduğunca yaşatmışlar; yoksulluk ve yoksunluk içinde yıllarca çalışıp ev-bark, iş-güc sahibi olmuşlar; sürgünleri üzerinden geçen 45 yıl boyunca asıl yurtları Golan Tepeleri'ne dönecekleri ümidini yitirmemişlerdir. Ancak 2011'de başlayan iç savaşta, özellikle 2012-2016 yılları arasında yaşadıkları mahallelerde muhasara altında kalarak çok sayıda kayıplar vermişler ve ev kurdukları bu yeni yerleri de terk etmek zorunda kalarak ikinci bir sürgüne uğramışlardır. Fırsat ve imkân bulabilenler başta Türkiye olmak üzere Lübnan ve Ürdün'e göç etmiş, bulamayanlar ise Suriye içindeki çeşitli kamplara sığınmış durumdadırlar⁴.

Şüphesiz böylesi badirelerden geçen bir halkın kültürel birikimleri ve bunların aktarımlarında aksaklıklar olacaktır. Çünkü her kültür kendi doğal ortamında yaşar, gelişir ve aktarılır. Şam'ın kenar mahallelerine geldikten sonra, büyük şehrin şartları, başka bir dilde eğitim görme gibi sebeplerle Türkmenlerin dil ve kültürlerinde zayıflamalar ve daralmalar olmuştur. Golan bölgesindeki hayatlarını, kültürel ortamlarını hatırlayanların sayısı günümüzde oldukça azalmıştır. 2007 yılında bulabildiğimiz halk edebiyatı

3 Stratejik önemdeki Golan Tepeleri İsrail tarafından 1967 yılında işgal, 1981 yılında ise ilhak edilmiştir. İşgalden önce bölgedeki on dört köyde Türkmenler yaşamaktaydılar. Bunlar; Kadiriye, Sindiyane, Rezzaniyye, Kefer Naffah, Hafar, Ahmediyye, Ayn-ı Kurra (Kara), Ayn-ı Alak, Ayn-ı Sümsüm, Dabya, Hüseyiniyye, Mugayir, Ülleyka, Kahtaniye köyleridir. Bu köylerin dışında Ayn-ı Aşşa, Mumsiye Ayn-ı Zıvan köyleri de Türkmen köyleri olup bunlar 1880'li yıllarda İzmir-Tire taraflarından yöreye göç etmiş yörüklerdir. Sonradan gelen bu yörükler için yeni Türkmen ifadesi kullanılmaktadır. İsrail tarafından köylerden sürülen Türkmenler daha sonra Hacı Hüseyin Esvet, Tadamon, Cobar, Sitti Zeynep, Kadem, Muhayyem, Mesakin Berze gibi Şam'ın kenar mahallelerine yerleşmişlerdir.

4 Türkiye'ye gelebilen Golan Türkmenleri Omaniye, İstanbul ve Gaziantep gibi şehirlere yerleşmişlerdir.

örneklerinin aktarıcılarının pek çoğu artık hayatta değildirler. Geride kalanlar ise hayata tutunmaya çalışan, yakınlarının ölümüne yahut ortadan kayboluşuna şahit olan, hayallerini ve hatıralarını geride bırakan kimselerdir. Golanda doğmuş ve buranın kültürüne vakıf az sayıdaki kaynak kişilerin bu travmatik durumu da araştırmacıların işini zorlaştırmakta, geriye kalan kültürel unsurların tespitini güçleştirmektedir. Bu bağlamda çalışmanın başlığı her ne kadar “Golan Türkmenlerinde Yır Söyleme Geleneği” ise de üzerinde duracağımız yaşatılan bir gelenek değil, unutulma noktasına gelmiş kültürel bir unsur niteliğindedir⁵. Kaynak kişilerden derlenen örneklerin bir kısmı 2007 yılında Şam’da yaşayan Golan Türkmenleri arasından, bir kısmı ise *Suriye Türkmen Türkçesi Ağızlarının Tespiti* başlıklı proje çerçevesinde Suriye’den ülkemize göç edenlerden 2018 yılında derlenmiştir.

2. Yır Kavramının Tarihçesi

Bilindiği üzere *yır* (*ır*) kavramı eski Türklerden beri *şarkı-türkü* karşılığı olarak kullanıla gelmiş, günümüzde de pek çok Türk topluluğunda hâlen bu adla yaşatılmaktadır. Türkçenin tarihi seyri içinde *şiiir*, *nazım*, *şarkı*, *türkü*, *destan* gibi anlamlara gelen *yır* yahut *ır* kelimesine ilk defa eski Uygur metinlerinde (Altın Yaruk, Dasakarmapathavadanamala, Maitrisimit, Prens Kalyanamkara ve Papamkara vd.) rastlanmaktadır (Arat, 2007: XV). Bazı metinlerde kelimenin *oyun* ve *bödi-* (dans etmek) ifadeleri ile kullanılması dikkat çekicidir. Bu kaynaklardan *yırların*, Uygur döneminde çeşitli törenler esnasında okunan ezgili manzum parçalar olduğu ve çoğunlukla *şarkı* anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Türkçenin ilk sözlüğü Divanu Lugati’t Türk’te (11.yy) *yır* kelimesinin karşılığı *şiiir*, *şarkı*, *gazel*; *yır koş-* ifadesinin karşılığı ise *şiiir*, *türkü düzmek* olarak verilmiştir. Bu şiiirleri icra eden kişilere de *yiragu* denilmiştir (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 237, 363, 405). Yine aynı yy.’da yazılmış *Kutadgu Bilig*’de kelime *yırla-* şekliyle *terennüm etmek*, *zikretmek* anlamlarında kullanılmıştır (*barı boldı şeksiz manga belgülüg / köngül bütti yırlar tilim ülgülüğ*). 14.yy’da Kıpçak sahasında kaleme alınan Codex Cumanicus’ta kelimenin *ır* (*şarkı*), *öygünç ır* (medhiye), *ırçı* (*şarkıcı*) şeklindeki kullanımları verilmiştir (Arat, 2007: XV). 14.yy ve sonrası *yır* veya *ır* şekilleriyle özellikle mesnevilerde de görülmeye devam eden kelime *nazım-şiiir*, *şarkı-türkü* anlamlarında kullanılmıştır⁶ (İskender-nâme, Leyla ve Mecnun, Hüsrev ü Şirin, Mahzenü’l Esrar, Süheyl ü Nevbahar, Garip-Nâme vd.). Kelime *ırla-* (*şarkı söylemek*) şekliyle 14. yy.

5 Türkçe matbuat ve eğitimin yasak olmasından dolayı bütün Suriye Türkmenlerinde olduğu gibi Golan Türkmenlerinin de yazılı bir edebiyatları oluşmamıştır. Sözlü edebiyat ise diğer gruplarda kısmen çeşitlilik gösterirken Golan Türkmenlerinde dilin günlük kullanımı içindeki birtakım atasözleri ile ezgili söylenen az sayıdaki *yır* örneklerinden ibarettir.

6 http://www.tebdiz.com/index.php?sayfa=arama_sonuc_yenisite

Memluk Kıpçakçası ile yazılmış İrşadü'l-Mülûk Ves'-Selâtîn adlı eserde de geçmektedir (Toparlı, 1992: 440, 535).

Günümüzde kelime Türk toplulukları arasında çeşitli şekillerde ve anlamlarda kullanılmaya devam etmektedir. Kazaklar şiirler için “jır”, şiirleri söyleyen kişiler için “jırav” (Koç vd., 2019: 206), Kırgızlar şarkı ve şiir için “ır” (Yudahin, 1994: 356), Başkurtlar şarkı, türkü için “yır” bunları söyleyen kişiler için “yırav” (Özşahin, 2017: 731), Kazan-Tatarlar türkü için cır, bunları söyleyen kişiler için “cırçı” (Öner, 2015: 78) ifadelerini kullanmaktadırlar.

Kullanımı az olsa da Türkiye’de konuşulan bazı ağızlarda kelimenin kullanımı tespit edilmiştir. Derleme sözlüğünde *ır* ve *yır* karşılığı olarak şarkı, türkü (bir yerde koşuk); ırlamak / yırlamak / yırramak karşılığında şarkı, türkü söylemek, *yırlak* karşılığında ise *şarkı söyleyen* anlamı verilmiştir.

3. Golan Türkmenlerinde Yır Söyleme Geleneği ve Yır Türü

Golan Türkmenleri arasında türkü sözcüğü veya bundan türemiş kelimeler kullanılmamaktadır. Ezgili söylenen herşey için *yır*, bunları söyleme işine ise *yırramak* demektedirler. Başka bir deyişle türkü karşılığı olarak *yır* sözcüğü kullanılmaktadır. Golan’daki yaşamlarında düğün törenlerinin *kına*, *gelin karşılama* gibi bölümleri ile *biçin* dedikleri hasat zamanlarında ve ortak yapılan işlerde genellikle kadınların *yır* söylediği ifade edilmiş, az da olsa erkekler arasında da *yır* söyleyenlerin olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla yırların belli bir söyleyici tipi ve eğitimden geçme süreci bulunmamaktadır. Ezberi kuvvetli olan ve sesine güvenen herkes *yır* söyleyebilmiştir. Düğünlerde gelin alayını karşılamada güveyi tarafından birinin *yır* okumasının beklenen bir davranış olduğu belirtilmiştir.

Yırların söylendikleri zamana ve söylendikleri yere göre *gelin yırı*, *ağlama yırı*, *biçin yırı* gibi isim aldıkları belirtilmiştir⁷. Yırlar, genel olarak Türkçe söylenmekle birlikte Arapça ezgiler de söylenmiş, bunlara da *Arap yırısı* denilmiştir. Arapça *yır* söyleyenler Arapça bilmemelerine rağmen bunları ezberlemişlerdir. Golan’dan ayrıldıktan sonra Şam’da *yır* söyleme geleneği giderek azalmış, günümüzde ise yırları hatırlayabilen kaynak kişiler neredeyse kalmamıştır. Golan Türkmenlerinde unutulmaya yüz turmuş bu *yır* geleneği, Özgür Kasım Aydemir (2015) tarafından Lübnan Türkmenleri arasında da tespit edilmiştir. Aydemir’in derlediği az sayıdaki *yır* örnekleri bizim derlediklerimizin bazıları ile benzerlik göstermektedir. Golan bölgesi ile Lübnan’ın sınır olması bu Türkmen grupların akrabalık ilişkisi içinde olduklarını düşündürmektedir.

7 Bunlardan *ağlama yırı* ağıt türü karşılığında kullanılmakla birlikte derlenen metinlerde şiirsel bütünlük olmadığı için çalışmada örnek verilmemiştir.

3.1. Yırların Şekil zellikleri

Elli kadar örneğini derlediğimiz Golan yırları Şekil zellikleri bakımından Türkiye sahasındaki manilere karşılık gelmektedir⁸. Mevcut rnekler genel olarak “a a x a” Şeklinde kafiye düzeninde yedi heceli dörtlüklerden oluşmaktadır. Ancak unutmaya bağlı olarak eksik mısralı, bozuk ölçülü ve kafiyeli örnekler de mevcuttur. Kaynak kişilerin unuttuğu mısralar için *kanat* sözcüğünü kullanmalarından yırları oluşturan dizelere yörede *kanat* denmektedir. İki rneği bulunan “a a b b” kafiye düzenindeki yırlar tekerleme türüne yakındır:

“a a x a”

Gırınfılim garersiz
Garelim gelmez sensiz
Yılan yatsın goynunda
Sen nasıl yat yar bensiz

“a a b b”

Sakkallı ak sakkallı
Goynu dolu Őekerli
Őekercigni yeyirim
Sakkalcıgnı yolarım

Cinas dışında bütün kafiye eşitleri kullanılmıştır.

Yarım Kafiye

Harman yeri hış yeri
Sevdiğim yavaş yeri
Yüzündeki ıbanlar
pş yeri diş yeri

Tam Kafiye

Al almanın drdini
Sev güzelin merdini
Sevişisen güzel sev
Çekme irkin derdini

Zengin Kafiye

Almanın *irisine*
Daş attım *birisine*
Beni oban etsinler
Gızların *sürüsüne*

8 Derlediğimiz yırlardan bazıları Azerbaycanlı araştırmacı Ali Şamil (2014: 91-96) tarafından hazırlanan *Colan Trkmanları (Folklor ve Etnografya rnekleri)* adlı çalışmada Bayatı-Mani başlığı altında yayımlanmıştır.

3.2. Yırlarda varyantlaşma

Manilerde mısra değişikliği sonucu ortaya çıkan varyantlaşma durumu (Kaya, 1999: 29) yırlarda da karşımıza çıkar. Bu durum Parry ve Lord'un ortaya attığı "Sözlü Formül Teorisi" ile açıklanabilir (Çobanoğlu, 1999: 229-251). İcracı kişi halk şiirinin belirli formüllerini kullanarak metnin ana yapısını korumakta fakat bağlama göre veya sözleri hatırlamamasına bağlı olarak mısralarda değişiklik yapabilmektedir. Bununla birlikte varyant sayılabilecek örneklerde çoğunlukla kafiyenin korunduğu görülmektedir:

Yeri gedek bizeçe
Ter dökelim dizeçe
Sarınalım yatalım
Biher aydan güzeçe

Yeri gedek bizeçe
Ėar dökerim dizeçe
Sarınarım yatarım
Ala günden Ėışaça

Golan yırları ile Lübnan Türkmenlerinin yırlarının benzerliğinden bahsedilmişti. Her iki Türkmen grubunun benzer yırlarında da varyantlaşma görülmektedir:

(*Golan*)
Tabbılmı çala çala
Çıktım bir hüca dala
Ya yıkılıım ya öllüm
Sevdigmi eller ala

(*Lübnan*)
Zumbara çala çala
Çıhtım bir üce dala
Korkuylum düşer öllüm
Savdığımı aller ala (Aydemir, 2015: 199).

Golan yırlarının bazıları Türkiye sahasındaki manilerle benzerlik gösterir.

(*Golan*)
Bir daş attım ağaca
Bir Ėuş tutdum alaca
Yengiden bir yar sevdim
Ėulağı küppelece

(*Türkiye*)

Bir taş attım alıca
 Bir kuş vurdum delice
 Öyle bir yar sevdim ki
 Gözleri sürmelice (Kaya, 1999: 26).

(*Golan*)

Al almanın dördünü
 Sev gözelin merdini
 Seviçisen güzel sev
 Çekme çirkin derdini

(*Türkiye*)

Al elmanın dördünü
 Sev yiğidin merdini
 Kimselere vermesin
 Hak ayrılık derdini (Kaya, 1999: 26).

3.3. Şiir tekniğı (icrada diyalog)

Türk şiirinde tarihsel sürekliliğı ve müşterekliğı sağlayan unsurlardan biri icrada diyalog olarak kabul edilir (Günay, 1993: 5). İlk örneğini Divânu Lüğati't Türk'te yaz-kış atışması (Tekin, 2014: 104-105) şeklinde gördüğümüz ve türkülerde, destanlarda, manilerde, âşık şiiri geleneğinde sıklıkla karşılaşılan diyalog tekniğine yırlarda da rastlanmaktadır. Derlenen yırlardaki diyaloglar daha çok oğlan-kız atışması şeklindedir.

Oğlan:

Samannıktan ensene
 Yönnü bene dönsene
 Ğoynundakı çütmelerin
 Birini bene versene

Kız:

Samannıktan enemem
 Yönmü sene dönemem
 Ğoynundakı çütmelerin
 Sahabı var veremem

Kız:

Dam başında durmoğlan
 Bıyıcığını burmoğlan
 Beni sene vermezler
 Hiç Ğarşımında durmoğlan

Oğlan:

Dam başında dururum

Bıyıcıgımı bururum

Baban seni vermezse

Ben öğzeni bulurum

3.4. Yırların konusu; kültürel ve yerel özellikler

Mevcut yır örnekleri ağırlıklı olarak sevda üzerine gençlik çağındaki kızlar veya erkekler ağızından söylenmiştir. Kız veya erkek ayrımı olmadan rahat bir tavırla beğenilen karşı cinse yırlar aracılığıyla sevginin veya beğenin ifade edilmesi eski toplumsal yapının bunu hoş karşıladığına dair bir çıkarım yapmamıza imkân tanımaktadır. Ayrıca Suriye Türkmenlerin genelinde görülen amca/emmi çocuklarının birbirleriyle evlenme geleneğinin Golan Türkmenlerinde de varlığını gösteren yır örnekleri vardır. Evlilik çağına gelen bir kızla evlenme önceliğinin amcası oğullarında olması eskiden Anadolu’da da görülen bir gelenektir.

Saçı uzun degil mi?

Suyun bizim degil mi?

Alıksam ben alyerim,

Ammim ğızı degil mi?

Erkekleri degirmi,

İnekleri yigirmi.

Vardımsa da ben vardım,

Ammim oğlu degil mi?

Ğayadan atın beni,

Ğumlara ğatın beni.

Ammim oğlu almasa,

Tacire satın beni.

Halk anlatılarının metni kadar yaratıldıkları bağlamın da önemli olduğu temeline dayanan “Performans İcra Teorisi” Alan Dundes tarafından doku, metin ve bağlam terimleriyle sistemleştirilmiştir (Çobanoğlu, 1999: 271-280). Sözlü kültür ortamı içerisinde yaratılan ve aktarılan her metin, yaratıldığı bağlamın izlerini taşır. Halk yaratmalarının icracıları, bağlamın özelliklerini metinlere yansıtırlar ve bu durum metinlere bazı yerel unsurların girmesine neden olur. Halk yaratmalarında yerelleşmenin ilk unsuru dildir. Golan Türkmenleri arasında icra edilen yırlar Suriye Türkmen Türkçesi ağız özelliklerini taşımaktadır. Dolayısıyla yırlarda pek çok yerel söyleyiş ile karşılaşılır. Golan Türkmenlerinin ağız özellikleri üzerine yapılan tek çalışmada yöre ağzının Azerbaycan ve Kıpçak dil hususiyetleri taşıdığı tespit edilmiştir (Arslan-Erol, 2008: 52).

Bir *daş* atdım çınara
 Çınarın çiçeğine
 Harir olsam *sarransam*
 Ğızların gökçeğine

Ekmek yaptım *terredim*
 Güne çıktım *parradım*
 Ğarşıda ğardaş *gelyer*
 Ğoça gurban bağladım

Yeri gedek bizeçe
 Ğar dökerim *dizeçe*
Sarınalım yatarım
 Ala günden *ğışaça*

Halk yaratmalarında yerelleşmenin yansımalarından biri de kullanılan coğrafi ifadelerde kendini gösterir. Golan Türkmenleri için Şam hem başkent hem de ulaşılmaz bir yerdir. Golan Türkmenlerinin köy yaşamında gördükleri yenilikler tüccarlar aracılığıyla Şam'dan gelir. Bir tacire gönlünü düşüren kız şöyle yırlar:

Yüzzüğüm almas daşı
 Sevdığım tacir başı
 Tacir Şam'a inerken
 Endi gözümün yaşı

Yerelleşmenin kendisini gösterdiği bir başka boyut günlük hayattaki uğraşların metne dahil edilmesidir. Golan Türkmenlerinin eski yurtlarındaki temel geçim kaynaklarından olan tarım ve hayvancılığa bağlı unsurlar yırlarda kendini gösterir.

Çifte koştum dört öküz
 Yerimedi boz öküz
 Ben öküzde degilim
 Aklım alan büyük ğız

Emim oğlu *biçinde*,
 Köyneyi ter içinde.
 Getdim terin silmeye,
 Kaldım tikan içinde

Ğarşımda Türk evleri
Yayılyar develeri
 Saçraşır suya gelir
 Bu Türk'ün gözelleri

Halk yaratmalarında anlatıma güç katmak, vurguyu güçlendirmek amacıyla yörede tanınan, bilinen kişilerin özelliklerinin metne aktarıldığı görülür. Yırların birinde sevgili, bütün bölgede siyah gözlükleriyle meşhur olmuş Mısır'ın ikinci Cumhurbaşkanı Cemal Abdünnasır'a benzetilmiştir:

Hey güzelim hey güzel
Yeşil tekside gezer
Gözindeki gözlükler
Reis Cemal'a benzer

3.5. Yırlarda ezgi

Golan Türkmenlerinin mevcut yır örnekleri ezgilerine göre değerlendirildiğinde bunların usullü (kırık hava) türküler sınıfında ve uşşak makamında oldukları tespit edilmiştir⁹. Yırlarda müzikaliteyi kuvvetlendirmek için ilk iki mısra yahut son mısraların tekrar edildiği görülür. Yakın konulu yırlar aynı makamda birbiri ardınca söylenerek icra edilir. Notaya dökülmüş bir yır örneği aşağıda verilmiştir.



Makam Dizisi: Uşşak
Usül: 4/4
Ses Genişliği: 5 ses

Sonuç:

Elli yıldan fazla bir zamandır yurtlarından uzak kalan Golan Türkmenleri bütün yoksulluk ve yoksunluklara rağmen varlıklarını devam ettirebilmiş, dillerini ve kimliklerini koruyabilmişlerdir. Yaşadıkları sürgünler onları geleneksel ortamlarından koparsa da eskiye dair hatıraları ve bazı kültürel unsurları hâlen hafızalarında saklamaktadırlar. Yırlar da bu kültürel unsurlardan biridir.

Türkiye sahasında kullanımdan düşmüş olmakla birlikte Kuzey grubu Türk topluluklarında küçük ses farklılıklarıyla kullanımda olan yır kavramının Türk dünyasının en güney ucunda da görülmesi Türklük Bilimi adına önemsenecek bir ayrıntıdır. Yırların tespiti gerek dil tarihi açısından gerekse halk biliminde tür ve şekillerin gelişimi hakkında yorum yapmamıza imkân tanıyacak olması bakımından önemlidir.

⁹ Ezgili söylenmiş yır örneği kayıtları Gaziantep Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuarı Öğretim Görevlisi Ersin Yıldırım tarafından dinlenerek notaya alınmıştır.

Kaynaklar

- Arat, R. R. (2007). *Eski Türk Şiri*. Ankara: TTK Yayınları.
- Arslan Erol, H. (2009). Suriye Colan (Golan) Türkmenleri ağızı. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 6 (4), 40-63.
- Aydemir, Ö. K. (2015). *Lübnan Türk ağızları*. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Çakar, E. (2002). XVI. yüzyılda Suriye Türkmenleri, *Türkler*, C.10, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 413-421.
- Çakar, E. (2006). *17. yüzyılda Halep eyaleti ve Türkmenleri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırma Merkezi Yayını.
- Çetin, A. (2019). Suriye'nin Golan Tepelerinde Türkler var mıydı? https://tasam.org/tr-TR/Icerik/51387/suriyenin_golan_tepelerinde_turkler_var_miydi [Erişim: 25.10.2020]
- Çobanoğlu, Ö. (1999). *Halkbilimi kuram ve araştırma yöntemleri tarihine giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dağ, A. E. (2010). *Halep Türkmenleri (1908-2008)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Estitüsü, Türk Tarihi Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Ercilasun, A. ve Akkoyunlu, Z. (2018). *Kaşgarlı Mahmud, Dîvânü Lugâtî't Türk (giriş-metin-çeviri-notlar-dizin)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Günay, U. (1993). *Türkiye'de âşık tarzı Őir geleneği ve rüya motifi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Halaçoğlu, Y. (1991). *XVIII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun iskân siyaseti ve aşiretlerin yerleştirilmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (1992). *Türk Dünyası el kitabı I*. Ankara: TKAE Yayınları.
- Kaya, D. (1999). *Anonim halk Şiri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Koç, K., Baynıyazov A., Başkapan V. (2019). *Kazak Türkçesi-Türkiye Türkçesi sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Mara'i, T. ve Halabi, U. R. (1992). Life under occupation in the Golan Heights. *Journal of Palestine Studies*. 22 (1), 78-93.
- Merçil, E. (2000). *Müslüman Türk devletleri tarihi*. Ankara: TTK. Yayınları.
- Öner, M. (2015). *Kazan-Tatar Türkçesi sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Özşahin, M. (2017). *Başkurt Türkçesi sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Sevim, A. (1989). Suriye-Filistin Selçuklu Devleti tarihi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Şahin, İ. (1982). XVI. asırda Halep Türkmenleri. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi (Prof. Tayyip Göhbilgin Hatıra Sayısı)*, 12, 687-712.

- Şamil, Ali (2014). *Colan Türkmaları (folklor ve etnografya örnekleri)*. Bakı: Azerbaycan Milli İlimler Akademiyası Folklor Enstitüsü Yayınları.
- T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri (2011). *401 numaralı Şam Livâsı mufassal tahrîr defteri (942/1535)*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın Nu:118, Defter-i Hâkânî Dizisi: XVII.
- Tekin, T. (2014). *XI. yüzyıl Türk şiiri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Toparlı, R. (1992). *İrşadü'l-Mülûk Ves'-'Selâtîn*. Ankara: TDK Yayınları.
- Günay-Türkeş, U. (2007). *Türklerin tarihi, geçmişten geleceğe*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yudahin, K. K. (1994). *Kırgız sözlüğü (Çev. A. B. Taymas)*. Ankara: TDK Yayınları.

Ek: Metinler

Samannıkdan ensene
Yönnü bene dönsene
Ėoynundakı çütmelerin
Birini bene versene

Samannıkdan enemem
Yönmü sene dönemem
Ėoynumdakı çütmelerin
Sahabı var veremem

Gırınfılım garersiz
Garelim gelmez sensiz
Yılan yatsın goynunda
Sen nasıl yat yar bensiz

Yüzzügüm almaş taşı
Sevdiğim tacir başı
Tacir Şam'a ene(r)ken
Endi gözümün yaşı

Hey oğlan güzel oğlan
Yeşil tekside gezer
Gözünde de gözlük
Reis Cemal'e benzer

Yeri gedek bizeçe
Ter dökelim dizeçe
Sarınalım yatalım
Biher aydan güzeçe

*Yeri gedek bizeçe
Ėar dökerim dizeçe
Sarınalın yatarım
Ela gündən Ėıřaça*

Oturdum daş üstüne
Ėalemi Ėaş üstüne
Oğlan dedi bir öpüş
Ėız dedi baş üstüne

Tabbılmı çala çala
Çıktım bir hüca dala
Ya yıkılıım ya öllüm
Sevdigmi eller ala

Çifte hoşdum dörd öküz
Yerimedi boz öküz
Ben öküzde degilim
Aklım alan büyük ğız

Endim ğamış biçmiye
Sıyındım su içmiye
Duydum Emin hasdamış
Ğanat verdim uçmiya

Aya baktım ay bayaz
Ğıza baktım ğız bayaz
Cebe baktım para az
Dedim bu ğız yaramaz

Ağaçlar kölgelendi
Gözeller sürmelendi
Her gözelden bir öpüş
Yüregim tizzelendi

Daş altında bastırma
Ğız saçını kestirme
Kestirisen az kestir
El oğlana gösterme

Bugün ayın on dördü
Ğız saçını kim ördü
Ördise yarım ördü
Ay ğaranlık kim gördü

Harmana gettim atlı
Alma yedim ne datlı
Verin yemin içirim
Halal haramdan datlı

Harman yeri hış yeri
Sevdiğim yavaş yeri
Yüzündeki çıbanlar
Öpüş yeri diş yeri

Gedin bulutlar gedin
Sevdiğime selam edin
Sevdiğimin yuku datlı
Yukusnu halal edin

Bir daş attım ağaca
Bir ğuş tutdum alaca
Yengiden bir yar sevdim
Ğulaĝı k ppelece

Dam başında durmoĝlan
Bıyıcıĝnı burmoĝlan
Beni sene vermezler
Hiç ĝarřımda durmoĝlan

Dam başında dururum
Bıyıĝmı da bururum
Boban seni vermezse
Ben oĝzeni bulurum

Dam başında dururum
Bıyıĝcımı bururum
Seni bene vermezlerse
Ben başgasnı bulurum

Ğarşıda ĝavın yeller
Yanna getsem ne deller
Oturuksam yesendim
Bu bunu sevdi deller

Su gelir, serin gelir,
Deşdikçe derin gelir.
Sidre'yin yangakları
 pd kçe şirin gelir.

Ğarşı ĝarřı hanımız
Ğarıştı harmanımız
Sen ordasın ben burda
K r olsun düşmanımız

Bir daş atdım çınara
Çınarın  i egine
Harir olsam sarransam
Ğızların g k egine

Bir daş attım ĝuvaga
Az ĝaldı ĝırınmaĝa
Altın y zzik takdirdim
Bir ĝınalı barmaĝa

Menerede ezen var
Yollarda da gezen var
Bu evlerin içinde
Gün görmedik güzel var

Al almanın dördünü
Sev güzelin merdini
Sevişisen güzel sev
Çekme çirkin derdini

Almanın irisine
Daş attım birisine
Beni çoban etsinler
Ğızların sürüsüne

Dam üstünde batarak
Gelin ğızlar otırak
Otmaktan fayda yok
Evlene de ğurtarak

Yarım ğamış bıçyer
Suyını nerden içyer
Duydım yarım tez gelmiş
Verdim ğanat uçmıyar

Ğarşında Türk evleri
Yayılar develeri
Saçraşır suya gelir
Bu Türk'ün gözelleri

□
Bağa girdim üzümüne
Tiken battı dizime
Oturdım çıkarmağa
Yar görindi gözime

Ğurban olayım sene
Göster boyunu bene
Tulığımızda yağımız
Uymaç ederim sene

Ekmek yaptım terredim
Güne çıktım parradım
Ğarşıda ğardaş gelyer
Ğoça ğurban bağladım

Emmim oğlı Musacık
Eni ğolu ğıssacık
Hindi gelir görürsün
Gülmeden de ölürsün

Hay sakkallı sakkallı
Goynu dolu Őekerli
Őekercigni yeyirim
Sakkalcıgnı yolarım

O kese mavı kese
Beni verdiler pise
Keseyi yuyamadım
Kekilimi taramadım

Hu dula bastığım yok
Ğırmızı yastığım yok
Getir Mushaf'a sayım
Senden aryık dostum yok

Ğarşıda gelin gelyer
Kölgelik veren gelyer
Sen güzel yârin çirkin
Cehd olar boşan gel yar

Ğarşıda nar ağacı
Narısı kenen acı
Gözeller geçsin gelsin
Çirkiner bir pac versin

Yeşil çuha dabanda
Ğız ne gezyer yabanda
Eğilsem bir yol öpsem
Kim görür yabanda

Hay oğlan güzel oğlan
Vay oğlan güzel oğlan
Golum sene yasdık
Saçım sene yorgan

Bölüm 2

ÇORY YAZITI'NDAN MİLLET MEKTEPLERİNE TÜRKÇE METİN YAZIMINDA KULLANILAN YAZI SİSTEMLERİ

Dr. Öğretim Üyesi Rabia Şenay ŞİŞMAN¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi Rabia Şenay Şişman, Muş Alparslan Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü.rs.sisman@alparslan.edu.tr

Giriş

Dilin görünür biçimi olan yazı, toplum varlığının değişim ve gelişim evrelerini belgeleyen bir çeşit veri kaynağıdır. Sözü kalıcı kılan görüntüye dayalı bir sistem olan yazı, üst üste dizili taşlardan ya da dikili çubuklardan mağara duvarlarındaki el resimlerine kadar türlü işaret ve izlerden doğmuştur. İnsanların yaşadıkları deneyim ve gözlemleri saklayan ve koruyan bir bellek benzeri olan yazının inanç, kültür, coğrafi alan, baskın güç gibi her sosyal ve fizikî değişimi doğrudan yansıtıyor olması da en tabii özelliğidir. Abece ise yazı sisteminin temelindeki ses değerlerinin yaklaşık gösterildiği belirli sayı ve sıradaki işaretlerdir. Bu işaretlerle kurulu sözlerin satıra yazılması sırasında sağdan sola veya soldan sağa ya da yukarıdan aşağıya gibi farklı biçimlerde istifleme kullanılabilir.

Türkler dünya üzerinde geniş ve farklı coğrafyalarda yaşam sürmüş; buralarda Köktürk, Mani, Soğd, Uygur, Brahmi, Tibet, Ermeni, Süryani, Arap, Latin ve Kiril gibi yazı sistemlerini kullanır topluluklardan olmuşlardır.

Bugün Türk dilleri için ayrı coğrafyalarda geniş ölçüde istifade edilen üç farklı abecedden söz edilir; bunlar Latin, Kiril ve Arap yazı sistemleridir. Köktürk ve Uygur yazıları ile beraber bu üç abece uzun dönemler geçerliliği kaybolmamış yazı sistemlerinden sayılır. Günümüz bilgilerine göre Soğd, Manî, Brahmi, Süryani, Grek/Yunan, Ermeni ve İbrani yazı sistemleri belirli kültür alanları için ve kısa süreli devirlerde geçerliliğini koruyabilmiş abecelerdendir.

Türk kavimlerinin yazı sistemi tercihlerini etkileyen unsurlar farklı medeniyet çevreleriyle tanışmaları sonrasında iskân edilen topraklarda yaygın ve özümsemiş olan dinî, coğrafi, sosyo-kültürel etmenlerin baskın nitelikleriyle ilişkilidir. Bu itibarla “sosyoloji, alfabeyle milletlerin dinî ve içtimaî hayatı arasında birtakım ilgiler kurmuştur. Din bu ilgili faktörlerin başında gelir; diğer önemli faktör ise ‘kültürel etkidir’” (Ertem, 1995: 44). 1300 yıllık Türk yazı hayatı boyunca 13 farklı alfabe kullanmış (Tekin 1997: 8) olan Türklerin abece tercihlerindeki bu çeşitliliği doğuran etkenlerden biri de Sovyetler Birliği devrinde olduğu gibi siyasî endişe kaynaklı düzenlemelerdir. Sovyetler Birliği’ndeki Türk halklarının Kiril abecesini kullanmaları “yakınçağ alfabeleri arasında seçilen değil, seçtirilen yazı” (User, 2006: 8) olmasından kaynaklı bir zorlamadır.

Türk yazı dili tarihinde görülen yazı sistemleri hakkındaki önemli belirlemeler aşağıdaki başlıklar dâhilinde açıklanmıştır.

Köktürk Yazısı/Abecesi¹.

Türkçenin yazılı belgelerle izlenebilen döneminin öncelikli belgeleri şüphesiz Köktürk abecesiyle yazılı metinlerdir. Bu anlamda Türklere ait

ilk yazılı eser 7. yüzyıl (687-692) sonları yazılmış olduğu düşünülen *Çory* yazıtıdır. Köktürk abecesiyle taşta kazılmış bu metin bir Köktürk erinin İltiş Kağan'a katılışını anlatan 6 satırlık bir yazıttır (Sertkaya, 1995: 318). 1969'da Isık Göl çevresinde tespit edilen ve daha sonra yapılan kazılarda bulunan Esik Kurgan², Türk dilinin yazılı tarihini daha eski bir tarihten başlatır. Burada çıkan parçalar arasında olan gümüş çanak üzerindeki 26 harflik ibareler Köktürk harflerinin kullanım sürecini Orhon yazıtlarından yaklaşık 1200 yıl geriye götürür ve bu metin Köktürk yazı sisteminin en ilkel hâli olarak bilinir (User, 2006: 28-29). Taşa kazılı Köktürkçe metinler içinde üzerinde yapılan araştırmalardan elde edilen verilerle değerini ortaya koyan metin şüphesiz Orhon yazıtlarıdır. Genel anlamda taşlara kazılı metinlerde karşımıza çıkan bu yazı sistemi, az sayıda örnekte kağıt üzerine yazılı eserlerde de kullanılmıştır. Bunlar arasında *İrk Bitig* adlı eser Köktürkçe yazıyla kağıda yazılmış ve zamanımıza kadar ulaşmış, eksik olmayan yegâne metindir (Stebleva, 2001).

Köktürk abecesinin kökeni üzerinde ortak kabul almış görüş, Aramî kökenli olduğuyla ilgili belirlemedir (Tekin 1997: 22; Ercilasun 2009: 165). Mevcut köken tartışmalarıyla birlikte günümüzde Orhon metinlerindeki yazı sistemi millî olarak varsayılmaktadır. 2000 yılında sunulan bir bildiriye Guzev Köktürk yazısının Türklerce icat edilmiş olduğunu kanıtlamaya çalışmış; her yazının temelinde resim olduğunu vurgulayarak Köktürk yazısında “en az beş tartışmasız resim işareti” olduğunu belirtmiştir. Bunlar: q /ok/; Y /ay/; b /eb/(çadır)?; T /at/; r /er/.

Yazıtların dilini çözen Danimarkalı dilci Thomsen tarafından “Türk alfabesi” olarak tanımlanan bu yazı Batılı Türkologlar tarafından runik adı verilen eski İskandinav yazıtlarında kullanılmış harflere benzemesi sebebiyle “Türk-runik/runik alfabesi” şeklinde adlandırılmıştır. Yazı sistemindeki işaretler dördü ünlü, diğerleri ünsüz, çift ünsüz ile hece işaretleri dâhil olmak üzere yaklaşık 38 harften oluşur. Bu abecede /a/ ve /e/ seslerinin tek; /ı/ ve /i/ seslerinin tek; /o/ ve /u/ seslerinin tek; /ö/ ve /ü/ seslerinin tek harf karşılığı vardır. Bir diğer ifadeyle /a/- /e/ ile /ı/- /i/ düz ünlüleri ve /u/- /o/ ile /ü/- /ö/ yuvarlak ünlüleri birbirinden ayırmak mümkün değildir.

Abece dizisindeki /ç/, /m/, /p/, /ş/, /z/ sesleri ile /ñ “geniz n’si”/, /ny “öndamak n’si”/ sesleri kalınlık incelik durumu açısından herhangi bir belirtiyeye sahip değil iken /b/, /d/, /g/, /k/, /l/, /n/, /r/, /s/, /t/, /y/ seslerinin kalınlık ve incelik durumlarını gösteren çifte işaretleri vardır. Örneğin kalınlık ile kel- fillerinin /k/ ve /l/ ünsüzleri kelimedeki /a/ ünlüsüne göre kalın /k/ ve /l/ ile yazılır. Kelimedeki ünlü /e/ sesi olduğundaysa ince /k/ ve ince /l/ harfleri ile yazılır. Abecede 10 ünsüzün kalın ve ince olmak üzere iki biçimli olması ünlülerin yazımındaki eksikliği az da olsa gidermiş gibidir. /lt/, /nç/ ve /nt/ ünsüzleri çift ünsüz işaretleriyle gösterilir. Bunlardan /lt/

kalın ünlü kelime için kullanılır iken, /nç/ ve /nt/ ünsüz çiftleri kalınlık ve incelik açısından herhangi bir belirti sahibi değildirler. Bunların yanı sıra ünlü+ünsüz; ünlü+ünlü olarak hece değerindeki işaretlerle birlikte “Köktürk harfli metinlerde geçen harflerin sayısı 50’yi bulur” (Tekin, 1997: 19).

Türkler tarafından geniş bir coğrafyada uzun yıllar yaygın olarak kullanılan bu yazı sistemi, Türkçenin seslerini yazıya aktarabilme niteliğiyle millet yazın hayatında geçerli olan bütün abece dizilerinden daha yeterli ve zengindir (Çağatay, 1943). 1893’te yazının çözülmesinden sonra pek çok araştırmacı tarafından incelenen yazıtlar günümüze değin farklı yönlerden ele alınmıştır. Bu metinler üzerine ilk yayın Radloff’a aittir³ ve ilk yayın olması hasebiyle hatalı tespitler barındırmaktadır. Çalışma bu açıdan ilmi olmaktan çok tarihî bir kıymete sahiptir. Bu konuda yapılmış diğer yayınlar bir kitap oluşturabilecek ölçüdedir. Bunlarla ilgili olarak araştırmacı Aydın tarafından 2008 yılında Türk-runik harfli Türkçe metinlerle ilgili yapılan çalışmaların kaynakçası yayımlanmıştır (Ata, 2011:74).

Uygur Abecesi

Köktürkler yerine 745 yılında hüküm süren Uygur Kağanlığı döneminde oyma yazı şeklinde bilinen taş yazma yaygın olmamakla birlikte devam etmiştir. Maniheizm, Budizm inançları etkisiyle çoğunlukla tercümeyle dayalı bir çeviri külliyatı meydana getiren Uygur metinleri dinî içerikli olması sebebiyle Türkçeye çevirisi tam yapılamayan Budist istilahlarla doludur (Çağatay, 1943: 691).

Soğd halkı 6. yüzyıldan itibaren göçebe Türklerle ticarî, dinî ve kültürel boyutlarda sıkı ilişkiler kurmuşlardır. Soğd dilini ve yazısını bu süre içinde öğrenen Türkler bu yazı sisteminin işlek/el yazısı türünden hareketle yeni bir abece dizisi meydana getirirler. Bu abecenin kullanıldığı Koço Uygur devletinin ekseriyeti Uygurlardan oluşması sebebiyle bu yazı sistemine de Uygur yazısı denilmiştir. Sağdan sola yazılan Uygur abecesinde /o/, /ö/, /u/, /ü/ tek bir harf ile gösterilir.⁴ /ı/, /i/ harflerinin karşılığı da tek bir harftir.⁵ Birleşik kelimelerin yuvarlak ünlüsü kelime başı ünlüsü gibi /l/ “elif” + /j/ “Ve” + /ç/ “Ye” harfleriyle belirtilir. Bu yazı sisteminde /k/- /g/, /b/- /p/, /c/- /ç/, /s/- /ş/, /z/- /j/ seslerinin ayrımı yapılamaz. Örneğin kalın /k/ ile ince /k/ tam olarak ayırt edilemez.

Sami kökenli Soğd abecesiyle ilişkilendirilen Uygur abecesi hem Çağatay edebî sahasında hem de Osmanlı sarayında uzun müddet itibar görmüş (Tekin 1997: 41) olmasıyla değerlidir. Genel olarak Budizm, Maniheizm ve Hıristiyanlık ile ilgili dinî ve ahlaki metinlerin yazımında kullanılmıştır. Budizm ile ilgili eserler çoğunlukla Çinçe, Sanskritçe, Toharca ve Soğdcadan yapılan çevirilerden ibarettir.

Bu abece din değişikliğiyle 10. yüzyıldan sonra yerini zamanla Arap abecesine bırakmış olmakla birlikte 8. yüzyıl ile 18. yüzyıl arası “Doğu Türkistan ve İstanbul’u da içine alacak geniş kültür çevrelerinde varlığını devam ettirdiği bilinir” (Yüksekkaya, 2013). Örneğin hicri 462 (miladi. 1069/1070) tarihli Kutadgu Bilig’in üç nüshasından biri olan Viyana (Herat- miladi: 1439) nüshası Uygur harfleriyledir (Arat, 1979).

Soğd Yazısı

Uzun bir müddet Türklerle bir arada bulunan Farişî bir kavim olan Soğdların kullandıkları abece, Uygur yazısının kaynağını teşkil etmesiyle mühimdir. Bu abecenin bir başka kıymeti 6. yüzyılda dikilmiş *Bugut*, 8. (763 [?]) yüzyıla ait olan *Sevrey* ile 9. yüzyıla ait olduğu düşünülen *Karabalgasun* yazıtlarında Soğd abecesi kullanılmış olmasından dolayıdır.

Dinî, siyasî ve ekonomik etkilerle Türklerin yazı hayatına giren “Sami kökenli Soğd yazı sistemi 18 harften oluşur” (Tekin, 1997: 44) ve sağdan sola istifli olarak yazılır ve Türkçenin seslerini yansıtabilme yönüyle yetersiz kalmıştır. Örneğin Türkçedeki 8 ünlü ses için / / “Elif”, / / “Ve”, / / “Ye” şeklinde üç harf kullanılır. Baştaki /e/ için Elif, /a/ için çift Elif kullanılsa da çift Elif yazımı çoğu kez ihmal edilebilir. /o/ ve /u/ için de Elif kullanımı söz konusudur. /ö/ ve /ü/ için “Elif” + “Ve” + “Ye” harf grubu kullanılsa da çoğu kez sadece “Elif” ve “Ve” ikilisiyle de yazılabilmektedir. /ı/ ve /i/ için “Elif” + “ye” harf üçlüsünün kullanımı söz konusudur. Ünsüz seslerin yazımı için de abece yeterli değildir. Örneğin /b-/ /p/, /k-/ /g/, /ç-/ /c/, /z-/ /j/ sesleri için sadece tek harf bulunur. /z/ ile /j/ harf ayrımı için /z/ harfi altına bir ya da iki nokta konulabilir ama her zaman yazılmaz.

Adı geçen metinler ise sayıca az ve yetersiz bir o kadar da yıpranmış yazma parçacıklarıdır. Soğd abecesinin uygulandığı Uygurca metinler üzerinde araştırma yapıldığında tam olarak tek bir satır ile karşılaşılmaması mevcut metinlerin yetersizliğini gösterir bir başka örnektir.⁶

Mani Yazısı

Türkçe sesleri aktarmada pek zengin olmayan göstergelere sahip bir diğer yazı sistemi Mani⁷ yazısıdır ve dinî etkiyle benimsenip kullanılmıştır. Doğu Türkistan Turfan civarında Tun-huang’da ele geçmiş belgelerde rastlanan bu yazının kullanıldığı dinî içerikli yazmalar çevresel şartlardan zarar görmüştür ve az miktardadır. Soğd yazısı gibi sağdan sola istifli olarak yazılır ve ünsüz harflerin yazıya geçirilmesinde Uygur ve Soğd abecesine nisbetle daha zengin harf ve işaretlere sahiptir. Örneğin Mani yazı sisteminde sadalı ünsüz /b/ ile sadasız ünsüz /p/ ya da kalın /k/ ile ince /k/ gibi ünsüzlerinin yazımı için ayrı göstergeler vardır.

Brahmi Yazısı

Tıpkı Mani abecesi gibi özellikle dinî etkenlerle kullanılmış abecelerden birisi de Brahmi yazısıdır. Hintçe/Sanskritçeden geliştirilmiş bu yazı sistemi Türkçedeki ünlü seslerin belirtilmesinde yeterli değildir. Budizm öğretisi etkisiyle Orta Asya kavimlerinden Tohar veya Sakalar tarafından benimsenen bu yazı yine bu topluluklarca yapılmış eklemelerle kısmen değiştirilmiştir.

Brahmi abecesi bir hece yazısıdır; her şekil bir hece değerlidir. Türkçedeki /e/, /ö/, /ü/ sesleri ve uzun ünlüler içi özel işaretler meydana getirilmiştir. 43 hece ve 13 ünlü işareti ihtiva eden yazı, soldan sağa istiflidir. Türkçeye uyarlanmış da olsa öğrenimi ve öğretimi güçtür. Nitekim yazı yaygın ölçüde faydalanılmamış Turfan ve çevresi gibi dar bir alanda geçerli kalmıştır. Toharlar ve Sakalarca yaklaşık 10 ile 11. (?) yüzyıllar gibi kısa bir dönem kullanımı gerçekleşmiştir.

Ele geçen Brahmi yazılı Uygurca yazmalar tam metin olmayıp yazma parçacıkları şeklindedir ve tıp, takvim gibi hayata dair konuları kapsamaktadır.

Tibet Yazısı

Aslı Brahmi abecesine dayanan bir diğer yazı sistemi Tibet yazısıdır. Dar bir coğrafi sahada ve kısa bir dönem için geçerli olabilmiş bu yazı sistemi Budist öğretiye mensup bazı Türk kavimleri tarafından 7. -10. yüzyıllar arasında kullanılmıştır.

Tıpkı Brahmi abecesi gibi bir hece yazısıdır. Budizm'e ait metinlerde rastlanılmış bu yazı soldan sağa istiflidir; her işaret yaklaşık bir hece değeri taşır.

Süryani Yazısı

Orta Asya'da Baykal gölü ve civarını içine alan bölgelerde yayılan Hıristiyan öğretisi Batı Türkistan'ın Yedisu bölgesindeki Türklerden bir bölümü ve İç Moğolistan'da iskân etmiş Öngüt Türkleri arasında benimsenmiştir. Nestûrî-Süryani⁸ abecesiyle yazılmış Türkçe metinlerden oluşan mezar taşları, 19. yüzyılda Rus arkeologlar tarafından Isık Göl'ün batısında ve Çin sınırına yakın Mezar köyü yakınındaki eski mezarlıklar bölgesinde bulunmuştur. Ekseri Süryani dili ile yazılmış metinlerin yanında Süryani yazısının kullanıldığı Türkçe kitabeler de tespit edilmiştir.

Sağdan sola istifli ve 22 ünsüzden oluşan bu abecedeki harflerin kelime başında, içinde ve sonunda bulunma durumuna göre bitişik veya ayrı yazılma durumlarıyla birlikte kelimdeki ünlü seslerin gösterilmesi harflerin altına ve üstüne konulan hareke şeklindeki işaretlemelerle yapılır. 13. ve 14. yüzyıllardan kalma Hıristiyan mezar taşlarındaki Süryani

yazısıyla yazılmış Türkçe metin parçalarında kişi adları, on iki hayvanlı Türk takvimiyle ilişkili yıl adları gibi dönemin söz varlığını yansıtan pek çok Türkçe kelime mevcuttur.

Çin Yazısı

Türklerin göçebe hayat tarzlarından itibaren ilişki içinde oldukları ilk medenî kavim, yerleşik hayat tarzını idame ettiren Çin halkıdır. Öyle ki Çin tarih kitaplarında Türklerle alakalı boy, kişi adları ve unvanları ile yer adları gibi mühim bilgilere rastlamak mümkündür. Hatta bu kaynaklarda Türkçe kelimelerin Çin abecesinin imkânları ölçüsünde aslına uygun kaydedilme çabası hissedilir (Tekin, 1997: 9). Bu sebeple yabancılarca Türkçe kelimelerin çözülmesinde faydası olmuş yazı sistemlerinden biri ve en önemlisi **Çin abecesi**dir. Bu kaynaklarda en geniş ölçüde tespit edilen Köktürkçeye ait söz varlıklarıdır.

Köktürk abecesi hakkında önemli ilk bilgilerin elde edildiği kaynak eser ise Çin-şu adlı Kuzey Çu sülalesi (556-581) tarihidir. Burada kaydedilmiş Köktürkçe kelimeler bilinen en eski Türkçe kelimeler olduğundan eser, Eski Türkçe dönemine ait değerli bir bellek niteliğindedir denilebilir. Bu kelimelerden bazı örnekler şöyledir: T'u-küe/ Türk, K'u-ku/ Kırgız (Kavim adı); T'u-men/ Bumin, (Kağan adı); ta-kuan/ tarkan (unvan adı); fu-lin/ böri-kurt, ho-lan/ kulan- at (cins ad) (Kaçalın, 1995: 47).

Peçenek Yazısı

Orhon- Yenisey abecesinin bir çeşitidir. Macaristan'ın Nagy-Szent-Miklós adlı yerinde ortaya çıkan ve eskiden "Attila definesi" diye bilinen 9-10. yüzyıllara ait birtakım kaplar üzerinde bu abece sisteminin kullanıldığı yazıtlar vardır; sağdan sola istifli bu oyma yazı Székely/Sekel Macarları'na da geçmiştir (Dilâçar, 1973: 212).

Passe-pa Yazısı

13.yüzyılda Kubilay Han tarafında davet edilen Tibetli P'a-sse-p' adlı lama, Moğollar için Tibet yazısından bir yazı sistemi geliştirir. Kendi adını verdiği Passe-pa yazısındaki her işaret Tibet abecesindeki gibi bir heceyi göstermektedir. Bu abece dizisinde hece esasına göre miktarı kırk dört olan işaret bulunmaktadır.

Yazı, Çin geleneğine göre yukardan aşağı yazılır ama satırlar Çinçenin aksine soldan sağa istifli olarak dizilirdi (Dilâçar, 1973: 213). Passe-pa yazısının kullanıldığı örnekler ise az sayıdaki metinlerden ibarettir.

Arap Abecesi

Sami abecesinin Aramî koluna bağlı bir yazıdır. Bu abece 7. ve 8. yüzyıllarda iki çeşit olarak gelişmiştir: Köşeli yazı çeşidine Kûfi yazı,

yuvarlak yazı çeşidine Nesih yazı denilir. Köşeli yazı 12. yüzyıla dek kitabe, sikke ve mushaf biçiminde tasarlanmış metinlerde uygulanmıştır. Nesih yazı şekli ise günümüz Arap abecesinin esasını teşkil etmiştir. Bütün Sami yazıları gibi yalnız ünsüzlerin belirtildiği bu yazı başlangıçta noktasız olsa da sonraki zamanlarda Araplarca abecede harfleri ayırt eden noktalar ve ünlü işareti şeklinde yorumlanmış hareketler oluşturulmuştur.

Nokta ve hareke gibi yeniliklerin Süryani yazısından örneklenerek meydana getirilen Arap yazısı, “diğer bütün Sami abeceleri gibi başlangıçta 22 harften oluşmaktaydı” (Tekin, 1997: 74; 82). Arap dili ihtiyaçları ölçüsünce peltek s /ث/, hırılıtlı h /خ/, peltek d ya da z /ذ/, dat /ض, ز/, gayın /غ/ harfleri ise yazı sistemine sonradan eklenmiştir. Birleşik şekildeki lâm-elif /ل/ harfleriyle birlikte toplamda 29 işarete sahip yazı, sağdan sola istifli olarak uygulanır. Harflerin başta, ortada, sondaki şekilleri ve bitişme durumları⁹ farklılık gösterir.

Farslılar İslam dinini kabul sonrası Arap yazısını kullanmaya başlamışlar ve abeceye kendi dillerinin ihtiyaçlarına yönelik olarak 4 harf daha eklemişlerdir¹⁰. Böylece İran kavminin kullandığı Arap kaynaklı abecedeki harf sayısı 32’ye ulaşmıştır.

Türkler de bu abeceye sağır kef denilen üstü üç noktalı kef /ك/ işaretini ilave etmişlerdir. Batı Türkçesi için geçerli bu işaret Doğu Türkçesi ve bu koldan gelişmiş Çağataycada Uygurcadaki gibi nûn + kef /كن/ birleşik harfleriyle yazılmaktaydı. Geniz kaynaklı “ñ” sesi eklentisiyle abecedeki işaret sayısı 33 tane olmuştur.

Arap yazısı, Türkçe yazımda uygulanan yazılar arasında süre ve yaygınlık açısından dikkate değer bir yazı sistemidir. 11. yüzyılda başlayıp 1000 yılı geçen bir müddet içinde Türk dili ve lehçelerinin yazımında tatbik edilmiş bir abecedir. Karahanlı, Harezmi, Çağatay, İdil Bulgar Türkçeleri; yeni dil ve lehçelerden Azerî, Kırım, Türkmen, Karaçay, Balkar, Kumuk, Nogay, Kazan, Başkurt, Kırgız, Özbek, Kazak Türkçeleri uzun bir müddet adı geçen yazı sisteminin kullanıcıları olmuşlardır.

Günümüzde de bazı Türk toplumları¹¹ arasında geçerliliği söz konusu olan bu yazı ile kaleme alınmış ilk metin Kaşgarlı Mahmut’un Dîvânü Lugâti’t-Türk adıyla bilinen Türkçe- Arapça sözlüktür¹².

Yazı dilini Anadolu sahasında oluşturan Oğuz dilinin Arap harfleriyle uygulanmasında Doğu Türkçesi ile aynı olmamıştır. Bütün ünlüler Doğu Türkçesinde “ı” gibi uzatma harfleriyle yazılmakta iken Anadolu’da Batı Türkçesi olan Oğuz dilinde uzatma harfleri sadece “â” gibi uzun ses değerine sahip ünlüler için kullanılmış bunun dışında kalan ünlü seslerin gösterilmesi hareke sistemiyle gerçekleşmiştir¹³. Örneğin Doğu Türkçesi Çağataycada Türkçe kelimelerin bütün sesleri harflerle gösterilmiş olmasından dolayı

hareke kullanılmamıştır. Sadece uzun ünlülerin belirtildiği diğer ünlülerin ancak hareke ile ifade edilebildiği Arap dili sistemine göre benimsenmiş uygulama ise Oğuzcada 12. ve 13. yüzyıllarda da devam etmiş ama daha sonra değişmiş Doğu Türkçesi'nin yazım düzenine yakın bir duruma gelmiştir.

Doğu Türkçesi, Batı Türkçesi Oğuzca dışında Volga Bulgar arasında da Arap yazısı kullanılmıştır. Volga bölgesinde 7. ya da 8. yüzyıldan 14. yüzyıl ortasına kadar hüküm sürmüş Bulgar Türkleri¹⁴ 10. yüzyıl ortasında İslam dinine intisap etmiştir. Sovyetler Birliği hâkimiyetinde yaşayan Çuvaş, Tatar, Başkurt Muhtar bölgelerinin eski mezarlıklar bölgesinde bulunmuş kitabelerin bir kısmı 13. yüzyıl sonlarına; büyük bir çoğunluğu da 14. yüzyılın ilk yarısına aittir. Kitabelerdeki yazım kuralları kısa ünlülü seslerin hareke ile belirtildiği, uzun değerli ünlülerin ise elif, vâv, yâ / hurûf-ı med¹⁵ ile gösterildiği Arap dilinde tatbik edilmiş kurullarla aynıdır.

Türkistan'da Çin Halk Cumhuriyeti'nin Uygur Bölgesi'nde yaşamakta olan Uygurlar 1983'ten sonra yeni Uygur dilinin ihtiyaçlarına göre geliştirilmiş Arap asıllı Uygur abecesini kullanmaktadırlar¹⁶. Günümüzde Arap yazısını kullanan diğer Türk kavimleri Kerkük Azerîleri, İran Azerîleri ve Irak Türkmenleri ile Doğu Türkistan'daki Uygurlar ve Kazaklardır.

Ermeni Yazısı

Türk dili yazımında kullanılmış yazı sistemlerinden biri de Ermeni abecesidir. “Altın Ordu çağında Türkçe konuşan Lehistan, Ukrayna Ermenileri tarafından Kıpçak Türkçesi, Ermeni harfleriyle yazılmıştır (Dilâçar, 1973: 214) ve bu abecenin kullanıldığı yazıtlar mevcuttur. Anadili olarak Türkiye Türkçesini konuşan Ukrayna-Polonya ile Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti Ermeni toplulukları 15. ile 20. yüzyıl aralarında bu yazı sistemini aktif olarak kullanmıştır. Ermenicede bulunmayan /ö/, /ñ/ gibi sesleri göstermek için özel harf birleşikleri oluşturulmuş bu yazı, 38 harften kuruludur ve soldan sağa istifli olarak yazılmıştır.

11. yüzyılın ortalarında Selçuklu akınlarıyla yıkılan Doğu Anadolu ve Güney Kafkasya Bagratid Ermeni Devleti sonrası Ermeniler Gürcistan, Kilikya ve Kırım'a göç ederler. Kırım 13. yüzyılda tam bir Türk bölgesi olsa da bu durum, göçmen Ermeniler ile Kıpçak Türkleri arasındaki sıkı ekonomik ilişkileri geliştirmelerini olumsuz etkilemez. Polonya Ermenileri olarak adlandırılan topluluk ise kral I. Leos'un davetini kabul edip Kırım'dan ayrılan bir kısım Ermenilerdir. Bunlar Batı Ukrayna'ya yerleşmişlerdir.

Ukrayna- Polonya Ermenileri Türkçe konuşmakta ve yazmakta idiler. “19. yüzyıl sonlarında Kamenets'e giden Kuşneryan adlı bir Ermeni dönüşünde yazdığı gezi izlenimlerinde Kamenets-Podolsk Ermenilerini

kınamış ve ‘kendi ince ve nazik dillerini Tatarların kaba dili (Eski Tatarca /Kıpçak Türkçesi) ile değiştirmişler’ demiştir (Tekin, 1997: 110). Günümüzde özellikle Viyana, Paris millî kütüphaneleri başta olmak üzere birçok kütüphanede Ermeni yazısıyla kaleme alınmış Türkçe yazma eserler bulunmaktadır. Bunlar arasında vaaz ve duaları içine alan dinî eserler ve Ermeni cemaatinin mahkeme ve evlilik kayıtlarını içeren tarihî belge niteliğindeki metinler yanı sıra Ermeni abecesiyle yazılmış Kıpçak Türkçesi grameri ile Ermenice -Kıpçakça -Fransızca üç dilli sözlük gibi eserler yer almaktadır.

Ermeni Kıpçakçasına ait bu yazma ve belge şeklindeki dil yadigârları dışında Osmanlı toprakları içinde, Kafkasya ve İran’da Ermeni Türkçesi ile edebî eserler de meydana getirilmiştir.

İbrani Yazısı

Türk halkları arasında Karay halkının yazı dili olarak bu abeceyi benimsedikleri bilinir. Sami kökenli diğer tüm yazı sistemleri gibi bu abece de 22 işaretten oluşur. Bunların hepsi ünsüz seslerdir. Ünsüz harfler açısından zengin olan İbrani yazısı daha sonra yapılan eklemelerle 29 harfe ulaşır. Abecede ünlülerin gösterilmesi harflerin altına konulan okumaya yardımcı işaretlemelerle gerçekleşmektedir.

Litvanya, Polonya II. Dünya Savaşı’na dek Kırım’da bulunan Musevî Karayimler çoğunlukla dinî içerikli metinlerde bu yazıyı kullandıkları görülmüştür.

19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren Polonya Karayimleri Latin; Rusya Karayimleri ise Slav/İslav abecesini kullanmaya başlamışlardır.

Grek/ Yunan Yazısı

2. yüzyılda İskenderiyeli bilgin Ptolemaios ve 6. yüzyılda Bizanslı Menandros Protektor Türkçe “Yayık” kelimesini Yunan abecesiyle yazmışlardır (Tekin, 1997:106). 576 yılında Göktürk Devleti’ne gönderilen Bizans elçilik heyeti başkanı Valentinos’un yazdığı dönüş raporunda “yoğ” kelimesi Yunan abecesiyle kaydedilmiştir. Bu durumda Ural nehri demek olan “Yayık” / Δαιχ (Dayık) ile eski Türklerin cenaze töreni anlamına gelen “yoğ” / δοχια (dohia) kelimeleri Yunan yazı sistemiyle kaleme alınmış en eski Türkçe kelimelerdir.

Bu abece kullanılarak yazılan ilk eserin 14. (1455/1456 [?]) yüzyıla ait olduğu bilinmektedir. İstanbul’un ilk Patriği Gennadios Scholarios’a ait ve bilinen adı İtikadnâme olan bu metin, Hıristiyan inancı esaslarının anlatıldığı bir çeviridir. Grek harfleriyle kaleme alınmış bu Türkçe eser (Miller, 1974: 23) II. Mehmet/ Fatih Sultan Mehmet emriyle hazırlanmıştır.

Bunlardan başka 18. ve 19. yüzyıllarda Anadolu Türkçesi'nin Karaman ağzının kullanıldığı metinlerin Yunan yazısıyla kaleme alındığı bilinmektedir (Eckman,1988: 89-90). Hıristiyan Karaman Türkleri, /c/, /ç/, /ş/, /ı/, /ö/, /ü/ gibi Türkçe sesler için Yunan abece dizisine özel işaretler eklemişlerdir. Yazı sistemi 24 harften ibaretti ve soldan sağa doğru yazılmaktaydı.

Yunan abecesiyle yazılmış en eski Türkçe metin *Gülzâr-ı İmân-ı Mesîhî* adlı dinî eserdir. Karamanlis adıyla da bilinen Karaman Rum halkıyla ilgili olan bu kitabın ilk baskısı 1584 tarihlidir (Ekin, 2017: 224) ve İstanbul'da kayıtlıdır. Bunun gibi konuşma dili olan Karaman ağzının Yunan abecesiyle yazıldığı kitapların sayısı 500'ü aşmaktadır. İstanbul'da yayımlanan *Gazeta-yı Anatoli* adlı Yunan harflerinin kullanıldığı (Göktürk, 2017: 43) belirtilen Türkçe gazetede yazılar da Türkçe metinler arasında anılabilir.

Evangelia Balta, 1987'de Karamanlıca, Yunan Abecesiyle Basılmış Türkçe Eserlerin Analitik Bibliyografyası (1584-1900) ve Karamanlidika XX Siécle adlı çalışmalarıyla Grek yazılı Karamanlı eserlerini kaydetmiştir. Balta başka bir çalışma ile söz konusu kayıtlı listeyi 1997'de güncellemiştir (Ekşi, 2015: 969).

Latin Abecesi

Türkiye Türkçesinin son abecesi olan bu abecenin ilk kullanımı Kuman/ Kıpçak Türklerine Hıristiyan inancını benimsetmek amacıyla olmuştur. Bu amaç doğrultusunda Kumanca öğrenen din adamları dinî metinleri bu dile çevirmişlerdir. Bu işlemler esnasında Latince bulunmayan Türkçe sesler için özel harf birleşikleri icat etmişlerdir; /ş/ sesi için düşünülmüş /ss/ ya da /sch/ bu birleşiklerdendir.

1303'te Latin yazısıyla kaleme alınmış Codex Cumanicus adlı kitap, Latince, Farsça ve Kıpçak Türkçesi kelime listeleri; Kıpçakça-Almanca sözlük ve Kıpçak Türkçesi metinlerini içermektedir (Gabain, 1988: 67). Ligeti'ye göre eserin yazıcıları Fransisken öğretisi mensubu İtalyan ve Alman misyonerlerdir (1981).

Floransa'nın İstanbul elçiliğinde sekreter olan Filippo Argenti 1533'te Galata'daki yabancı tüccarlara Türk dilini öğretmek için *Regola del Parlere Turco/ Türkçe Konuşma Kuralları* diye adlandırdığı bir eser hazırlamıştır. Kitapta İtalyanca-Türkçe sözlük şeklinde tasarlanmış bir bölüm yanı sıra Türkçenin söz varlığının aktarıldığı ayrı bir inceleme de bulunur. Bu incelemede yaklaşık 4200 Türkçe kelime vardır. Kelime seçiminde 16. yüzyıl İstanbul ağzı esas alınmıştır ve bunlar “Latin alfabetesine uygun bir alfabetik düzen içinde verilmiştir” (Merhan, 2005: 116).

16. yüzyılda Avrupa’da basılmış Latin yazılı ilk Türkçe eser, Grek yazısından çeviridir. İstanbul Patriği Scholarios’un hazırladığı Hıristiyan öğretiyeye ait İtikadnâme adlı eserin Grek harfleriyle kaleme alınmış Türkçe çevirisinden hazırlanmıştır. Latin harfli tercüme Martin Crusius’un *Turco-graeciae libri octo* (1584: 107-120) tarafından Basel’de yayımlanır (Eckman, 1964: 821-822). Bilhassa bu yüzyıldan sonra Avrupa sahasında yayımlanan Türkçeye yönelik konuşma kitapları ile gramer öğretimi amacıyla tertip edilmiş eserlerde bulunan çeşitli metinler çoğunlukla Latin, İtalyan, Fransız, Alman, İngiliz ve Macar gibi dillerin yazım kurallarına göre hazırlanmış ve Latin harfleriyle düzenlenmiştir. Örneğin 1709 yılında yayımlanan *Grammar of the Turkish Language* (Türk Dil Bilgisi), 1842’de *The Turkish Interpreter or a new Grammar of The Turkish Language* (Türkçe Tercüman ya da Türk Dilinin Yeni Dil Bilgisi) gibi Türkçe öğretimi için meydana getirilmiş eserler ya da Venedik’te Aziz Lazar Manastırı’nda yaşamakta olan Ermeniler tarafından Türkçeye yönelik hazırlanmış ve 1844 ile 1893 yılları arasında yedi kere basımı tekrarlanmış çok dilli yayınlar¹⁷ (Sülükçü, 2017: 338) Latin harflerinin kullanıldığı Türkçe metinlerdendir.

Latin abecesi Sovyetler Birliği Türk halklarının yazı hayatında kısa bir süre için kullanılmıştır. 1819’dan sonra Kiril abecesi kullanan Saha/Yakut halkınca 1917’de (Temir, 1976: 395) kendi dillerine uyarlanmış Latin asıllı yeni bir abece sistemi kabul edilir ve 1933’e kadar bu yazı geçerliliğini korur. 1939’tan günümüze gelinceye dek ise tüm bunların yerini kırk harften kurulu Kiril yazı sistemi alır.

“1926 yılında Bakü’de gerçekleştirilen 1. Türkoloji Kongresi sonrasında Sovyetler Birliği içindeki Türkler (Kırgızistan, Azerbaycan, Kazakistan, Özbekistan, Türkmenistan) ortak Latin alfabesine geçme kararını alır” (Özüçetin ve Suyundikov, 2018: 16) ve dolayısıyla Azerbaycan, Kuzey Kafkasya gibi tüm Türk/Müslüman toplulukları arasında Latin alfabesine geçişler aşamalı olarak yapılır (Metin, 2011: 137).

Türk halkları için ortak bir yazı sistemi belirlemek amacıyla 1927 yılında *Birleştirilmiş Yeni Türk Alfabesi* (Demirci, 2011), bilinen adıyla “Yaña imlâ” /Yañalif¹⁸ denilen yazı sistemi düzenlenir. Belli bir zamana yayılarak hayata geçirilecek (Şahin, 2003: 43) birleştirilmiş yazı sistemi çalışmaları, Rusya’daki 1917 Ekim ihtilali ile sekteye uğrar. 1939’tan sonra her Türk dilinin kendi yapısına göre bazı küçük değişiklikler barındırdığı ileri sürülen Kiril abecesi kullanılmaya başlanır.¹⁹

1991’de dağılan Sovyetler Birliği sonrası bağımsızlıklarını elde eden Türk halkları içinde Aralık 1991’de Azerbaycan, Latin asıllı yazı sistemine geçiş kararı almış olsa da tam geçiş 2000 yılında sağlanır. 1993’te Türkmenistan, Gagavuz Özerk Cumhuriyeti, Kırım Özerk Cumhuriyeti; 1999’da Tataristan Latin abecesine geçer.

Sona eren Sovyetler Birliği ardından Rusya Federasyonu şeklinde gerçekleşen yeni oluşum sonrası 15 Kasım 2002’de “Tüm Rusya Federasyonu içerisindeki halkların²⁰ Kiril alfabesine devam etmesi konusundaki kanun” ile (Şahin, 2003: 44) yazı sistemi değişiklikleri nihayetlendirilmek istenir.

Özbekistan’da 1993’te Latin abecesine geçiş kararı alınmış; bilhassa eğitim alanı düzenlemeleri için ise 2005 yılı kararlaştırılmıştır. Kazakistan’ın bağımsızlığını elde ettiği 1991 yılından sonra kullanılmakta olan Kiril abecesinden Latin yazı sistemine geçiş kararının uygulanması yoğun Rus nüfusuna rağmen “ülke geleceği açısından öncelikli kabul edilmiş ve 20.02.2018 tarihi itibarıyla uygulama süreci resmen başlatılmıştır” (Özüçetin ve Suyundikov, 2018: 26).

1928-1940 yılları arası Latin yazı sistemini kullanan Kırgızlar daha sonra 36 harften kurulu Kiril asıllı yazıyı kullanmışlardır. Bu abece dizisi Kırgız edebî dilinin yazısı olarak geçerliliğini bugün de sürdürmektedir. Kazakistan’da olduğu gibi Kırgızistan’da da ülke genelinde Rusların nüfus yoğunluğu fazladır; bu sebeple ikinci resmi dil olarak kabul edilmiş Rusçanın (Şahin, 2002: 67) yazı sistemi olan Kiril abecesinin kullanımı bir tür gereklilik sayılmaktadır.

Latin asıllı yazı sistemini bir süre kullanmış olan Sincan/ Sinkiang Uygur Özerk Bölgesinde yaşayan Uygur halkının yazı sistemleri birkaç kez değiştirilmiştir. “Çin-Arapça olan alfabe Kiril alfabesine, sonra Latin alfabesine çevrilmiş, Türkiye ile kültür köprüsü kurulması endişesiyle tekrar Arap alfabesine çevrilmiştir” (Dağcı ve Keskin, 2013: 22).

Türkiye Türkçesi Yazı Devrimi

Latin abecesinin kullanılma fikri aydınlarca Tanzimat yıllarında bilhassa II. Meşrutiyet döneminde yoğun bir şekilde ileri sürülmüştür (Canpolat, 1991). II. Meşrutiyetten Cumhuriyete giden zaman diliminde Latin harflerinin kullanılması fikri artan bir kabulle benimsenir ve bu harflerin yazı dili olmasına dair girişimler hız kazanır. Örneğin “Dil Encümeni” ya da “Alfabe Komisyonu” gibi oluşumlar ilgili yazı değişikliğinin ihtiyaç duyduğu çalışmaları gerçekleştirmek amaçlı kurulur. Bu çalışmalarda sunulan tasarılar, Latin yazı sisteminin Türk diline uyarlanması için gerekli düzenlemeleri de kapsar; Türkçeye özgü /ç/, /ı/, /ö/, /ü/, /ğ/ gibi sesleri temsil eden işaretlerin Latin asıllı abece dizisine eklenmesi bu düzenlemelerden biridir.

Yazı sistemi değişikliği “Dil Heyeti raporları ve toplantıları sonrası 3 Kasım 1928 tarihinde resmî gazetede yayımlanarak” yürürlüğe konulur (Uyanık ve Çam, 2014: 206). Bu tarih sonrası elif-be dizisi terkedilmek ve abece dizisine hızla geçiş yapılmak hedeflenmiş; bu doğrultuda bütün

yurtta açılan Millet Mektepleri ve Halk Dershaneleri gibi kurumlar aracılığıyla Türkçeye uyarlanmış Latin asıllı abece dizisinin toplumun her kesimine öğretilmesi görev telakki edilmiştir.

Türkiye Türkçesi yeni Latin abecesi günümüzde Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti ile Yugoslav Türkleri tarafından da kullanılmaktadır.

Kiril/Slav-İslav Abecesi

Anadolu sahası Türkçesi dışında kalan Türk dil ve lehçelerinin yazımında Arap abecesinden sonra en yaygın ölçüde kullanılan yazı sistemidir.

9. Yüzyıldan itibaren İslam dini ile tanışan ve Altınordu egemenliği altında yoğun bir biçimde bu inancı benimseyen “Çuvaşlar 1551 yılından sonra artan Rus etkisiyle Hıristiyanlığı kabul ederler” (Durmuş, 2009: 12). Ruslar İdil-Kama bölgesinde yaşayan Bulgar Türklerinin torunları olan Çuvaş halkı arasında Hıristiyanlık inancının yerleşmesi için onların diline İncil kitabını çevirmek istemişler ve bu amaçla da kendi yazıları olan Kiril abecesini kullanmışlardır.

1769’da Rus Bilimler Akademisi’nce yayımlanan ilk Çuvaşça dil bilgisi kitabında otuz beş harften oluşmuş İslav asıllı bir yazı sistemi kullanılmıştır²¹. Bu “1871’de Çuvaşların ilk hocaları bilinen İvan Yakovleviç Yakovlev’in Çuvaşça için düzenlediği Kiril yazısıdır. Çuvaşça günümüz şeklini 1938’de alır ve otuz altı harflidir” (Tekin, 1997: 129).

Yakutça/Sahaca ise Kiril harfleriyle ilk kez XVII. yüzyıl sonlarında yazılmaya başlamışsa da Kiril harfli ilk Yakut alfabesi 1819’da düzenlenebilmiştir (Tekin, 1984). Bu alfabe 1851 yılında yirmi dokuz harfli İslav asıllı yeni bir yazı sistemiyle; 1917’de ise Latin asıllı bir abeceyle değiştirilir. “Ünlü pedagog S. A. Novgorod tarafından hazırlanan bu yazı 33 harften oluşmaktadır” (Demirci, 2011: 226) ve 1917-1933 arası kullanılır (Şahin 2003: 42).

Sovyetler Birliği’nde Stalin hükümeti dönemi Kiril yazı sistemini yerleştirme çalışmalarının siyasî bir tavır olarak benimsendiği bir iktidar dönemidir. Nitekim 1939’ten itibaren Sovyetler Birliği’nde yer alan Türk halklarının her biri için ayrı tasarlanmış Kiril yazı sistemleri oluşturulur. Rusların hazırladığı yazı sistemlerinde her Türk dili için ortalama “sekiz ile on harf değiştirilir, böylece özel bir çaba olmazsa Türk halklarının birbirinin yazısını anlaması zor” kılınmak istenir (Ercilasun, 1993: 11).

İlerleyen süreçte Altayca ve Şorca Kiril alfabesiyle yazılmıştır²². Yalnız Şorca 1944’te yazı dili olmaktan çıkarılmıştır (Akalin, 2001). “*Müellim* gazetesinin 1939 yılında yayınladığı bir makalede 1936-1938 yıllarına dek çok kısa bir zaman zarfında Sovyetler Birliği’nde kırk kadar halkın Kiril

alfabesine geçtiği yazılmaktadır. Örneğin Türk Tatar dilleri (Karaçay-Balkar, Yor, Nogay, Kırım Tatarı, Kumuk ve. b.), Dağıstan dilleri (Avar, Lezgi, Tabasaran, Lek), (Kuzey Kafkas dilleri (Kabardin, Çerkez, İnguş, Çeçen, Asetin), Şimal Halkları (isimleri belirtilmeden 20 kadar oldukları yazılmış)” (Eyvazova, 2008: 55) bunlardandır.

Sonuç

Türk devletleri arası müşterek abece sistemi temenni edilen bir sonuç olmasına karşın bu anlamda tamamlanmış bir proje çalışması henüz yoktur. Türk ulusları arasında tarihsel süreçte yaşanmış birlikteliklerin oluşturduğu kültürel birlik, müşterek abece sistemiyle pekişecektir. Şüphesiz yeni nesiller nazarında böyle bir müşterek yazı sistemi gelişimi, olumlu neticelerin ön koşulu hükmünde görülecektir.

KAYNAKÇA

- Akalın, Ş. H. (2001). Şor Türkçesinin söz varlığındaki Rusça ödünçlemeler ve alıntılar üzerine, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* S.11, s.13-25.
- Ata, A. (2011). *Orhon Türkçesi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları
- Canpolat, M. (1991). Arap yazılı Türk alfabesinin gelişmesi, *Harf Devrimi'nin 50. Yılı Sempozyumu*, ss.51-52. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi
- Çağatay, S. Ş. (1943). Uygur yazı dili, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. c. 1, Sayı. 5, s. 675-694.
- Dağcı, K. & Keskin, M. (2013). Çin'in Doğu Türkistan politikası ve azınlık hakları bağlamında hak ihlalleri, *Barış Araştırmaları ve Çatışma Çözümleri Dergisi* C. 1/2. s.11-29 <http://dergi.cicr.org.tr/>
- Demirci, Ü. Ö. (2011). Türk dünyasında Latin alfabesine geçiş süreci. *Türk Yurdu Dergisi*, C. 31. S. 287, s. 225-229.
- Dilâçar, A. (1973). Alfabemizin 45. yılı dolayısıyla: Türk yazısının geçirdiği evreler, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, Kasım C: XXIX, S. 266, s. 211-215.
- Durmuş, O. (2009). Çuvaşçanın şekil bilgisi. (Dan. Levent Doğan). Yayımlanmamış doktora tezi, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Dili Bilim Dalı*.
- Eckmann, J. (1964). "Die Karamanische literatur" *Philologiae Turcica Fundamenta*, II, Wiesbaden: 819-835.
- Eckmann, J. (1988). Karamanlıca'da birkaç gerindium terkibi, (Çev. Müjdat Kayayerli). *Türk Kültürü Araştırmaları*, c. XXVI, S. 2. s. 89-94
- Ekin, C. (2017). Karamanlıların soy kütükleri: Karamanlıca (Grek Harfli Türkçe) Kitabeli Mezar Taşları, *Sanat Tarihi Dergisi*, c. XXVI. S. 2. s. 221-241.
- Ekşi, P. (2015). Karamanlı Türklerinin dil ve edebiyatları hakkında açıklamalı bibliyografya denemesi, *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 10/8. Spring. p. 965-986.
- Ercilasun, A. B. (1993). *Örneklerle bugünkü Türk alfabeleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları: Ankara.
- Ercilasun, A. B. (2009). *Başlangıçtan yirminci yüzyıla Türk dili tarihi*, Ankara: Akçağ Yayınları
- Ertem, R. (1995). Elifbâ, *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11, s. 39-44.
- Eyvazova, Z. (2008). Lâtin alfabesinden Kiril alfabesine, Kiril alfabesinden Lâtin alfabesine geçiş süreçlerinde Azerbaycan basını. (Dan. Saadettin Gömeç). Yayımlanmamış doktora tezi. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı.

- Gabain, A. (1988). *Codex Cumanicus'un dili, Tarihi Türk Şiveleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları
- Göktürk, G. (2017). Kapadokyalı Rumların aydınlanma çabasına *Anatoli* gazetesi üzerinden bakmak, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi/ İİBF Dergisi*. Aralık 2017. c.12, S. 3, s.37-48.
- Guzev, V. G. (2000). Göktürk yazısının kendiliğinden doğma (otokton) menşei var sayımını esaslandıran deliller, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* (2001). s. 211-220.
- Kaçalın, M. S. (1995). Türkçenin yazıldığı alfabeler, *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11, s. 44-49.
- Ligeti, L. (1981). Prolegomena to the Codex Cumanicus, Budapeşt. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*-1984, 1-54.
- Merhan, A. (2005). Filippo Argenti'nin "Regola Del Parlare Turcho" adlı eserindeki bazı sözcükler hakkında, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. C.- S. 18, s.115-129
- Metin, B. (2011). Sovyet belgelerine göre Tataristan'da Kiril alfabesine geçiş (1939), *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, S.9, s.135-148.
- Miller, M. G. (1974). The Karamanli-Turkish Texts: The historical changes in their script and phonology, *thesis (PH. D.) Indiana University*.
- Özüçetin, Y., & Suyundikov S. (2018). Kazakistan'da Kiril alfabesinden Lâtin alfabesine geçişin tâbi tutulduğu mütalâa ve değerlendirmeler, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi /ASOS*, Yıl. 6 S.68, Nisan 2018. s.13-28.
- Reşit, R. A. (1979). *Kutadgu Bilig I* (metin-tıpkıçekim) 2. Baskı Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları
- Sertkaya, O. F. (1995). *Göktürk tarihinin meseleleri*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Stebleva İ.V., (2001). И.В.Стеблева, "Концептуальная основа образов в Древнетюркской 'Книге гаданий' (Бирк Битиг)"/ Eski Türkçe fal kitabı *İrk Bitig*'de sembollerin kavramsal temeli, Семантика образа в литературах и Востока (Сборник статей), БИИ, Москва, 1998 s. 70-83. (Çev. Halil İbrahim Usta). *Türkoloji Dergisi*. C. 14, S. 1, s. 195-212.
- Sülükçü, Y. (2017). Türkçe öğretim materyali olarak 19. Yüzyılda Ermeni harfli Türkçe ile yazılmış "Turkish Proverbs..." kitaplarının karşılaştırmalı incelemesi, *International Journal of Language Academy*. volume 5/4. August. s. 336-347.
- Şahin, E. (2002). *Türk cumhuriyetlerinde Latin alfabesine geçiş çalışmaları ve sonuçları*, s. 63-70. Hollanda: Sota Yayınları
- Şahin, E. (2003). Kazan Tatar Türklerinin Latin alfabesi mücadelesi, *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi*, S. 199. s.42-45.

- Tekin, T. (1984). Kiril (İslav) alfabesi ile türlü Trkeler, *Tarih ve Toplum*, S.12, s. 422-424.
- Tekin, T. (1997). *Tarih boyunca Türkçenin yazımı*, Ankara: Simurg Yayınları
- Temir, A. (1976). Dış Türklerde dil ve yazı, *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını
- User, H. ř., (2006). *Başlangıcından günümüze türk yazı sistemleri*, Ankara: Akçağ Yayınları
- Uyanık, E. & ., İ. D. (2014). Arap elifbası'ndan Latin alfabesine geçiş sürecinde Garpcı söylemler, *ağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* XIV/29. Autumn, ss. 189-221.
- Yüksekaya, S., G. (2013). Türk dünyasının alfabeleri, *Geçmişten Geleceğe Türkçe I. Türk Dili ve Edebiyatı Kurultayı* 17-19 Nisan. Elginkan Vakfı.
- Yiğit, A. (2006). Rusya Federasyonu'nda Türk topluluklarının yaşadığı bölgelerdeki nüfus hareketleri ve değişen etnik yapı, *lkmz Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Dergisi*, İktisat ve Girişimcilik Üniversitesi, Türk Dünyası Fakülteleri. Yıl. 3. Sayı. 6/Aralık.
- <https://en.wikipedia.org/wiki/Ya%C3%B1alif> (erişim tarihi. 29.04.2019)

Son notlar

- 1 Çalışmada “yazısı” ve “yazı sistemleri” nitelendirilmeleri “abece” anlamındadır. Bilhassa başlıklarda bazı sistemlere “abece” denilmesi yaygın kullanımı vurgulama amaçlıdır.
- 2 Türk ve Altay kültürlerinde kutsal mezar anlamındadır.
- 3 Radloff (1894-1895). Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, Erste, Zweite, Dritte Lieferung, St. Petersburg.
- 4 /و/ dört yuvarlak ünlünün hepsini karşılar.
- 5 /ى/ düz dar ünlü seslerini karşılar.
- 6 “Bu metinler üzerinde araştırma yapan Annemarie von Gabain bu yazmalar aralarında bütün halinde tek bir satıra dahi rastlanmadığını söylemektedir” (Kaçalın, 1995:45).
- 7 İkilik yani düalizm temelli bir öğreti olan “Mani dini Türklerde bilhassa yüksek tabaka ve Hanların dini olmuştur. Uygur Türkleri arasındaki hayatı, tahminen 100 seneden fazla değildir. Böğü Hakan Loyang (757-762 M.) seferinden dört Mani rahibi getirerek, bu dinin Uygurlar içinde yayılmasına sebep olur” (Çağatay, 1943: 688). Türklerin Maniciliği daha sonra Budizm öğretisi içinde erir.
- 8 “Süryanî kilisesinin ikiye ayrılması ile Süryanî dili ve yazısı da batıda Ya’kübî, doğuda Nestûrî olmak üzere iki kola ayrılmıştır. Nestûrî Hıristiyanlık Orta Asya’da yayılmıştır” (Kaçalın, 1995: 46).
- 9 /ل/ “elif”, /و/ “vav”, /د/ “dal”, /ذ/ “zel”, /ر/ “re”, /ز/ “ze” harfleri hurûf-ı munfasıla (ayrı, bitişmez harf)’dir.
- 10 Bunlar; پ /پ/, ç /چ/, g /گ/, j /ج/ harfleridir.
- 11 Irak ve İran’da yaşayan Âzerîler ile Türkmenler bu yazıyı hâlâ kullanmaktadırlar (Tekin, 1997: 72).
- 12 Bu nüsha Kaşgarlı’nın kendisine ait değildir. Muhammed Bin Ebi Bekr adlı bir İran asıllı müstensihin 27 Şevval 664 (1 Ağustos 1265) tarihinde Şam’da tamamladığı kopyadır (Tekin, 1997: 75). Karahan hakanına sunulmuş orijinal nüshanın hangi alfabeyle yazıldığı bilinmemektedir.
- 13 *Behcetü’l-hadâik fî mev’izati’l-halâik* adlı eserin (703/ M. 1303) Bursa nüshasında (Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Kurşunluoğlu, nr.5) Türkçe kelimeler kısa ünlüler hareke, uzun ünlüler uzatma harfleriyle (Arap yazım düzenine göre) yazılmıştır (Tekin, 1997: 78).
- 14 Volga havzası Bulgar Türkleri’nin dili arkaik bir Türk dili olup günümüz Çuvaş lehçesinin atasıdır. Bu dilde /z/ yerine /r/; /ş/ yerine /l/ sesleri kullanılır (Tekin, 1997: 81).
- 15 Arapça’da belirli durumlarda kendinden önceki işaretin/harfin ses değerini uzatan vâv/ و, yâ/ى ve elif/ا harfleri

- 16 1955'ten sonra Kiril; 1965'te de Latin kaynaklı yeni abece ile kendi dillerini yazmaktaydılar.
- 17 Bunlar arasında en ilgi çekici olan Türkçe atasözlerinin, üstte Ermeni harfleriyle Türkçe altında da İngilizce Fransızca, Almanca ve İtalyanca tercümesiyle birlikte verildiği eserdir (Sülükçü, 2017: 338).
- 18 Latinizasyon Sovyet yetkilileri tarafından yürürlüğü konuldu ve Moskova'da Yeni Alfabe Merkez Komitesi kuruldu. Komite "Yaña imlâ" olarak bilinen Latin harflerine geçiş sürecini hızlandırıcı önerileri hazırladı (Yañalif-Wikipedia)
- 19 Eski Sovyetler Birliği'ndeki Türk dilleri belli zaman dilimlerinde Latin asıllı yeni alfabe ile yazılmıştır, bunlar şöyledir: Azerî (1925-1939), Karaçayca-Balkarca (1927-1939), Tatarca (1927-1939), Altayca (1928-1938), Kazakça (1928-1940), Karakalpakça (1928-1940), Kumukça (1928-1938), Nogayca (1928-1938), Türkmençe (1929-1940), Hakasça (1929-1939), Kırgızca (1928-1940), Kırım Tatarcası (1929-1938), Başkurtça (1930-1940), Tuvaca (1930-1943), Uygurca (1930-1947), Gagauzca (1932-1952) (Tekin, 1997: 98).
- 20 "SSCB'nin dağılmasıyla 1993'te 21 özerk cumhuriyet, 11 özerk bölge, 2 özerk belediye (Moskova ve St. Petersburg) 6 kray ve 49 oblasttan oluşan 89 yönetim birimi kurulmuştur. Federasyon içinde bulunan Tataristan, Başkurdistan, Çuvaşistan, Saha/Yakutistan, Tuva, Hakas ve Altay cumhuriyetleri Türk toplulukları adına oluşturulmuştur" (Yiğit, 2006: 70).
- 21 Voprosı soverşenstvovaniya alfavitov tyurkskih yazıkov SSSR (SSCB Türk dilleri alfabelerinin geliştirilmesi sorunları), Akademii Nauk SSSR-İnstitut Yazıkoznaniya, Moskva 1972, s. 189 (Akt. Tekin, 1997: 129).
- 22 Altaylar 1845-1928 yıllarında Kiril, 1928-1938 yıllarında ise Latin, 1938'den sonra tekrar Kiril; Şorlar 1885-1930 yıllarında Kiril, 1930-1939 yıllarında Latin, 1938'den sonra tekrar Kiril alfabetine geçmişlerdir (Tekin, 1997: 130)

Bölüm 3

AHMED KUDDÛSÎ DİVANI'NDA YER ALAN NASİHATLER VE NASİHATNAME TÜRÜNDE ŞİİRLER¹



*Yakup POYRAZ²,
Benay BIÇAK³,
Büşra AZGUN⁴*

1 Bu çalışma 23-24 Kasım 2018 tarihinde Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesinde gerçekleştirilen Uluslararası Maraşizâde Ahmed Kuddûsî ve Kadirilik Sempozyumunda sözlü olarak sunulan bildiriden geliştirilmiştir.

2 Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, yakuppoyraz46@hotmail.com

3 Doktora, Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, benaybicak.61@hotmail.com

4 Yüksek Lisans, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, busraazgun@hotmail.com

Giriş

Uyandırmak için ider bu pendi saña Kuddûsî

Tutar iseñ ider her işiñi dâreynde Hak teshîl

Yaradılışı gereği hata yapmaya meyilli olan insanoğlu, ezelden beri kendine yol gösterecek bir rehber ihtiyacı duymuştur. Bu, kimi zaman bir peygamber kimi zaman da bir şeyh, hoca veya kendinden yaşça ve irfanca büyük bir kişi olmuştur. Kişiyi insan-ı kâmil mertebesine ulaştırmak isteyen bu müridler, müridlerine doğru yolu göstermek için her daim nasihatlerde bulunmuşlardır.

İbret verici ders, tavsiye, ihtar, öğüt anlamına gelen nasihat veya diğer bir adıyla pend; Türk Edebiyatında da kendini göstermiş, sözlü ve yazılı edebiyatımızın temel taşlarını oluşturmuştur. Türk Edebiyatının bilinen en eski yazılı kaynaklarından sayılan Orhun yazıtlarından itibaren süre gelen birçok eserde öğüt vermek amacıyla öğütlere ve telkinlere yer verilmiştir. Hatta bu konuyla ilgili risaleler, nasihatnameler veya diğer bir adıyla pendnâmeler kaleme alınmıştır.

Eski Türk Edebiyatı'nda pek çok şair eserlerinde nasihatlere yer vermiştir. Eserlerinde nasihatlere yer veren şairlerden biri de Kuddûsî'dir. Kadirîyye tarikatına mensup olan Şeyh Ahmed Kuddûsî, şiirlerinde öğretilerinin yer aldığı nasihatlerde bulunmuştur. Bu çalışmada Kuddûsî'nin gazellerindeki nasihatler, beyitler üzerinden bir okuma çalışması halinde aktarılmıştır.

1. Nasihat Nedir?

Sözlükte “bir şey saf, halis olmak, kötülük ve bozukluktan uzak bulunmak; iyi niyet sahibi olmak ve başkasının iyiliğini istemek” anlamlarındaki nush kökünden türeyen nasihat kelimesi “başkasının hata ve kusurunu gidermek için gösterilen çaba; iyiliği teşvik, kötülükten sakındırmak üzere verilen öğüt; başkasının faydasına ya da zararına olan hususlarda bir kimsenin onu aydınlatması ve bu yönde gösterdiği gayret” mânalarında kullanılmaktadır (Çağrı, 2004: 408). Arapça bir kelime olan nasihat, “başkasının hata ve kusurunu gidermek için gösterilen çaba; iyiliği teşvik, kötülükten sakındırmak üzere verilen öğüt; başkasının faydasına ya da zararına olan hususlarda bir kimsenin onu aydınlatması ve bu yönde gösterdiği gayret” (Çağrı, 2004: 408), “halis, samimi, katıksız olmak; kin, hile ve aldatmanın zıddı olarak iyilik yapmak, dürüst davranmak, doğrulamak” anlamlarındadır. Arapça olan, “va‘z” kelimesi, “dinî öğüt” anlamının yanında “bir kimseye kalbini yumuşatacak, kendisini iyiliğe sevk edecek surette söz söyleme” anlamını taşır. Kelime hadis dilinde “kendisine nasihatte bulunan kişiye hayır dilemek” anlamı da taşımaktadır (Keleş, 2010: 183-184). Kaynaklarda nasihat daha umumi olarak kişinin

inanç, ibadet ve her türlü iyiliklerdeki dürüstlük ve samimiyetini ifade edecek şekilde açıklanmaktadır. Bununla birlikte sadece sözle yapılan irşad ve uyarılara nasihat denildiği, sözlü olmayan uyarılar için kelimenin ancak istiare yoluyla kullanılabileceği belirtilmektedir (Çağrı, 2004: 408).

Nasihat, insanları iyiye, doğruya yönlendiren öğütlerdir. Türk edebiyatının başlangıcından bu yana erdemli bir toplum oluşturmak ve ahlaki açıdan yetkin insanlar yetiştirmek için nasihate büyük önem verilmiş ve bu yönde eserler vücuda getirilmiştir. Türk Edebiyatının ilk yazılı kaynaklarından olan Orhun Yazıtlarından günümüze kadar nasihat var olagelmıştır.

“Nasihat” ve “pend” kelimelerinin sonlarına gelen Farsça “nâme” ekiyle bu kelimeler, genel anlamıyla İslâmî edebiyatta ahlâkî eserlere verilen bir isim haline gelmiştir (Şener, Yıldız, 2003: 242). Türk Edebiyatı’na İran ve Arap Edebiyatı’ndan geçen “nasihatname” ahlâkî-öğretici niteliklidir (Keleş, 2010: 184). İslâm toplumları teorik ahlâktan ziyade ahlâkın uygulanmasına önem vermişler, dinin emir ve yasakları ile gelenek ve töre ahlâkı içinde yapılması veya yapılmaması gereken davranışları konu alan nasihatname tarzı kitapların telifi konusunda çaba sarf etmişlerdir (Pala, 2004:409). Anlatılan konuyu kuvvetlendirmek için, ifade arasına atasözleri, deyimler, din ve tarikat ulularının sözlerinden seçilmiş parçaların yerleştirilmiş olmasına özellikle itina edilmiş ve Kur’an-ı Kerim’den derlenmiş ayetler ile hadislerden alınmış seçmeler zaman zaman belirtilmek istenen düşünceye delil olarak gösterilmiştir (Keleş, 2010: 184).

2. Eski Türk Edebiyatında Nasihat

Türklerin İslâm dinini kabul etmeleriyle girdikleri yeni medeniyet dairesinde ortaya koydukları uzun soluklu edebiyat hareketi olan Divan Edebiyatı’nda başlangıçtan itibaren önemli bir yer tutan nasihatname (pendnâme, öğütnâme) türü Cumhuriyet dönemine kadar çeşitli örneklerle varlığını sürdürme gelmiştir. Çoğu medrese eğitimi almış bulunan şairler, esas itibarıyla bir öğüt (nasihat) dini olan İslâmiyet’in emir ve yasaklarını telkin etmek; insanları iyiye, güzele ve doğruya yönlendirmek; her bakımdan iyi ahlâklı bireyler yetiştirmek; öldükten sonra da okunduğunda hayırla anılmalarını sağlayacak türde bir eser bırakmayı ilke edinmişlerdir (Kaplan, 2002: Vol. 11, Ocak).

Nasihatnameler ahlâk konusunda yazılan eserlerdir. İslâm dininde ahlâkın felsefî yanından çok pratiği üzerinde durulmuş, yapılması veya yapılmaması gerekenler doğrudan açıklanmıştır. Bu yapılırken doğrudan Kur’an ve Hadis esas alınmış, ayrıca mahallî gelenek ve davranışlardan yararlı olanlar da kabul görmüştür. Nasihatnamelerde, iyi, güzel ve yararlı olan hususlar doğrudan teşvik ve tavsiye edilerek, birer beyitle öğütler

somutlaştırılmıştır. Beğenilmeyen davranış ve huylar, toplum için zararlı sayılan hususlar da yine birer öğüt cümlesi veya beyti biçiminde ifade edilmiştir. Öğütler verilirken âyetlere, hadîslere, büyüklerin sözlerine veya atasözlerine dayandırılmış; hacimli eserlerde ise çeşitli hikâyeler anlatılıp kıssadan hisse çıkarılmıştır (Kaplan, 1990: 6 vd.).

Eski Türk edebiyatında kullanılan hemen bütün nazım şekilleriyle nasihatname yazıldığı görülmektedir. Bu eserler ya müstakil olarak mesnevi biçiminde, ya da kaside, gazel, terci-i bend biçiminde divanların içinde yer almıştır. Nasihatnameler hem nesirle, hem nazım ve hem de nazım nesir karışık olarak üç tarzda kaleme alınmıştır. Nasihatnamelerin bir tür olarak edebiyatımızda ortaya çıkmasında İran şairi Feridüddin Attâr'ın *Pendnâme* adlı ünlü eserinin büyük payı vardır. Birçok Türk şairi bu eseri manzum veya mensur tercüme veya şerh etmiştir.

3. Maraşîzâde Ahmed Kuddûsî Kimdir?

Şeyh Ahmed Kuddûsî'nin hayatı hakkında elimizde fazla kaynak bulunmamaktadır. Esasen mevcut kaynaklarda verilen bilgilerin tamamına yakınının kaynağı Divan'da bulunan bilgilerdir. Fatin tezkiresinde Şeyh Kuddûsî Efendi şeklinde zikredilen Kuddûsî Niğde'nin Bor ilçesinde doğmuştur. Kadiri tarikatına intisap eden mutasavvuf şair uzun müddet Rumeli ve Anadolu'da seyahat ettikten sonra Hicaz'a giderek on yedi sene kalmış, tekrar Bor'a dönmüş, burada zaviyesine çekilmiş ve 1265 Cemaziyelahir (Mayıs 1848)'de vefat etmiştir (Çiftçi, 2017: 408).

Yine Vasfî Mahir Kocatürk'ün Tekke Şiiri Antolojisinde belirttiğine göre ise Kuddûsî'nin asıl adı Ahmed'dir; 1760 yılında doğmuş ve 1848 yılında vefat etmiştir. Kuddûsî Bor'da yerleşmiş olan Maraşlı Şeyh İbrahim'in oğludur; Nakşibendi ve Kadiri tarikatlarına intisap etmiş, Anadolu ve Rumeli'nin muhtelif yerlerini dolaşmış, hacca giderek on yedi yıl Mekke ve Medine'de kalmış; dönüşünde Bor'a yerleşmiş ve burada şeyhlik yapmıştır (Kocatürk, 1968: 461).

Divân, Vasiyyetnâme, Pendnâme, İcâzetnâme, Nâsayih, Hâzinetü'l-Esrâr ve Gânimetü'l-Ebrâr, Mektublar gibi eserleri bulunan Kuddûsî pek çok şairi etkilemiştir. Kuddûsî tüm bu eserlerinde halka öğütler vermiş, dinî ve ahlakî nasihatlerde bulunmuştur.

4. Kuddûsî Dîvânı'nda Nasihat

Kuddûsî, tassavvufî görüşlerini, dinî nasihatlerini az çok sade ifadelerle dille getirmesi sebebiyle henüz hayattayken geniş kitleler tarafından tanınmış ve sevilmiş bir şahsiyet olmuştur (Doğan, 2013: 48).

Biz bu çalışmamızda Kuddûsî Dîvânı'nda yer alan şiiirlerde “nasihat, nush, pend ve söz” kelimelerinin ağırlıklı geçtiği şiiirleri tarayarak nasihat

kavramı üzerinde incelemeler yaptık. Bu minvalde beyitler üzerinden bir yol izledik.

Kadirî tarikatının şeyhi olan Kuddûsî söylemiş olduğu şiirlerde müridlerine pek çok nasihatlerde bulunmuştur. Nasihatleriyle kadirliğin öğretilerini ve tasavvuf yolunu öğretmiştir. Seyr-i sülûk halindeki müridler her daim mürşidlerinin nasihatlerine muhtaç olduğu için Ahmed Kuddûsî de şiirlerinde nasihatlere bolca yer vermiştir. Kuddûsî, insanlara yaptığı nasihatlerin karşılığında kimseden bir şey beklememektedir. İsteddiği sadece Allah rızası ve dostlarının duasıdır.

Bu Kuddûsî nasihat eyleyüben dir murâdım
Rızâ-yı Hak dahi ihvânımızdan bir du'âdır G. 730/10

Hiçbir karşılık beklemeden nasihatte bulunan Kuddûsî nasihatte bulunmanın önemi ve güzelliği üzerinde çok durmuştur.

Nasihat eylemek ihvân-ı dîne
Güzel haslet güzel güftâr değil mi K. 20/27

Hudânîñ kullarına çün ulu ni'met nasîhat
Sakin itme inâd zâhid bize rahmet nasîhat G. 835/1

Kuddûsî nasihatleriniñ, insanların Allaha ulaşmasında yol gösterici olduğunu ifade etmektedir. Sözünü tutanların insân-ı kâmil mertebesine ulaşıp Allah'a kavuşacağını söylüyor.

Nasîhat itdi Kuddûsî saña bu on tokuz beytde K. 5/19
Tutarsañ vâsıl olursiñ anı bî-şübhe Mevlâya

Bu pendi okuyub tutan olur hâs bende Yezdâna G. 68/1
Karışur âkıbet bir gün gürûh-ı ehl-i irfâna

Kabûl it ey gözüm nûrı bu Kuddûsî nasîhatın G. 89/7
İder irşâd seni tutar iseñ bî-şübhe Yezdâna

Bu Kuddûsî fakîr itdi nasîhat G. 259/9
Sever Hak Hazreti anı tutanı

Kuddûsî-yi bî-çâre ider saña nasihat G. 570/9

Tut anı necât bul dü cihânîñ miheninden

Azîzim lutf idüb tutgıl sözimi G. 556/3

irer Mevlâya tîz tutan nasihat

Bu Kuddûsî kocanıñ oku nazmın G. 556/9

Amel it kim bulasın Hakka vuslat

5. Kuddûsî'nin Nasihatlerini İlahî Bir Kaynağa Dayandırması

Kuddûsî'nin bazı şiirlerinde nasihatlerinin etkisini artırmak ve insanların güvenini pekiştirmek amacıyla nasihatlerinin kaynağını, sonsuz ilmin kaynağı olan ilahi bir kaynağa dayandırdığını görmekteyiz. Sözlerinin Allah tarafından ilham edildiğini ifade etmektedir.

Bu nazmı sanma yâbânî çün ol ilhâm-ı Rabbânî K. 2/26

Okuyub pendî tutanı erenlere katar Mevlâ

Kuddûsîye bu pendî Hudâ eyledi ilhâm G. 24/5

Her kim ki kabûl itse bulur rûtbe-i bâlâ

Al sözi Kuddûsîden Hakdır anı söyleden G. 332/7

Bu gazeli oku sen sıdk-ıla güftâra bak

Saña Kuddûsî-yi miskîn ider irşâd için pendî G. 606/8

Anı intâk iden ancak Hudâdur sun'ı yok anıñ

Tutar iseñ eğer pendini Kuddûsî fakîriñ sen G. 799/5

Olurlar heb saña yoldaş meleklerle Hızır ilyâs

Şüphesiz ki bizim en büyük rehberimiz ve yol göstericimiz Hz. Muhammed'dir ve peygamber efendimizin hayatı bize nasihatlerin en büyüğüdür. Kuddûsî de şiirlerinde sözünün tesirini artırmak için Peygamber Efendimizi örnek göstermiştir:

Tehalluk eyle ahlâk-ı Nebî ile nasîhat tut G. 47/4

Uyubîñ setr olur elbet ki sen tab'-r sakîm olma

Resûlullah buyurmuş kim ki mülhiden firâr eyleñ G. 89/3

Uyuz gibi gelür ilhâdi çün yanına varana

Şu kez zikr it ki disünler saña mecnûn münâfıklar G. 170/7

Hadîs-i Mustafâdur bu sakın olmayasñ câhid

Dimiş hadîsinde Resûl bu ümmete mâl fitnedür G. 261/2

Cem' itme çok ol fitneyi âsî kılar bil ki seni

Kuddûsî nasihatlerini tutan kişinin yüce bir şana kavuşacağını ve ilimle mükafatlandırılacağını ifade eder:

Pendi Kuddûsî ider tullâb-ı ilme ki anı G. 382/14

Kim ki tutarsa virür Mevlâ aña fazl u kemâl

Kuddûsî-yi nâçîz saña pend itdi birâder G. 603/9

Tutarsañ olur iki cihânda yüce şânîñ

6. Nasihatlerinin Tutulmaması ve Tutulmamasının Cezası

Kuddûsî halka çokça nasihatlerde bulunduğu fakat nasihatlerinin dinlenmemesinden yakınmaktadır. Onun insanları uyarmasına rağmen kimse onun sözünü dinlememektedir. Aynı hatayı yapmaya devam etmektedir. Bunun sonucunun cehennem ateşi olduğunu ifade etmektedir Kuddûsî.

Ey benim ihvânım itdim çok nasîhatlar size K. 11/1

Tutmayub söz virdiñiz hüzn ü elem zahmet bize

Nasîhat dutmayan mağrûr le'îmiñ K. 20/28

Cehennemde cezâsı nâr değil mi

Eylerem halka nasihat kimse tutmaz sözimi G. 299/1

Söz tutanıñ hâk-i pâyine süreyim yüzimi

Diñle Kuddûsî sözini tut hemân itme inâd G. 530/7

Çün nasihat tutmayanlarıñ cezâsıdur duhân

Vücûha yazaram mektûb sözimi diñlemezler hîç G. 576/4

Pes oldum pîr-i fânî yok benim pendimi hoş tutan

Mesâ'ib gün-be-gün artub gider bir kimse havf itmez G. 884/5

Nasihat idene dirler hemîn terk-i şemâtet it

Nasihatlerini tutmayan kişilere karşı kinlendiğini ifade eder şair:

Nasihat iderem nâsa tutuñ sözimi direm G. 869/3

İderem tutmayanlara adâvet kîn rimâyet

7. Nasihatçilerin Düşman Olarak Görülmesi

Günümüzde de görüldüğü üzere her çağda insanlar kendilerine öğütte bulunulmasından şikâyet etmişlerdir ve kendilerine öğütte bulunan kişiye biraz düşmanlık beslemişlerdir. Daha doğrusu düşmanlık değil de biraz kırgınlık. Çünkü biz insanlar nedense hatalarımızın veya kusurlarımızın yüzümüze vurulmasını sevmiyoruz. Bu belki de kusurlu yaratılışımızın farkında olmamızdan ötürüdür.

Her insan hata yapabilir. Kusursuzluk Allaha mahsustur. Esas olan kusurlarımızın farkında olup onu en aza indirebilmemizdir. İnsan olmanın gereği budur.

Kadirî şeyhi olan Ahmed Kuddûsî de insanlara doğru yolu göstermek ve insan-ı kâmil mertebesine ulaştırmak amacıyla pek çok öğütte bulunmuştur. Fakat zaman zaman nasihat dinlemekten hoşlanmayan insanların düşmanlığıyla karşı karşıya kalmıştır. Şair insanların bu düşmanca tavrına şiirlerinde de yer vermiştir.

Nâsa itdim pes nasihat baña düşmân oldılar G. 102/10

Gördüm anlardan hisâbsız gam sitem derd ü belâ

Nasihat eyleseñ düşmân olub hem mevtiñ isterler G. 175/5

Karışma anlara it zikir ü istiğfârı uzletde

Nasihat eylesem düşmân olurlar cümlesi baña G. 573/4

Esirge ben kuluñı münkir ü bîgâne şerrinden

Zamanın çocukları adaletten uzaklaşmış ve kul hakkı gözetmez olmuştur. Haliyle nasihat dinlemeye de pek hevesli değildir. Şair devir bozulduğu için artık nasihat etmenin de zorlaştığını ifade etmektedir.

Ebnâ-yı zemânıñ, çoğı il hakkını yirler G. 715/1

Nush eyleyene eyle sükût söyleme dirler

Hemân nush eyle Kuddûsî ider ise de îrâs G. 835/9

Zemân bozılmağ- ıla nâsıha zahmet nasihat

Âhir zemânıñ halkına menfûr-durur nush eyleyen G. 864/4

Fâsık zalûm pes indlerinde mu'teber hem mültefet

8. Ahmed Kuddûsî'nin Şiirlerinde Yer Vermiş Olduğu

Nasihatler:

Kuddûsî çeşitli konulularla ilgili özellikle din ve tasavvuf konusunda okurlarına şiirleri aracılığıyla çeşitli öğütlerde bulunmuş ve bu öğütlerin tutulmasını istemiştir.

8.1. Allah'a Kulluk Etmek

İnsanı yaratılmışların en şerefliyi yapan ona Allah kulluk etme ve onu akli olarak anlayıp sevebilme marifetinin verilmesidir. İnsanoğlu bu dünyaya, Allah'a kulluk etmek için gönderilmiştir. Hz. Muhammed'in biri kul, diğeri peygamber olmak üzere iki vasfı vardır ve Peygamber Efendimiz kulluk vasfını, peygamberlik vasfının üstünde tutmuştur. Kuddûsî de şiirlerinde gaffletten uzak durup, Allah'a kulluk etmemiz gerektiği üzerinde durur.

Cümle zahmet tut bu Kuddûsî fakîriñ sözünü G. 321/6

Eyle kulluk Hakka terk it gafflet ü ihmâlleri

Sâlik sabah akşam çalışıp gayret ederek hedefine yani vuslata ulaşır. Mürid hedefine ulaşmak için gece gündüz zikir ile meşgul olmalıdır.

Sa'y-ile sâlik irer maksûdına tut sözimi G. 241/4
 Kat' ider sa'y-ile yolcu nice fersahı

Kuddûsî-yi miskîn saña bu pendî ider kim G. 511/5
 Sa'y eyleyüben zikre olasın nücebâdan

İrer mezkûre zâkir zikr-ile sa'y it gice gündüz G. 657/2
 Münâfıklar ne dirlerse disünler zikri it iksâr

8.2. İki Cihandan Geçip Sabah Akşam İbadet Etmek Gerektiği Üzerine

Sufilere göre salik iki cihandan geçmeli Allah'tan gayrı her şeyden yüz çevirmelidir. Çünkü gönülde Allah'tan başka bir şey bulunmamalıdır. Masiva, insanı Allah'tan uzaklaştırır ve gafflete düşürür.

Hak aşığına iki cihan da haramdır. O iki cihanı da istemez. Onun sabah akşam zikrederek istediği tek şey Allah aşkıdır.

Sâlik dü cihândan geçüb ol âşık-ı Mevlâ G. 24/1
 Ağyârına meyl itme sakın pendimi tut hâ

Harâm iki cihân uşşâk-ı Mevlâya bilürsin çün G. 338/2
 Saña lâyük mıdır cennet sevüb vasl-ı Hudâ ummak

İstemez iki cihânîñ izzetin Hak âşıkı G. 398/2
 Yokluğ-ıla bulunur vasl-ı Hudâ-yı Lem-Yezel

İki cihân ey hümâm âşık ı Hakka harâm G. 491/3
 Zikr idüben subh u şâm dosta likâ idelim

8.3. Allah'ı Daim Zikretmek

Tasavvufta dervişler tarafından Allah'ın belli adlarının muayyen sayıda tekrarına zikir denir Zikir kelimeleri ve esmâları genellikle şunlardır. "Lâilâhe illa'llâh, Allah, Hû, Hayy, Hakk, Kayyûm" (Pala, 2008: 493).

Allah'a giden yollar, yani tarikatlar pek çoktur, ancak bunlardan en yakını zikir tarikatıdır. Kuddûsî şiirlerinde, zamanın akıp gittiğini ve insanın

bu vaktini boş yere harcamaması gerektiğini sabah akşam zikretmesi gerektiğini öğütler. Bir insanı kulluk mertebesinden sultanlık mertebesini yükselten şeyin zikir olduğunu salık vermektedir. Ahirette, Allah'ın onu çokça zikredenlere büyük rütbelere vereceğini ifade eder. Zikrin insanı bütün günahlardan arındırdığını ve kalbine şifa olduğunu belirtir.

Tut bu Kuddûsî fakîriñ pendini zikre çalış G. 139/11
Âhiretde zâkire virir Hudâ bâlâ rüteb

Hemân zikr-eyle Kuddûsî Hudâyı G. 304/13
Kulı sultân iden ezkâr değil mi

Diñle Allahı severseñ bu sözi eyle kabûl G. 323/13
Zikri her dem it geçürme rûzı mâhı yılları

Zikre çalış tut Kuddûsî fakîriñ sözini G. 396/5
Harmen-i ömri yabana böyle her an tökme gel

Her derde devâ kalbe şifâ zikri Hudânıñ G. 603/1
Zikr eyle hemân ismini Hallâk-ı cihânıñ

Şol kişi kim zikr-i Mevlâ ile istinâs ider G. 701/1
Evliyâyâ karışur Hak anı hayrû'n-nâs ider

Nasîhat itdi Kuddûsî saña eyle kabûl sâlik G. 883/5
Eğer olmak ise matlûb ki mahbûb-ı Hudâ zikr it

Allah'tan başka ilâh olmadığına inanarak kulun “Lâ ilâhe illallah” sözünü tekrarlamasına tevhîd denir. Tasavvufî anlayışa göre tevhîd ve tevekkül birbirlerini tamamlayan iki şeydir. Tevekkül kalple, tevhîd dille gerçekleştirilen bir ameldir. Kuddûsî şiirlerinde sabah akşam tevhîde çalışılmasını salık verir. Henüz fırsat varken tevhîdle meşgul olunması gerektiğini söyler çünkü Allah'a giden yolların en faziletlisi odur.

Çalış tevhîde gâfil olma bir dem zikr-i Mevlâdan G. 68/12
Bu Kuddûsî ider nushı saña hem cümle yârâna

Çalış tevhîde rûz u şeb takarrüb eyle Mevlâyâ Eliñde var iken fırsat hemîn it ma'rifet tahsîl	G. 116/6
Tutub sözimi ey sâlik çalış tevhîde rûz u şeb Hudâ yollarınıñ ol cümlesinden eshel ü akreb	G. 138/1
Zikirler efdali tevhîd imiş olgıl aña meşgûl İder pend saña Kuddûsî fakîr işit o ednâdan	G. 513/5
Çalış tevhîde rûz u şeb eliñ çek mâsivâdan Dahi çok eyle istiğfârı her dem ey birâder	G. 722/7
Kamu zikriñ buyurmuş efdali tevhîd çü hayrû'n-nâs Devâm idüb aña sen ey ahî ol sâhib-i ihsâs	G. 799/1

8.4. Cemaatle Namaz Kılmakla

İslâmın beş şartından biri olan namaz her Müslümana günde beş kere farz kılınmıştır. Bir kişinin cemaatle kıldığı namazın sevabı, tek başına kıldığı namazınkinden daha fazladır. İbni Ömer (r.a)'dan rivayet edildiğine göre, Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu: "Cemaatle kılınan namaz, tek başına kılınan namazdan yirmi yedi derece daha faziletlidir." (Buhârî, Ezân 30, (I,158); Müslim, Mesâcid 249 (I,450)). Kuddûsî de şiirlerinde müridlerine cemaatle birlikte beş vakit namaz kılmalarını öğütlemektedir.

Hem cemâ'atle namâzı kıl sakın terk eyleme Destiñi tut beş vakitte eyle Hakka ibtihâl	G. 382/12
Hazer eyle riyâdan gizlü şirkdür çün işit pendi Namâza ihtimâm it kıl cemâ'at ile sen her bâr	G. 661/1

8.5. Hac İbadeti

İslâmın beş şartından biri olan hac, Kâ'be ve çevresindeki belirli yerlerin ziyaret edilmesidir. Kuddûsî, hacca gidecek olan kişinin, kalbini iki dünyanın da iltifatından arındırması gerektiğini öğütlemektedir. Her günden geçmeyince haccının kabul olmayacağını ifade etmektedir.

Beyt-i Yezdâna gidilmez yolda isyân iderek Hacca niyyet idene sıdk u safâ-yı kalb gerek	G. 344/1
--	----------

8.6. Allah'ın Emrine Uymakla İlgili

Tutalım emrini Hakkıñ menâhîden kaçalım K. 36/4
Seçelim hakkı bâtıldan olub ehl-i dirâyet

Şeri'atden udûl iden olur mülhid hakikatde G. 89/5
Nasihat tut karîn olma birâder hizb-i şeytâna

8.7. Günahta Israrcı Olmamak Üzerine

Bir günahı tekrarlamakta israrcı olmayıp tövbe etmemizi salık verir şair. Çünkü Şeytan günahında israrcı olduğu için lanetlenmiştir.

Musirr olma günâha çünkü Şeytân K. 16/15
O yüzden oldı lâ'net mübtelâsı

8.8. Tasavvufa Dair

Babasının izniyle çocuk yaşta tarikata intisap etmiş olan Kuddûsî şiiirlerinde tarikata dair nasihatlerde bulunmuştur. Babası Nakşî olduğu için ilk başta Nakşî tarikatına intisap etmiştir. Fakat daha sonraları bazı sebeplerden dolayı Kâdirî tarikatından icazet vermiştir. Kuddûsî, dini nasihatlerini ve tasavvufî görüşlerini sade bir dille söylediği için geniş kitleler tarafından tanınmış ve sevilmiş (Doğan, 2013: 32-45).

Şüphesiz ki insana rehber olarak Kurân-ı Kerîm ve peygamber efendimiz sözleri ve hayatı yeter. Fakat insanlar yüzyıllardır İslam medeniyetinde; Allah'a ulaşmada âlimlere ve velilere irşad etmişlerdir. Kuddûsî şiiirlerinde bir mürşide intisap etmeyi ve şerî'atle amel etmeyi nasihatler. Çünkü Kuddûsî'ye göre yalnız başına bir insan seyr-i sülûku tamamlayamaz, hüsrana uğrar.

Eyle şerî'atle amel gir râh-ı Abdü'l-kâdire G. 25/5
İder seni irşâd o zât Kuddûsîdür mensûb aña

İtdi sülûk evliyâ zikr-ile Kuddûsiyâ G. 491/5
Sen de bu râha biyâ hicie devâ idelim

Sülûküñ şartı hem ilm ü ameldür diñle Kuddûsî G. 661/5
Ki ilmi olmayan dervîşde zann itme ki îmân var

Sen de gel eyle sülûk bu râha uyub mürşide G.699/4
Yalnız giden kişiniñ soñı hüsrâna gider

Aramakla bulunmaz mürşid-i kâmil işit pendî G. 816/5
Tarîk-ı Kâdirîye gir hem eyle zikri nân ü aş

Bir tarikata intisap etmek isteyen kişi öncesinde kırk gün bir yere kapanır; nefisini terbiye etmek için bu âlem- i fânîden elini eteğini çekerek ibadet ederdi. Bu ibadete eskiler çile adını vermişler (Pala, 2008: 102). Kendi benliğiyle baş başa kalan mürid, sabah akşam zikir ederek kalbini Allah aşkıyla doldurur. İnsanlardan uzaklaşıp kendi halinde ibadet etmekle ilgili şairimiz de pek çok nasihatde bulunmuştur. Kırk gün inzivaya çekilen kişinin gönlünün aşk ve muhabbetle dolacağını; aynı zamanda insanın bu yolla ancak ehl-i sülûk yolunda ilerleyebileceğini ifade eder.

İnanmazsañ sözime tecrîbe eyle otur kırk gün G. 107/8
Gelür ışk u mahabbet gönlüne taş u hadîd olsa

Uzlet it nâsdan birâder tut nefes olma cehûl G. 417/1
Açılır ehl-i sülûke uzlet itmek ile yol

Kaç hemân tenhâ yire nâsa karışma o lazîz G. 417/5
İştigâl it zikre mezkûrî gönül kasrında bul

8.9. Ümidi Kesip Ye'se Düşmemek ve Tövbe Etmekle İlgili

Salık tasavvufa tövbe kapısından girer. Tövbe hatanın farkında olup pişman olmaktır. Her insan hata yapabilir, kusursuzluk Allah'a mahsustur. İnsanoğlu tabiatı gereği hata yapmaya meyillidir. Önemli olan hatanın farkına varıp ondan geri dönebilmek.

Allah; tevvâb, gaffâr, gâfur ve afüv'dür. Günahım çok deyip de ümitsizliğe kapılarak Allah'ın bu isimlerini yok saymak büyük bir gaffettir. O'nun rahmetine güvenip tövbe etmemiz gerekir. Kuddûsî, müridlerine ye'se düşmeyip tövbe etmelerini salık vermektedir. Ümitsizliğin inancı olmayan kişinin hâli olduğunu ifade etmektedir. Günaha devanın tövbe kapısı olduğunu belirtir.

Günâhım çok deyü kesme ümîdi K. 20/2
Ki kânîtt ekfer-i küffâr değil mi

Devâ-yı zenbdır istiğfâr muhakkak G. 337/1
Mukayyed sanma aru bil ki mutlak

Saña Kuddûsî-yi miskîn bu nazmı eyledi inşâ G. 586/5
Ki istiğfârı çok eyle ümîdi kesme rahmetden

Sever tevvâbları Mevlâ dimiş Kur'ânda ol zirâ G. 655/5
İnan mü'min iseñ aña bil istiğfârda çok sır var

8.10. Allah Aşkına Dair

Mutasavvıflara göre, âlemler içinde aşka yabancı bir zerre bile yoktur (Soysaldı, 2015: 34). Birçok dinlerde ve efsanelerde ve efsanelerde, yaradılış aşkla başlar. Tasavvufun özünü “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim ve âlemi yarattım.” kudsî hadîsi oluşturur. Bu hadîsin içeriğinde aşk vardır. “Vahdet-i vücûd” felsefesi de Allah’ı bilmeyi ve tanımayı aşk yoluyla gerçekleştirmek ister. Çünkü aşk, Allah’ın zatına ait bir özelliktir. Allah’ın sırrı ve tecellinin remzi bu aşkta gizlidir (Pala, 2008: 38).

Kendi de dinî- tasavvufî şair olan Kuddûsî şiiirlerinde, tasavvufun temel taşlarından biri sayılan “aşk”a çokça yer vermiştir. Kuddûsî’ye göre aşk, Allah tarafından insana hediye edilmiş en güzel şeydir. İnsan ancak aşkla Allah’ın kadrini anlayabilir.

Zâhid hemân sûret bezer virmez kemâl tac u kemer G. 283/4
Her kim ki ışkdan bî-haber kördür basîr olsa dahi

Hudânın gerçi kullara atâyâsı katî çok G. 354/1
Velâkin ışka beñzer bu cihânda nesne hiç yok

Hak yollarınıñ akrebi tevhîd imiş bil şübhesiz G. 421/5
Gir sıdk u ışk-ıla yola diñle sözüm itme udûl

Her kime kim ışk gelür kadrini şâhıñ bilür G. 425/6
Bende vü mukbil olur bulisar a'lâ makâm

Bir gönülde eğer Allah varsa orada başka hiçbir şeye yer yoktur. Maşukların en güzeli Allah'tır. Kalbi tamamen Allah sevgisi ile doldurmak için başka her şeyden arındırmak gerekir. Nasıl ki aşık bir insan sabah akşam sevdiğinin adını zikreder, kul da sabah akşam sevgililerin en yücesi olan Hüdâ'nın adını zikretmelidir.

Mümkün mi ki bir gönle sığa Hâlik ile halk
Pâk eyle gönül kasrını kesret lezeninden

G. 570/6

Bu Kuddûsiden al pendî hemân zikr it Hudâvendi
Bırak bu gaflet ü fendi Hudâdan yeğ bulunmaz yâr

G. 655/9

Işkı isterseñ eğer tevhide meşgûl ol hemân
Oldı Kuddûsî dahi tevhid ile Hakka münîb

G. 145/7

Aşık, gönlündeki aşkın muhabbetinden o kadar memnundur ki aşkın ıstırabından bile haz almaktadır. Aşkının derdine deva istemez. Hatta Fuzûlî'nin de meşhur "Ya Râb belâ-yı 'aşk ile kıl âşinâ beni/ Bir dem belâ-yı 'aşkdan itme cüdâ beni" beytinde de belirttiği gibi aşık, aşk acısını talep etmektedir. Kuddûsî, aşk derdine deva istememek gerektiğini maşuğun bizi aşka öncü kıldığını söyleyerek; Ahzab sûresi 72 ayete (Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi.(Yazır, 2010: 228) atıfta bulunmuştur.

İsteme Kuddûsiyâ derdine ışkîñ devâ
Kıldı bizi pîşvâ ışkını dildârımız

G. 928/7

Tasavvuf inancına göre Allah kainattaki canlı cansız her zerrede zuhur etmiştir. Her şeyde Allah'ın sıfatlarının bir yansıması vardır. Halis bir kula düşen görev ise her baktığı şeyde Allah'ın tecellisini görmektir. Kuddûsî de şiiirlerinde bunu öğütlemektedir.

Âşıksañ eğer sıdk-ıla Hallâk-ı Mübîne
Dikkatle nazar eyle semâvât u zemîne

G. 186/1

Her zerrede gör çeşm-i basîret ile anı
Ârif olasin dürlü-be-dürlü hikemine

G. 186/7

Gör ne yaratmış Hudâ sıdk-ıla esrâra bak G. 332/1

Aç göziñi sâlikâ san'at-ı Cebbâra bak

8.11. Zamanın Akıp Gitmesi ve Kıyâmetin Yaklaşması

Kuddûsî, şiiirlerinde müridlerini zamanın akıp gittiğine ve kıyametin yaklaştığına dair tembihlemektedir. Her insanın ölümü onun için bir küçük kıyamettir ve insanın ömrü her geçen günle biraz daha azalmaktadır. Kıyamete kadar insan ne kadar çok ibadet eder ne kadar çok sevap kazanırsa; o yanına kâr kalacaktır. O yüzden vaktini fani şeylerle boşa harcamak yerine bol bol ibadet etmelidir.

Bu Kuddûsî özine hem saña eyler nasîhat G.202/7

Kişiniñ destine bir kez geçer kardaş ki bu çağ

Kıyâmet iktirâb itdi sözimi hem te'emmül kıl G. 410/1

Binâ-yı medrese mescid zemânı kalmadığın bil

Kıyâmet kâ'ime olmağa az kalmış-durur müddet G. 606/3

Hesâb it bil muhakkak var ise aklıñla irfânıñ

Nasîhat eyleyüb size bu Kuddûsî koca dir kim G. 929/5

Şu fânî mülki tahrîb eylemez Mevlâ sanur mısız

8.12. İlme Dair

İlmin aslını “nefsini bilen Rabbini bilir” hadîsi oluşturur. Kuddûsî ilim tahsil etmeyi ve ilimle amel etmeyi nasihat eder. Eğer sabah akşam çalışarak ilimle meşgul olursak Allah'ın bize arzuladığımız şeyi vereceğini ifade eder. Çünkü kişi ancak ilimle Hakk'a ulaşabilir. Peygamber Efendimizin “Âlimler, peygamberlerin varisleridir” sözü de ilmin önemini gözler önüne seriyor.

Mahabbet eyle ehl-i ilm ü irfân u salâha çün G. 86/5

Ki bunlar sevgilü bil Hazret-i Hallâk-ı ekvâna

Tarîka gir şerî'atla hakikat ilmini kesb it G. 117/3

Muhakkıklar gürûhına karış nush eylerem saña

Ey birâder ilme sa'y it gice gündüz bî-melâl G. 382/1
Bir gün olur ki virir maksûdını Hak Zü'l-Celâl

İlm ile eyler takarrüb bil ki kul Mevlâsına G. 382/7
Olayım dirseñ mukarreb ilm-ile it iştigâl

İlim denizinde yüzmek için Peygamber efendimizin izinden gitmek gerekir. Rehberlerin en yücesi o'dur.

Eğer ister iseñ olmak ma'ârif bahrine gavvâs G. 794/1
Resûliñ isrine tâbi' olub ayağıñı bek bas

Li-vechillah ider nushı saña vallâhî Kuddûsî G. 794/5
Resûliñ izini gözle dir iseñ kim olayım hâs

Kuddûsî, ilimle övünmemek gerektiğini öğütler. Bunu da aşağıdaki beytiyle dile getirmiştir.

Zühde tayanma ilme kıvanma K. 19/9
Özüñi sañma buldı kemâli

8.13. Dünyaya Aldanmamak Gerektiği Üzerine

Kuddûsî, dünyaya aldanmamak gerektiğini ve dünyanın ehl-i ukbâya (ahiret ehline) haram olduğunu söyler. Fani dünya için uğraşanların sonunun cehennem ateşi olduğunu, bu yüzden mâsivâdan uzak durmamız gerektiğini öğütler. Allah'ın bizi sevmesi için dünya nimetlerini terk etmemiz gerektiğini, dünyanın Allah'ın düşmanı olduğunu vurgular.

Sakın aldanma kardaş u azîzim gel bu dünyâya K. 5/1
Ki ol mekkâredir zîrâ salar başıñı gavgâya

Ne bulduñ mâsivâdan bunca demdür ülfet eylersin G. 46/2
Sözüm diñle hemân ol sâhib-i îfâdan ayrılma

Dünyâ harâmdur ehl-i ukbâya rükûn itme aña G. 81/1
Ukbâ harâm hem ehl-i dünyâya işit direm saña

Gel bu dünyâya gönül virme azîzim diñle söz G. 132/3
Çünkü aña meyl iden görse gerek bî-had küreb

Diñle bu pendî sâlikâ dünyâ Hudânîñ düşmeni G. 261/1
Sevsin beni dirseñ Hudâ sevme sakın hiç Sen anı

Kuddûsî müridlerine zamanın halkına uyup mal mülk biriktirmemelerini nasihat eder. İki cihanda da rahat etmek için dünya malı biriktirmemek gerekir. Nitekim Kârûn'un sonunu getiren de para hırsıdır. Nice sâlihleri yoldan çıkararak da mal mülk hırsı olmuştur, bu yüzden Kuddûsî kanaat etmeyi öğütler.

İlleri yirme kendiñi görme K. 19/7
Hırs-ıla dirme mâl ü menâli

Yıgma gel zahmet çeküb mâlî sözimi diñle sen G. 99/8
Uyma zinhâr bu zemânîñ halkıñıñ füccârına

Sakın Kârûnleyin dînârı yıgma G.304/6
Anı hasf eyleyen dînâr degil mi

Kuddûsî, şiiirlerinde müsrif olmamayı ve kanaat etmeyi öğütler.
Eğer var ise dinâr itme itlâf G. 858/4
Olur lâzım saña tutgıl nasihat

Saña pend itdi Kuddûsî azîzim G. 858/5
Harîs ü müsrif olma it kanâ'at

8.14. Şöhretten Kaçınmak ve Alçakgönüllü Olmakla İlgili

Tasavvufî öğretilerinin temelinde kulun; fani olan şeylere meyletmemesi yatar. Fani olan her şeyin gelip geçici olduğu üzerinde durulur. Şöhrette fani dünyaya ait gelip geçici bir şey olduğu için kulun şöhretin ihtişamına kapılmayıp alçak gönüllü olması gerekir. Kuddûsî de şiiirlerinde kibirden uzak durmayı öğütler. Şeytan'ın da gururunun ve kibrinin sonucunda konumundan kovulduğunu vurgulamaktadır.

Zuhûr günü değil bu gün sakın şöhretten ey sâlik K. 3/3
Tezellül it tesettür it tevâzu' eyle ihvâna

Tevâzu' it tezellül it tevekkül it terahhum it Tezekkür it tefekkür it ta'abbüd eyle Rahmâna	G. 68/4
Tekebbürden teraffu'dan tefâhürdan hazer eyle Tevazzu' it tenezzül it tezellül ey püser eyle	G. 182/1
Ucb ile kibirden hazer it çünkü Azâzîl Kibr itmek ile oldu kamu dirliği zâ'il	G. 411/3

8.15. Dostunu İyi Seçip Dünya Nimetleriyle Oyalanmamakla İlgili

Eğer Allaha ulaşmak/ Allah aşkıyla yanmak ise muradın, dünyâ nimetlerinden ve dünyâ ihtiraslarından uzak durmak gerekir. Bunun için de muhabbet ettiğin kişileri iyi seçmen gerekir. Sosyal bir varlık olan insan, çevresindeki kişilerden etkilenmeye müsaittir. Etrafımızdaki kişiler bizim kişiliğimiz etkilerler. Eskilerin “ bana arkadaşını söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim” sözü de buradan gelmektedir.

Kuddûsî de şiiirlerinde gaflete düşmüş cahil kişilerden uzak durmamızı nasihat eder. Eğer kişinin amacı Allah aşkıyla yanmaksa; dünya nimetlerine rağbet edenlerden uzak durup, Allah âşıklarıyla dost olması gerekir.

Irag ol ehl-i gafletden dahi dervîş-i câhilden Muhib ol ehl-i Mevlâya olursın âşık-ı Mevlâ	G.117/2
Saňa pend eyleyüb bî-çâre Kuddûsî koca dir kim olub tevhîde meşgûl mâsivâ hubbın gönülünden sil	G. 407/5
Sâdıklar ile hem-dem ol kaç ehl-i ukbâdan dahi Çün ülfet itmez mâsivâ ehli ile ehl-i Hudâ	G. 81/4
Ey âşık eğer ister iseñ yârîne vuslat Dünyâyı sevenlerle sakın eyleme ülfet	G. 850/1

8.16. Zâhid Kişilere Nasihatler

Kaba sofı, zâhid Allah'ın buyruklarını yerine getirmekle birlikte, şüpheli şeylerden de kaçınan kişi. Bunlar dinî konularda anlayışı kıt, her işin ancak dış kabuğunda kalabilen, derinlere inmesini beceremeyen, ilim

ve imanı dış görünüşüyle anlayan, bunu da ısrarla başkalarına anlatan ve durmadan öğütler verip topluma düzen verdiklerini sanan kişiler olarak ele alınır (Pala, 2008: 488).

Kuddûsî şiiirlerinde müridlerini, zâhid kişilere karşı uyarılmaktadır. Onlar Kurân-ı Kerîm'i okurlar fakat derinindeki anlamı anlamakta zorlanırlar. İyi bir şey yaptıklarını sanarak gaflete düşerler.

Zühd-ile mağrûr olursañ hışm ider Mevlâ saña G. 255/2
Muhlisem dirseñ eğer ihlâsa bürhânın kanı

Zâhid-i zevvâk ile olma mukârin bile G. 332/6
Koyma sivâyı dile şevk ile dildâra bak

Okurlar çünkü esmâ-yı Hudâyı G. 856/7
İderler sû'-i niyyetle kabâhat

Dahi dervîş-i câhilden ırag ol G. 856/8
Sebeb hizlân ü hüsrâna cehâlet

9. Sonuç

Kadirî tarikatına mensup olan Kuddûsî, şiiirlerinde tasavvufî öğelere çokça yer vermiştir. Nasihatte bulunduğu şiiirlerinde çoğunlukla dinî konular üzerinde duran şair fanî olan her şeyden elini çekip dünya nimetlerine uzak durmayı öğütlemiştir. Ancak bu şekilde Allah aşkında halis bir şekilde yanabileceğimizi ifade eden Kuddûsî'nin incelemiş olduğumuz şiiirlerinde sıklıkla değindiği temalar; zikir ve tevhîddir. Mensubu olduğü Kadirî Tarikatının etkisi şiiirlerinde belirgin bir şekilde hissedilmektedir.

Kuddûsî hem divanında hem de kaleme aldığı diğer eserlerinde insanlara yol gösterici mahiyette nasihatname türünde şiiirlere önemli ölçüde yer vermiştir. Onun bu tarz konular üzerinde hassasiyetle durmasında aldığı dini eğitim ve mensup olduğü toplum yapısının dikkate değeri bir rolü olduğü söylenebilir.

Kuddûsî'nin divanının birçok yerinde kaside, gazel gibi nazım şekilleriyle yazılmış- nasihatname türünde şiiirlerin olduğü görülmür. Bu şiiirlerde şair, İslam dininin ve tasavvuf düşüncesinin telkin ettiğü insana dair özellikleri; dini çerçeve içerisinde yapılması gereken ibadetleri; toplum düzeni içinde ahlak dışı olan durumları ve fiilleri ve bunların yapılmamasının gerekliliklerini dile getirmiştir. Kısacası İslam Medeniyeti içinde yer alan Müslümanın ve toplumun hususiyetlerini nasihat üslubu ile dile getirmiştir.

KAYNAKÇA

- Buhârî, Ezân 30, (I,158); Müslim, Mesâcid 249 (I,450).
- Çağrııcı, Mustafa (2004), Nasihat mad. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 32, İstanbul.
- Çiftçi, Ömer (2017), *Hâtimetü'l- Eş'âr (Fatin Tezkiresi)*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, Ankara.
- Doğan, Ahmet (2013), *Kuddûsî Divanı*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- İhsan Soysaldı (2015). *Tasavvufta aşk*, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Kaplan, Mahmut (1990), *Hayriyye-i Nâbî (İnceleme-Metin)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora tezi, Ankara.
- Keleş, Reyhan (2010), *Türk Edebiyatı'nda Nasihat*, A.Ü.Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED] 44 Erzurum, s.183-209.
- Kocatürk, Vasfi Mahir (1968), *Tekke Şiiri Antolojisi*, Edebiyat Yayınevi, Ankara.
- Pala, İskender (2004), Nasihat mad. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 32, İstanbul.
- _____ (2008), *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Şener, H. İbrahim ve Yıldız, Alim (2003), *Türk İslâm Edebiyatı*, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Yazır, Elmalılı M.Hamdi (2010), *Kur 'ân-ı Kerîm'in Yüce Meali*, Ravza Yayınları, İstanbul.

Bölüm 4

KLASİK ARAP METHİYELERİNDE YAYGIN ŞEKİLDE ÖVÜLEN ÖZELLİKLER



Esat AYYILDIZ¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, ORCID ID: 0000-0001-8067-7780, esatayildiz@hotmail.com

Giriş

Övgü teması yahut *medîh*, klasik Arap şiirindeki en yaygın konulardan biridir. Bilhassa şairler sanatlarını profesyonel anlamda icra etmek istediklerinde, çoğu zaman methiyecilik ile alakadar olma eğilimi göstermişlerdir. Malum olduğu üzere, İslam öncesinde ve daha sonraki dönemlerde şairlerin övgü şiirlerine yönelmeleri, methettikleri kişilerden bağış ve hibe alma arzularıyla doğrudan doğruya ilişkilidir. Methiye şairliğinin yaygınlaşması, şiir sanatının gelişmesinde önemli bir eşik olmuş olmalıdır. Zira şairlerin yalnızca sanatsal yeteneklerini kullanarak geçinebilir hale gelmelerinin, şiire daha çok yoğunlaşabilmelerine ve bu sanatın bir meslek olarak görülmesine olanak sağladığı düşünülebilir. Şairlerin kendilerini yahut kabilelerini çeşitli tehlikelerden korumak amacıyla erk sahiplerine hitaben nazmettikleri özür beyanı, merhamet ve af dileyen şiirler, methiye alanındaki en eski örnekler olarak değerlendirilmektedir (Durmuş, 2004: c.29, s.410-411).

Medîh sanatı, İslam öncesinde oldukça gelişmiş bir seviyeye ulaşmış durumdadır. Laḥmî hükümdarlarının, şairleri himayeleri altına aldıkları bilinmektedir. Bu sayede el-Hîra kenti edebiyatın ve şiirin gelişebildiği önemli bir merkez haline gelecektir. Laḥmî hükümdarlarına hitaben nazmedilmiş pek çok methiyenin günümüze kadar ulaşabilmiş olması, övgü kasidelerinde kullanılan unsurların tespit edilebilmesi açısından büyük bir talihtir. Laḥmî sarayında faaliyet göstermiş methiyecilerin arasında, en-Nâbiğa ez-Zubyânî (ö. 604 [?]), Hassân b. Şâbit (ö. 60/680 [?]), el-Multemis (ö. 580 [?]), Tarefe b. el-'Abd (ö. 564 [?]), el-Munaḥḥal el-Yeşkurî (ö. 607 [?]), 'Adî b. Zeyd (ö. 600 civarı) ve 'Abîd b. el-Ebras (ö. 555 [?]) gibi mühim isimleri saymak mümkündür (Günaltay, 2013: 222). Keza Gassânî sarayında da Arabistan'ın her tarafından gelen, Hassân b. Şâbit, Yezîd b. 'Abdî'l-Medân, Hâtim et-Tâ'î (ö. 578 [?]), en-Nâbiğa ez-Zubyânî, 'Amr b. Kulşûm (ö. 584 veya 600) ve el-Mutelemmis gibi pek çok şairin ağırlandığı kaydedilmektedir (Shahîd, 2009: c.2/2, s.327). Tahmin edileceği üzere, tüm bu şairlerin öncü çalışmaları, methiyecilik sanatının klişeleştirilmesi ve belirli bir standart çerçevesinde nazmedilmesi açısından son derece etkili olmuştur. Nitekim daha sonraki dönemlerde ürün vermiş şairlerin şiirleri, büyük ölçüde seleflerinin şiirsel mirasının bir yansıması şeklindedir. Dolayısıyla methiyelerde yaygın şekilde övülen unsurların birkaç başlık altında tetkik edilmesi, klasik methiyelerin fazlaca tipik ve klişeleşmiş olması nedeniyle mümkündür.

Bu çalışmada, methiyenin tanımından yahut tarihî seyrinden ziyade, övgü şiirlerinde kullanılan belli başlı unsurlara değinilecektir. Belirttiğimiz üzere, söz konusu şiirler, çok erken bir dönemde dahi fazlasıyla klişeleşmiş şekilde karşımıza çıkmaktadır. Dönemsel değişiklikler ve şartlar nedeniyle, övgü kasidelerinde bazen

farklılaşmaların gözlemlenebilmesine rağmen, bu şiirler özü itibariyle her zaman aynı kavramlar üzerinden şekillendirilmektedir. Methedilen kişinin övülmesinde kullanılan özellikler genellikle; cesaret, yiğitlik, cömertlik, yardımseverlik, himaye sağlama, kararlılık, sebat, riyaset ve *hilm* sahibi olma yahut daha sonraları yaygınlaşan ahlaklılık, doğruluk, iffetlilik ve adaletli olma gibi unsurlardır. Dolayısıyla Arap methiyelerinde kullanılan övgüsel unsurların fazlasıyla tipik ve klişeleşmiş olduğu aşikârdır. Bu çalışmanın birincil kaynağı, klasik döneme ait şiirlerdir. Ele alınan her unsur, ilk kaynağa ulaşmak ve savları delillendirmek maksadıyla, klasik dönem şiirlerinden seçilen bir veya birkaç beyitle örneklendirilecektir.

1. KALITSAL ÖZELLİKLER KAPSAMINDA ÖVÜLEN UNSURLAR

1.1. Neseb

Kadim Arapların en önem verdiği hususiyetlerin başında, hiç kuşkusuz ki neseb kavramı gelmektedir. Arap yaşantısında bu denli önemli bir yer işgal eden asabiyet düşüncesinin, methiye şiirlerine yansımaları da doğal olarak kaçınılmazdır. Kadim Arap topluluklarının, asabiyet anlayışının etkisiyle, soylarını üstün addettikleri gözlemlenmektedir. Bilhassa İslam öncesinde, tüm özelliklerini atalarından aldıkları düşüncesiyle, Arapların asil saydıkları soy ve nesepleriyle fazlasıyla övündükleri bilinmektedir. Hatta işi abartarak neseb şeceresini Hz. Âdem'e kadar uzatanların olduğu rivayet edilmektedir (Apak, 2016: 70). Hal böyle olunca, hem *fahr* hem de medîh şiirlerinde, nesebin üstünlüğünün en sık kullanılan övgüsel unsurlardan birisi olduğu gözlemlenmektedir. Örneğin; 'Âmir b. eṭ-Ṭufeyl ile 'Alḳame b. 'Ulâşe arasında gerçekleşen liderlik mücadelesinde, 'Âmir'in safında yer alan meşhur *mu'allaka* şairi Lebîd b. Rebî'a (ö. 40 veya 41/660 veya 661), nazmettiği bir recez şiirinde, öncelikle ikili arasındaki yarışta hakemlik görevini üstlenmiş olan Herim b. Ḳutbe'yi övmekte, ardından da 'Âmir'i nesebine vurgu yaparak methetmektedir:

"يَا هَرَمَ بْنَ الْأَكْرَمِينَ مُنْصِبًا

إِنَّكَ قَدِ وَلَّيْتَ حُكْمًا مُعْجِبًا

فَاخُكُمُ وَصَوَّبَ رَأْسَ مَنْ تَصَوَّبَا

إِنَّ الَّذِي يَغْلُو عَلَيْهَا تُرْتَبًا

لَخَيْرٌ نَا عَمًّا وَأُمَّأَ وَأَبًا

وَعَامِرٌ خَيْرُهُمَا مَرْكَبًا

وَعَامِرٌ أَذْنَى لِقَيْسٍ نَسَبًا

“Makamca en asil olan iki soylunun oğlu Herim!

Sen hayranlık uyandırıcı bir hükmü üstlendin.

Hükmünü ver ve başını indirenin başını indir!

(Biliyoruz ki) derece bakımından yükselecek kişi...

...Amca, anne ve baba bakımından en iyimiz olmalıdır.

‘Âmir asalet açısından ikisi arasındaki en iyi kişidir.

‘Âmir neseb açısından Qays’a en yakın olandır”

(Lebîd b. Rebî‘a el-‘Âmirî, 1962: 331).

1.2. Kabile

İslam öncesinde Arap yaşantısında son derece önemli bir yere sahip olan kabilecilik anlayışı, İslam sonrasında da varlığını ve etkinliğini büyük ölçüde sürdürmüştür. Nitekim Arap toplumu, çöl şartlarının şekillendirdiği içtimai bir model olan kabilecilik sistemi üzerine inşa edilmiştir. Kabile, ortak atadan geldikleri varsayılan ve aralarında nesep bağı bulunan insan topluluklarına verilen bir addır (Apak, 2014: 129). Esasen methiyelerde kabile yahut nesep üzerinden bireyin övülmesi, iki unsurun birbirine olan yakınlığı dolayısıyla, son derece benzer bir kullanımdır. Bu minvaldeki şiirler, kimi durumlarda nesebin mi yoksa kabilenin mi övüldüğü anlaşılamayacak bir harmonide karşımıza çıkmaktadır. Örneğin; Abdullah b. Revâha (ö. 8/629), Hz. Muhammed’i övdüğü bir kasidesinde, onun kabilesini de methetmektedir:

"يَا آلَ هَاشِمٍ إِنَّ اللَّهَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْبَرِيَّةِ فَضْلًا مَالَهُ غَيْرٌ"

“Ey Âl-i Hâşim! Allah sizi diğer yaratılmışlardan, başkasında olmayan (hasletlerle), üstün kılmıştır” (Abdullah b. Revâha, 1401/1981: 159).

1.3. Asalet

Bireyin kalıtsal özellikleri kapsamında övülen en yaygın hasletlerden birisi asalettir. Aslında bu durum neseple doğrudan doğruya ilişkilidir. Zira nesebi üstün ve sağlam addedilen kişiler, asil kabul edilenlerdir. Ne var ki krallık bağı bulunmayan kişilere nazmedilen methiyelerde daha çok nesebin üstünlüğüne değiniliyorken, hükümdarlara yahut hükümdar soyuna hitap eden methiyelerde asaletle daha büyük bir vurgu yapılmaktadır. Örneğin; en-Nâbiğa ez-Zubyânî, Ğassân'ı methettiği bir kasidesin de, onların hükümdar soyundan geldiğine değinerek asaletlerine vurgu yapmaktadır:

"هُمُ الْمُلُوكُ وَأَبْنَاءُ الْمُلُوكِ لَهُمْ فَضْلٌ عَلَى النَّاسِ فِي الْأَوَاءِ وَالْيَعْمِ"

*"Onlar hükümdardır ve hükümdar oğullarıdır.
Şiddet ve nimet halinde insanlar karşısında
üstündürler"* (en-Nâbiğa ez-Zubyânî, t.y.: 101).

1.4. Aile Üyeleri

Kadim Arapların fikir dünyasında, birey ne kabilesinden ne de ailesinden bağımsızdır. Bu yüzden methiyeler sadece bir kişiye hitap ettiğinde dahi genellikle övülen kişinin aile üyelerine de değinilmekte, aile efradının itibarı üzerinden memdûh yüceltilmektedir. Bu minvaldeki güzel bir kullanıma Beşşâr b. Burd (ö. 167/783-84)'un divanında rastlamak mümkündür. Örneğin; aşağıda alıntılacağımız anjanbman özelliği gösteren iki beyitten ilkinde, şair başlarından geçen kötü günlerden bahsederek 'Uğbe adındaki memdûhunun kendilerini nasıl koruduğuna değinmektedir. Araplara göre bir erkeğin kazandığı zaferler son derece mühimdir. Övülen kişinin aile üyeleri üzerinden methedilmesi ise ikinci beyitte memdûhun babasına ve amcasına değinilmesiyle gerçekleşmektedir. Geleneksel anlayışa göre birey ailesinden bağımsız olarak düşünülmediğinden, övgüyü gerçekten hak eden kişinin övülecek değerlerini atalarından alması beklenmektedir. Bu damarlarından akan asil kan olabileceği gibi, kendisi için hazırlanmış riyasete de işaret edebilmektedir. Ancak aşağıdaki beyitlerde yalnızca memdûhun ataları değil, amcası da övgüye dâhil edilmektedir. Klasik şiirlerde amcalar genellikle ailenin en önemli figürlerinden birisi olarak ön plana çıkmaktadır. Şairin kasidesinde *mefrûṭ* kelimesini kullanması, övdüğü kişinin aile geçmişine değinmesi açısından oldukça isabetlidir. Nitekim bu sözcük, kabilenin önünden giderek artlarından gelen insanlara su kaynağı hazırlayan kişilere işaret etmektedir. Dolayısıyla burada övülen kişinin babasının ve amcasının onun için uygun olan ortamı hazırladıklarına atıf yapılmaktadır. Böylelikle methedilen kişi, ailesi üzerinden övülmektedir:

"وَكُنَّا إِذَا مَا خَانَنَا الدَّهْرُ أَوْ
سَرَى عَلَيْنَا وَعَيْدٌ مِنْ عَدُوِّ مُكَابِدِ
هَفَّتْنَا وَتَوَّهْنَا بِعَفْبَةِ إِيَّاهُ
مَعَ النَّصْرِ مَفْرُوطٌ بِعَيْمٍ وَوَالِدِ"

"Felek bize ihanet ettiğinde yahut hilekâr düşmanın tehdidi üzerimize geceleyin yürüdüğü zaman..."

... 'Ukbe diye bağıırır, niyaz ederdik. O (kendi elde ettiği) zafer(inin) yanı sıra, önünde bir amcaya ve babaya da sahiptir." (Beşşâr b. Burd, 1376/1957: c.3, s.75-83).

2. İYİLİKLER KAPSAMINDA ÖVÜLEN UNSURLAR

2.1. İyilik

İslam öncesinde dahi Arapların durmaksızın övdüğü bazı erdemli davranışlar vardır. Bu dönemde yaygın olarak övülen pek çok haslet, İslam sonrasında da methiyelerde sıkça kullanılacaktır. İyilikler kapsamında övülen unsurların başında, bizzat iyi olma halinin kendisi gelmektedir. Yani şiirlerde iyi birisi olmak yüceltilen bir davranıştır. Bilhassa Hz. Peygamber için nazmedilen methiyelerde, onun iyi birisi olduğuna sıkça vurgu yapılmaktadır. Örneğin; Lebîb b. Rebî'a, Hz. Peygamberi överken şunları söylemektedir:

"أَتَيْتَكَ يَا خَيْرَ الْبَرِيَّةِ كُلِّهَا
لِتَرْحَمَنَا مَمَّا لَقِينَا مِنَ الْأَزْلِ"

"Duçar olduğumuz darlık nedeniyle bizlere merhamet etmen için, sana geldik ey tüm yaratılmışların en hayırlısı!" (Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî, 1962: 169).

2.2. Cömertlik

Cömertlik teması, gerek İslam öncesinde gerekse İslam sonrasında, klasik Arap methiyelerinde belki de en fazla kullanılan unsurdur. Nitekim Araplar arasında en çok saygı gören hasletlerin başında cömertlik gelmektedir. Ayrıca methiye şairlerinin amacı çoğu zaman methettikleri kişilerden bahşiş almak olduğundan, övülen kişinin cömertliğine vurgu yapılması suretiyle onun şaire daha çok ihsanda bulunmasının sağlanması arzulanmaktadır. Dolayısıyla İslam öncesinde dahi cömertlik temasının en klişeleşmiş mevzuların başında geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Şairler bilhassa kıtlık zamanında sergilenen cömert davranışların çok daha övülesi olduğu kanaatindeydi. Bu yüzden pek çok methiye, övülen kişilerin özellikle kuraklık yahut darlık zamanlarında

gösterdikleri cömertliği anlatma eğilimindedir. Örneğin; Ka‘b b. Mâlik (ö. 50/670) bir beytinde, fakir kadınların yılın en zor anında kendilerine sığınmasını övünülecek bir özellik olarak sunmaktadır (Ka‘b b. Mâlik el-Enşârî, 1386/1966: 274-277). Nitekim kıtlık zamanlarında insanların cimriliği katlandığından, bu gibi darboğazlarda cömertliğini devam ettirebilen kişiler cömertlerin en hayırlısı olarak görülmektedir. Cömertliğin övüldüğü şiirlerde, *meyser* kumarı da sıkça kullanılan motiflerdendir. Bu kumardan elde edilen gelirlerin bir kısmının fakirlere dağıtılması nedeniyle, özellikle kıtlık zamanında *meyser* oynanması övülecek bir özellik olarak sunulmaktadır. Örneğin; en-Nâbiğa ez-Zubyânî bir beytinde kıtlık zamanında gösterilen cömertliği, *meyser* oyunu üzerinden şu şekilde övmektedir:

"لَا يَبْرُمُونَ إِذَا مَا الْأَفْقُ جَلَّأَهُ بَرْدُ الثَّيَاءِ مِنَ الْأُمْحَالِ كَالْأَدِيمِ"

“(Rengi) deriye benzeyen (yağmursuz bulutlar ve) kış soğuğu ufku bürüse bile, kıtlık karşısında (*meyser*) oyununa girmekten geri durmazlar” (en-Nâbiğa ez-Zubyânî, t.y.: 101).

Benzer bir kullanıma Beşşâr b. Burd’un şiirlerinde rastlamak mümkündür. Şair aşağıdaki dizesinde, öncelikle methettiği kişiyi kabilesinin en üst seviyesine yerleştirerek onun statüsünü övmekte, ardından da insanların cimrilik yaptığı günlerde cömertlikten geri durmamasını methetmektedir. Beyitte geçen “*avucunu uzatır*” ifadesi, methedilen kişinin cömertliğini kinayeli olarak anlatmaktadır. Keza “*cimrinin avucu çekilirken*” ifadesinde de kinayeli olarak cimrilik yapanların tam para verecekken ellerini geri çekmelerine işaret edilmektedir. Böylelikle insanların cimrilik yaptığı günlerde, övülen kişinin cömertçe davranış sergilemesi yüceltilmektedir:

"فَتَى فِي ذُرَى قَحْطَانَ يَبْسُطُ كَفَّهُ إِذَا شَنِجَتْ كَفُّ الْبَجِيلِ الْمُحَارِدِ"

“*Kahtân (kabilesinin) zirvesinde bir yiğittir. (Malını vermekten) geri duran cimrinin avucu çekilirken, o avucunu uzatır*” (Beşşâr b. Burd, 1376/1957: c.3, s.75-83).

2.3. Yardımseverlik

Klasik Arap methiyelerinde en çok övülen özelliklerin başında yardımseverlik gelmektedir. Nitekim insanların birisinin yahut bir topluluğun etrafında toplanması, ondan görmeyi umdukları hayır ve ihsana bağlıdır. Gerek İslam öncesinde gerekse İslam sonrasında, bireylerin ve kabilelerin kurdukları ittifaklar son derece önemlidir.

İttifakların düzgün şekilde işleyebilmesi için, diğerkâmlık ve yardımseverlik bir hayli yüceltilmektedir. Örneğin; Beşşâr b. Burd aşağıdaki dizelerinde, methettiği kişinin atalarını yardım severlikleri dolayısıyla övmektedir:

"بُنُو النَّجْدَةِ الْجَمَاءِ يُسْقَوْنَ مَرَّهَا وَيَسْقُونَهَا تَحْتَ اللَّيْوَ وَالْمَطَارِدِ
يَقُولُ سَأَلَيْمٌ لَوْ طَابَتْ سَحَابَةٌ بِسُرْبَةٍ أَوْ صَاعًا نَعَاءٍ أَوْ بِالْفَرَاقِدِ
إِذَا لَغَيْنِيَا بِبَابِنِ سَأَلِمِ إِذَا جَرَتْ سُفُوحُ الْمَنَائِيَا فِي مَثُونِ الْقَرَائِدِ"

“(Onlar) muazzam Yardımoğullarıdır (Benû'n-Necde). (Yardımda bulunmanın) acılığından içerler ve sancaklarla mızrakların altında (rakiplerine) bundan içerirler.

Suleym demektedir ki: Eğer Surbe ve Şan 'â'da yahut Ferkad (Gamma Ursae Minoris) (yıldızlarında müşkül durumda kaldığında, tepende belirecek) bir (yardım) bulut(u) istiyorsan...

...(Bil ki, biz bu gibi durumlarda) İbn Selm ile iktifa ederiz. Ölümün dağ etekleri, (savaşta dökülen kanlar dolayısıyla) yüksek zeminlerde akar” (Beşşâr b. Burd, 1376/1957: c.3, s.75-83).

Bu dizelerde dikkat çeken önemli bir diğer husus ise Benû'n-Necde (Yardımoğulları) ifadesinin kullanılmış olmasıdır. Benû'n-Necde ifadesinin bir kabile adımıymışçasına kullanmasının geleneksel bir metot olduğunu belirtmek gerekir. Şiirlerde belli kelimelere kabile ismiymişçasına yer verilmesi, hem övgüsel hem de yergisel ifadelerde kullanılabilir. Örneğin; ‘Abdullah b. Revâha bir hicviyesinde inançsızlara şu sözleriyle hitap etmektedir:

"خَأُوا بَنِي الْكُفَّارِ عَنِ سَبِيلِهِ خَأُوا فَكُلُّ الْخَيْرِ فِي رَسُولِهِ"

“Kâfiroğulları (Benû'l-Kuffâr)! Boşaltın onun yolunu! Boşaltın! Onun elçisindedir bütün iyilik” (Ayyıldız, 2019: 461).

3. SAVAŞ KAPSAMINDA ÖVÜLEN UNSURLAR

3.1. Savaşçılık

Eski Araplar, yaşam tarzlarının da etkisiyle, çetin savaşçılar haline gelmişlerdir. Yaşamın devamlılığı için kabilelerin güçlü savaşçılar ve yetenekli komutanlar çıkarması son derece önemlidir. Keza İslâmî dönemde cihat kavramının desteklenmiş olması, yine savaşçılık sanatının yüceltilmesinin devamlılığını sağlayacaktır. Arapların içtimai hayatında bu denli önemli bir yere sahip olan savaş ve savaşçılık kavramları, doğal olarak Arap methiyelerine de geniş ölçüde yansımıştır. Öyle ki övgü kasidelerinin kahir ekseriyetinde o veya bu şekilde savaşçılıkla ilgili unsurların yüceltildiği gözlemlenmektedir. Örneğin; aşağıdaki beyitte, övülen kişinin savaşlara katılması ve savaşımca yönü methedilmektedir:

"وَبِأَلْفِئِدٍ أَيْامٍ لَهُ مُجْرَهُ دَةً حَصَدْنَ الْعِدَى بِالْفِرْهَاتِ الْخَوَاصِدِ"

“Hindistan (sınırında), devam eden savaşları vardır. Öyle ki keskin ve hasat edici kılıçlarla, düşmanı hasat etmiştir” (Beşşâr b. Burd, 1376/1957: c.3, s.75-83).

3.2. Muzafferiyet

Araplar tarafından savaşçılıktan daha üstün görülen bir meziyet varsa, o da muzaffer bir savaşçı olmaktır. Dolayısıyla kazanılan zaferlerin klasik methiyelerde sıkça kullanılan övgüsel unsurlardan birisi olduğunu söylemek hiç de şaşırtıcı değildir. Hatta diğer dünya edebiyatlarında da kazanılan galibiyetlerin anlatılması ve ölümsüzleştirilmesi, methiye nazımının en temel gayesidir. Böylelikle hem methedilen kişinin namı sonsuza kadar toplum hafızasına kazınmakta hem de potansiyel düşmanların zafer umutları kırılmaktadır. Örneğin; en-Nâbiğa ez-Zubyânî, Gassânî ordularının galibiyetinin artık beklenen bir şey olduğunu ve onların zaferine duyduğu güveni bir beytinde şu şekilde dile getirmektedir:

"وَوَقَفْتُ لَهُ بِالْمَصْرِ إِذْ قِيلَ قَدْ غَزَتْ كَتَائِبُ مِنْ غَسَّانٍ غَيْرُ أَشَائِبِ"

“Gassân taburları (aralarında) farklı kişiler olmaksızın gazveye çıktı denildiğinde, onun zaferine güvendim” (en-Nâbiğa ez-Zubyânî, t.y.: 42).

3.3. Baskın Düzenleyebilme

Kadim Arapların gözünde baskın düzenleyebilme, bir güç göstergesi olduğundan son derece yüceltilen eylemlerdendir. Bu kabiliyet hem İslam öncesi hem de İslam sonrası methiyelerinde yaygın şekilde övgüsel bir özellik olarak kullanılmaktadır. Beşşâr b. Burd'un bu minvaldeki bir beytinde, hem methedilen kişinin atalarının baskın düzenleyebilmeleri övülmekte hem de onların atlı (*fâris* ç. *fursân*) olduklarına işaret edilmektedir. Bu bağlamda İslam öncesinden beri atlıların en prestijli savaşçılardan sayıldığını belirtmek gerekir. Atlı yahut şövalye olarak nitelenmek, herkesin elde ettiği bir ayrıcalık değildir. Öte yandan piyade olarak savaşmanın daha cesurca bir hareket olarak görüldüğü bir gerçektir. Nitekim yüz yüze dövüşün tehlikeleriyle karşılaşmak, piyade olarak yapılan mübarezelerde daha olasıdır. Bu yüzden aşağıda alıntılatacağımız beyitte, övülen kişilerin piyade olarak savaşabildiklerine de değinilmektedir:

"مَعَاوِرَ فُرْسَانًا وَجَنًّا إِذَا مَشَوْا إِلَى الْمَوْتِ إِقْدَامَ اللَّيْثِ الْخَوَارِدِ"

“(Onun ataları) atlı olarak baskın düzenleyenlerdi; cin olarak ölümün üzerine yürüdükleri zaman, (ilerleyişleri adeta) öfkeli aslanların ilerleyişi gibidir” (Beşşâr b. Burd, 1376/1957: c.3, s.75-83).

Söz konusu beyitte ayrıca vurgulanması gereken önemli bir diğer husus ise övülen kişilerin cinlere benzetilmesidir. Bilhassa savaşçılığın yüceltiildiği beyitlerde methedilen kişilerin cinlere benzetilmesi yaygın bir kullanımdır. Örneğin; en-Nâbiğa ez-Zubyânî bir beytinde cinlerle kurduğu bir teşbihi övgüsel bir niteleme olarak şöyle kullanmaktadır:

"سَهْكَيْنَ مِنْ صَدِّ الْخَدِيدِ كَأَنَّهُمْ تَحْتَ السَّيِّئِ، جِنَّةُ الْبَقَارِ"

“(Bu babayiğitler silahlarını o kadar uzun süre üzerlerinde taşımıştır ki) demir pasından (kokuları değişmiş ve) pas gibi (kokmuşlardır). Onlar zırhlarının altında (doğüstü olaylarla özdeşleşmiş) el-Bakkâr'ın cinleri gibidir...” (Ayyıldız, 2019: 244).

3.4. Zarar Verebilme

Kadim Arap anlayışında, bir kişinin yahut bir kabilenin, dostlarını yahut müttefiklerini tehlikeler karşısında koruyabilmesi kadar, düşmanlarına zarar verebilmesi de takdire şayan bir meziyet olarak görülmektedir. Nitekim dönemin kabulüne göre gerçek bir zafer, yalnızca

düşmanın mutlak surette elemine edilmesiyle mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla methiye şiirlerinde, düşmana verilen zararlar yahut methedilen kişinin zarar verebilme yeteneği, çoğu zaman övülen bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin; en-Nâbiğa ez-Zubyânî methettiği kişilerin düşmana verdikleri zararları, aşağıdaki dizelerinde övülecek bir eylem olarak sunmaktadır:

"إِذَا مَا عَزَّرُوا بِالْجَيْشِ خَلَقَ فَوْقَهُمْ
عَصَائِبُ طَيْرٍ تَهْتَدِي بِعَصَائِبِ
يَصَاجِبُهُمْ حَتَّى يُغْرَزَ مُغَارَهُمْ
مِنَ الصَّارِيَاتِ بِالِدِمَاءِ الدَّوَارِبِ
تَرَاهُنَّ خَلْفَ الْقَوْمِ خُزْرًا غِيُونَهَا
جُلُوسَ الشُّيُوخِ فِي ثِيَابِ الْمَرَانِبِ
جَوَانِحٌ قَدْ أَبْقَنَ أَنْ قَبِيلَهُ
إِذَا مَا التَّقَى الْجَمْعَانَ أَوْلَ غَالِبِ
لَهُنَّ عَلَيْهِمْ عَادَةٌ قَدْ عَرَفْنَهَا
إِذَا عُرِضَ الْخَطِيءُ فَوْقَ الْكَوَائِبِ"

“(Ğassanoğulları) orduyla gazveye çıktıklarında, (öldürülen düşmanın cesetlerini yemek isteyen yırtıcı) kuş sürüleri onların tepesinde dolaşır. (Bu sürüler) diğer sürüleri takip etmektedir.

Kana almış eğitilmiş (kuşlar)dan (oluşan söz konusu sürüler, ordunun) akın düzenlediklerine (kendileri de) akın düzenleyinceye kadar (askerlere) eşlik ederler.

Tavşan derisinden (yapılma) elbiselerin içerisindeki şeyhlerin oturuşu gibi, onların da kavmin ardında yan gözle baktıklarını görürsün.

(Yırtıcı kuşlar avlarının üzerine inmeye) hazır şekilde (beklerken), iki ordunun karşılaştığı sırada kimin ilk olarak galip geleceğini çok iyi bilmekteydiler.

(Atların) omuz başlarında Haçfî mızrakları çatıldığında, (bu kuşların) öğrenmiş oldukları bir alışkanlıkları vardır. (Diğer bir deyişle, tarumar olmuş düşmanın cesetlerini yemeye alışmışlardır)” (en-Nâbiğa ez-Zubyânî, t.y.: 42-43).

Methedilen kişilerin zarar verebilme kudretinin övülmesi, yalnızca Câhiliye dönemi şiirlerinde görülen bir özellik değildir. Bu üslup daha sonraki dönemlerde de yaygın şekilde kullanılacaktır. Örneğin; Abbâsî dönemine ait aşağıdaki dizelerde, methedilen kişilerin savaş alanına gelmesiyle, ölümün çeşitli yüzlerini gösterdiğine değinilmektedir:

"إِذَا أَقْبَلُوا لِلْحَرْبِ بِالْحَرْبِ أَقْبَلْتُ
وَجُوهَ الْمَنَائِبِ بَارِقٌ بَعْدَ رَاغِدٍ
يَقِيضُ عَلَى الْمُسْتَمْطِرِينَ غَمَامُهُ
وَمَرُّهُ بِهِ يَسْقِي بِسُومِ الْأَسَاوِدِ"

*“(Onlar) savaşa savaşa geldikleri vakit,
ölümün yüzleri (önce) gök gürültülü, sonra da
şimşekli olarak gelir.*

*Onun (cömertlik) bulutu yağmur isteyenlere sel
akıtır. Onun korkulacak işleri ise
(düşmanlarını) koca yılanların zehriyle sular”*
(Beşşâr b. Burd, 1376/1957: c.3, s.75-83).

3.5. Ölümü Göze Alabilme

Savaşçılığın belki de en zor yanı, ölümle sürekli burun buruna gelinmesidir. Ayrıca Arap coğrafyasının iklim bakımından hayati tehlikelerle dolu çetin bir imtihan sahası olduğu da malumdur. Çöl seferleri, sıcaklık, kuraklık ve hastalık gibi iklime veya imkânsızlıklara bağlı tabii zorlukların yanı sıra, süreklilik arz eden düşmanlıkların kadim Araplar arasında yaygın olması, insanların daima ölüm tehdidiyle karşı karşıya gelmelerine sebebiyet vermektedir. Tüm bu meşakkatlerle başa çıkılabilmesi doğrultusunda, topluluğun menfaati için bireylerden kendilerini feda etmelerini beklemek, dönem insanı için kaçınılmaz bir durumdur. Dolayısıyla bilhassa savaş halinde, gerçek bir savaşçının ölümü göze alabilmesi beklenmektedir. Cesaretin en azami hali olan bu erdem, klasik Arap methiyelerinde sıkça yüceltildiğinden, cesaret babından müstakil olarak ele alınmalıdır. Örneğin; aşağıdaki beyitte, atlı savaşçıların ölümü göze alarak insanları adeta bir değirmenmişçesine öğüten korkunç muharebeye olanca hızlarıyla gitmeleri methedilmektedir:

"حَطُوطٌ إِلَى قَوْدِ الْجِيَادِ عَلَى الرَّحَا
وَفِي السَّنَةِ الْحَمْرَاءِ جَمُّ الْمَوَارِدِ"

*“Seçkin atları (savaşın insan öğüten) değirmenine
hızlıca sürüverir. (Felaketlerle dolu olan) kızıl yolda
(bile, insanların istifadesine açtığı) bir sürü su
kaynağı vardır”* (Beşşâr b. Burd, 1376/1957: c.3,
s.75-83).

3.6. Askerî Destek Sağlayabilme

Askerî destek sağlayabilme, savaş kapsamında övülen yaygın unsurlardan biridir. Yok oluş tehlikesiyle karşı karşıya kalan insan veya kabilelerin, askerî açıdan desteklenerek kurtarılması, gerçekten de yardımların en büyüğüdür. Bilhassa İslam öncesinde Arap nüfusu fazla

olmadığından, mevcut nüfus da dağınık güçler halinde hareket ettiğinden, kendi sınırlı askerini yitirme riskini göze alarak zor duruma düşenlere yardım etmek, gerçekten de takdiri hak eden bir iştir. Muhtemelen bu yüzden övgü şiirlerinde, askerî desteklerin unutulmadığı ve söz konusu diğerkâmlık eyleminin sıklıkla yüceltildiği gözlemlenmektedir. Örnek vermek gerekirse, Kabîşa b. en-Naşrânî el-Cermî öcünü almasına yardım eden arkadaşlarını övdüğü bir methiyesinde şunları söylemektedir:

"لَمْ أَرَ خَيْلاً مِثْلَهَا يَوْمَ أُدْرِكَتْ بَيْيَ شَمَجَى خَلْفَ اللَّهَيْمِ عَلَى ظَهْرِ
أَبْرَ بِأَيْمَانٍ وَأَجْرًا مُقَدِّمًا وَأَنْقَضَ مَنَّا لِذِي كَانٍ مِنْ وَثْرِ
عَشِيَّةً قَطَعْنَا قَرَارَيْنِ بَيْنَنَا بِأَسْيَافِنَا وَالشَّاهِدُونَ بُنُو بَدْرٍ
فَأَصْبَحْتُ قَدْ خَلَّتْ يَمِينِي وَأُدْرِكَتْ بُنُو ثَعْلَ تَبْلِي وَرَاجَعْتَنِي شِعْرِي"

"el-Luheym (dağının) ardında, Zahr (suyunun bulunduğu muntıkada), Benû Şemecâ'yı yakalayanlara benzeyen hiçbir süvari görmedim..."

...Sözünü onlardan daha iyi tutan, onlardan daha cüretkâr olan ve (öcün alınmasına kadar lezzetlerden uzak durulacağına dair edilen) yeminin bağını onlardan daha iyi çözen (kimseye rastlamadım).

Aramızdaki bağları kılıçlarımızla kestiğimiz ve Benû Bedr'in de buna şahit olduğu akşamda...

...Sabaha çıktım, yeminim yerine gelmişti. Benû Su'al bana intikamımı sağladı ve (övünmek için) şiir söyleme (maharetim) geri geldi" (el-Merzûkî, 1424/2003: 434-436).

3.7. Silahşorluk

Kadim Arap kültürü, hem halkın hem de yöneticilerin belli askerî zorlukları üstlenmesini zorunlu kılmıştır. Bir komutandan, ne kadar üstün bir askerî deha olursa olsun, çoğu zaman cenk meydanında bilfiil faaliyet göstermesi beklenmektedir. Dolayısıyla özellikle rübeli kişilerin savaş meydanında gösterdiği şahsi katılım, methiyelerde övülen bir unsur haline getirilmiş durumdadır. Öte yandan herhangi bir kabile üyesinin yahut liderlik vasfı olmayan bir bireyin de silahşorluk vasfıyla övülmesi alışılmadık bir durum değildir. Dönem Araplarının yaygın kanaatine göre, methedilen kişinin er meydanında gösterdiği şahsi katkı, övülmesi gereken eylemlerin başında gelmektedir. Örneğin; aşağıda alıntılatacağımız beyitte, methedilen kişinin savaş alanındaki etkinliği ve

yararlılığı konu edilmektedir. Burada methedilen kişinin atlıların idaresini sağladığının anlatılması, onun yöneticiliğine yapılan bir atıftır. Mamafih onun liderlik vasfıyla birlikte savaş alanında gösterdiği şahsi atılganlığa da değinilmektedir. Övülen kişinin “silahının içerisinde alev almış” olduğunun anlatılmasıyla, muhtemelen savaş alanında adeta zırhına kor düşmüşçesine hızlı şekilde hareket ettiği ve düşmana bilfiil saldırdığı ima edilmektedir:

"كَأَنَّ عَلَيْهِ جَاحِمًا فِي سِلَاحِهِ إِذَا قَادَ خَيْلًا أَوْ تَصَدَّى لِقَائِدٍ"

“At(lı)larını sürerken yahut (düşmanın) liderine karşı koyarken, sanki silahının içerisinde alev almış gibidir”
(Beşşâr b. Burd, 1376/1957: c.3, s.75-83).

4. SOSYAL KONUM KAPSAMINDA ÖVÜLEN UNSURLAR

4.1. Üstünlük

Ortadoğu coğrafyasında, tarih boyunca ezeli bir üstünlük yarışı olduğu malumdur. Kavimler, kabileler, aşiretler ve aileler daima birbirlerine karşı üstün olduklarını savunmuş, hak ettiklerini düşündükleri konuma erişene kadar bütün gayretleriyle rakiplerine karşı mücadele etmişlerdir. Hal böyle olunca, methiye şiirlerinde üstünlük vurgusunun fazlaca kullanılması hiç de şaşırtıcı değildir. Çoğu methiyede övülen kişi, gerek kabilesindeki gerekse diğer kabilelerdeki insanlardan üstün tutulmaktadır. Kabilelerin övüldüğü şiirlerde ise methedilen kabilenin diğerlerinden üstün olduğu vurgulanmaktadır. Örneğin; en-Nâbiğa ez-Zubyânî, en-Nu‘mân’ı methederken, onun diğer tüm insanlardan daha üstün olduğunu beyan etmektedir:

"فَضْلًا عَلَى النَّاسِ فِي الْأَدْنَى وَفِي الْبَعْدِ
وَمَا أَحَاشِي مِنَ الْأَقْوَامِ مِنْ أَحَدٍ
فَمُ فِي الْبَرِّيَّةِ فَأَخَذُهَا عَنِ الْقَتْدِ
يَبْنُونَ تَدْمُرَ بِالصُّفَاحِ وَالْعَمَدِ
كَمَا أَطَاعَكَ، وَادُلَّهُ عَلَى الرَّشَدِ
تَنْهَى الظُّلُومَ وَلَا تَقْعُدُ عَلَى ضَمَدٍ"

"فَتِلْكَ تُبْلِغُنِي النُّعْمَانَ، إِنَّ لَهُ
وَلَا أَرَى فَاعِلًا فِي النَّاسِ يُشْبِهُهُ
إِلَّا سُلَيْمَانَ إِذْ قَالَ الْإِلَهُ لَهُ:
وَخَيِّسَ الْجِنَّ؛ إِنِّي قَدْ أَدْنْتُ لَهُمْ
فَمَنْ أَطَاعَكَ فَانْفَعَهُ بِطَاعَتِهِ
وَمَنْ عَصَاكَ فَعَاقِبُهُ مُعَاقِبَةً"

“Bu (dişi devem) bana bildirdi ki, en-Nu‘mân yakında ve uzakta bulunan (tüm) insanlardan daha üstündür.”

İnsanlar arasında onun gibi (yüksek işler) yapan kimseyi görmüyorum. (Bu hususta) insanlar arasından kimseyi de istisna gösteremem...

...(Ne var ki) Süleyman (bu konuda) hariç (tutulabilir). Nitekim Allah ona dedi ki: Çölde karar tut ve (burayı) yanlışlıklardan koru.

Cinleri (kendine) tabi kıl! Tedmur (kentini) levha taşları ve sütunlarla inşa etmeleri hususunda ben onlara izin verdim.

Kim sana itaat ederse, sana itaat ettiği gibi, itaatkârlığı nedeniyle onu mükâfatlandır ve ona doğru yolu göster.

Kim sana isyan ederse, zulmü sona erdiren bir cezayla onu cezalandır. (Ama) gazabın uzun soluklu olmasın” (en-Nâbîğa ez-Zubyânî, t.y.: 20-21).

4.2. Saygınlık

Saygınlık yahut izzet, kadim methiyelerde çokça övülen unsurlardandır. Nitekim insanın saygı duyulan birisi olması, onun kabilesi ve kabileler arasındaki konumunu simgeleyen önemli bir göstergedir. Dolayısıyla şairler, methettikleri kişilerin yahut kabilelerin saygınlığını sıklıkla vurgulama eğilimindedir. Keza övülen kişinin yahut grubun saygınlığı, methiye şairinin saygınlığını da arttıran bir durumdur. Çünkü saygın kimseler, kendilerini methetmek için tuttıkları kişileri genellikle itibar gören şairler arasından seçmektedirler. Aşağıda aktaracağımız beyitte, methedilen kişinin akrabalarının saygınlığı vurgulanmaktadır:

"رَجَالٌ عَلَيْهِمْ عِزَّةٌ وَمَهَابَةٌ إِذَا اسْتَنْفَرُوا لَمْ يُنْفَرُوا لِلشَّذَائِدِ"

“(Onun akrabaları) saygı duyulması ve korkulması gereken adamlardır. Felaketlerde savaşmak için çağrıldıklarında, firar etmezler” (Beşşâr b. Burd, 1376/1957: c.3, s.75-83).

4.3. Riyaset

Riyaset sahibi kimseler için nazmedilen methiyelerde, övülen kişinin önderlik vasfı sıklıkla ön plana çıkartılmaktadır. Methiyelerin genellikle toplumun önde gelen kişileri için nazmedildiği göz önünde bulundurulduğunda, pek çok övgü kasidesinde riyaset vurgusuna rastlanacağı tahmin edilebilir. İnsanları etkilemek ve etrafında toplamak, bir kişinin liderliğini simgeleyen en önemli göstergelerdendir. Câhiliye

şairlerinden olan el-Hâriş b. Hillize (ö. 570 [?]), bir methiyesinde bu hususa vurgu yaparak şunları söylemektedir:

"سَهْلَ الْمَبَاءِ مُخْضَرًا مَحَلَّتُهُ مَا يُصْبِحُ الدَّهْرُ إِلَّا حَوْلَهُ حَلَقٌ
لِلْمُنْذِرِينَ وَالْمَعْصُوبِ لِمَأْتُهُ أَنْتَ الصِّبْيَاءِ الَّذِي يُجَالِي بِهِ الْأَفْقُ"

"(İnsanlar) onun yurduna toplaşır. Sabah olur olmaz, etrafında insanlar (birikmiştir).

(İnsanlar) Munzirilerin etrafında toplanır. Sen ufuklarda parlayan bir ışıksın" (el-Hâriş b. Hillize, 1415/1994: 126).

İslam sonrasında nazmedilen methiyelerde, riyasete yapılan vurgular benzer şekilde devam etmiş, sadece imamlık yahut halifelik gibi farklı idari görevlere değinilmeye başlanmıştır. Örneğin; Abbâsî dönemine ait aşağıdaki beyitlerde, öncelikle methedilen kişinin liderliğine vurgu yapılmaktadır. Burada lider (*kâ'id*) kelimesi yerine liderler (*kâde*) sözcüğünün kullanılmasıyla, memdûhün diğer liderlerden üstün olduğu ima edilmektedir. Ayrıca övülen kişinin *imâm* (önder) olduğunun vurgulanması ve huzuruna gelen ziyaretçilerini bir perdenin arkasından kabul ettiğinin anlatılması, onun makamının yüksekliğine yapılan bir göndermedir. Methedilen kişinin ordunun başındaki bir *re'îs* (lider) olduğunun da altı çizilmektedir:

"هُوَ الْقَادَةُ الْحَامِي حَقِيقَةً قَوْمِهِ إِذَا قِيلَ مَنْ لِلْمُخَصَّنَاتِ الْخَرَائِدِ
إِمَامٌ يُحْيِي فِي الْجَبَابِ وَتَارَةً رُئِيسٌ خَمِيسٍ تَحْتِ ظِلِّ الْمَطَارِدِ"

"Odur lider(ler lideri). Ahlaklı kadınlar ve bakireler için kim (yardım edecek) denildiği zaman, kabilesinin ihtiyaç sahiplerini koruyan kişi odur.

Perdeler ardından selamlanan bir imamdır. Bazen de mızrakların gölgesi altında, bir ordunun başıdır" (Beşşâr b. Burd, 1376/1957: c.3, s.75-83).

4.4. Makam/Statü

Bir kişinin makamının yahut statüsünün yüksekliğine değinilmesi, methiyelerde sıklıkla kullanılan övgüsel unsurlardanır. Kişinin kendi çabalarıyla elde ettiği yahut atalarının gayretleriyle miras aldığı konumu, onu sıradan insanlardan ayıran en önemli ayrıcalığıdır. Methiyelerde bu

özelliğın vurgulanması, şiiri dinleyen kişilerin övülen kişiye duydukları saygıyı daha da arttırmaktadır. Bu nedenle dizelerinde methettikleri kişilerin statülerini sıkça vurgulayan şairler, vermek istedikleri anlamı güçlendirmek için çoğu zaman bu makama kimsenin ulaşamayacağını yahut bu makamın diğer tüm makamlardan üstün olduğunu anlatma eğilimindedirler. Örneğın; en-Nâbiğa ez-Zubyânî, en-Nu‘mân’ı överken şunları söylemektedir:

"أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَعْطَاكَ سَوْرَةً تَرَى كُلَّ مَلَكٍ دُونَهَا يَتَذَبُّ
فإنك شمسٌ والملوك كواكب إذا طلعت لم يبدُ منهن كوكبٌ"

“Allah’ın sana yüksek bir mevki verdiğini görmüyor musun? Bütün hükümdarların bu mevkiin altında titreştiğini görürsün.

Sen bir güneşsin, diğer hükümdarlar ise yıldızdır. Güneş doğduğu zaman yıldızlar görünmez olur” (en-Nâbiğa ez-Zubyânî, t.y.: 28).

Methodilen kişinin üstü varsa ve bu üst şairin de üstüyse, övgü şairliği daha büyük bir maharet istemektedir. Bu gibi durumlarda şairler methettikleri kişilerin makamını yine de yüceltmekte ve bu makamın en üst kişiye ne denli yakın bir statü olduğunu vurgulamaktadır. Methodilen kişinin minberde hutbe verirken ortaya çıkan görkeminin de vurgulandığı aşağıdaki beyitler, bu minvaldedir:

"وَزَيْرُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَسَيْفُهُ إِذَا نَفَخَ الشَّيْطَانُ فِي أَنْفِ حَاسِدِ
عَلَى الْمَسْجِدِ الْبَصْرِيِّ مِنْهُ جَلَالَةٌ وَفَوْقَ الْحَشَايَا عَارِضٌ غَيْرُ جَامِدِ"

“Şeytan hasetçinin burnuna üflediği zaman, (o), Emîru’l-Mu‘minîn’in veziri ve onun kılıcıdır.

Basra camiinde onun görkeminden vardır. Yastıkların üzerinde, donmayan (ve yağmur getiren) bir (ihsan) bulutu(du)r” (Beşşâr b. Burd, 1376/1957: c.3, s.75-83).

5. KİŞİSEL HASLETLER KAPSAMINDA ÖVÜLEN UNSURLAR

5.1. Kudret

Kudret sahibi olmak, klasik methiyelerde en çok övülen hasletlerin başında gelmektedir. Kişinin saygınlığı, çoğu zaman onun kudretiyle doğru orantılıdır. Dolayısıyla şairler dizelerinde methettikleri kişilerin gücünü yahut insanları tesir altına alabilme kabiliyetlerini sıklıkla vurgulama eğilimindedirler. Örneğin; Beşşâr b. Burd aşağıda alıntılatacağımız dizelerinde, memdûhuna öldürme ve hayat verme kudretini atfetmektedir. Allah'a mahsus olan bu ve benzeri niteliklerin bir insana atfedilmesi, uygunsuz bir kullanım olmasına karşın, övgü kasidelerinde fazlaca kullanılmaktadır. Şair muhtemelen burada akla ulûhiyeti getirecek ifadelerle memdûhunu överken, öldürme kudretiyle methedilen kişinin savaşta düşmanları öldürmesini, hayat verme kudretiyle de kendi ordusundan esir düşenlerin fidyelerini ödeyerek onları ölümden kurtarmasını kastetmektedir. Hayat vermek ifadesiyle, belki de memdûhun bazı düşman esirlerini affettiği anlatılmaktadır. Öte yandan hayat vermekle kastedilen diğer bir mana, memdûhun savaşmak suretiyle ülkesindeki masum insanları düşmanın katliamından kurtardığına ve böylelikle onlara adeta yeniden hayat verdiğine işaret ediyor olabilir. Özellikle kudretin övüldüğü dizelerde, tezat sanatından bir hayli istifade edilmektedir. Aşağıdaki beyitlerde de şairin *emâte* (öldürmek) ve *ahyâ* (hayat vermek) fiilleriyle oluşturduğu tezat sayesinde, memdûhunun azametini ve her alanda kudret sahibi olduğuna işaret etmeyi amaçladığı aşikârdır:

"أَمَاتَ وَأَحْيَاهُمْ بِكَفَّيْهِ إِنَّهُ
يُمِيتُ وَيُحْيِي فِي الْوَعَا غَيْرَ وَاجِدٍ
وَتَارَ بِأَرْجَاءِ الْمَدِينَةِ عَالِمًا
بِأَقْدَامِهِ أَوْ دَوْلَ زَيْنِ الْمُنَاجِدِ"

"Avucuyla (düşmanlarını) öldürmüş ve onlara hayat vermiştir. (Savaşın) karmaşasında, birden çok kişiyi öldürmekte ve onlara hayat vermektedir.

Ayaklarıyla (nerelere gidip neler yapacağını) bilerek (Başra) kenti(nin her bir) köşesini yahut kurtarıcının ziyetinin eyaletlerini harekete geçirmiştir" (Beşşâr b. Burd, 1376/1957: c.3, s.75-83).

5.2. Zekâ

İnsanın en kıymetli hazinesi olan zekâ, Araplar tarafından sıkça övülen unsurlardandır. Nitekim mal, mülk, makam ve itibar gibi pek çok ayrıcalık, aksi bir durum olmadıkça, insana atalarından miras kalabileceken, zekânın irâsı bu kadar kesin değildir. Bireyin sahip olduğu diğer hasletlerden gereği gibi istifade edebilmesinin yegâne yolu, yeterli bir zekâ seviyesine sahip olmasıdır. Bu hasletin önemini çok iyi bilen Arap şairler, methettikleri kişilerin aklını yahut zekâsını gereğince ön plana çıkartmaya çalışmışlardır. Örneğin; Ebû Temmâm (ö. 231/846), Halife el-Mu‘taşım-Billâh (ö. 227/842)’ı pek çok özelliğini vurgulayarak övdüğü bir beytinde, onun zekâsını da yüceltmektedir:

"إِقْدَامَ عَمْرٍو فِي سَمَاحَةِ حَاتِمٍ فِي حِلْمِ أَحْنَفَ فِي ذِكَاةِ إِبْرَاهِيمَ"

“Cesaret açısından ‘Amr’a, cömertlikte Hâtim’e, hilm sahibi olma hususunda Ahnef’e ve zekâda İyâs’a (benzemektedir)” (el-Curcânî, 1409/1977: 95).

5.3. Güvenirlilik

Güvenirlilik kadim Arapların oldukça önem verdikleri hasletlerden biridir. Nitekim kabileler ve bireyler arasında kurulan ittifaklar, ancak tarafların birbirlerine güven duymasıyla sağlam bir zemin üzerinde inşa edilebilmektedir. Dolayısıyla insanlara güven verme yahut güvenilir birisi olma, klasik methiyelerde çokça övülen unsurlardandır. İslam öncesinde önem verilen bu erdem, İslam sonrasında nazmedilen methiyelerde de yüceltilmektedir. Müslüman şairler Hz. Muhammed’i methetmek için nazmettikleri kasidelerinde, onun güvenirliliğini ön plana çıkartarak insanların ona tabi olması için çağrıda bulunmaktadır. Örneğin; Ka‘b b. Mâlik, Hz. Muhammed’in güvenirliliğini şu sözleriyle vurgulamaktadır:

"وَفِيئًا رَسُولَ اللَّهِ تَتَّبَعُ أَمْرَهُ إِذَا قَالَ فِينَا الْقَوْلَ لَا تَنْطَلِغُ"

“Aramızda buyruğuna tabi olduğumuz Allah’ın elçisi vardır. Bize bir söz söylediğinde, (bunun doğru olup olmadığını) araştırmayız” (Ka‘b b. Mâlik el-Enşârî, 1386/1966: 224).

5.4. Azamet

Methodilen kişilerin azametinin, görkeminin yahut yüceliğinin anlatılması, methiyelerde en rağbet gören kullanımlardandır. Netice itibarıyla övgünün gayesi, zaten methodilen kişilerin ululuğunun dile getirilmesidir. Memdûhün azametinin anlatılması, doğrudan yahut dolaylı

olarak gerçekleştirilebilir. Bir özelliğin övülürken, bunun yanında azametinin de yüceltildiği sayısız örnek bulunmaktadır. Keza bireyin övülmesinde makrokozmosun unsurlarının kullanılması, memdûhün azametinin vurgulanması kapsamında yaygın şekilde tercih edilen metotlardandır. Örneğin; aşağıdaki beyitte, memdûh tek bir kişiyken, onun mahdut görüntüsü için görüntüler (*meşâhid*) sözcüğünün kullanılmış olması ve semavi cisimlerin konu edilmesi, ona insan formundan çok daha büyük bir görünüm atfetmek suretiyle azametini vurgulamaktadır:

"وَيَوْمَ تَرَى فِيهِ النُّجُومَ تَكْتَشِفُتْ تَرَكَأَ وَهَتْ عَنْهُ كَرِيمَ الْمَشَاهِدِ"

“Yıldızların (artlarında iz) bırakarak ortaya çıktığı nice gün görürsün. (İşte o zaman onun saygın görüntüleri zahir olur” (Beşşâr b. Burd, 1376/1957: c.3, s.75-83).

5.5. Yakışıklılık

Kadim Araplar postür ile bedenin sağlıklı ve estetik olmasına fazlaca önem vermelerine rağmen, bu ana başlık altında ele alınan diğer hasletlere nazaran, yakışıklılığı daha az vurgulamaktadırlar. Muhtemelen kadim Arapların nazarında, fizyolojik açıdan kâmil ve kuvvetli olan bir erkekte güzellik fazlaca aranmadığından yahut yakışıklılık her kişide bulunmadığından, methiyelerde yakışıklılığa yapılan vurgular daha sınırlıdır. Buna rağmen yakışıklı olduğu rivayet edilen kişiler için nazmedilmiş methiyelerde, yakışıklılığa da değinildiği gözlemlenmektedir. Örneğin; Hz. Peygamber’in beyaz tenli ve yakışıklı birisi olduğu bize ulaşan rivayetler arasındadır. Bu nedenle onun için söylenmiş methiyelerde, onun güzel yüzü ve cemali ön plana çıkartılmaktadır. Hz. Peygamber’in amcası olan Ebû Tâlib (ö. 619), aşağıdaki methiyesinde yeğeninin yakışıklılığına da değinmektedir:

"وَأَبِيضَ يُسْتَسْقَى الْعَمَامُ بِوَجْهِهِ ثِمَالِ الْيَتَامَى عَصْمَةَ لِلْأَرَامِلِ"

“Yüzü (suyu) hürmetine bulutlardan yağmur istenilen beyaz (tenli bir yakışıklıdır). Yetimlerin barınağı, dulların sığınağıdır” (Ebû Tâlib, 1414/1994: 67).

5.6. İş Bitiricilik

İnsanlar yahut topluluklar pek çok işe anlık bir cesaretle teşebbüs edebilir; ama başlanılan işin bitirilmesi ayrı bir kararlılık istemektedir. Tarih ilmi, sayısız komutanın kaleleri fethetmeye yahut yeni toprakları ele geçirmeye karar vererek işe koyulduğunu, ancak başladığı işi bitirmeye muvaffak olamadığını göstermektedir. Bir savaşa girmekten

çok, başlanılan mücadelenin sonuca ulaştırılması mühimdir. Dolayısıyla klasik methiyelerde azim, kararlılık ve iş bitiricilik sıkça övülen özellikler arasında yer almaktadır. Örneğin; aşağıdaki beyitlerde, methedilen kişinin bir işi yapmak için ayağa kalktığında, o işi bitirmeden asla yerine geri oturmayaacağı övülmektedir:

"إِذَا مَا حَشِينَا شَوْكَةً مِنْ مُنَافِقٍ عَلَى النَّاسِ أَوْ حَيْرَانَ لَيْسَ بِقَاصِدٍ
دَعُونَا لَهُ الْمَيْمُونَ غَبَّةَ إِنَّهُ أَخُو الْحَرْبِ إِنْ قَامَتْ بِهِ غَيْرُ قَاعِدٍ"

“Doğru yolda gitmeyen bir şaşkın nedeniyle yahut münafığın gücünden dolayı insanlar için endişe ettiğimizde...

...Savaşın biraderi kutlu ‘Ukbe’yi çağırırız. (Savaş) onu bir kez ayağa kaldırdı mı (katiyen geri) oturmaz” (Beşşâr b. Burd, 1376/1957: c.3, s.75-83).

5.7. Takdire Şâyânlık

Klasik methiyelerde pek sık kullanılan anlatımlardan birisi, övülen kişinin takdire şayan olduğunun belirtilmesidir. Methedilen kişinin söylenen güzel sözleri hak ettiğini anlatmak ve onun sitayişe layık olduğunu vurgulamak, pek çok methiyenin vazgeçilmez motiflerindedir. Örneğin; el-Hâriş b. Hîllize (ö. 570 [?]) bir methiyesinde şunları söylemektedir:

"الْمَا جَفَانِي أَخْلَانِي وَأَسْلَمَنِي دَهْرِي وَلَحْمٌ عِظَامِي الْيَوْمَ يُعْتَرَقُ
أَقْبَلْتُ نَحْوَ أَبِي قَابُوسٍ أَمْدَحُهُ إِنَّ النَّتَاءَ لَهُ وَالْحَمْدُ يَنْفِقُ"

“Dostlarımın bana cefa gösterdiği ve kaderimin beni teslim aldığı zaman, (fakirlik nedeniyle) kemiğimin etleri yenilir.

(Ben bu haldeyken) Ebû Kâbûs’a onu methederek yöneldim. Övgü ve sitayiş onundur; (ona) yaraşır” (el-Hâriş b. Hîllize, 1415/1994: 126).

5.8. Hoşgörü

Hükümdarlar kimi zaman sarsılmaz bir otorite figürü olmalıyken kimi zamanlarda da bağışlayıcı ve hoşgörü sahibi olduklarını göstermelidirler. Kincilik, bilhassa yöneticilere asla yakışmayan

özelliklerin başında gelmektedir. Çünkü o halkının ve kendisinin çıkarları doğrultusunda, yeri geldiğinde insanları affedebilmeli ve etrafındakilerin görüşlerini açıkça belirtebilmeleri için hoşgörüyü elden bırakmamalıdır. Şairler fikir adamları oldukları için, sanatlarını özgürce icra edebilmelerinin yöneticilerinin hoşgörüsüne bağlı olduğunun bilincindedirler. Bu nedenle haklı olarak hoşgörüyü övülen bir unsur olarak sıkça kullanmışlardır. Örneğin; Buhturî (ö. 284/897), Mütevekkil'i methederken onun cömertliğinin yanı sıra hoşgörüsüne de değinmektedir:

"هُوَ بَحْرُ السَّمَاكِ وَالْجُودِ فَازْدَدْ مِنْهُ قُرْبًا تَزُدُّ مِنَ الْفَقْرِ بُعْدًا"

"O, hoşgörü ve cömertliğin denizidir. Ona yakınlığını artır ki fakirlikten uzaklaşmayı da artırasın" (İpek, 2020: 493).

5.9. Cesaret

Savaşçı bir kültüre sahip olan kadim Araplar, cesarete son derece önem vermektedirler. Cesaret bir erkeğin hayatının her aşamasında ve karşılaştığı her zorlukta sahip olması gereken hasletlerin başında gelmektedir. Onun ailesini ve sevdiklerini tehlikeler karşısında koruyabilmesi, denenmemişi deneyebilmesi, korkulanla yüzleşebilmesi, yalnızca cesaret ve hamasetiyle mümkün olabilecek maharetlerdendir. Dolayısıyla methiyelerde cesur kimseler, şecaati üzerinden sıkça övülmüşlerdir. Örneğin; şair aşağıdaki beytinde, methettiği kişinin cesaretini şu sözleriyle vurgulamaktadır:

"مِنَ الشَّوْسِ دَلْفًا لِكُلِّ كَتِيْبَةٍ بِأَبْيَضٍ يَسْتَنْبِكِي عُيُونَ الْعَوَابِدِ"

"Cesur kimselerdendir. Her tabur için akça kılıcıyla ağır ağır ilerler, (savaş sonucunda esir düşecek) kölelerin gözlerini ağlatır" (Beşşâr b. Burd, 1376/1957: c.3, s.75-83).

5.10. Yiğitlik

Mertlik kavramıyla ilişkili olan tüm erdemler, kadim Arap mantalitesine göre bir erkeğin sahip olması gereken niteliklerdendir. Nitekim bu başlık altında ele alınan diğer hasletlere bakıldığında, bunların esasen erkeklerin taşıması gerektiğine inanılan özellikler üzerinden şekillendirildiği hemen fark edilecektir. Hal böyle olunca, yiğitlik erdeminin kadim şiirlerde çokça yüceltilen özellikler arasında başı çekmesi şaşırtıcı değildir. Arap dilinde, Türkçedeki yiğitlik yahut mertlik kavramına karşılık gelecek kelimeler çeşitlidir. Örneğin; aşağıdaki beyitte, şair *be's* sözcüğünü kullanmayı tercih etmektedir:

"بُنُو عَمِّهِ بَنِيَا وَعَمْرُو بْنُ عَامِرٍ أَوْلِيَاكَ قَوْمٌ بِأَسْهُمٍ غَيْرُ كَاذِبٍ"

“Yakın amcaoğulları ve ‘Amr b. ‘Âmir; (işte) onlar öyle bir kavimdir ki yiğitlikleri kuşku götürmez” (en-Nâbiğa ez-Zubyânî, t.y.: 42).

5.11. Korkutuculuk

Ortaçağ şartları düşünüldüğünde, bir erkeğin düşmanlarının nazarında korkutucu olmasının, ona ne denli önemli bir avantaj sağlayacağı idrak edilecektir. Kişinin korku uyandıran bir namının olması, onu hasımları ve potansiyel düşmanları karşısında dişli bir rakip konumuna yükselteceğinden, arzulanan bir caydırıcılık etkisi husule getirmektedir. Methedilen kişinin korkutuculuğunun dile getirilmesi, genellikle onun zarar verebilme kudretiyle ilişkilendirilebilir. Ancak bu kullanımda onun sebebiyet verdiği zararın direkt olarak anlatılmaması, korkutuculuk özelliğinin, “zarar verebilme” başlığı altında ele alınan husustan daha farklı bir unsur olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Bazı methiyelerde memdûhün çekinilmesi gereken birisi olduğu, yani korkutuculuğu, ona atfedilen ürkütücü imgeler üzerinden sembolize edilmektedir. Örneğin; aşağıdaki beyitte, titreyişi serabı andıran bir kılıç ile methedilen kişi arasında bir benzerlik kurulması suretiyle, onun korkulması gereken birisi olduğu vurgulanmaktadır:

"حُسَامٌ إِذَا مَا هُرَّ أُرْعَدَ مِثْلُهُ خُفُوقٌ ثِيَابِ الْإِلِ فَسُوقَ الْفَدَافِدِ"

“Keskin bir kılıçtır; sallandığında bir yanı titrer, (adeta) çöllerin tepesinde (husule gelen bir) serabın kıpraşması (gibi görünür)” (Beşşâr b. Burd, 1376/1957: c.3, s.75-83).

5.12. Bilgelik

Bilgelik, tüm kültürler ve tüm medeniyetler tarafından takdir edilen bir haslettir. Nitekim topluluklar varlıklarını sürdürebilmek için daima bilgelere ve âlimlere ihtiyaç duymaktadır. Nice kavim yanlış yönlendirmeler neticesinde güçlü ve gelecek vadeden bir yapıya sahip olmasına karşın yok olmuş, bilgece idare edilen nicesi ise dezavantajlı durumda olsalar dahi gelişerek egemenliklerini sağlamlaştırabilmiştir. Herkes bu basit gerçeğin farkında olduğu için, klasik methiyelerde bilgelik sıkça övülen unsurlardan birisi haline getirilmiştir. Örneğin; aşağıdaki beyitte, şair methettiği kişilerin bilgeliğini ve irşat kabiliyetini vurgulamak amacıyla, onları karanlığı aydınlatan lambalara benzetmektedir:

"لَا يُبْعِدُ اللَّهُ جِيرَانًا تَرَكَتُهُمْ مِثْلَ الْمَصَابِيحِ تَجْلُو أَيْلَةَ الظَّامِ"

"Allah (bugün) terk ettiğiniz komşuları sizden uzaklaştırmaz. (Onlar) karanlık geceleri aydınlatan lambalar gibidir" (en-Nâbiğa ez-Zubyânî, t.y.: 101).

5.13. Erdem

Kadim Arap methiyelerine bakıldığında, bunların genellikle erkekliği pekiştirecek özellikleri yüceltikleri gözlemlenmektedir. Hal böyle olunca, kazanan kişinin zafere giden yolda neler yaptığı, kimi zaman görmezden gelinebilmektedir. Mamafih bu şiirlerde, erdemli davranışların övüldüğü pek çok misale rastlamak da mümkündür. Bazı methiyelerde erdemli olmanın kendisi de yüceltilmektedir. Bu kapsamda, ahlakın tasvip ettiği alçakgönüllülük, doğruluk ve masumiyet gibi faziletli hal ve eylemler, kişinin erdemine işaret edilen dizelerde yüceltilebilir. Örneğin; aşağıdaki beyitte, öncelikle övülen kişilerin bilgeliğinin yüceltilmesi maksadıyla bilgelikleri 'Âd kavminin bilgeliğine benzetilmekte, ardından onların serkeşlik ve günah gibi kötülüklerden arı olduklarına değinilerek erdemlerine işaret edilmektedir:

"أَحْلَامُ عَادٍ وَأَجْسَادُ مُطَهَّرَةٌ مِنَ الْمَعْقَةِ وَالْأَفَاتِ وَالْإِثْمِ"

"Bilgelikte 'Âd (kavmi) gibidirler. Serkeşlikten, afetlerden ve günahkârlıktan bedenleri arınmıştır" (en-Nâbiğa ez-Zubyânî, t.y.: 101).

5.14. Vefa/Emanete Sahip Çıkma

Methiyelerde yüceltilen erdemlerin pek çoğu, kabilelerin bekasına hizmet eden özelliklerden seçilmektedir. Bunlardan birisi, vefalı olmak yahut diğer bir deyişle emanete layıkıyla sahip çıkmaktır. Nitekim kabileler arasında yapılan anlaşmaların işleyebilmesi için, tarafların ahde vefa göstermesi zaruridir. İnsanların birbirlerine emanet bırakmaya cesaret edebilmesi, onların emanete sahip çıkacağını bilmelerine bağlıdır. Dolayısıyla çok kritik bir gereksinim olan vefa, methiyelerde sıkça yüceltilmektedir. Klasik Arap edebiyatında vefa hususundaki en bilindik örnek, İslam öncesinin meşhur Yahudi şairi es-Semev'el (ö. 560 [?])'den başkası değildir. Rivayet edildiğine göre, İmru'u'l-Kays (ö. 540 dolayları) babasının intikamını almak için Bizans'tan yardım istemeye gittiğinde, es-Semev'el'e birtakım emanetler bırakmıştır. Ne var ki İmru'u'l-Kays'ın düşmanları es-Semev'el'in oğlunu esir almış ve söz konusu emanetleri kendilerine teslim etmemesi halinde es-Semev'el'i oğlunu öldürmekle tehdit etmişlerdir. Sonuç itibariyle, es-Semev'el oğlunun hayatı pahasına emanete hıyanet etmeyerek ebediyen

unutulmayacak bir vefa örneği göstermiş ve klasik Arap edebiyatında vefayla özdeşleştirilmiştir. Dolayısıyla methiyelerde vefanın övülmesine verilebilecek en iyi misal, el-A'şâ (ö. 7/629 [?])'nın es-Semev'el'in bu örnek davranışını methettiği şu dizeleridir:

"كُنْ كَالسَّمْوَعِ إِذْ طَافَ الْهُمَامُ بِهِ فِي جَحْفَلٍ كَهَزِيْعِ اللَّيْلِ جَرَّارِ
بِالْأَبْلِيقِ الْفَرْدِ مِنْ تَيْمَاءٍ مَنْرَلُهُ حَصْنٌ حَصِيْنٌ وَجَارٌ غَيْرُ غَدَّارِ
فَقَالَ: تُكَلِّ وَغَدْرٌ أَنْتَ بَيْنَهُمَا فَاخْتَرْ وَمَا فِيهِمَا حَظٌّ لِمُخْتَارِ
فَسَأَلَكَ غَيْرَ طَوِيْلٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْتُلْ أُسَيْرِكَ إِنِّي مَانِعٌ جَارِي"

“Gecenin üçte birlik dilimi gibi (karanlık olan) kalabalık bir orduyla komutan onun etrafını çevrelediği zaman, (vefa konusunda örnek bir davranış sergileyen) es-Semev'el gibi (vefalı) ol!

Teymâ'daki eşsiz el-Eblağ (kalesi) onun yurdudur. Bu kale korunaklıdır. (Burada) sığınmacı olan kişiye asla ihanet edilmez.

(Düşman): ‘Ya çocuğunu yitireceksin ya da (emanete) ihanet edeceksin! Seçimini yap! Bu ikisi arasında seçim yapacak kişi için hiçbir şans yoktur!’ demişti.

Uzun olmayan bir süre şüpheye düştü; daha sonra dedi ki: ‘Esirin (olan evladımı) öldür! (Çünkü) ben bana sığınan kişiyi koruyacağım’” (el-Cumahî, 1422/2001: 106).

Sonuç

Klasik Arap şiiriyle alakadar olan herkes, birkaç asır boyunca nazmedilmiş pek çok şiirin, birbirlerine fazlasıyla benzediğini muhtemelen kısa süre içerisinde fark etmektedir. Şiirin pek çok temasında zuhur eden bu büyük benzerlik, methiyeler özelinde de son derece barizdir. İslam öncesi dönemde dahi büyük ölçüde klişeleşmiş şekilde karşımıza çıkan methiye şiirleri, Abbâsî döneminin sonuna kadar benzer kullanımların yeni bağlamlarda işlenmesiyle, son derece standartlaştırılmış bir yapıya kavuşmuştur. Bu yüzden methiyelerde yaygın şekilde övülen özelliklerin belirlenmesi ve bunların neden bu denli yaygın şekilde kullanıldığının tespit edilmesi, tutarlı bir sonuca ulaştırılabilecek bir girişim olacaktır. Övgü şiirlerinde yüceltilen unsurları maddeler halinde sıralamak ne kadar kolaysa, bu maddeleri belirli ana başlıkların altına toplamak da bir o kadar zordur. Çünkü methedilen

birçok özellik, bir ana başlığın altında yer almayı hak ettiği kadar, diğeri ana başlığa da uyum gösterebilmektedir. Bu nedenle maddelerin tasnifinde, ele alınan maddenin en yakın olduğu ana başlığın altında sınıflandırılması gerekmektedir. Bu doğrultuda, yaygın şekilde methedilen özelliklerin beş ana grup altında toplanabileceği gözlemlenmektedir. Bunlar, kalıtsal özellikler kapsamında övülen unsurlar, iyilikler kapsamında övülen unsurlar, savaş kapsamında övülen unsurlar, sosyal konum kapsamında övülen unsurlar ve kişisel hasletler kapsamında övülen unsurlardır.

Kalıtsal özellikler kapsamında övülen unsurlar, bireyin kendi tercihiyle bağılı olmayan yahut kendi tercihiyle geliştirme imkânı bulunmayan özelliklerdir. Bu bağlamda değerlendirebileceğimiz ögeler, sayıca az olmasına karşın, klasik methiyelerde çok yoğun şekilde kullanılmaktadır. Bunların başında, tahmin edileceği üzere, nesebin yüceltilmesi gelmektedir. Araplar nesebe oldukça önem verdiği için, çoğu methiyede bu mevzuya değinildiğini görmek mümkündür. Bireyin kabilesi üzerinden övülmesi, bu kapsamda sınıflandırabileceğimiz ikinci maddedir. Öyle ki bireyin methedilmesiyle kabilesinin methedilmesi, kaside bütününde çoğu zaman iç içe geçmiş şekilde karşımıza çıkmaktadır. Asalete yapılan vurgu, bilhassa hükümdarlara nazmedilmiş methiyelerde son derece yaygındır. Keza övülen kişinin aile üyeleri üzerinden methedildiği pek çok örneğe rastlamak mümkündür. Anlaşıldığı kadıyla, aile üyelerinin adeta kişinin sahip olduğu bir erdemmişçesine ele alınması, kabilecilik ve asabiyet mantalitesinin bir sonucudur.

Klasik methiyelerde iyilikler kapsamında övülen unsurlara sıkça rastlanmaktadır. Ancak bu bağlamdaki maddeler geniş bir çeşitliliğe sahip değildir. Özellikle İslam öncesindeki methiyelerde yahut İslam öncesi anlayışının devamı mahiyetindeki şiirlerde, yapılan iyiliklerin, iyi olma arzusundan ziyade güç gösterme arzusundan ileri geldiğini düşündürecek ipuçları vardır. Öte yandan İslam sonrasında bu anlayışın belirli bir ölçüye kadar değişim gösterdiğini söylemek mümkündür. İyilikler kapsamında yüceltilen ilk haslet, iyiliğin kendisidir. Câhiliye döneminde de mevcut olan bu kullanıma, bilhassa Hz. Peygamber için nazmedilmiş methiyelerde yaygın şekilde tesadüf edilmektedir. Bahsi geçen ana başlık altında değerlendirilen diğeri bir madde, methiye şiirlerinin olmazsa olmazı olan cömertliktir. Hatta cömertliğin yüceltilmediği bir övgü kasidesine rastlamak, sanıldığından çok daha zordur. Çünkü methiyeler genellikle memdûhtan hibe almak maksadıyla nazmedildiğinden, onun cömertliğinin yüceltilmesi zaruri bir kullanıma dönüşmektedir. Keza yardımseverlik, methiyelerde övgüsel bir unsur olarak sıklıkla işlenmektedir.

Savaş kapsamında övülen unsurlar, klasik methiyelerde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Nitekim eski Araplar, savaşçı bir toplum oldukları için, methettikleri pek çok özelliği zihinlerindeki ideal savaşçıdan ilham alarak belirlemişlerdir. Savaşçı olmanın kendisi, bu bağlamda yüceltilen ilk özelliklerdendir. Keza muzafferiyet, baskın düzenleyebilme, zarar verebilme, ölümü göze alabilme, askerî destek sağlayabilme ve silahşorluk, pek çok methiyede yüceltilen unsurlardandır. Memdûhların methiye şairlerini tutmalarının nedeni, çoğu zaman elde ettikleri zaferlerin dilden dile dolaştırılmasını arzulamalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kadim methiyelerin savaşçılıkla ilgili övgüsel unsurlarla dolu olmasına şaşırılmamalıdır.

Sosyal konum üzerinden övülen unsurlar, kadim methiyelerin vazgeçilmezlerindedir. Çünkü methiyenin en temel gayelerinden birisi, methedilen kişinin toplumdaki saygınlığının ve üstünlüğünün gözler önüne serilmesidir. Dolayısıyla bu bağlamda karşımıza çıkan övgüsel unsurlardan ilki, üstünlüğün kendisidir. Klasik şiir mirası, övgü şairlerinin methettikleri kişilerin üstünlüğünü kanıtlama çabalarıyla doludur. Keza övülen kişinin saygınlığı, riyaset ve makam sahibi olması, bu bağlamda en çok işlenen özelliklerdendir.

Kişisel hasletler kapsamında övülen unsurlar, çeşitlilik açısından en avantajlı gruptur. Geleneksel olarak, methedilen kişinin kalıtsal özelliklerinin, savaşçılığının ve iyiliklerinin yüceltilmesi, methiyeler açısından adeta bir zorunluluk haline getirilmiş durumdadır. Mamafih methiyenin layığıyla tamamlanması, ancak kişisel hasletler kapsamında övülen unsurlardan bir veya birkaçının kullanılmasıyla mümkün olabilmektedir. Sonuç itibarıyla methiyenin nazmedilme amacı, genellikle şaire ücretini takdim edecek olan tek bir bireyin yüceltilmesidir. Fertler ne kadar güçlü ve zengin ailelerde dünyaya gelirse gelsinler, netice itibarıyla kendi hasletleri üzerinden kişilik kazanmaktadırlar. Dolayısıyla methiyelerde, övülen kişinin kudreti, zekâsı, güvenilirliği, azameti, yakışıklılığı, iş bitiriciliği, takdire şâyânlığı, hoşgörüsü, cesareti, yiğitliği, korkutuculuğu, bilgeliği, erdemi ve vefası gibi pek çok özelliği de konu edilmektedir. Kişisel hasletler kapsamında burada zikredilmeyen daha istisnai özelliklerin de bulunduğu bir gerçektir. Ne var ki bu bağlamda yaygın şekilde övülen unsurlar, genel itibarıyla burada sıralananlardır.

KAYNAKLAR

- Abdullah b. Revâha (1401/1981). *Dîvânu 'Abdi'l-lah b. Revâha ve Dirâse fi Sîretihî ve Şi'rihi*. Velîd Kaşşâb, (Thk.). B.y.: Dâru'l-'Ulûm.
- Apak, Â. (2014). *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (2. bs.). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Apak, Â. (2016). *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Ayyıldız, E. (2019). *Klasik Arap Şiirinde Emevî Dönemine Kadar Hiciv* (Doktora tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Beşşâr b. Burd (1376/1957). *Dîvânu Beşşâr b. Burd*. Muhammed eţ-Ṭâhir ibn 'Âşûr, (Haz.) & Muhammed Şevki Emîn, (Tsh.). (Cilt 3). Kâhire: Maţba'atu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr.
- el-Cumahî, Muhammed b. Sellâm (1422/2001). *Ṭabaḳâtu's-Şu'era'*. Josef Hell & Taha Ahmed İbrahim, (haz.). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- el-Curcânî, 'Abdu'l-Kâhir (1409/1977). *Esrâru'l-Belâga fî 'İlmi'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Durmuş, İ. (2004). Methiye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 29, s.410-411). Ankara: TDV Yayınları.
- Ebû Ṭâlib (1414/1994). *Dîvânu Ebî Ṭâlib: 'Ammu'n-Nebî*. Muhammed et-Tuncî, (Haz.). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.
- Günaltay, M. Ş. (2013). *İslam Öncesi Arap Tarihi*. Mehmet Mahfuz Söylemez, (Sad.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- el-Hâriş b. Hillize (1415/1994). *Dîvânu'l-Hâriş b. Hillize el-Yeşkurî*. Mervân el-'Atîyye, (Haz.). Şam: Dâru'l-İmâmî'n-Nevevî.
- İpek, M. S. (2020). Teşbih Sanatında “Müşebbeh” İçin Kullanılan Başlıca Rumuzlar (Arap Şiiri Örneği). *Tarih Okulu Dergisi*, 44, 489-500.
- Ka'b b. Mâlik el-Enşârî (1386/1966). *Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Enşârî: Dirâse ve Tahkîk*. Sâmi Mekkî el-'Ânî, (Thk.). Bağdat: Mektebetu'n-Nahda.
- Lebîd b. Rebî'a el-'Âmirî (1962). *Şerhu Dîvâni Lebîd b. Rebî'a*. İhsan Abbas, (Thk.). Kuveyt: Maţba'atu Hükümeti'l-Kuveyt.
- el-Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Hasan (1424/2003). *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse li-Ebî Temmâm*. Garîd eş-Şeyh, (Haz.). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- en-Nâbiğa ez-Zubyânî (t.y.). *Dîvânu'n-Nâbiğa ez-Zubyânî* (2. bs.). Muhammed Ebû'l-Faql İbrâhim, (Thk.). Kâhire: Dâru'l-Me'ârif.
- Shahîd, I. (2009). *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century* (Cilt 2/2). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Bölüm 5

İSTANBUL MÂNİLERİNİN İCRA MEKÂNLARI



Prof. Dr. Abdulkadir EMEKSİZ¹

¹ Prof. Dr. Abdulkadir Emeksiz, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, abdulcadiremeksiz@gmail.com, Bu makale “Emeksiz, Abdulkadir (2003). İstanbul Mânileri, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul.” künyeli tezden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Giriş

Mâni, Türkçe'nin konuşulduğu her coğrafyada farklı adlarla da olsa yaygınlaşmış, kimi zaman söyleyicisinin bilindiği, çoğu kere anonim olarak değerlendirilebilecek genellikle sözlü şekilde doğup bireysel olarak icra edilen belli bir makam ya da ezgi ile söylenen Türk edebiyatına özgü nazım şekli ve türünün adıdır.

İstanbul mânileri genel tipteki mânilerin özelliklerini taşımanın ötesinde şehrin kültür dokusunu yansıtmaması, icracılarının nitelikleri vb. özellikleri dolayısıyla kendine özgü vasıfları da haizdir. Türk icracıları dışında çoğunluğu tulumbacılık mesleğinden Ermeni ve Yahudiler başta olmak üzere gayri müslim icracıları da olan edebi verimlerdir. Aynı mekânlarda sanatlarını icra eden ayaklı mâniciler arasında aynı adı taşıyan pek çok kimsenin çıkmış olması, birbirlerinden ayırt edilmeleri ve tanınmaları için lakaplarla anılmalarını gerektirmiştir. Mesaj ve fonksiyonları yönüyle İstanbul mânileri incelendiğinde düz mânilerin ve ayaklı mânilerin daha çok bireysel içerikli; çoğunlukla mahalle bekçilerinin söylediği mâni fasıllarının ise topluma dönük, din ve devlet propagandası yapar nitelikleri öne çıkmaktadır (Emeksiz, 2003, 144-147).

İstanbul mânilerinin icra zamanı değerlendirildiğinde Ramazan ayı dikkat çekmektedir. Başka zamanlarda da söylenebilmelerine karşın düz mâniler daha çok hıdırellez, kına geceleri gibi özel günlerde, mâni fasılları çoğunlukla Ramazan ayında sahur vaktinde ve ayaklı mâniler ise yine Ramazan ayı başta olmak üzere akşam saatlerinde mâni zemini kurularak bir edebi rekabet düzeninde söylenmişlerdir.

Temel yapı özelliklerini dikkate alarak mânileri üç kategoride değerlendirmek mümkündür: Düz mâniler, mâni fasılları ve ayaklı mâniler.

Nazım birimi dörtlük olan düz mâniler genellikle 7'li hece vezni ile 4+3, 3+4 duraklı ya da duraksız, çoğunlukla *aaxa* uyak düzeninde söylenir. Birinci, ikinci ve dördüncü mısralar çoğunlukla yarım kafiye ile kafiyelerinken, üçüncü mısralar serbesttir.

İstanbul mânileri de diğer düz mânilerle benzer özellikler gösterir, şekil bakımından Türk coğrafyasının her hangi bir yerinde söylenenlerle farkı yoktur. Düz mâniler, halkın tahsil görmemiş ya da ilkokul seviyesinde tahsil görmüş olanlarının daha çok icra ettikleri ya da edebilecekleri türden, anonim veya anonime en yakın verimlerdir. Bu mânilerin İstanbul'da da genellikle kadınlar tarafından söylenmiş olduğunu görürüz (Emeksiz, 2003, 182).

Düz mânî örnekleri:

Mânî mânîyi açar

Mânî bilmeyen kaçar

Kızlar mânî söyleyin

Mânî çok dertler açar (Tezel, 1941, 80)

Yemenimin uçları

Çıkamam yokuşları

Yare selam söyleyin

Yedi dağın kuşları (Bayrı, 1972, 72)

Mânî Fasılları nazım birimi yönüyle düz mânîler gibi dörtlüklerle kurulur. Bu dörtlüklere yazma ve taşbasmaları metinlerde, yani kendi geleneği içinde *fasıl* adı verilmiştir (Koz, 1998, 16). Biz de bu dörtlüklerin mânî tipinde oluşu ve orijinal eserlerde *fasıl* diye adlandırılmalarından dolayı *mânî faslı* demeyi uygun buluyoruz. Vezin bakımından mânî fasılları düz mânîlerden farklıdır, 8 heceli vezinle söylenirler. Âmil Çelebioğlu'nun yayımladığı **Ramazân-nâme** ve Sabri Koz tarafından yayımlanan **Ramazân Fasılları Bekçi Baba** adlı çalışmalarda, yer yer 7'li ve 9'lu heceye rastlansa da her iki eserin 8 heceli mânîlerden oluştuğu görülmektedir. Durakları 4+4, 5+3 olabileceği gibi duraksız da söylenirler. Kafiye içerinde zengin ve tam olanları bulunduğu kadar yarım kafiye de görülür, redifler de. Fasıllar konu birliği gösterir.

Mânî söylemek genellikle kadınlara yakıştırılır, mânîlerin kadınlar tarafından söylendiği belirtilir. Hıdrellez eğlenceleri, kına, düğün gibi törenlerde söylenen mânîler için bu hüküm çoğu kere doğrudur. İstanbul'da köklü bir gelenek halinde yaşamış mânî fasılları için durum daha farklıdır. Düz mânîler kadınlar tarafından söylendiği gibi erkeklerce de söylenebilmiş; fakat mânî fasılları hep erkekler tarafından icra edilmiştir. Mânî fasılları nazım şekli olarak mânî dörtlüklerinden kurulmakla beraber tür olarak mânî adını şüphesiz kullanabileceğimiz eserlerdir. Mânî fasılları, ayrı ayrı fasıllar halinde düzenlenmesindeki bütünlük, kafiye örgüsünün sağlamlığı ve kafiye tekrarların çok az olması, kullanılan dil, kelime hazinesinin genişliği, konu zenginliği gibi özellikleriyle halkın üst tabakasının yazılı verimi olarak görülmektedir. İstanbul şehir kültürüne ait pek çok ayrıntıyı bu fasıllarda bulabilmekteyiz. Mânî fasıllarının icracıları mahalle bekçileri ya veya mânîci diyebileceğimiz profesyonel / yarı profesyonel erkeklerdir (Emeksiz, 2003, 31-32).

Mâni faslı örneği:

Fasl-ı Dolmabahçe Köşkü

Bekçinizin arttı eşki
Üstâdından aldı meşki
Bu şeb size nakl edeyim
Dolmabahçe'deki köşkü

Ne acaib sayvan olur
Bütün deryâ seyrân olur
Ne hûb mesire makamdır
Her görenler hayrân olur

Lâyık-ı izz ü devlettir
Sezâ-yı şân u şevkettir
Kepenleri güşâd olsa
Sanasın kasr-ı cennettir

Bir tarafı bâğ u bostan
Bir taraf deryâ ve ummân
Önünde cirid meydanı
Bir kasır yoktur akrânı

Pek müferrih olmuş hele
Verdi âleme velvele
Taşrasındaki boyası
Ne ra'nâ çadır rengile

Müferrih âb u havâsı
Câna bahş olur safâsı
Acâyib bî-bedel düşmüş
Ol köşkün nâzik edâsı

Her tarafı eyle seyrân
Olsun sana cümle âyân
Üsküdar'a nazar eyle
Karşıda durur nümâyân

Serviler bir başka ziyet
Sâyesinde olur rahât
Boğaziçinde misli yok
O makama olmaz kıymet

Önünde bir çeşme de var
İki tarafta âşikâr
Bayıldım çeşmesi derler
Varıp nûş eyle kıl karâr

Çeşmesinin âbı sâfi
İçenlere sıhhat âfi
Vasfımız da ma'zûr olsun
Bu kadarca olsun kâfi (Çelebioğlu, 1995, 122-124)

Ayaklı mânilerin sözlü icrasında çoğunlukla *Adam aman* giriş kalıp sözü ve bunun ardından ayak olacak kelime ya da kelime grubu gelir. Sonra da yan yana dizilirse bir beyit; 7 heceden sonra bölünürse de dördlük nazım birimi karşımıza çıkar. Beyit nazım birimiyle düşündüğümüzde 7+7 durakların belirgin olduğu göze çarpar. Ayaklı mânilerin yazımda kolaylıkla dördlük haline getirilmesinde de durakların uygunluğu yardımcı olur. Ayaklı mânilerin 14 heceli bir beyit mi yoksa 7 heceli dizelerden oluşan bir dördlük mü olduğu konusunda araştırmacılar anlaşabilmiş değildir. Aslında ayaklı mânilerin 14 heceli iki dize ya da 7 heceli bir dördlük olarak ele alınması tamamen yazımla ilgilidir, sözlü icra sırasında bunun hiç önemi yoktur. “Adam aman” giriş kalıp sözü ve ayak bildirimi dışında beyit şekliyle yazıldığında aa; dördlük haline getirildiğinde ise *aaba* veya *baca* şeklinde kafiye düzeninde olabilirler : [aa = aaba V baca] (Emeksiz, 2003, 35).

Kesik mâni ve doldurmalı kesik mâni şeklindeki adlandırmalar yazımla ilgili problem olarak karşımızdadır. Bu sınıflandırmaya ayaklı mânilerin girişinde yer alan “Adam aman” söz öbeğinin yer almadığı bir metin *kesik*

mâni, yazıldığı bir metin ise *doldurmalı kesik mâni* olarak adlandırılmak durumundadır. Sözlü icrada yer bulan ve yazımda kimi zaman yer alan kimi zaman yer almayan *Adam aman*'ın ayaklı mâninin *giriş kalıp sözü* olduğunu düşünöyoruz. *Bir varmış bir yokmuş* giriş kalıp sözü masalın, *Adamın biri* ve *Nasrettin Hoca bir gün* gibi kalıp sözler nasıl fıkranın habercisi ise *Adam aman* giriş kalıp sözü de ayaklı mâni söyleneceğinin bildirimidir. Mâni metni verilirken ister *Adam aman* giriş kalıp sözü yazılmayıp mâninin ilk dizesi 7 heceden az olsun isterse bu giriş kalıp sözü yazılarak 7 heceli bulunsun her iki durumda da yer alan anlamlı ya da anlamsız kelime veya kelime grubu mutlaka ayak olarak kullanıldığından biz *ayaklı mâni* adlandırmasını tercih ediyoruz (Emeksiz, 2006, 107-114) .

Ayaklı mâni örnekleri:

Kafa yâr

Severdim çeşm-i devvâr gibi, o da gitti Kafa yâr

Mâni ile taş atma, yumruk ile kafa yar (Alangu, 1943, 54)

Rende gel

Ayakların yok ise ellerinde dön de gel

Sen mâni bilmiyorsan ustandan öğren de gel (Tezel, 1941, 67)

Yakanı

Kurtarmak ister isen, eğer benden yakanı

Gözüne almalısın ya ölümü, ya kanı (Alangu, 1943, 46)

Yerinde

Sana taşı kim attı, otursana yerinde

Sana bir kem söylerim, derd olur çiğesinde (Alangu, 1943, 41)

A. İstanbul Mânilerinin İcrasında Kapalı Mekânlar

Mânilerin icra edildiği mekânlar birer edebi muhit olarak değerlendirilebilir. Bunlar içerisinde özellikle kahvehaneler başı çekmektedir. Kahvehaneler, mânicilerle saz şairlerinin, sanatlarını icra ettikleri, hünerlerini gösterdikleri, ortak mekânlardır (Kaygılı, 1937, 6). Padişah sarayları ve devlet büyüklerinin konakları esasen divan şairlerinin

edebi muhitidir. Divan şairiyle eş zamanlı ve aynı yoğunlukla olmamakla beraber mânici de saraylarda sanatını icra etmiş, konaklara davet edilmiş, yalılarda bulunmuştur. Zindan, gazino, han odası ve tulumbacı koğuşları da mânilerin söylendiği, dinlendiği kapalı mekânalar arasında yer almaktadır.

Kahvehane

Kahve 1522’de Kanuni Sultan Süleyman devrinde (1520-1566) Osmanlı sınırlarına, 1551’den itibaren de Yemen’den gemilerle İstanbul’a gelmiştir. Kahvenin gelmesinin ardından açılan kahvehaneler zarif, kibar ve aydın İstanbullulardan kopuklara, ayak takımına kadar her sınıf insanın benzerini bulabildiği, aynı ad altında, birbirinden başka yer ve düzenlerde, mahalli eğlence hayatında önemli yeri olan sosyal mekânlar olagelmıştır.

Kahve 1606’da tütünü de yanına almış, içiminin serbest olduğu demlerde darlığının çekildiği olmuş, varlığı zamanında şarapla rekabet etmiş, -hatta kahvehaneler bu nedenle Hattox’un deyişiyle “şarapsız meyhaneler” diye anılmış- yasaklara uğramış, çok sevilmiş ve bağlanmış bir içecek olarak İstanbul kültüründeki, XVIII. yüzyıldan itibaren vergiye bağlanmasıyla da ekonomik hayattaki yerini almıştır.

Kahvehaneler, hiçbir devirde sadece bir şeyler içilip geçilen yerler olmamıştır. Buralarda günlük, siyasal ve edebi sohbetler yapılmış, mahalleli birbiriyle buluşmuştur. Kamuya açık ilk Türk din-dışı boş zaman işletmeleri denilebilecek kahvehaneler zamanla haberleşme merkezi durumuna gelmiş, kitaplar, dergiler, gazeteler buralarda satılmış ve okunmuş, satranç, tavlâ, dama ve kâğıt oyunları buralarda oynanmıştır. Kahvehaneler zamanla ayrılmış, sosyal fonksiyonuna, devam edilen zamana, müşterisine göre şekillenen sınıflandırmalara gidilmiş, yazlık kır kahveleri, kışlık kahvehaneler, yatılı kahvehaneler, Tatar, Arnavut, Boşnak kahvehaneleri, meddah kahvehaneleri, esrar kahvehaneleri, tulumbacı kahvehaneleri, beyler kahvesi, aşçılar kahvesi, dominocular kahvehanesi ya da uşaklar kahvesi gibi adlarla anılan şekillenmelere uğramış, bunca farklılık arasında neredeyse değişmez bir özellik olarak kahvehaneler-erkek egemen karakterini korumuş kadınlara da kadınlar kahvehanesi diye anılan hamamlar kalmıştır.

Özellikle Ramazan ayında ve diğer zamanlarda Cuma ve kış geceleri saz takımlarının fasıllar yaptığı, semaî ya da başka bir adlandırmayla çalgılı kahveler XIX. yüzyılın başından itibaren Tavukpazarı’nda başlayıp Beyazıt, Çeşme meydanı, Fatih, Tophane, Firuzâğa, Üsküdar başta olmak üzere Beşiktaş, Eyüp ve Haliç gibi hemen her semt ve bölgede vücut bulmuştur. Sultan Abdulhamit zamanında (1876-1909) çalgılı kahvehaneler en parlak devrini yaşamıştır. Çalgılı kahvehaneler, dinleyici profilinin oluşmasında etkin rolü bulunan mânicilerin sayısal ve ayaklı mânilerin edebi etkinliğinin zirveye ulaşmış olduğu XIX. yüzyılın sonunda ilk kez “örgütlenmiş” eğlencenin satın alındıkları yerler olmuştur. Basın ile ilgili

olanlar başta olmak üzere pek çok yasak uygulamada iken kahvehaneler bundan ayrı tutulmuş, ispiyoncular ve hafiyelerin kahvehanelere gönderilmesiyle kendisini evinden daha serbest hissettiği mekânlarda halkın siyasi, sosyal ve ekonomik durumu gözlenmiş, yönetime karşı nabzının tutulması siyaseti güdülmüştür. Bu serbestlik içinde gelişen varlığı büyük ölçüde göbek bağıyla çalgılı kahvehanelere bağlı bir tür olan ayaklı mâniler, Ankara'nın siyasi merkez oluşuyla Cumhuriyetimizin ilk yıllarında çalgılı kahvehanelerle birlikte önemini kaybetmeye başlamış, devlet kurumlarının (üniversiteler, halkevleri) Ankara'da şekillenmesi, I. dünya savaşının patlak vermesi gibi nedenlerle zayıflamış ve 1920'li yıllarda sönükleşerek yavaş yavaş ortadan kalkmıştır (Emeksiz, 2009, 123-139).

Âşık tarzı saz şiirindeki değişimin yaşandığı yerler olarak, meddah hikâyelerinin anlatılması, Karagöz oyunlarının oynanması, gösterime dayalı pek çok etkinliğin gerçekleştirilmesindeki etkileri yönüyle kahvehaneler incelemeye, ayrıca üzerinde durulmaya değer bir konudur.

Kahvehaneler XIX. yüzyılda, saz şairleriyle birlikte ayaklı mâniciler için de edebi merkez olmuştur. Aynı mekânda bulunmaları birbirleriyle olan etkileşimi sağlamış olmalıdır. Ayaklı mânî metinlerinde *destan* ve *semâî* gibi âşık edebiyatı nazım biçimlerinin adları anılmıştır. Etki sadece Âşık edebiyatından halk edebiyatına doğru tek yönlü değildir. XIX. yüzyılın ilk yansında yaşamış Kemahlı Ferhadî'nin ayaklı mâniler yazdığı bilinmektedir. Biz daha fazla ayrıntıya girmeden genellikle buldukları semte ya da işletmecisinin adına göre tanınan kahvehanelerin -ki pek çoğu çalgılı kahve olarak kullanılmıştır- adlarını alfabetik olarak sıralayıp örnekler vermekle yetiniyoruz:

Abdullah'ın Kahvesi (Horhor), Askılı Kahve (Tavukpazarı), Balaban İskelesi Kahvehaneleri (Üsküdar), Bizans Kahvesi (Beyoğlu), Bostan İskelesi Kahvesi (Eyüp), Cibalıdaki Tulumbacı Kahvehanesi, Cimbon Ali'nin Kahvesi (Yusufoğlu), Çavuş'un Kahvesi (Üsküdar), Çayır Kahvesi (Otaçlılar), Çeşmemeydanı Tulumbacı Kahvehanesi (Galata), Çiçekçi Kahvesi (Üsküdar), Çukurçeşme Taşhan Kahvehanesi (Laleli), Çukurçeşme Tulumbacı Kahvehanesi - (Laleli), Direklerarasında Uşaklar Kahvehanesi, Dutlu Kahve (Üsküdar), Duvardibi Kahvesi (Üsküdar), Efe'nin Kahvehanesi (Divanyolu), Emirgân Kahvehanesi (Emirgân), Faik Bey'in Tulumbacı Kahvesi (Hendek), İbrahim Ağa Kahvesi (Üsküdar), Jardin des fleurs Kahvesi (Beyoğlu), Kâhya İsmail'in Kahvehanesi (Haliç), Kalfanın Kahvesi (Pangaltı), Karakulak Hanı Kahvehanesi (Okçularbaşı), Kâtip Ömer'in Kahvesi (Kasımpaşa), Kebir Kahvehane (Azapkapısı), Kıvrırcık'ın Yalı Kahvesi (Üsküdar), Köşklüler Kahvesi, Kristal Kahvesi (Beyoğlu), Lüksemburg Kahvesi (Beyoğlu), Mehmed Efendi Kahvehanesi (Direklerarası), Merdivenli Kahve (Beyazıt), Mevlevihane Tulumbacı Kahvesi, Paşababa Kahvesi (Üsküdar), Paşanın Kahvesi (Beşiktaş), Pehlivan'ın Kahvesi (Şehremini Saray Meydanı),

Salmatomruk Tulumbacı Kahvesi, Samanpazarı Kahvehanesi, Saraçlar Kahvesi (Üsküdar), Sarafim Kırathanesi (Okçularbaşı), Tavukpazarı Aşıklar Kahvesi (Çemberlitaş), Terazicibaşı Kahvehanesi (Edirnekapı), Tokatlıyan Kırathanesi (Beyoğlu), Tosun'un Kahvesi (Uzunyol), Uzun Ahmet'in Kahvesi (Karagümrük), Uzun Kahve (Okçularbaşı), Valde Kırathanesi (Eminönü), Yüksek Kahve (Saraçhanebaşı), Yüksek Kahve (Yüksekkaldırım) (Emeksiz, 2003, 173-176).

Saray

Sarayların halk edebiyatı verim ve uygulamaları bakımından edebi muhit olarak nitelendirilmesi başlı başına değerlendirmeye alınacak önemli bir çalışma alanıdır. Genel kanı olarak düşünüldüğünün aksine padişahların gösterdiği ilgi nispetinde saraylar meddahlardan Karagözcülere, saz şairlerinden mâni icracılarına kadar pek çok sanatkâra davet çıkarmış, icra imkânı vermiştir. Mâni fasıllarının icracıları bekçi babalardan ve ayaklı mânîcilerden aldığımız örnekler sarayın, sultanların bu konudaki yaklaşımı hakkında fikir verecektir.

Mâni fasıllarının sarayda kabul gördüğünü I. Abdülhamit'in (1773-1789) sır kâtibi tarafından tutulan bir not sayesinde öğrenmekteyiz. Bu nota göre 1774 Ramazan'ında padişah Topkapı Sarayındaki Sofa Köşkü'nde iki mahalle bekçisini öğleden sonra huzuruna kabul etmiş, bunlara ikindiye kadar mâni okutmuş, mahalle hayatıyla ilgili taklitler yaptırmıştır. Bekçiler padişahın arzusu üzerine sahura kadar sarayda misafir edilmişlerdir. III. Selim (1789-1807) de 1793 Ramazanında Topkapı Sarayı Lâle Bahçesi'nde iftar ettikten sonra bekçilerin okuduğu mânileri dinlemiştir. Ayaklı mâni icracılarından Kel Ali Bey, Abdülmecit devrinde (1839-1861) saraya davet edilip mâniler okumuştur. Padişah tarafından harem dairesine de götürülen Ali Bey, okuduğu mâniler karşılığında iltifat görmüş, taktir edilmiştir (Koz, 1998, 18).

Konak

Kibar konakları, musiki fasıllarının eksik olmadığı yerlerdi. Beşiktaşlı Gedaî, Kel Ali Bey gibi mânîciler bu fasıllara katılarak mâniler söylemişlerdir (Emeksiz, 2003, 177).

Hapishane ve Zindan

Hangi mânîlerin ne şekilde söylendiğini bilemesek de hapishanelerin ve zindanların da mânîciler için icra mekânları olduğunu söyleyebiliriz. Suçlu bulunup cezalandırılmak üzere hapishaneye kapatılan, hatta bazıları zincirle bağlanan mânîciler olmuştur. İstanbul'dan Sinop'a gönderilen Kahveci Nusret'in Sinop Zindanı'ndaki mânîcilerin de aralarında bulunduğu şairlerin eserlerinden oluşan *Zindan Şiirleri Antolojisi*, İstanbul'a özgü ayaklı mânîler okuyan veya yazan mânîciler hakkında oldukça zengin bilgiler içermektedir (Emeksiz, 2003, 177).

Gazino

Çalgılı gazinolarda mâniler söylendiğini Ahmet Rasim'den öğreniyoruz. Ahmet Rasim “Karnaval Kokuları Geliyor” başlıklı bir yazısında Muhsin ile beraber bulunduğu *Odeon* adlı çalgılı gazinoyu anlatırken soğuk kış gününde tanıklık ettiği Alafranga, Alaturka danslar, şarkılar ve mâniler hakkında bilgi vermektedir (Ahmet Rasim, 1990, 389).

Han Odası

Reşad Ekrem Koçu'nun, *Emrah'ın Meşkhanesi* olarak anlattığı han odası terzi, kunduracı, yorgancı, marangoz gibi esnafın çırak ve kalfaların, edebiyatçı ve şairlerin, pek çok meraklının toplandığı bir yerdir. Beyazıt'ta Büyük Çatal Han'ın ikinci katındaki büyük odada sazlı sözlü âlemler yapılmış, kimi zaman sabahlara kadar süren eğlenceler içinde mâni, türkü, destan, divan, koşma ve semaîler okunmuştur (Koçu, 1968, 5108).

Tulumbacı koğuşları

Ayaklı mâni icracılarının çoğunluğu tulumbacılarıdır. Tulumbacı-mâniciler sanatlarını genellikle kahvehanelerde icra etmişler, yalnız bununla yetinmeyerek barınma yerleri olan tulumbacı koğuşlarında da mâniler söylemeye devam etmişlerdir.

“İstanbul'un hemen her semtinde tulumbacı koğuşları vardı. Eski yıllarda bunlardan şöhret alanlar: Çeşme meydanı, Hendek, Kuledibi, Tophane, Firuzaga, Yeşiltulumba, Salkımsöğüt, Fener, karşı yakada [Üsküdar yakası] Çifteçınar, Bülbülderesi... gibi büyük koğuşlar idi. Bu koğuşların hepsi aynı zamanda birer kahvehane şeklinde idiler. Tulumbacıların bir kısmı oralarda yatıp kalkarlar, ocakçılık ederler, müşterilerine kahve, çay, nargile verirlerdi. Bu koğuşlar zaman zaman birer çalgılı kahve halini de alırdı. Oralara semaî, mâni, koşma söylenenler, saz, tanbura, zurna, girenata, çiftenâra çalanlar gelirdi” (Aydoğdu, 1955, 289-290).

B. İstanbul Mânilerinin İcrasında Açık Mekânlar

Mesire Yerleri

Hıdırellez günü başta olmak üzere, mesire yerleri döküntülü irmik helvalarının, kuzulu pilavların, baklava, börek, yenibaharlı şiş kebablarının ve ızgara köftelerin yenilip, turşuların, baş soğan ve taze sarımsak ile koyun yoğurdunun tüketildiği mesirelerdeki eğlencelerde mâniler önemli bir yer tutardı. Mesirelerde İstanbul esnafının ayrı bir yeri vardı. İstanbul esnafı bazen on senede bir adeta kamp kurarlar ve 15-20 gün belli yerlerde kalırlardı. Terlikçi esnafı hep Beykoz çayırını mekân tutardı. İstanbul'un tarih boyunca tercih edilen başlıca mesire yerleri şunlardı:

Beykoz Çayırı, Büyükdere Çayırı, Çamlıca, Çırcır Suyu, Çırpıcı Çayırı, Fenerbahçe, Fındık Suyu, Fıstık Suyu, Florya, Göksu Çayırı, Haydarpaşa

Çayırı, Hünkâr Suyu, Kâğıthane Çayırı, Kestane Suyu, Kuşdili, Küçüksu Çayırı, Veliefendi Çayırı, Yuşa Tepesi (Emeksiz, 2003, 178-179) .

Düz mânilerin icra mekânlarından olan mesirelerde mâniler okunurken, müzik de mesire hayatı içinde önemli yer tutardı. İstanbul'da Hıdrellez günü başlayan mesire hayatı içinde eğlencenin vazgeçilmezleri arasında müzik gelmekteydi. Genellikle çifte nara, zurna gibi müzik aletleriyle icra edilebilen besteler çalınır, okunurdu. Bu besteler arasında *Bahriye Çiftetellisi*, İstanbulluları uzunca bir zaman eğlendirmiştir. Yüzlerce mesire yerinde, her yaşta insan bu besteyle oynayıp göbek atmıştır (Koçu, 1960, 1865-1866).

Deniz

İstanbul'da eski yaz Ramazanlarında, kibarların ve ileri gelen devlet görevlilerinin yalılarına Boğaziçi köylerinin ayak takımı delikanlıları ve çocuklar iftardan sonra gelirler ve kayıklarda ud, keman, kemence, darbuka, def ile oluşturdukları saz takımı eşliğinde şarkılar, gazeller, semaîler ve mâniler okurlardı. Yalı sahipleri ve iftara gelmiş misafirlerden bahşiş toplamak için deniz üzerinde çalınıp söylenmesi XIX. yüzyılda İstanbul'a gelmiş Fransız ressam M. Dulong tarafından resme dökülmüştür (Koçu, 1960, 1876-1979).

Mehtap âlemlerinde Sultan III. Selim (1789-1807) ve Sultan II. Mahmut (1808-1839) devrine ait olmak üzere şarkılar yazılmış ve bestelenmiş, bu şarkılarla mâniler söylenerek mehtabın zevkine varılmıştır. XIX. yüzyılda Boğaziçi'nin mehtap âlemleri en parlak devrini yaşamıştır. Mehtap seyri için Bebek koyu ve Büyükdere koyu vazgeçilmez olmuştur. Sultan II. Abdülhamit devri (1876-1909) Boğaziçi mehtap âlemlerinin son faslı olmuştur. XIX. yüzyılın ilk yarısında vefat eden bestekâr Arif Mehmet Efendi'nin Boğaziçi mehtap âlemlerini canlı tutan bir şarkısından:

Boğaziçinde seyrânı

İdelim cânımın canı

Oku geh şarkı gâh mâni

Efendim eylesek mehtâb (Koçu; 1963, 2887)

Sokaklar

Mahalle bekçilerinin söyledikleri mâni fasıllarının icra mekânlardan birinin de dolaşılan bütün İstanbul sokakları olduğunu söylemeliyiz. Bu arada mâni fasıllarının icrasının sokakta, yani açık mekânda gerçekleştiğini, dinleyicilerinin ise çoğunlukla kapalı mekânda, evlerinde (sokağa açık kapalı mekânda) bulunduğunu belirtmekte fayda vardır.

C. Mânilerin Dinleyicileri

İstanbul mânilerinin icra edildiği açık ve kapalı mekânlar dinleyiciler için sosyalleşme alanı ve fırsatı sunmaktadır. Çalgılı kahvehaneler başta olmak üzere İstanbul mânilerinin icra mekânları dinleyiciler ve müdavimler bakımından çok canlı kültürel zemin, eğlenme ve sosyalleşme alanları işlevi görmüştür. Edebiyat ve kültür muhiti hüviyetindeki icra mekânlarında İstanbul'a özgü, bedii, estetik bakımdan daha incelmış, şehre ait ayrıntıların bulunduğu, yer adlarının, mekân tasvirlerinin yer bulabildiği, mimari yapı adlarının özelliklerini aksettiren, kısacası İstanbul şehir kültürünün güçlü izlerini taşıyan mâniler aynı zamanda eğitici olmak vasfını da taşımışlardır.

Âmil Çelebioğlu'nun yayımladığı, mâni fasıllarından oluşan, 1475 mâniyi içeren **Ramazan-nâme** adlı eser bugünkü bilgilerimize göre belli bir düzen içinde ve bütünüyle İstanbul mâni metinlerini içeren en eski tarihli yazma eserdir. Kitapta yer alan mânilerde İstanbul'daki pek çok mekân zikredildiği gibi ayrıca bütünüyle İstanbul'un bir semtine ayrılmış fasıllar da bulunmaktadır. Dinleyen ve okuyanların İstanbul hakkında bilgilenmesini sağlayacak mekân ile ilgili mâni fasıllardan örnekler: (Çelebioğlu, 1995, Beykoz faslı s.97, Dolmabahçe köşkü faslı s. 122, Üsküdar faslı s. 144, Nurosmaniye faslı s. 146, Yahılar faslı s. 152, Kız kulesi faslı s. 160, Hamamlar faslı s.201, Sultan Mehmet (Camii) faslı s.206, Yeni Cami ve Numosmaniye faslı s.235, Kandilli faslı s.252, Eyyüb faslı s.254).

Ayaklı mânilerin dinleyicilerine ilişkin bilgiler daha çok çalgılı kahvehanelerde gerçekleşen vakti belirlenmiş, duyurulmuş ve şiddetli rekabetin olduğu ayaklı mâni atışmalarıyla ilgili bilgiler vasıtasıyla öğrenilmektedir.

Dinleyiciler arasında her zaman devam ettiği kahvehanenin çalgılı kahveye dönüşmesiyle eski alışkanlığını devam ettirip kendi benzerlerini gördüğu mekâna gelenler olduğu gibi mânici takip eden, hangi kahvehaneye gittiyse peşinden sürüklenen meraklı gruplar, adeta taraftarlar vardı. Hemen her mahallede bulunan kahvehanelere sadece mahalleliler, o semtten olanlar değil, iki saatlik yolu göze alıp uzaklardan koşup gelenler de bulunmaktaydı (Alus,1999,17).

Kahvehanelerin sürekli müşterileri mâni fasıllarının dinleyicileri arasında olabildiği gibi özellikle belli bir mâniciden mâni dinlemek amacıyla da icra mekânlarına gidebilmekteydiler. Çiroz Ali, kendisi yakışıklı ve sesi güzel olduğu için İstanbul'daki hemen bütün semaî kahvelerinde el üstünde tutulan bir mânici idi. Çiroz Ali'nin hangi kahvede okuyacağını takip eden hayranları, yeri öğrendikten sonra oraya akın eder, Ali'nin peşinden yüzlerce kişi onu dinlemek için okuduğu kahveye giderdi

(Kaygılı, 1937, 11). Ayaklı mânilerin başlıca icra mekânı olan çalgılı kahvehaneler, İstanbul'un kibar beylerinden zorlu kabadaylarına, devlet ricalinden esnaf takımına kadar birbirinden çok uzak; hatta taban tabana zıt dinleyici gruplarını toplamıştır.

Vasıf Hiç tarafından donatılan Dutlu Kahve, Çavuş'un Kahvesi ve Balaban İskelesi'ndeki Kıvırcık'ın Yalı Kahvesi harbiyelilerden mühendishanelilere, tıbbiyelilerden haddehanelilere kadar pek çok kimseyi ağırlamış, buralarda Mızıkâ-i Hümayûn'dan Süreyya Bey'i, Erenköylü Zakir'i de, Körbakkallı Komser Necati veya Köpekçi Tahsin Ağa gibi İstanbul'un başka ünlülerini de görmek mümkün olmuştur. Üsküdar'daki bir çalgılı kahvede mânicilerden Haddehaneli Çarkçı Ethem'i dinleyenler arasında Kaptanıderya Hacı Vesim Paşa vardır (Koçu, 1968, 4900). Aksaray'ın meşhur onikileri, bıçkınları başta olmak üzere vurucu kırıcı takımı da mâni dinleyicileri arasındadır. Dinleyiciler sadece Müslüman Türkler de değildi. Azapkapısı'ndaki Kebir Kahvehane İtalyanların, tatlısu Frenklerinin, Rumların ve Ermenilerin de gittiği kahvehanelerdendi (Birsal, 1975, 167-168).

Karşılıklı mâni söyleyen icracılar aynı zamanda birer dinleyiciydiler. İcrada dinleyicinin rolünü değerlendirirken atışmalı türlerde icracı ile dinleyicinin atışma sırasında yer değiştirdiğini dikkate göstermek gerekir. Bu durumda karşılıklı mâni söylenen ortamda, icra sırasına göre icracı ile dinleyici birbirinin yerini almaktadır.

Cinsiyetlerine baktığımızda dinleyicileri söylenen mâninin çeşidine göre ayrı ayrı değerlendirmek gerekmektedir. Düz mânilerin ve mâni fasıllarının icrasında kadın erkek, kız kızan herkes dinleyici konumunda olabilmektedir. Ayaklı mânilerde ise icranın kapalı mekânlarında -söz gelimi çalgılı kahvehanelerde- dinleyicilerin erkeklerden oluştuğu dikkat çekmektedir. Kel Ali Bey'in dinleyicileri arasında Sultan Abdülmecit'in (1839-1861) sarayında kadınların da olması, ya da açık mekân icralarında Perişan Halil'in irticalen söylediği ayaklı mânilerin erkekler dışında da dinleyicilerinin bulunması gibi örnekler istisna olurken; ayaklı mânilerin erkek dinleyici gruplarına hitap eden özelliği baskındır.

Dinleyicilerin kıyafetleri devam edilen kahvehaneye ve dinleyicinin niteliğine göre farklılık arz etmektedir; fakat değişmeyen şey kahvehane müşterilerinin kıyafetlerine özen göstermiş olduklarıdır. Nurullah Bilgin çocukluğunda, Otakçılar'daki Çayır Kahvesine gittiğini söyleyip hatıraları ışığında, dinleyicilerin kahveye yeni entarisi ve üzerine de şal hırkasını giymiş olarak geldiklerini nakletmektedir (Alsan, 1973, 196). Osman Cemal Kaygılı da, tulumbacı kahvehanelerine devam edenlerin misafirlğe, çarşıya pazara gecelik entari ve hırka ile giderlerken, tulumbacı kahvehanelerine gideceklerinde ceket ve pantolon giyerek geldiklerini söylemektedir (Kaygılı,1937,10).

Kahvehanede dinleyici olmanın da şartları vardı, dileyen herkes kahvehanelere girip mâni atışması dinleyemezdi. Kahvehanelere çocuklar ve üzerlerinde üniforma bulunanlar alınmazdı. Cenap Şehabeddin ve Müsahipzade Celal yanlarındaki arkadaşlarıyla birlikte üzerlerinde tıbbiye üniforması olduğu için Beyazıt'ta bir kahvehanede söylenen mânileri, destanları, semaîleri kahvehanenin karşısındaki bir muhallebicide oturarak dinlemişlerdir (Birsal, 1975,171).

Mâni atışmalarında dinleyicilerin, dinleme tutumları hakkında nakledilen bilgiler değerlendirildiğinde rekabetin ne kadar canlı ve dinleyicilerin ne derece tutkulu oldukları anlaşılmaktadır. Çalgılı kahvelerde özellikle büyük üstatlara ait parçalar söylenip çalınırken bunlar başka bir tevazu ve alçakgönüllülükle dinlenirdi (Kaygılı, 1937, 6). Ayaklı mânilerin icrasının tam bir rekabet ortamında gerçekleşmesi ve her mânicinin belli bir taraftar grubunun olması dinleyicilerin sözlü icradaki rolünü belirlemek için de önemlidir. Sermet Muhtar Alus'un, **Onikiler** romanından yaptığımız alıntı ile bu durumu örneklemek mümkündür. Sözlü icrada esas olan, rakibi sözle mat etmek ve susturmaktır. Tarafı tutulan icracının rakibine üstünlük sağlaması durumunda dinleyicinin tutumunu Alus anlatıyor "Taraflını tuttukları mânici, semaîci, koşmacı rakibini bastırıp alt etti mi keyiflerini, çılgınlıklarını seyret. *'Yaşa!... Sen ölme! Dünyaya kazık kak!...' diye zıp zıp sıçramalar, fesleri yere vurup el çırpımlar; birbirlerinin sırtına yumruklar indirmeler, 'Tazeleyelim' deyip etrafa sigaraları dağıtmalar...*" (Alus, 1999, 19).

Sonuç ve Değerlendirmeler

Türk edebiyatına özgü bir tür ve biçim olan mâninin edebiyat tarihi bağlamında değerlendirildiğinde en köklü ve yaygın verimlerden biri olduğu görülmektedir.

İstanbul mânilerinin genel kategorideki mânilerin özelliklerini ihtiva etmenin ötesinde kendine mahsus nitelikleri de bulunan icra farklılıkları barındırdıkları ifade edilebilir. Yapı bakımından düz mâniler, mâni fasılları ve ayaklı mâniler şeklinde sınıflandırılabilir İstanbul mânilerinin şehir kültürünü yansıtmaları, icracılarının profesyonel mâniciler olması ve icralar için özel olarak düzenlenmiş edebî mekânların bulunması ise farklı yönleri bulunduğunu dikkate almayı gerektirir. İcra mekânlarına baktığımızda düz mânilerin kapalı olsun açık olsun her türlü mekânda, mâni fasıllarının İstanbul'un hemen her sokağında, ayaklı mânilerin de adeta kurumsallaşmış, sabit icra mekânı durumuna gelmiş çalgılı kahvehanelerde, bunların yanı sıra, saray, konak, zindan, gazino, han odası, tulumbacı koğuşları gibi kapalı mekânlarda ve müzik eşliğinde icra edilmiş olduğu tespit edilmiştir.

Mâni söyleyen ve yazanların edebî mahfillerde saz şiirinin, divan şiirinin sanatçılarıyla aynı mekânlarda bulunmaları karşılıklı

etkileşim sonucunu doğururken dinleyiciler için de bir nevi eğitim fırsatı oluşturmuştur. Mânî atışmalarını dinlemenin kendine mahsus tutumu olduğu, dinleyicilerin adeta tutkulu bir taraftar gibi tavır takındıkları, güçlü rekabet ve çekişmelerin bu mâni zeminlerinde yaşandığı anlaşılmaktadır. Mânî fasıllarının sahur vakti sokaklarda söylenmiş olması da yazılı, basılı metinlerden okunması da kurumlarından, mimari yapılarına, insan hallerinden çok çeşitli folklorik bilgi ve uygulamaya kadar İstanbul kültürünün öğrenilmesi hususunda fayda sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmet R. (1990). *Muharrir Bu Ya*. (haz. : Hikmet Dizdaroğlu), İstanbul: MEB.
- Alangu, T. (1943). *Çalgılı Kahvelerdeki Külhanbey Edebiyatı ve Numuneleri*. İstanbul: y.y.
- Alsan, N. F. (haz.), (1973). *Şair, Edip ve Tarihçi Kalemiyle İstanbul*. İstanbul: Büyük İstanbul Derneği Yayınları.
- Alus, S. M. (1999). *Onikiler*. (haz. Eser Tutel, Faruk Ilıkan), İstanbul: İletişim.
- [Aydoğdu], S. S. (1955). *İstibdat'da İstanbul*. (y.y.).
- Bayrı, M. H. (1972). *İstanbul Folkloru*. İstanbul: Eser Yayınları.
- Birsel, S. (1975). *Kahveler Kitabı*. Ankara: Koza Yayınları.
- Çelebioğlu, Â. (1995). *Ramazan-nâme*. İstanbul: MEB.
- Emeksiz, A. (2003). İstanbul Mânileri, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Doktora Tezi*, İstanbul.
- Emeksiz, A. (2007). Kesik Mâni ve Doldurmalı Kesik Mâni Adlandırmaları Ne Derece Doğrudur, IV. Uluslararası Türk Medeniyetlerinde Sözlü Kültür Geleneği (Türk Dünyasında Maniler) Sempozyumu, T.C. Fethiye Belediye Başkanlığı, s.107-114.
- Emeksiz, A. (2009). İstanbul Kahvehaneleri. Karaların ve Denizlerin Sultanı İstanbul. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, C.II. s.123-139.
- Kaygılı, O. C. (1937). *İstanbul'da Semaî Kahveleri ve Meydan Şâirleri*. İstanbul: Bürhaneddin Basımevi.
- Koçu, R. E. (1960). İstanbul Ansiklopedisi. İstanbul: Reşad Ekrem Koçu ve Mehmet Ali Akbay İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Şirketi, C. IV.
- Koçu, R. E. (1963). İstanbul Ansiklopedisi. İstanbul: Reşad Ekrem Koçu ve Mehmet Ali Akbay İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Şirketi, C. VI.
- Koçu, R. E. (1968). İstanbul Ansiklopedisi. İstanbul: Koçu Yayınları: Mehmed Koçu, C. IX
- Koçu, R. E. (1971). İstanbul Ansiklopedisi İstanbul: Koçu Yayınları: Mehmed Koçu, C. X.
- Koz, S. (haz.), (1998). *Ramazan Fasılları Bekçi Baba*. İstanbul: Kitabevi.
- Tezel, N. (1941). *Bilmeceler ve Maniler*: Ankara: Yeni Cezaevi Matbaası.

Bölüm 6

AHMED KUDDÛSÎ DİVANI'NDA HZ. PEYGAMBER SEVGİSİ VE MANZUM HADİS TERCÜMELERİ¹



*Yakup POYRAZ²,
Mehmet YILMAZ³*

1 Bu çalışma 23-24 Kasım 2018 tarihinde Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesinde gerçekleştirilen Uluslararası Maraşîzâde Ahmed Kuddûsî ve Kadirilik Sempozyumunda sözlü olarak sunulan bildirden geliştirilmiştir.

2 Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, yakuppoyraz46@hotmail.com

3 Doktora, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, mehmetmrx@hotmail.com

Giriş

Hız. Peygamber; hayatı, sünneti ve hadisleri ile Klasik Türk Edebiyatı'nın en temel kaynaklarından biridir. Divanlarda tevhiid ve münacattan sonra na't nazım türüne yer verilir. Şairler, divanlarında O'na olan derin aşklarına geniş yer ayırırlar. Maraşizâde Ahmed Kuddûsî de divanında Hız. Peygamber'e geniş yer vermiştir. Öyle ki Kuddûsî Divanı'nda Hız. Peygamber için birçok na't yer almaktadır. Şairin Hız. Peygamber'e olan bağılılığı doğumuyla başlamıştır. Babası şaire Ahmed ismini fahr-i aleme adaş olsun ve yolunda gitsin diye vermiştir. Önce Nakşî sonra Kadirî tarikatına intisap eden Ahmed Kuddûsî uzun süre Rumeli ve Anadolu'da seyahat ettikten sonra hac ibadeti için Hicaz bölgesine gitmiş ve burada on yedi yıl kalmıştır. Beşikte başlayan Hız. Peygamber aşkı Hicaz bölgesinde perçinlenmiş ve şairin şiirlerine yansımıştır. Şair O'na olan aşkı ifade ederken Hız. Peygamber'in örnek hayatına ve hadislerine de geniş yer vermiştir. Bu çalışmada Ahmed Kuddûsî'nin Hız. Peygamber sevgisinin ve bağılılığının divanına yansımaları incelendi.

Tarih boyunca Türklerin medenî, sosyal ve kültürel hayatını değiştiren iki büyük olay olmuştur: Biri din konusunda yani İslam dini, diğeri de Batı medeniyeti. İslâmiyeti kabul eden Türklerin hayatlarında büyük inkılâplar olmuş, onların sosyal hayatlarını değiştirmiş, çok sayıda Türkü şehirlerde toplamış, yani yerleşik hayata geçirmiş, onlara değişik coğrafyalarda cami ve medrese çevrelerinde oluşun kültür ve medeniyet merkezleri kurdu muştur. İslam dini Türklerin medeni ve sosyal hayatlarını değiştirmekle kalmamış, dil ve edebiyatlarını da değiştirmiş ve geliştirmiştir (Mermer, 2008:29).

İslamiyet'ten sonra gelişen Türk edebiyatının temel kaynaklarından başlıcaları Kur'an, sünnet ve hadistir. Zira hangi amaçla yazılmış olursa olsun her bir esere münâcât ve na't ile başlanmıştır. Allah'a duyulan sevgi ve bağılılığın ifade edilmesinin ardından "âlemlere rahmet" olarak yaratılan Hız. Peygamber'e olan müthiş sevgi ve hasret dile getirilmiştir.

Hız. Peygamber hayatı, sünneti, hadisleri ile Türk edebiyatı için sonsuz bir kaynak olmuştur. Öyle ki O'nun hayatının her bir safhası için ayrı bir tür ortaya çıkmıştır. Meselâ Hız. Peygamberin doğumu konusu mevlid türüne; yüz ve ruh güzelliğini anlatan fizikî ve ruhî portresi şemail ve hilyeye; emir, söz ve davranışları kırk, yüz veya bin hadis türüne; miracı miraciyye veya mirac-nâme türüne; gazâları gazavât-nâme türüne kaynaklık etmiş ve bu tür eserlerde ele alınmıştır. Bunların yanında Kur'ân'da övülen güzel ve yüce ahlâkı ahlâku'n-nebî, Mekke'den Medine'ye göçü hicretü'n-nebî, isimleri esmâ-i nebî, sıfatları evsâfu'nnebi, mucizeleri mucizâtü'n-nebi, fazilet ve hasletleri fazilet-nâme, ümmetin şairlerinin şefaât talebi şefaât-nâme, ana rahmine düşmesi fazileti, yetim ve öksüzlüğü regâ'ibiyye türünün ortaya çıkmasına sebep olmuş ve ilgili konular bu tür eserlerde anlatılmıştır (Uzun, 2005:448).

Çalışmamıza konu olan Maraşîzâde Şeyh Ahmed Kuddûsî de divanında Hz. Peygamber'e özel bir önem vermiştir.

1. Hz. Peygamber Âşığı Ahmed Kuddûsî

Ahmed Kuddûsî'nin Hz. Peygamber'e olan aşkı beşikte başlamış, babası onun adını Hz. Peygamber ile adaş olsun diye "Ahmed" koymuştur:

Komuş hem ismimi Ahmed teyemmün idüben dimiş

Adaş olsun bu oğlan fahr-ı âlem kân-ı irfâna K. 4/15

Habibiñ Ahmed-i Muhtâra adaş olmuşam zirâ

Vesâ'il içre anı hoş vesile buldum ey Kuddûs G.812/2

Olmışam müştâk u tevvâk ben sabî iken saña

Ey Hudâniñ dostı Mahmûd u Muhammed Mustafâ G.21/1

Günden güne Peygamber'e olan sevdası artan Kuddûsî önce Nakşî, sonra Kadirî tarikatına intisap etmiştir. Uzun süre Rumeli ve Anadolu'da seyahat eden şair, Hicaz bölgesine birden çok kez gitmiştir ve burada toplamda on yedi yıl kalmıştır. Hicaz'da kaldığı sürede Kuddûsî'nin Hz. Peygamber'e olan sevgisi ve bağlılığı perçinlenmiştir:

Resûliñ ışkı düşüb gönlüme Hakka niyaz itdim

Didim aç yâ İlâhî yol varam ol fahr-ı ekvâne

Kabûl itdi du'âmı bir sene oldum mücâvir hem

Gelüb Rûma yine gittim o şâhlar şâhı sultâna K.4/6-7

Kuddûsî çeşitli nedenlerle Rûm'a geri dönmek zorunda kalsa da yüreği hep Hicaz'da kalmıştır:

Tolanub gezdim cihânı ışkıñ ile bir zemân

Dir idim kurtar amân yakma beni nâra meded

Bî-karâr olub yine şevkiñle vardım şehriñe

Zehr-i hicriñ yüreğimi itdi biñ pâre meded

İntizâr-ı mâderim ayırdı şehriñden beni

Hasretiñle oldı içim tobtolu yara meded K.6/6-8

Kuddûsî hayatının son dönemlerinde de Hz. Peygamber'in yanına gitmek ve hayata gözlerini orada yummak istemektedir:

Koma Rûmda çek beni yanına ey şâh-ı rüsûl
İşkîñ ile düşmişem ben nazm-ı eş'ara meded K.6/9

Çek bu Kuddûsî fakîri kıl civârında mukîm
Eylem müstağrak anı lütfîñla envâra meded K.6/17

Dir bu Kuddûsî habîbiñ şehriñi arzûlayub
Rûhumı al anda yâ Rabbe'n-nebiyyi'l-müctebâ G.102/15

2. Kuddûsî Divan'ında Salât ve Selâm

Ahmed Kuddûsî divanını İslamî geleneğe uyarak oluşturmuştur. Divanında yazar ve şairlerin, eserlerine başlarken kullandıkları besmele, hamdele, salvele geleneği mevcuttur. Divânında bu geleneğe bağlı kalan KuddûsîAllah'ın adıyla başlamış, hamdelede, Allah'a duyduğu hamdi (şükranı); salvalde de, Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v)'e olan saygısını dile getirmiş, ona salat ve selam getirmiş, dua etmiş ve onun şefaatini dilemiştir:

Ve's-salâtü ve's-selâmü adde mahlûkın alâ
Men hüve hayrû'l-berâyâ ma'cemî'ü'l-enbiyâ

Sümme âli'l-müctebâ ve's-sahbi ve'z-zürriyyeti
Hüm ulü'l-kadri'l-celiyyi ve'l-vefâ'i ve'l-ulâ K.1/4,5

Salli aleyhi salâten lâ-hisâbe lehâ
Sellim aleyhi bilâ haddin ve lâ emedi K.18/33

Hem salât-ile selâmeyle Hudânîñ dostına
Ol-durur bî-şek muhakkak bâ'is-i halk-ı verâ G.69/2

Ve salli Rabbi alâ ihvânihi'l-enbiyâ
Ve külli âlin zevi'l-irfâni ve'l-edebi G.274/2

Salât-ıla selâm it günde on kerre Resûle çün
Devâm ider aña cümle melek insân Hızır İlyâs G.796/7

3. Kuddûsî Divan'ında Na't

Kuddûsî sadakatle bağlı olduğu peygamberini içtenlikle övmüş ve yüceltmıştır. Birçok şiiri na't özelliği taşımaktadır. (K.17, G.16, G.20, G.21, G.33, G.110, G.159, G.164, G.204, G.207, G.212, G.213, G.214, G.243, G.482, G.592...) Birçok şiirinin satır aralarına da Hz. Peygamber'e olan sevgisini ve bağlılığını sığdırmıştır. Şüphesiz, yeryüzünde övülmeyi en çok hak eden insanoğlu Hz. Peygamber'dir. Zira bu âlem O'nun hürmetine yaratılmıştır:

Âlemine rahmet irsâl eyledi Mevlâ anı
Bize Yezdânîñ atâsıdır Muhammed Mustafâ

Olmasaydı ol eğer biz ihtidâ itmez idik
Ehl-i îmânîñ hüdâsıdır Muhammed Mustafâ G.20/4,5

Dostîñ Muhammed için yaratmışsın hem cemî-i' halk-ı cihânı
Hem kendiñ için halk eylemişsiñ ol dostîñi hoş mahbûb-ı ra'nâ G.33/5

Hz. Peygamber, yeryüzünde Allah'ın halifesidir. O'na ikram edene Allah da ikram eder:

Dimiş hem aña ikrâm idene ikrâm ider Hak
Dahi mubgızlara buğz-ı azîz zîrâ halîfe

Dahi aña ihanet idene eyler ihânet
Ulüvv-i kadrini fehm it şeh-i zîbâ halîfe

Hudânîñ sevdiğin çünkü sever imiş kamu halk
Bilür Hak dostı oldığın kamu eşyâ halîfe K.9/17-19

O tüm peygamberlerin de nebîsidir:
Işk-ıla server Muhammed Sidreye itdi urûc
Işk-ıla cümle nebîler içre pes oldu hicâh K.14/11

Ki cümle enbiyânîñ efdaline eyledi ümmet
Ne devlet ne sa'âdetdür ki virdi ol Azîmü'ş-şân G.547/2

Ona ümmet olmak, en yüksek derecelerdendir:
Beşinci bu ki ümmet kıldı şâh-ı enbiyaya ol
Bu mansıb cümleden a'zam ki ümmet olmuşam aña G. 110/5

4. Hz. Peygamber Hürmetine

Hz. Peygamber Allah'ın dostudur, habibidir. Kuddûsî bunu çok iyi idrak etmiş, birçok yerde Hz. Peygamber hürmetine bağışlanmayı ve dualarının kabulünü dilemiştir:

Emertena Rabbenâ bi'en nestagfireke
Ercûke gufrâneke bi'l-Mustafayye'l-Medeni¹

Ve külte innenî lâ uhlikemüstagfiren
Fagfir bifazlike lil-Kuddûsiyi'l-yefeni²

Vagfir livâlideyhi ve li-akâribihi
Ve'l-müslimîne uli'l-îmâni ve's-seneni³

Bi'n-Nebiyi'l-Müctebâ ve'r-Resûli'l-Murtezâ
Ve'l-âli ve's-sahbi ve'l-îmâni ve'l-ayeni⁴ K.21/30-33

Kamu dostlarıñın başı Muhammed Mustafâ kim ol
Baña atamdan erham olduğı ma'lûm-durur saña

Azâb itseñ baña mahzûn olur elbetde ol dostuñ
Olur bî-şübhe mesrûr hem beni bağışlasañ aña

Habîbiñ hakki-çün tard itme Kuddûsî günâh-kârı
Seniñ kapuñdan evsa' var mı bir kapu ki ol vara G.30/13-15

Cürmimiz hadden tecâvüz eyledi çünki bizim
Ehl-i tevhîdiz bilürsin itmişüz îmân saña

Hem habîbiñ ümmetiyüz ol bize re'fet ider
Eyleriz dâ'im salât-ile selâm bî-had aña G.26/2,3

Dostuñ Muhammed hakkiçün koyma bizi zâr u zebûn
Kudret yediñle câmı sun çıksun gönülden mâsivâ G.83/8

1 "Ya Rab! Bize istiğfarı emrettin. Muhammed hürmetine af dilerim."

2 "Ya Rab! Bu nazmı okuyanı da affeyle; iki dünya sıkıntısı fitnesini de defeyle."

3 "Bütün iman ve hikmet sahibi mü'minleri, anne baba ve akrabalarını affeyle."

4 "Nebiyi-i Mücteba, Murteza hürmetine; seçkin ailesi, dostları, enbiya hürmetine."

Habîbiñ hürmetine afv u lutf it
Melûl kılma bu Kuddûsî kocayı G.272/5

Ol nebîler serveri dostuñ Muhammed hakkıçün
Tevbemi eyle kabûl zenbden nedâmet isterem G.448/6

(Benzer beyitler: G.188/1-6, G.320/9, G.494/5, G.496/5, G.515/3,
G.554/3, G.679/5, G.682/1, G.747/5, G.830/2, G.853/3, G.868/1-3,
G.872/4, G.884/2, M.1/5)

Kuddûsî derdine çâre, gamına mutluluk isterken de Hz. Peygamber'i
aracı kılmıştır:

Fûlk-i Kuddûsî Hudâya düşdi gam girdâbına
Hak Resûliñ hürmetine eyle ol mahzûnı şâd G.157/9

Îlâhî kıl habîbiñ hürmetine derdime çâre
Yanaram dün ü gün bir nâr-ı dûzahdan eşed nâre G.191/1

Yorilub kalmışam yoldan işim gâyet perîşândır
Habîbiñ hürmetine baña imdâd itseñ olmaz mı G.251/5

Ol murâdım hâsıl olmayınca ârâm idemem
Vir habîbiñ hürmetine eyleme mahrûm beni G. 260/2

İt habîbiñ hürmetine mağfîret Kuddûsîyi
Hem cemî'-i ümmeti hiç görmeyelim gussa gam G.452/5

Kuddûsî Allah'ın gazabına karşı hem kendisi hem de tüm ümmet için
yine Allah'tan Hz. Peygamber hürmetine koruma dilemektedir:

Ol şâh-ı rüsûl hürmetine eyle sıyânet
Bizi vü kamu ümmeti hışmıñ deheminden K.28/38

Kuddûsî Hz. Peygamber'in hürmetine beladan def olunup ıslah olmayı
dilemektedir:

Habîbiñ hürmetine cümlesin ref' it belânıñ
Bizi hem eyle ıslâh kim olalım kavm-i mükrem G.428/4

Ol habîbiñ hürmetine ki şefî'ü'l-müznibîn
Cümlesin ref' it belânîñ kudretiñle yâ Azîm G.484/6

Kuddûsî Allah'ın kapısına Hz. Peygamber ile geldiğini ifade edip kapıdan sürülmemeyi dilemektedir:

Habîbiñle tevessül eyleyüb geldim kapuña
Aña bahş it beni ol kapudan lutf eyle sürme G.50/4

Geldi Kuddûsî günâh-kâr kapuña ey Kird-gâr
Fahr-i âlem hürmetine itme ol gümrâhı red G.155/8

Eylerem dostıñ Muhammedle tevessül ben saña
İtme anıñ hürmetine sen kapuñdan red beni G.307/2

Benzer beyitler: G.66/1, G.103/8, G.118/6-7, G.123/4, G.505/5, G.543/4-5

5. Kuddûsî Divanında Hadis

Hadis-i şerifler, Divan edebiyatının en önemli kaynakları arasında sayılmaktadır. Divan edebiyatına ait metinler incelendiğinde pek çok hadis-i şerifin kısmen veya tamamen zikredildiği, veya pek çoğuna da dolaylı olarak telmihlerde bulunduğu görülür. Pek çok divan şairinin sahip olduğu kültür altyapısı ile yaşam biçiminin dikkate alınması durumunda ise, görünüşte bir hadis-i şerife doğrudan atıf sayılamayan, ancak kaynağını yine hadis-i şeriflerden alan ve İslamî yaşantının temel düsturlarını ihtiva eden unsurlara rastlanır.

Şairlerin şiirlerinde hadislere yer vermeleri çeşitli nedenlere dayandırılabilir. Bunlardan başlıcaları: Hz. Peygamber'e olan sevgi ve bağlılık; O'nun sözlerinin bilinmesi gerektiği düşüncesi; doğruyu, güzeli yayma düşüncesi ve nihayetinde şairin sözlerini sağlam bir kaynağa dayandırma düşüncesidir. Kuddûsî de bu ve buna benzer düşüncelerle şiirlerinde iktibas yoluyla hadis-i şeriflere ziyadesiyle yer vermiştir.

a.) İstiğfar

Günâh dermânı istiğfar dimiş Peygamber-i Muhtâr
Hemân sen ağlayub yalvar kulunı yarlıgar Mevlâ K.2/2

Dimiş Hakkıñ Resûl-i bâ-safâsı
Beher derdiñ cihânda var devâsı

Günâh derdine istiğfar devâdur
Ki Mevlânîñ bize ulu atâsı

Devâm iden aña mağfûr olur çün
Çün eyler mağfîret anı Hudâsı

Beher gün it yüz istiğfarı zîrâ
İderdi böyle Hakkîñ Mustafâsı

K.16/1-4

Ümmete büyük emân imiş bu istiğfar hemîn
Bize emr itmiş hadîsinde anı çünki Resûl

Eyle istiğfarı yüz kerre beher gün sen dahi
Anı peygamber ider imiş bize ta'limdür ol

K.414/3-4

Günâh dermânı istiğfar dimiş dostîñ hadîsinde
Gize gündüz anı biz kılmışuz hoş vird-i müstahsen

G.578/4

Dimiş Peygamber-i Muhtâr kamu derdiñ devâsı var
Devâ-yı zenbdîr istiğfâr devâm eyle aña her bâr

G.655/1

Devâsı var kamu derdiñ devâ-yı zenbdîr istiğfâr
Devâm eyle aña her gün ki itsün mağfîret Gaffâr

G.661/1

Resûl-i Hak didi var mü'mine nef'i günâhîñ bil
Muhakkakmevsil-i dâr-ı cinân olmışdur istiğfâr

G.664/5

b. Zikir

İtmek ile zikri girer cennete paşa vü mîr
Kavl-i Peygamber-durur bu bil sahîh isnâd ile

Hem buyurmuş cümle zikriñ efdali tevhîd-durur
Hak celîs olur kulına ismini çok yâd ile

K.10/15-16

Zâkirde hem koymaz günâh tevhîd buyurmuş ol habîb
Ol Hak resûlü Mustafâ sultân-ı cümle enbiyâ

G.106/4

Didi tecdîd idiñ îmânîñız günde Resûlullah
Nolur tevhîdi çok itseñ ki îmânîñ cedîd olsa

G.107/3

Cemî'-i enbiyânîñ virdi tevhîd
Muhammed Müctebânîñ virdi tevhîd G.168/1

Şu kez zikr it ki disünler saña mecnûn münâfıklar
Hadîs-i Mustafâdur bu sakın olmayasñ câhid G.170/7

Hak yollarıñ akrebi tevhîd-durur didi Nebî
Her kim tutar bu mezhebi tîz yol keser tevhîd ile G.176/3

Geçer dimiş kamu ezkârı tevhîd
Hudâ Peygamberi elhamdülillah G.210/9

Cümle zikriñ efdali tevhîd buyurmuşdur Resûl
Ol kadar çalış aña kim kalbiñiñ bendin çöze K.12/4

Efdali zikriñ dimiş tevhîd Resûl-i Kird-gâr
Ol aña meşgûl hemân sen gice gündüz dâ'imâ G.70/4

(Benzer beyitler: G.141/4, G.167/1, G.183/5, G.201/11, G.256/5, G.266/9, G.323/12, G.408/4, G.518/5, G.657/3, G.718/4-5, G.730/9, G.737/1, G.755/4, G.798/3, G.799/1, G.915/6, Murabba 9/3 , Murabba 14/2, Muaşşer 1/3)

c. Dünya

Dünyanın faniliği ve değersizliği üzerinde durulmuş olmakla birlikte dünya aynı zamanda imtihan yeridir ve ahiret yurdu burada kazanılacaktır.

Resûlullah hadîsinde buyurmuş cîfedir dünya
Kilâbdır dahi tullâbı virir Hak anı a'dâya

Ve buyurmuş ki dünyâ hubbıdır başı kamu zenbiñ
Hudâ-yı Lem- Yezel virmez anı hizb-i ehıbbâya K.5/3-4

Hem Resûl dimiş harâm Hak ehline iki cihân
Bir gönülde ışk olunca gayrı göstermez göze K.11/10

Günahlar başıdur dünyâyı sevmek
Diyen Peygamber-i Muhtâr değil mi G.301/2 G.304/12

İder ilm-i şerîfi cem'-i mâlaol vesîle çün
Hadîsde geldi ki dünyâyı tâlibler kilâb ancak G.334/3

Dimiş Resûl ki âhîret ehline bu dünyâ harâm

Hem ehl-i dünyâyâ işit kim cennet-i zîbâ harâm G.429/1

(Benzer beyitler: G.180/5, G.324/1-2-3, G.402/2, G.457/6, G.623/3-4, G.624/3, G.631/4, G.783/12, G.910/7)

d. Diğer Konular

İnsanoğluna faydalı diğer bazı konularda Hz. Peygamberin çokça bilinen sözlerine şair şiiirlerinde yer vermiştir. Bunları Türkçe tercümesiyle şiiirine almıştır.

Buyurmuşdur Resûlullah kaçın siz ehl-i ilhâddan

Uyuz gibi sirâyet eyler ol lâ-büd esihhâya K.5/16

Günâhın nef'i vardır Müslimâna

Diyen Peygamber-i Muhtâr değil mi K.20/3

Didi Peygamber ki mü'min üç belâdan boş değil

Biri zillet biri kılllet birisi dahi sekam K.25/6

Resûl didi cehennem ehlinin çoğı nisâdur

Bunu bilen bilür ki anların evzârı çokdur

Didiler yâ Resûlallah nedür zenbi nisânın

Didi sîm ü zere gâyet mahabbetleri çokdur K.33/33-34

Didi Peygamber ki taşâ hüsn-i zann iden dahi

Nef'ini bulur o taşın menzili olur nişâz K.38/22

Câhidü fillahi geldi gerçi Kur'ânda velî

Fahr-i âlem didi nefis-ile gazâ ekber cihâd G.153/5

İki nesne zelîl eyler buyurdı mer'i Peygamber

Biri şehvet biri hırssdur bu iki bende çok hâlâ G.30/7

Dimişdür Fahr-ı âlem medh olunmağı sever Mevlâ

Anın medhin değil hergiz münâsib eylemek baña G.121/1

Çün Resûl dimiş sever medh itmeyi Hak Zü'l' Celâl

İsteremmeddahlığın yok ise de bende kemâl G.385/1

- Dimiş medhin sever Mevlâ nebîler şâhî Peygamber
Arûz ilminde râsihler anı nazm-ıla öğerler G.711/1
- Buyurdı hem Resûl bir gün gele ki beslemek kelbi
Hayırlu beslemekten irkek evlâd ki olur bî-dâd G.152/6
- Berâber ins ü cin a'mâline bir cezbe dimiş
Resûl-i Hak sahîhdür böyle gelmiş çün haberde G.174/10
- Resûl didi kamîseyini olan î mân tadın bulmaz
Begim sen lebs-i dîbâc u kabâdan olmadıñ fârig G.205/6
- Dimiş hadîsinde Resûl bu ümmete mâl fitnedür
Cem' itme çok ol fitneyi âsî kılar bil ki seni G.261/2
- Çün hadîsinde buyurdı muhbir-i sâdık Resûl
Sıdk-ıla diñle amel it fehm idüb mîsdâkını
- İns ü cinniñ kulluğından yeğ düşünmek bir nefes
Bu hadîsiñ sırrını bil bul gönül işrâkını G.262/4-5
- Hudâ sevdiyse bir abdi zarar itmez aña zenb
Buyurmuş bu hadîsi cümle ümmet pîşvâsı
- Buyurmuş (ki) eğer olmasaңыз sizler güneş-kâr
İderdim havf gele gönülünüzü benlik belâsı G.269/5-6
- Azâb yok ümmetime âhiretde dimiş ol şâh
Azâbı anlarıñ dünyâdaki derd ü cefâsı G.269/10
- Didi Peygamber uyur nâs uyanurlar ölicecek
Bil ölüm îkâz ider bizim gibi gâfilleri G.323/9
- Tâlib-i ilmiñ ferîşteler ayağı altına
Didi Peygamber döşerler Teñriniñ emriyle bâl G.382/8
- Tuhfetü'l-mü'min didi aña Hudâ peygamberi
Hâzır ol Kuddüsiyâ çün işiñe yarar ölüm G.509/7

- Zât-ı Hallâkda tefekkür eylemek câ'iz değil
Çün Resûl nehy eylemiş zâtda tefekkür kılmadan G.514/6
- Işk imiş her derde dermân didi baña çün Resûl
Bulmuşam elhamdülillah derdime dermânı ben
- Hem didi kim beytime mâl-ı helâl ile geliñ
İtmezem mahbûb u mergûb değme bir insânı ben G.559/13-14
- Fahr-ı âlem ölümü çok zikr idiñ dimiş bize
Dahi lezzetler yıkıcı mevt dimiş ol zü-fünûn G.651/4
- Su'al itdiler andan ümmetiñ eşrârı kimdir
Buyurdı ol sa'âdetle ki eşrâr ağniyâdır G.732/3
- Dimiş ki Resûl mü'mine mir'ât-ı Hudâdır
Şükr eyle birâder bu fazîlet çü sañadır G.733/1
- Girenler cennete zîrâ girerler cümle rahmetle
Hadîs-i Mustafâdır bu sakın olma aña münkir G.762/4
- Medîne şehrine îmân çekilür
Buyurmuşdur Resûl yok şekk ü reybet G.858/3
- Cennete girmez amel ile didi bir ferd Resûl
İtme ey kardaş Rahîmiñ rahmetinden sen kunût G.893/4
- Çün Resûl buyurdı cennet içre bir cennet ki var
Mâsivâ yok anda hiç ehli anıñ merdân kamu G.897/4
- Didi Şâh-ı Enbiyâ dîniñ imâdıdır aña
Şübhesiz eyler ikâmet dîn ü îmânı nemâz G.907/5
- Hudâ âşıklarında ucb u kibr ü kizb ü kîn olmaz
Resûl-i Hak didi kîni olan kişide dîn olmaz G.908/1
- Berâber ins ü cin a'mâline bir cezbe ey zâhid
Hadîs-i Mustafâdur bu ki münkir bahtiyâr olmaz G.910/2

Sonuç

Kâinatın var oluşunun gayesi, âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber, ümmetinin gönlünde büyük bir aşkla yer almıştır. Bu aşk her alanda olduğu gibi edebiyata da sirayet etmiştir.

Hz. Peygamber'e adaş olsun diye ismi Ahmed konan Kuddûsî hazretlerinin de ömrü Peygamber ve Allah sevgisiyle geçmiştir. Birden çok Onun kabrine giden Kuddûsî, çeşitli nedenlerle geri dönmek zorunda kalmış Anadolu ile Hicaz arasında mekik dokumuştur. Kuddûsî Peygamber'e olan yolculuklarından bahsederken kendi hayatı hakkında da bizlere bilgiler sunmuştur. Ömrünün son anlarını da Peygamber özlemiyle geçirmiş, Onun yanında vefat etmek dileğini her daim dile getirmiştir.

Hz. Peygamber'e son derece sevdalı olan Kuddûsî hazretlerinin şiirlerinde bu sevgiyi rahatlıkla görebilmekteyiz. Nitekim Kuddûsî'nin divanında na't türünde birçok eser yer almaktadır. Yine Kuddûsî birçok şiirinin satır aralarında Hz. Peygamber'e olan sevgisini dile getirmiştir. Birçok konuda Hz. Peygamber'in hadislerini kaynak gösterip düşüncelerine dayanak oluşturmuştur. Hz. Peygamber Allah'ın habibidir. Allah kâinatı onun hürmetine yaratmıştır. Kuddûsî de bunu çok iyi bildiği için Allah'tan Hz. Peygamber hürmetine kendisi ve Müslümanlar için bağışlanma dilemektedir.

KAYNAKÇA

Doğan, Ahmet (2013), *Kuddûsî Divanı*, Ankara: Akçağ.

Mermer, Ahmet vd. (2008), *Eski Türk Edebiyatına Giriş*, Ankara: Akçağ.

Uzun, Mustafa, (2005), Hz. Muhammed md., *Diyamet İslam Ansiklopedisi*, (C. 30, s. 448-482.) İstanbul: TDV

Yeniterzi, Emine, (1993), *Divan Şiirinde Na 't*, Ankara.

Bölüm 7

TARİHİ AKBABA GAZETESİNİN DİL VE ÜSLUP ÖZELLİKLERİ¹



Doç. Dr. Osman ERCİYAS²

1 Bu çalışma, 26-28 Ekim 2018 tarihlerinde Romanya'da düzenlenen IV. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinde (INCSOS IV) sunulan ve yalnızca özet kitapçığında yer alan bildirinin genişletilmiş biçimidir.

2 Doç. Dr. Osman ERCİYAS. European University of Lefke Faculty of Arts and Sciences; Lefke, Northern Cyprus TR-10 Mersin, Turkey, oerciyas@eul.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5327-6391.

Giriş

Akbaba gazetesi, 27 Kasım 1896 tarihinde yayın hayatına başlayan ve Kıbrıs'taki ilk mizah gazetesi olan Kokonoz'un devamı niteliğindedir. On beş günde bir çıkarılan ve 22 sayıya ulaşan Kokonoz gazetesi, izin hakkı değişikliğinden sonra 17 Eylül 1897 tarihi itibariyle Akbaba adını alarak yayınlarına devam etmiştir. Ahmet Tevfik Efendi tarafından 23. sayıya kadar yayımlanan Akbaba gazetesi, mizah gazetesi olmakla birlikte toplum meselelerine el atar (Yılmaz ve Okumuş 1996: 20). Birçok yazıda övgü ve yerginin iç içe olduğu gazete, zulüm ve baskıya karşı olduğunu açıkça söyler. Gazetenin sahibi ve başyazarı olan Ahmet Tevfik Efendi, halkı bilinçlendirmek maksadıyla çeşitli yazılar kaleme almış ve bazı zamanlarda yönetimle ters düşmüştür. Bu yönüyle de dönemde oldukça ses getirmiş bir gazeteci olarak bilinmektedir. Akbaba Gazetesi, Doç. Dr. Soyalo Tamçelik ve Mustafa K. Kasapoğlu tarafından 'Kıbrıs'ta Mizah Gazetesi Akbaba; Günümüz Türkçesine Aktarılması ve Değerlendirilmesi' adlı çalışma ile kapsamlı şekilde incelenmiştir. Çalışmada, gazetenin şekil özellikleri verildikten sonra, derinlemesine bir içerik analizi yapıldığı görölmektedir. Akbaba gazetesinin tozlu arşiv raflarından çıkarılarak günümüz Türkçesine aktarılması ve böylece yeni kuşaklara tanıtılması önemli bir gelişmedir. Buna benzer çalışmalar, Kıbrıs'ta konuşulan Türkçe ve ona bağlı olarak gelişen siyaset/medya dilinin temel dayanaklarını gün yüzüne çıkarmakta ve literatürdeki yerini belirlemektedir. Sözü edilen kitap çalışmasında çeviri yazıya aktarılarak özellikle sosyolojik açıdan değerlendirilen Akbaba gazetesi, dil ve üslup özellikleri bakımından önemli veriler ihtiva etmektedir. Halkı bilinçlendirmek gayesiyle samimi bir dil kullanan ve bu doğrultuda çeşitli anlatım biçimlerinden yararlanan Ahmet Tevfik, 19. yy. sonunda Kıbrıs'taki Türkçenin durumunun anlaşılması hususunda dikkate alınması gereken bir şahsiyettir. Metin üzerinden hareketle hazırlanan bu çalışmanın amacı, Akbaba gazetesinin söz varlığını ortaya çıkarmak ve kelime/kavram/anlam ilişkileri doğrultusunda dil ve üslup özelliklerine temas etmektir. Her kelime ve onun sahip olduğu anlam evreni, metinlerin derinlemesine incelenmesini gerekli kılmıştır. Dil ve üslup üzerine yoğunlaşan bu çalışma, o dönem Türkçesine ait izlerin Kıbrıs Türk ağzı (KA) ile olan ilişkisini belirlemek amacıyla Akbaba gazetesindeki özgün/yerel kullanımlar üzerine odaklanmıştır.

Çıkardığı gazeteleri dönemin şartlarına bağlı olarak farklı isimlerde yayımlayan Ahmet Tevfik Efendi, Jön Türk yanlısı ve yenilikçi bir kişi olarak göröür. Gazete, onun için halka ulaşmada, onların sorunlarını ve isteklerini dile getirmede bir araçtır. Buna bağlı olarak, kullanacağı dil ve üslup düzeyini ona göre belirlemiştir. Haberi etkili kılmak ve kamuoyundan derlediği talepleri üst makamlara ulaştırabilmek için basın dilini bütün olanaklarıyla kullandığı göröür. Karabacak'ın ifadesiyle 'sosyal iletişim ihtiyacının' karşılanmasını basın yoluyla gerçekteştirir (Karabacak 2018: 268). Onun üslubu yeri

geldikçe sokak diline, gerektiği zamanlarda ise bürokratik bir şekle bürünür. Ahmet Tevfik, okuma isteğinin ancak severek ve eğlenerek yapılması halinde artırılabilceğini anlamış bir yazardır. Karşısına oturduğu ve her konuda diyalog halinde olduğu hayali akbaba kuşunun orada olma sebebi de bu düşünceden ileri gelmektedir. Ahmet Tevfik Efendi, muhalif duruşu ve yönetimi hiç çekinmeden eleştirmesi nedeniyle bazı dönemlerde sıkıntılar yaşamış, çalıştığı basın kuruluşlarından ayrılmak zorunda bile kalmıştır (Onuş, 2019: 29). Ancak baskılara aldırılmamış; şiir, tiyatro ve öykü çalışmalarına hız vererek önemli eserler ortaya çıkarmıştır. İstanbul'dan gelip yurtdışına gitmek üzere Kıbrıs'a uğrayan Jön Türklere yardımcı olduğu da bilinir (Akçam, 2019: 297). Genel çerçeveden bakıldığında, bu kadar üretken ve çalışkan bir şahsiyet olmasına rağmen değeri fazla bilinmemiştir.

Araştırmacı Sosyalp Tamçelik ve Mustafa Kasapoğlu tarafından ortaya konulan eser, yukarıda da değinildiği üzere Akbaba gazetesini kapsamlı şekilde ele alan ilk çalışmadır. Çalışmadaki çeviri yazı metni, küçük hatalar içerse de genel olarak doğru şekilde aktarılmıştır. Tarafımızca yapılan dil ve üslup incelemesi, sözü geçen çeviri yazı metinden hareketle ortaya çıkarılmıştır. Ahmet Tevfik'in Akbaba gazetesinde tercih ettiği anlatım biçimi, seçtiği kelimeler, kullandığı deyimler ve kalıp sözler, çalışmamızın merkezinde yer almaktadır. İncelemeye alınan yapılar, metin içerisinde geçtiği cümle ile birlikte alınarak değerlendirilmiştir.

I. İnceleme

İnceleme bölümü *Deyim/Atasözü Örnekleri* ile *Kelime Örnekleri ve Ek Yapıları* adlı kısımlardan oluşmaktadır. Ele alınan yapılar, ölçünlü Türkiye Türkçesi (TT) söz varlığı üzerinden gidilerek anlamlandırılmış ve ağız/diyalekt kullanımları bağlamında açıklanmıştır.

I.1. Akbaba Gazetesinden Deyim/Atasözü Örnekleri

Deyimler, her dilde sıklıkla başvurulan anlatım özelliklerindedir. Sürekli kullanılan ifade şekillerinin ve kelime gruplarının zamanla gerçek anlamından uzaklaşmasıyla oluşan deyimler, kendi gerçekliğini aşan bir konuma geçer. En az iki kelimedenden oluşması ve içerdiği metaforik kavram dünyası, deyimlerin görev alanını genişletmiştir. Gündelik hayatın sıradan konuşmaları yanında, birçok özel durumun anlatılmasında deyimlere rastlanır. Dil, doğası gereği az sözle çok şey anlatma eğiliminde olduğu gibi, var olan söz varlığı üzerine yeni ve ihtiyaca dayalı anlamlar yükleme yönünde seyir izler. Sözcüklerin gerçek ve temel anlamları, bazı yer ve zamanlarda, ihtiyaç duyulan ifade olanağını veremeyebilir. Her durum ve yenilik için, yeni çağrışımsal yapılar üretme ihtimali olmadığından, eldeki söz/kavramların çok yönlü boyutlarından yararlanılmaktadır. Doğal seyri bağlamında incelendiğinde, her dil tarihsel gelişimi içerisinde bu üretimi

belirli boyutlarda gerçekleştirmiştir. Birikime dayalı hazır malzeme yanında, farkında olunmasa da dil, bu üretimi sürekli olarak yapmaktadır. Çünkü ihtiyaçlar, üretken bir seyir izlemesi gereken bu süreci zorunlu kılmıştır. Dilde ekonomi ve üretkenlik konusu, bahsedilen bu ihtiyaçlar temelinde tartışılması gereken bir husustur. Kelime grupları ve genellikle eksiltili cümle şeklinde karşılaşılan deyimlerin ifade alanına kattığı değer, günümüzde daha fazla anlaşılır hale gelmiş ve çalışmalara konu edilmeye başlanmıştır. Edebiyatın bile artık kendini anlattığı bu devirde, deyimlerin yenilenme/üretilme zeminini argo ve küfür çıkmazından kurtarmak gerekir. Çağdaş ve yeni deyimlerin sadece argoda yeşerdiği inancı kırılmalıdır. Türkçe, tarihi gelişim evresinin her döneminde intibakı başarmış bir dildir. Atasözü, deyim, vecize, dua-beddua sözleri ile kalıp sözler; toplumsal belleğin birikimini en ince süzgeçler ile arındırıp günümüze taşımış öz değerlerdir. Yeni nesillere aktarılmış paha biçilemez birer miras olan bu yapılar, akıcı ve etkili bir iletişim ortamında, rahatlıkla başvuru birer enstrüman haline gelmiştir. Bundan sonrası için yapılması gereken, bu zenginlikleri doğru ve yerinde kullanarak yeni ifadelerin yolunu aramaktır.

Kalıp söz, deyim, vecize ve atasözleri, kurmaca metinler ile günlük iletişim ortamlarında kullanıldığı gibi yazılı/görsel medyada, etki ve ilgiyi artırmak amacıyla da kullanılmaktadır. Ahmet Tevfik Efendi Akbaba gazetesinde, mizah gazetesine uygun bir şekilde deyimlerin ifade zenginliğinden yararlanmıştır. Bu yolla, sohbet edasıyla aktardığı haberlerinde tek düzeliğin kırılmasını sağlayarak anlatımına canlılık kazandırmıştır. İncelemeye alınan bu türdeki atasözleri de aynı şekilde içerik zenginliğini artırmıştır. Gazeteden seçilen bazı örnekler, Türk Dil Kurumu Sözlüklerinden yararlanılarak karşılaştırmalı şekilde aşağıda incelenmiştir.

“...midem düzgün, abonelerden para geliyor! Bu hafta bir de güzel havadis aldım. Artık *keyfim dert üstüne geldi*.” (Tamçelik, 2016: 238).

Keyf dert üstüne gelmek: Türkiye Türkçesinde ‘keyf’ sözcüğünü içeren birçok deyim vardır. ‘Keyfini kaçır-, keyfini çıkar-, keyfine bak-; keyif sür-, keyif çat-, keyfi oluncaya kadar’ deyimleri bunlardan bazılarıdır. Arapçadan dilimize giren *Keyif* sözcüğü, ‘Vücut esenliği, sağlık, canlılık, tasasızlık, iç rahatlığı, huzur, afiyet’ yanında, ‘İstek, heves, zevk, yolsuz ve kural dışı istek’ anlamlarına gelmektedir. Gazeteden seçilen örnekte görüldüğü gibi, *keyif* sözcüğü kullanılarak farklı ve özgün bir deyim oluşturulmuştur.

“Bir kere Osmanlı Devleti, Mısır’a bir emir gönderdi mi, asâkir-i Mısriyye’nin İngilizleri *bir çorba içinceye kadar* İskenderiye ve ondan da gemilere dökcekleri emr-i aşikârdır.” (Tamçelik, 2016: 239).

Bir çorba içinceye kadar: Bir gelişmenin kısa bir sürede gerçekleşmesi durumlarında söylenen ‘Göz açıp kapayıncaya kadar’

deyimi sıkça kullanılmakta ve bilinmektedir. Deyim içerisinde geçen ‘göz’ sözcüğünün birçok kelime/terim/kelime grubu/deyim/atasözü/kalıp söz’e temel oluşturduğu düşünüldüğünde bu gayet normal bir kullanımdır. Ele alınan deyimde geçen *çorba* sözcüğü ve sahip olduğu anlam evreni de, Türkçede önemli yer tutan ifadelerdendir. TDK Atasözleri ve Deyimler Sözlüğünde geçen ‘Çorbada tuzu bulun-, (bir şeyi) çorba et-, çorba gibi’ deyimler yanında ‘Tekkeyi bekleyen çorbayı içer’ gibi atasözleri, belli durumlarda anlamın değişik ve kısa bir yolla aktarılmasına yardımcı olur. Nitekim deyimler ile atasözlerinin büyük bir çoğunluğu, genellikle herkesçe bilinen basit anlam/kavram evrenine sahip sözcükler üzerine kurulur. Sonrasında metaforik boyuta geçen bu şekiller, yanlarına eklenen yeni kelime ve ekler yardımıyla ifade alanını genişletir. Temin ve anlaşılabilirlik yönüyle sözü edilen özellikleri taşıyan *çorba* sözcüğü de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bu tür sözcüklerden türetilmiş ve birçoğu kayıt altına alınmamış sözlerin olduğu bilinmektedir. ‘Maddi yönden yaşanan sıkıntı’yı anlatmak için söylenen ‘Çorba parası olmamak/bulamamak’ deyimini ile ‘Kısa süreli misafirliklerde yapılan ikramı’ ifadede kullanılan ‘Çay çorba içmek’ deyimleri bunlara birer örnektir. Bu örnekleri artırmak mümkündür. ‘Çay çorba’ ikilemesine değinmişken ‘çay’ sözcüğünün ve özellikle ‘çay içmek’ öbeğinin deyimleşme yönüne evrildiğinden söz etmek gerekir. ‘Akşam size çaya/çay içmeye geleceğiz’ denildiğinde kelimenin gerçek anlamını koruduğu görülür. Nitekim içilmeye niyet edilen kuvvetle muhtemel ‘çay’dır. Öte yandan ‘Ankara’ya gittiğin zaman Ahmet Bey’e de bir uğra, çayını iç’ cümlesinde geçen ve ‘Gidilmesi planlanan uzak bir yerde/şehirde/ülkede kısa süreli de olsa birini ziyaret etmeyi’ anlatan ‘çay içmek’ öbeği, deyimler kategorisinde ele alınmalıdır. Çünkü buradaki ‘çay içmek’ birleşigi, bir şeyler içmenin ötesinde ‘kısa süreli ziyaret’i ifade eder hale gelmiştir. ‘Bir çorba içinceye kadar’ deyiminde de Ahmet Tevfik Efendi, basit bir sözcük yardımıyla ‘kısa bir süre içerisinde’ anlamını karşılayacak şekilde yeni bir deyim türetmiştir. Bu yeni yapılar, söz varlığındaki nüansların zenginleşmesine doğrudan etki yapar. ‘Göz açıp kapayıncaya kadar’ deyimindeki zaman aralığı ile ‘Bir çorba içinceye kadar’daki süre aynı değildir. Derin yapı yönüyle her ikisinde de ‘tezlik, kısa bir süre, hızlı gelişen durumlar’ ifadesi saklı olsa da aradaki fark, bağlamdan hareket edilerek anlaşılır. Deyimlerin bir millete/topluma ait algıları çözümlemede kullanılabilecek yönleri de vardır. Bu konu ayrı bir çalışma alanı olmakla birlikte interdisipliner yaklaşımla psiko-sosyal ve linguistik çalışmaları gerekli kılmaktadır.

“Yunan gazeteleri öyle fikirler beyan ederler ki *deve güler taş patlar*. İşitenlerin gülmemesi kabil değildir.” (Tamçelik, 2016: 240).

Deve güler taş patlar: Türkçede ‘deve’ sözcüğü ile kurulan birçok atasözü ve deyim bulunmaktadır. Genellikle ‘abartma’ niyetiyle başvuru alan ‘deve’, Arapçadaki gibi yaygın kullanım alanına ve çeşitliliğine sahip olmasa da sıklıkla görülen bir sözcüktür. TDK Atasözleri ve Deyimler

Sözlüğünde geçen ‘Devenin derisi eşeğe yük olur, Deveyi yardan uçuran bir tutam ottur, Talihsiz hacıyı deve üstünde yılan sokar vb’ atasözleri ile ‘Pireyi deve yapmak, Deveye hendek atlatmak, Deve nalbanta bakar gibi’ deyimler bunlardan bazılarıdır. Yukarıdaki cümlede geçen ve TDK’nın ilgili sözlüğünde yer almayan ‘Deve güler taş patlar’ deyimini, fazlaca gülünç bir durum karşısındaki tavrı anlatmak amacıyla kullanılmış ve abartı anlamı katılmıştır. ‘Yok devenin nalı; deve gibi adam’ şeklinde hafiften argoya kayan kullanım şekilleri de mübalağa temelli anlatımlardır. Yine iri yarı ve kıyafeti düzgün olmayan kaba insanlar için sarf edilen ‘deve çobanı’ sözü de bu kapsama alınabilir.

“Baktı her hamlede askerleri etmede firar. O zaman korkudan açıldı hemen ishali. *Kolera tutmuşa döndü* o vakit ahvâli.” (Tamçelik, 2016: 240).

Kolera tutmuşa dönmek: Kolera sözcüğünün yabancı kökenli olması nedeniyle bu sözcüğü içeren deyimlerin tespiti zorlaşmaktadır. ‘Sıtma tutmak’ gibi deyimlerin buna yakın ifadeleri içerdiği düşünülebilir. Yukarıdaki cümlede geçen ‘Kolera tutmuşa dön-’ deyimini, ‘Herhangi bir olay/durum karşısında fazlaca şaşkırmak, eli ayağı tutmaz olmak’ anlamlarına gelmektedir. Türkçede, bu tür ‘şaşkınlık ve acziyet’ durumlarını anlatmak için kullanılan ‘Eli ayağı titremek, şaşakalmak, eli ayağına dolaşmak’ gibi deyimlerin sıklıkla kullanıldığı bilinir. Gazeteden aktarılan bu örnek de, benzer durumlara farklı bir yönden yaklaşılması açısından değerlendirilmelidir.

“...hakikaten biri tarafından darp edilmiş ise devlet-i metbuasını bin türlü suallere boğarak ya bir tazminat alırlar veyahut *işi başka reнге döklerler*.” (Tamçelik, 2016: 253).

İşi başka reнге dökme: İnsan yaşamında önemli yeri olan renkler, anlatım/söz unsurlarına da oldukça yerleşmiş bir sözcüktür. Şiirlerden türkülere, atasözlerinden deyimlere kadar geniş bir yelpazede anlam kazanan renkler ve renk isimleri, yeri geldikçe ince nüanslara da uzanarak anlam dairesini genişletmektedir. TDK Sözlüğünden tespit edildiği şekilde ‘Renkten reнге girmek, renk vermek, renk vermemek, rengi atmak/kaçmak’ deyimleri ile ‘Köre renkten bahs olunmaz’ atasözleri bu örneklerden sadece birkaçıdır. Gazetede geçen ‘İşi başka reнге dökme’ deyimini, ‘konunun başka şekilde gelişmesi’ anlamında kullanılmıştır. TDK Atasözleri ve Deyimler Sözlüğünde bu deyim benzer şekilde ‘İşin rengi değişmek’ deyimini yer almakta ve aynı anlamı taşımaktadır.

“Kiminin başını süngü deldi, kimi boyacı çırağı, kimi kömürcü yamağı. Çoğu da mektep şakirdi, *bilmez yattığı yatağı*.” (Tamçelik, 2016: 256).

Yattığı yatağı bilmemek: Mecazlı kullanımlarda dikkat çeken yatak sözcüğü, yer yer atasözü ve deyimlerde de görülür. ‘Yılan yatağı, maden yatağı’ sözlerinde mecaz anlam kazanarak ilgili nesne/durumun

çokça bulunduğu mekanı anlatan *yatak* sözcüğü, burada ‘Yattığı yatağı bilmemek’ deyiminde geçmektedir. KA’da ‘aşırı yorgunluk sonrasındaki uyku halini anlatan’ ‘Yattığı yeri sezmek’ deyim yapısına benzer şekilde geçen bu kullanım, ‘ne yaptığını bilmemekle’ ilgili ‘acemilik, toyluk’ veya ‘şaşkınlık’ halini anlatmaktadır. Nitekim cümledeki yeri ve öncesinde kullanılan ifadeler bunu desteklemektedir. TDK sözlüğünde bu deyim tespit edilememiştir. Türkçede bu tür ‘acemilik, şaşkınlık’ durumlarını anlatan kalıp söz ve deyim sayısı oldukça fazladır.

“Vakta ki çıktılar yola, verdiler hepsi kol kola. Elde Yunan bayrakları, *şer atarak* sağa sola. Göründü çünkü iskele.” (Tamçelik, 2016: 257).

Şer atmak: ‘Kötülük, fenalık’ anlamına gelen Arapça kökenli *şer* sözcüğü ile kurulan bu deyim, TDK sözlüğünde yer almasa da konuşma dilinde görülmektedir. Kıbrıs ağızında sıklıkla kullanılan *şer atmak* ‘Sağa sola sataşmak, fenalık yapmak’ anlamlarına gelir.

“Gazetenin tashihinde dikkat edilemeyerek *nazardan kendini setr eden* bu gibi zahiren pek ufak ve fakat esasen pek büyük olan sehvlerin...” (Tamçelik, 2016: 264).

Nazardan kendini setr etmek: Türkçede ‘Nazar, göz, bakış’ sözcükleri ile kurulmuş atasözü ve deyimlerin sayısı oldukça fazladır. Birtakım metin ve kullanımlarda ise ‘nazar’ın yerini ‘bakmak/bakış’ sözlerinin aldığı bilinir. Ölçünlü Türkçede ‘nazar değmek’ şeklinde geçen bir deyim Kıbrıs Türkleri arasında ‘göz dutmak, gözü dutmak’ şeklindeki kullanımına rastlamak mümkündür. ‘Örtme, kapama, gizleme’ manalarını taşıyan ‘setr’ sözcüğü, buradaki sözcük öbeğine farklı bir anlam katarak deyimleşmeyi sağlamıştır. ‘Görülmemek, farkına varılmamak’ anlamına gelen bu deyim, ölçünlü Türkçede ‘gözden kaçmak’ şeklinde kullanılmakta ve TDK sözlüğünde de aynı biçimde yer almaktadır.

“Sekiz gün içinde bin beş yüz kuruş masrafa dûçâr edildim. Fakir halimle bu masraf bana bir *telli kurşun kadar* tesir etti.” (Tamçelik, 2016: 277).

Telli kurşun kadar: Türkülerde, ‘Telli turna, telli kurşun yarısı’ gibi sözlerde geçen *tel*, burada bir deyimde göze çarpmaktadır. Kaynaklardan konuyla alakalı pek fazla bilgi edinilemese de ‘Telli kurşun’ unnormal kurşundan farklı olarak, hedeflenen noktaya daha fazla zarar vermesi için değişik şekillerde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu deyimde olay karşısında hissedilen acının şiddeti anlatılmak istenmiştir.

“Ne işiniz vardı? Bir gün beni görmezseniz *işiniz önüne gitmez* mi? Biraz utanıyorum, yoksa taciz ettiniz diyeceğim.” (Tamçelik, 2016: 262).

İşi önüne gitmek: ‘İşi aksi gitmek, işi rast gitmek, işin içinden çıkamamak’ gibi deyimler çokça bilinen ve kullanılan yapılarıdır. Yukarıdaki cümlede ele alınan ve ‘ön’ sözcüğü tabanıyla kurulan ‘işî önüne

gitmek' deyimini, 'şans yardımıyla işi iyi, istediği gibi gitmek' anlamına gelmektedir. Böylece işlerin öne doğru, yani olması gerektiği şekilde doğru yönde ilerlemesi ifade edilmiştir.

"...daha böyle soğuklar olduğunu şimdiye kadar görmedim. Donuyorum, *dişlerim kahve döğüyor.*" (Tamçelik, 2016: 279).

Dişler kahve dövmek: Çokça kullanılan 'Soğuktan dişleri takırdamak/takır takır etmek, dişleri titremek' gibi birleşik yapıların deyimleşme süreci veya deyim olup olmadıkları konusu tartışmalıdır. Nitekim TDK Sözlüğünde bu yapılar deyimler arasında gösterilmemiştir. 'Aşırı soğuk karşısındaki üşüme halini' anlatmak için 'donmak, buz kesmek' gibi benzer mecazlı ifadelerin kullanımı oldukça yaygındır. Bunlara başka örnekler eklenebilir. Ele alınan cümledeki 'Dişleri kahve dövmek' deyimine bakıldığında, aşırı üşümeyi anlatmak için benzetmeden yararlanıldığı görülür. Ahmet Tevfik Efendi'nin zengin tasvir ve göndermeleri bu deyimde de kendini gösterir. Burada, insanla ilgili durum ve bir bilgi söz konusudur. Gazetenin yayınlandığı dönemde kahveler dövülerek hazır hale getirildi ve buna da *dibek kahvesi/dövme kahve* isimleri verilir. Dişlerin hızlıca birbirine çarpması, dibek içerisindeki kahvenin dövülme işlemine benzetilmiştir. *Dövme kahve* uygulaması makinelerden sonra unutulsa da bu deyim vasıtasıyla tekrar hatırlanır hale gelmiştir.

"Kaptan denize düştü, kaptan denize düştü diye çıkan feryat üzerine sandallar atıldı, vapur *hareketinden bırakıldı.* Çok geçmeden kaptanı kurtardılar." (Tamçelik, 2016: 299).

Hareketten bırakmak: Ölçünü Türkçede vapurlar, araçlar 'hareket eder, yürür, gider, yol alır', deriz veya 'durdu, durduruldu, motor kapatıldı, söndü, yavaşladı, eğledi' gibi ifadeleri kullanırız. Yukarıdaki bölümde, yazarın vapurun durdurulması ile ilgili olarak zikrettiği 'hareketinden bırakıldı' ifadesi özgün bir kullanımdır. Günümüzde bu ifadeye rastlamak mümkün gözükmemektedir. Nitekim bu ifadenin bize anlattığı bir incelik vardır. Çünkü burada vapur durmamış, durdurulması da mümkün olmamıştır. Sadece vapurun kendi itiş gücü devre dışı bırakılmıştır. Vapur denizdeki fırtınadan ötürü sürüklenmektedir. Yavaş da olsa ilerlemektedir. Yazar bu durumu anlatmak için özellikle bu ifadeyi seçmiş olmalıdır.

I.2. Akbaba Gazetesinden Kelime Örnekleri ve Ek Yapıları

Kelime örneklerinin ele alındığı bu bölümde, günümüz ölçünlü Türkçesine göre farklılık gösteren yapılar incelenmiştir. Gazete, o dönemin standart Türkçesi ile yazıldığı için Kıbrıs ağzına özgü sözcükler pek fazla kullanılmamıştır. Ancak nadiren karşılaşılsa da Kıbrıs Türk ağzında kullanıldığı bilinen sözcükler buraya alınmış ve kısaca değerlendirilmiştir. Birleşik sözcüklerin oluşturulmasında kullanılan yardımcı fiil farklılıkları ve dönemin Türkçesine göre eski sayılabilecek ek kullanımları da incelemeye alınmıştır.

“Türkleri Hristiyanlara tercih eden Alman efkâr-ı umûmîyyesini bütün Yunanlılar *aforozlamışlardır.*” (Tamçelik, 2016: 240).

Aforozlamak: ‘Darılıp biriyle konuşmamak, ilgiyi kesip kendinden uzaklaştırmak, toplum dışılamak’ anlamlarına gelen sözcük, ölçünlü Türkçede *aforoz etmek* şeklinde kullanılırken ele alınan cümlede *aforozlamak* şeklinde isimden fiil yapım ekiyle türetilmiştir.

“İşte düvel-i ecnebiye de vermeye değil, almaya, *kaparozlamaya* alıştıklarından adeta ölmüş eşeği bulsalar nalını sökecekler” (Tamçelik, 2016: 319).

Kaparozlamak: ‘Yolsuzca veya zorla birinin malını ele geçirmek’ manasına gelen kelime genellikle argoda görülür. Kıbrıs ağzında unutulmuş eski kelimeler içerisinde sayılabilir. Çünkü günümüzde genç kuşak bu ifadeyi bilmemektedir. Bu anlatımın yerine daha farklı güncel argodan ileri gelen söylemler ortaya çıkmıştır. Yukarıdaki alıntıda dikkat çeken bir de deyim vardır. Ölçünlü Türkçede ‘Nalını sökmek için ölmüş eşek aramak’ şeklinde bilinen deyim cümle içerisinde bağlama uygun şekilde kullanıldığı görülür.

“Vay babam vay! Müslümanların bu kadar vakittir çektikleri *yetişmiyormuş* gibi, Avrupalılar işi bir müddet daha temdîde kalkıştılar ha.” (Tamçelik, 2016: 243).

Yetişmek: KA’daki bazı fiiller, anlam yönüyle TT’ye göre farklılık arz edebiliyor. Örneğin *aramak* fiili, bilinen anlamları yanında genellikle ‘çocukların okuldan veya bir yerden alınması’ için kullanılmaktadır. Kuzey Kıbrıs genelinde ‘çocuğu arayacağım’ denildiğinde veya bir çocuğun ‘annem beni arayacak’ demesi halinde ‘o kişinin bir yerden alınması’ durumu rahatlıkla anlaşılır. TT’de *aramak* fiilinin anlamları arasında buna rastlanmaz. Söz konusu yapıları anlam genişlemesi vb. olaylarla açıklamak mümkündür. Öte yandan Türkiye Türkçesi ağızlarında olduğu gibi, yükleme ve yönelme hal eklerinin değişkenliği Kıbrıs ağzında da görülür. Örneğin TT’de ‘Kardeşin sana yetişti’ yapısı, KA’da ‘Kardeşin seni yetişti’ olarak görülebilir. Ele alınan cümledeki *yetişmek* fiili ise, TT’de ‘yeter artık’, ‘bu kadarı yeter’den farklı olarak kullanılan ‘yetiştir artık, bu kadarı yetişir’ yapılarının benzer bir örneğidir. ‘Yetişir’ sözcüğü, incelenen örnekteki şekliyle günümüzde halen kullanılmaktadır.

“Diğer taifeler ki denizde pek çok fırtınalar geçirmişlerdi, bir *gurcata* içerisinde keyiflerine bakarlar, kaptan da etrafına topladığı birkaç güzel *muçularla* kamarasında ayş ü işretle zevk ü safasında bulunuyordu” (Tamçelik, 2016: 297).

Gurcata ve Muçu: Yerine göre sokaktaki vatandaşın dilinden konuşabilen ve gerek gördükçe resmi devlet dilini entelektüel manada

kullanabilen yazar, yukarıdaki bölümde görüleceği üzere, yabancı kökenli denizcilik terimini ve bugün ağızlarda yaşayan ‘hizmetçi’ anlamındaki kelimeyi aynı cümlede kullanıyor. Gurcata, ‘gemilerde ana direk üzerindeki çubuğun armasını yapmak ve üzerlerine çanaklık kurmak için mauna kollarının üstüne ve omurgaya aykırı konulan ağaç kütükler’ manasına gelir. Muçu ise birkaç farklı anlamı olmakla birlikte bu cümlede ‘hizmetçi’ anlamına gelmekte ve bugün Türkiye’de ‘Ordu, Aydın, İzmir, Manisa, Muğla’ bölgesi ağızlarında kullanılmaktadır.

“...birinin nezdine giderek davasını beyan u sıdk müddeasına delil olarak mucize *talep olundukda* merkum ne istediklerini sual eder.” (Tamçelik, 2016: 245).

“Kezalik, iddia-yı nübüvvet eden bir şahsa sen ne ahmaksın diye *itizâr olundukda*, her kavmin nebisi kendi kavmine göre olur diye bi'l-bedahe cevap vermiştir.” (Tamçelik, 2016: 245).

-dikda zarf-fiili:Yukarıdaki örneklerde görülen zarf-fiillerin, ‘-diğında/diğinde’ yapısından kısaldığı anlaşılmaktadır.

“Haydi bize bir gök gürlüt bakalım dediklerinde şahs-ı merkum, yoook, *andan* ben de korkarım, demiş.” (Tamçelik, 2016: 246).

“...modaya uydurmaya çalışıyorlar. Lakin *ana* da muvaffak olamıyorlar.” (Tamçelik, 2016: 260).

O/A zamiri: 3. Tekil kişi /o/ zamiri, Eski Türkçe döneminde ve sonrasındaki evrelerde ‘a-η-a/an(g)a, a-η-ta’ şeklinde kullanılmaktaydı. Eski Türkçe yazı geleneğinin sembolü haline gelen ‘a’ zamiri zamanla yerini ‘o’ya bırakmıştır. Ancak ikili kullanımlar bir süre daha devam etmiştir. Ele alınan cümledeki zamirlerin ‘yönelme ve çıkma durumu’ eklerini aldıkları ve eski biçime uygun şekilde kullanıldıkları görülür. Ahmet Tevfik, gazetenin genelindeo/a zamirini her iki biçimiyle de yazmıştır.

“Ben ne bilirim ya hanım, *Allah isterse* kurtuluruz, *Allah isterse* batarız, ben batmam ya.” (Tamçelik, 2016: 298).

Allah isterse: Türkiye Türkçesinde sürekli duymaya alışık olduğumuz bir inanç ifadesi olan ‘Allah izin verirse’ kalıp sözü, Kıbrıs Türk ağızında Allah isterse şeklinde görülür. Bu kalıp söz, günümüzde Kıbrıs’ta çok yaygın olarak kullanılır. İleride yapılması veya olması planlanan işlerin yolunda gitmesi için Allah’a inanç belirtilir. Sözde geçen şart eki Kıbrıs ağızı ses özelliklerine uygun biçimde ‘-sa’ olarak kullanılır ve ‘Allah istersa’ yapısı ortaya çıkar. Bu ifadeye benzeyen ve yine sıklıkla kullanılan ‘kısmetisa’ ifadesini de bu bağlamda hatırlatmak gerekir.

“Eğerce iş adanın sahib-i meşrû’una havale edilmiş ola idi, ne bir İslam’ın hukukuna tecavüz edilirdi ve ne de kimsenin burnu kanardı.” (Tamçelik, 2016: 253).

Eğerce: Farsça kökenli *eğer* bağlacı ‘şayet’ anlamına gelmekte ve cümle yapısına bağlı olarak yine Farsça kökenli *ki* ile birlikte kullanılmaktadır (Ör: Eğer ki bu iş olursa vb.). Ele alınan *eğerce* örneğinde ise farklı bir yapı söz konusudur. Burada Farsça kökenli sözcüğün üzerine Türkçe eşitlik durumu eki getirilerek alışılmışın dışına çıkmıştır.

“Dolaşmış belde belde. Böyle deliler ararmış. *Bunda* buldu beş yüz tane, Atına için kurbanı. Bakalım başka adadan, kaç tane girdi kapana.” (Tamçelik, 2016: 257).

Bunda: KA’da, özellikle kırsal kesimde yaşayan halk arasında ‘bunda galırım’ (burada kalıyorum/yaşıyorum); ‘ondan gelirim’ (oradan geliyorum) gibi kullanımlara sıklıkla rastlanır. TT’deki gibi zamir üzerine *yön eki + bulunma durumu eki* getirilmeden direkt zamir üzerine ek getirme durumu göze çarpar. KA’daki dilde tasarruf yaygınlığı ve kısaltarak konuşma eğilimi dikkate alındığında bu gayet normaldir. Nitekim bu/o zamirlerinin yön eki ile kullanımı TT’deki gibi buraya/oraya şeklinde değil, ‘bu-ra / o-ra’ (gel bura ‘buraya gel’, ora gidelim ‘oraya gidelim’ vb.)şeklindedir. Benzer yapıların Anadolu ağızlarında da yaygın olduğu bilinmektedir.

“Rahmetli anamın verdiği *cihazı* da hala saklıyorum. Şöyle böyle iki üç yüz liralık param ve mülküm vardır. Bunlara sahip olmak ister misin?” (Tamçelik, 2016: 262).

Cihaz: Günümüz Kıbrıs Türk ağzında ‘ceyiz/ciyez’ biçiminde kullanılan kelimenin aslı Arapça *cihaz*’dır. *Cihaz* sözcüğü, aslına uygun olarak Türkçedeki yerini korumuş; fakat ‘Gelin için hazırlanan her türlü eşya’yı ifade ederken ses değişimine uğramıştır. Yukarıdaki cümlede geçen örnek, Ahmet Tevfik’in söz konusu kelimeyi orijinal haliyle tercih ettiğini göstermektedir.

“Anlamadım arkadaş. *Gözlerliklerim* diyorum, gözlerliklerim. Gözlerlik ne olacak, şimdiye kadar böyle lügat işitmedim. Gözlerime koyduğum camlar. Gözlüğünüzü mü demek istiyorsunuz. Gözlük bir göz içindir, iki göze de konulacak camlara gözlerlik deniyor, kaideyi elden bırakma. Gözler cemdîr, göz müfrettir. Gözlükler denemez, zira kavâide mugayirdir, dense dense gözlerlik denir.” (Tamçelik, 2016: 276).

Gözlerlik: Yarı şaka yarı ciddi bir açıklama arasında yeni bir sözcük türettiğini gösteren yazar, gözlük’ün tek bir gözü ifade ettiğini, iki gözü de ifade etmek için çokluk eki ile kurulan *gözlerlik*’in uygun olduğunu öne sürmektedir. Yazar bu iddiasını hoş, nüktedan edasıyla takdim ettiğinden konuyla alakalı doğru/yanlış yargısı geri planda kalmaktadır.

Geniş Zaman Kullanımı

Kıbrıs Ağzında, Türkiye'deki bazı Akdeniz bölgesi ağızlarında olduğu gibi 'geniş zaman çekimi' yaygın şekilde kullanılmaktadır. Normal olarak konuşma dilinde çokça başvurulan geniş zaman kipi, yer yer yazı diline, ölçünlü dile de girmiştir. Bahse konu edilen *geniş zaman* kullanımları ölçünlü Türkçede şimdiki zaman ile karşılanmaktadır. Gazeteden seçilen bazı örnekler aşağıda verilmiştir:

"...imza edilerek artık her şeye nihayet verilecekti. Evet, bunu *bilirim*." (Tamçelik, 2016: 266).

"Ne yapayım efendim, siz öyle istiyorsunuz. Bendenizde kabahat var mı? Siz bir dişi kaç *çıkırırsınız*? Efendim, en aşağı fiyat üç şilin." (Tamçelik, 2016: 269).

Devrik Yapılar

Kıbrıs ağzında genellikle yabancı dillerin, özellikle İngilizcenin etkisiyle oluşmuş *devrik cümle yapıları*, (isterim gideyim, hazır düşsün, düşünürmüş gitsin, lazım bitirsin vb.) Akbaba gazetesinde çok fazla olmasa da nadiren görülmektedir. Tespit edilen cümle, örnek teşkil etmesi amacıyla aşağıda verilmiştir:

"Bu alet, dişi mahalinden alırken acıtmaz mı? Tabii *acıtmazın olmaz*. Aletlerimiz şu değil mi?" (Tamçelik, 2016: 270).

SONUÇ

Kıbrıs'ta, Osmanlı Devleti'nin sıkıntılı ve bitiş noktasında olduğu yıllarda, Ada'ya İngiliz bayrağının çekildiği bir dönemde kimse kendini ülke meselelerinden uzak tutamaz olmuştur. Köylüsünden kentlisine tüm ahali, bir son ve belki yeni bir umut rüzgarıyla yolunu bulmaya ve direnmeye çalışıyordu. Kıbrıs'taki sosyal/siyasi ve edebî yaşam, hangi dönemde olursa olsun Türkiye'den bağımsız düşünülemediğine göre Ahmet Tevfik ve gazetesi Akbaba'yı da aynı çerçevede görüp anlamak gerekir. O da çağdaşları gibi, içinde bulunduğu dönemin siyasi/sosyal gelişmelerini takip etmiş ve gazetesinde değerlendirmiştir. Zaten değindiği ve yer verdiği olayların çoğu Anadolu'da cereyan edenlerdir. Ahmet Tevfik diğerlerinden farklı olarak mizahı seçmiş ve düşüncelerini bu yolla okuyucuya aktarmıştır. Birilerine laf atmak yerine Akbaba kuşundan hayali bir karakter yaratarak ona yüklenmiştir. Belki kendinde saklı olmak kaydıyla çevresinde Akbaba olarak gördüğü kişiler/yöneticiler vardır. Muhafiz duruşu ve eleştirel üslubu, mizahın kabul edilebilirlik sınırlarını aşmadığı için Ahmet Tevfik makbul bir gazeteci olarak tarihteki yerini almıştır. O bir Kıbrıslıdır. Kıbrıs Türküdür. Ama Osmanlıdır. İstanbul onun için Lefkoşa'dan farklı bir yer değildir. Kullandığı dil ve anlatım biçimi onun bir Osmanlı beyefendisi olduğunu kanıtlamaya yeter. Ölçünlü

Türkçeyi tercih etmesine karşın bazı yerlerde kullandığı Kıbrıs ağzına özgü yapılar, dilde takındığı doğal duruşunu gösterir. Bir Kıbrıslı olarak, Kıbrıs Türklerini anlatan kelime/deyim vb yapıları vermesi Akbaba gazetesini değerli kılmıştır. Nitekim seçilen örneklerde görüldüğü gibi, yerel ifadelerde keşfedilmeyi bekleyen nice kavram dünyasının olduğu görülmektedir. Çalışmanın kapsamı sınırlı olduğundan, Akbaba gazetesinin tümü incelenememiştir. Sonuç olarak yukarıda verilen örnekler, Akbaba gazetesindeki dil malzemesinin incelenmeye değer olduğunu göstermiş ve gazetenin geriye kalan kısmının değerlendirilmesi bir başka çalışmaya bırakılmıştır.

KAYNAKLAR

- Akçam, Zeki (2019). ‘Aşık Tarzı Şiir ve Destan’. *Kıbrıs Türk Edebiyatı Tarihi*. Cilt 1, s: 245-307. Ankara: Kıbrıs Türk Edebiyatı Araştırma ve Tanıtma Projesi Yayını.
- Karabacak, Esra (2018). ‘Bir Kıbrıs Gazetesi Söz Üzerine Dil ve Edebî Değerlendirmeler’. *III. Uluslararası KIBATEK Kıbrıs Türk Edebiyatı ve Edebiyatçuları Sempozyumu Bildirileri*. Lefkoşa: Kıbrıs Türk Edebiyatı Araştırma ve Tanıtma Projesi Yayını.
- Onuş, Emin (2019). ‘Ahmet Tevfik Efendi: Şiir’. *Kıbrıs Türk Edebiyatı Tarihi*. Cilt 2, s: 29-39. Ankara: Kıbrıs Türk Edebiyatı Araştırma ve Tanıtma Projesi Yayını.
- Tamçelik, S. ve M. Kasapoğlu (2016). *Kıbrıs'ta Mizah Gazetesi Akbaba; Günümüz Türkçesine Aktarılması ve Değerlendirilmesi*. Ankara: Gazi Kitabevi Yayınları.
- TDK Türkçe Sözlük, Atasözü ve Deyimler Sözlüğü (www.tdk.gov.tr)
- Yılmaz, Zübeyir ve R. Okumuş (1996). *Kıbrıs Türk Nesri*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Bölüm 8

**BABURLULAR DÖNEMİ TARİH
YAZICILIĞI HAKKINDA
AÇIKLAMALI BİBLİYOGRAFYA
DENEMESİ
(GAZİ ZAHİRÜDDİN MUHAMMED
BABUR, HUMÂYUN, EKBER ŞAH
VE CİHANGİR DÖNEMİ (1526-1627
YILLARI ARASI))**

Dr. Seda KAVALLI¹

¹ Dr. Seda KAVALLI, seda.kavalli@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-0024-7367

GİRİŞ

Baburlu İmparatorluğu 16. yüzyılın başlarında, günümüzde Hindistan, Afganistan, Pakistan ve Bangladeş'i de kapsayan geniş bir coğrafya üzerinde kurulmuş, 17. ve 18. yüzyıllarda yükselişe geçmiş ve 19. yüzyılın sonlarına kadar bu geniş topraklar üzerinde hüküm sürmüştür. Müslüman-Türk kökenli olan Baburlu İmparatorluğu üç yüz yılı aşan hükümdarlık süresi boyunca Asya tarihinin en gelişmiş imparatorluklarından birisi haline gelmiştir. 1483 yılında Fergana'da dünyaya gelen Gazi Zahirüddin Muhammed Babur (ö. 1530), imparatorluğu 1526 yılında Kâbil'de kurmuştur. Babur Hindistan coğrafyasında yayılcı bir politika izlemiş, Babur'dan sonra sırasıyla tahta çıkan Humâyun (d. 1508 - ö. 1556), Ekber Şah (d. 1542 - ö. 1605) ve Cihangir (d. 1569 - ö. 1627) de bu politikayı sürdürmüştür. Bu hükümdarların hâkimiyetleri süresince Baburlu İmparatorluğunda pek çok savaş ve fetih yapılmış, zaferler kazanılmıştır. Yaşanan bu tarihi olayların etkisiyle Hindistan bölgesinde tarih bilinci gelişerek tarih yazıcılığı geleneği Müslüman Türkler tarafından başlatılmış ve geliştirilmiştir.

Babur, baba tarafından dedesi Timur'un biyografisini anlatan Şerafeddin Ali Yazdi'nin yazdığı *Zafernâme*'den etkilenecek *Bâburnâme*'yi kaleme almış ve tarih yazıcılığı geleneğini devam ettirmiştir. Hindistan coğrafyasındaki hükümdarlar, vak'ânüvisler ve âlimler tarihi olayları kayda geçirerek kendinden sonra gelen nesillere bu olayları aktarma gereği duymuşlardır. Türk tarih yazıcılığının temel taşlarından olan *Bâburnâme*, *Humâyunnâme*, *Ekbernâme* gibi eserler hem Baburlu İmparatorluğu dönemindeki siyasi, askeri olayları anlatması bakımından döneminin önemli kronikleri haline gelmiş; bu eserler aynı zamanda günümüzdeki Hindistan, Afganistan ve Pakistan coğrafyasının askeri ve siyasi yapısı, bölge halklarının toplumsal ve sosyal yaşantısını aksettirmesi bakımından da önemli bir yere sahip olmuştur. Bu çalışmada Baburlu İmparatorluğunun Gazi Zahirüddin Muhammed Babur (salt. 1526-1530), Humâyun (salt. 1530-1540, 1555-1556), Ekber Şah (salt. 1556-1605) ve Cihangir (salt. 1605-1627) dönemlerini kapsayan tarih yazıcılığı örnekleri hakkında kısaca bilgi verilerek bu örneklerin açıklamalı bibliyografyaları verilmiştir.

1) Bâburnâme: Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, kendi hayatını ve yaşadığı dönemin tarihi olaylarını kronolojik olarak anlattığı eserinde 15. ve 16. yüzyıllardaki Orta Asya, Afganistan ve Hindistan'ın durumu hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Diğer tarih kitaplarının aksine Babur, olayları anlatırken samimi ve tarafsız olduğunu ifade etmiştir. *Bâburnâme*'nin bilinen Kazan ve Haydarâbâd olmak üzere iki nüshası bulunmaktadır. Ömer Faruk Akün *TDV İslam Ansiklopedisi* "*Bâburnâme*" maddesinde *Bâburnâme* adlandırılırken Vekayi', Vâkıanâme ve Vâkıât-ı Bâbüri gibi isimlerin; *Bâburnâme*'nin Farsça çevirilerinde ise genellikle

Tüzük-i Bâburî ifadesinin kullanıldığından bahsetmiştir. Akün, Babur'un kendi eserini *Vekayi* ' şeklinde adlandırdığını da ifade etmiştir. (Akün, 1991.

İlminskiy (1857). *Baber-Nameh*, Diagataice, Ad fidem codicis Petropolitani, Kazan.

Türk lehçeleri hakkında araştırmalar yapan İlminskiy *Bâburnâme*'nin Kazan nüshasını tıpkıbasım olarak yayınlamıştır.

Courteille, P. (1871). *Mémoires du Sultan Baber*, Paris.

Çağatayca ve Uygurcanın Fransa'daki en önemli araştırmacılarından olan Pavet de Courtille çalışmasında *Bâburnâme*'nin Fransızcaya ilk tercümesini yapmıştır.

Beveridge, A. S. (1905). *The Bábar-nâma*, GMS I, Leyden-London.

Eser üzerinde uzun yıllar çalışan Anette Susannah Beveridge *Bâburnâme*'nin Haydarâbâd nüshasını tıpkıbasım olarak yayınlamıştır.

Beveridge, A. S. (1922). *The Bâbur-nâma in English*, I-II, London.

Beveridge, *Bâburnâme*'nin Haydarâbâd nüshasını Çağatayca metne dayanarak ve yapılan tüm araştırmaları göz önünde bulundurarak İngilizce çevirisini yapmıştır. Bu çeviri Türk dili araştırmacıları tarafından en çok kabul gören ve en güvenilir çalışma olarak kabul edilmiştir.

Haydar, M. N. (1924). *Tercüme-yi Tüzük-i Bâburî*. Delhi.

Bâburnâme'nin Urduca'ya ilk çevirisini Mirza Nasuruddin Haydar *Tercüme-yi Tüzük-i Bâburî* adlı çalışmasıyla 1924 yılında yapmıştır.

Babur, Gazi Zahirüddin Muhammed (1943-1946). *Vekayi, Babur'un Hâtıratı* (Çev. Reşit Rahmeti ARAT; Önsöz ve tarihi özet Yusuf Hikmet Bayur). C. I-II. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Reşit Rahmeti Arat *Bâburnâme*'nin Türkiye Türkçesine çevirisini yaparken Beveridge'in tercümesini esas almıştır. İki cilt halinde basılan çalışmanın ilk cildinde *Bâburnâme*'nin Fergana bölümünün Türkiye Türkçesine çevirisi yer alır. İkinci ciltte ise Kâbil ve Hindistan bölümlerinin Türkiye Türkçesine çevirileri yer alır. İkinci cildin sonunda *Bâburnâme*'de geçen kişi ve yer adları dizini ve notlar bölümü bulunmaktadır. Arat notlar bölümünde Hindistan coğrafyasında görülen bitki (*aman-kara, amle, anbe, bedhel, çenbiri, tabulgu ağacı vb.*) ve hayvan türlerinden (*ala-karga, bağlan kaz, bağrı-kara, bildircin vb.*), o dönemde mesafe (*ok atımı, kadem, gez atımı vb.*), uzunluk (*argamçı, cev, karı, karış, tanap vb.*) ve ağırlık (*arpa, batman, minâse, reti, sir vb.*) ifade edilirken kullanılan ölçü birimlerinden, askeri terimlerden (*barangar, boy, cavangar, çagdavul, çerig vb.*), akrabalık adlarından (*ağa, ağaça, atabey, ateke, kökeltaş vb.*) ve zaman ifadelerinden (*bûdvâr, çitâr, geri, iki namaz arası memgelvar, päs,*

peher vb.) bahsetmiştir. Türk devlet adamı ve tarihçi Yusuf Hikmet Bayur ise Reşit Rahmeti Arat'ın yaptığı *Bâburnâme* çevirisi için hazırladığı önsöz ve tarihi özette Babur'un soyundan, *Bâburnâme*'nin oluştuğu ortamdan ve o dönemdeki tarihi olaylardan bahsetmiştir.

Salye, M. (1958). *Babur-name, Zapiski Babure*, Taşkent.

Doğu dilleri hakkında araştırmalar yapan Mikhaıl Salye tarafından *Bâburnâme*'nin Rusçaya çevirisi ilk kez yapılmıştır. Salye çalışmasında, *Bâburnâme*'de geçen yer isimlerini bugünkü karşılıkları ile vermiştir.

Beveridge, A. S. (1971). *The Bâbar-nâma, Being the autobiography of the emperor Bâbar, the founder of the Moghul Dynasty in India, written in Chaghatây Turkish; now reproduced in facsimile from a manuscript belonging to the late Sir Sâlâr Jang of Haydarâbâd, and edited with a preface and indexes*, London: E. J. W. Gibb Memorial Series.

Beveridge'in daha önce yaptığı *Bâburnâme* çevirisiyle Babur'un hatıratı ve otobiyografik eseri büyük ilgi görmüştür. Bu sebeple Beveridge, Haydarâbâd Sâlâr Jang Kütüphanesi kopyasını esas alarak daha önce yaptığı çeviriyi önsöz ve dizin ekleyerek yeniden düzenlemiştir.

J.-L. Bacqué-Grammont (1980-1985). *Le Livre de Babur. Babur-Nama. Mémoires de Zahiruddin Muhammad Babur de 1494 à 1529*, Paris; *Le Livre de Babur. Mémoires de premier Grande Moghol des Indes (1494-1529)*, Paris.

Courteille'in 1871 yılında yaptığı Fransızca *Bâburnâme* çevirisinden sonra Jean-Louis Bacqué-Grammont *Bâburnâme*'nin yeni bir Fransızca çevirisini yapmıştır.

Bâbûrnâme/Zahirüddin Muhammed Bâbûr Mirza (1993). (Çağatayca Aslı. Abdurrahim Hanhanan'ın Farsça Tercümesi, ve İngilizcesi; Hazırlayan W.M. Thackston, Jr; Yayınlayanlar Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin). Cambridge: Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü.

Baburlular döneminde önemli görevlerde yer almış devlet adamı Hân-ı Hânân Abdurrahim Han Ekber Şah'ın emriyle Babur'un hatıratını *Vâkı 'ât-ı Bâbûri* adıyla Farsçaya çevirmiştir. 1993 yılında W.M. Thackston tarafından İngilizce çevirisi yapılan *Bâbûrnâme* Şinasi Tekin ve Gönül Alpay Tekin tarafından tekrar yayına hazırlanmıştır.

Şen, M. (1993). *Gazi Zahirüddin Muhammed Babur Giriş-Metin (Kabül ve Hindistan Bölümleri) Açıklamalı Dizin*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Mesut Şen doktora tezi olarak hazırladığı çalışmasında *Bâburnâme*'nin içeriği, nüshaları ve tercümeleleri hakkında bilgi vermiştir. *Bâburnâme*'nin

en düzgün el yazma nüshasının Haydarâbâd nüshası olduğunu belirterek tenkitli metni hazırlarken bu nüshanın esas alındığını ifade etmiştir. Şen çalışmasında, *Bâburnâme*'nin transkripsiyonlu metnini ve açıklamalı dizini hazırlarken metnin satır numaralarını Haydarâbâd nüshasındaki şekle göre verdiğini, metnin daha iyi anlaşılabilmesi için noktalama işaretleri kullandığını, yeri geldiğinde başlık ve satır başı kullandığını da belirtmiştir.

Mano, E. (1995). *Zâhîr-al-Dîn Muhammad Bâbur, Bâbur-nâma (Vaqâyi')*: critical edition based on four Chaghatay text with Introduction and notes, Kyoto.

Mano, E. (1996). *Zâhîr-al-Dîn Muhammad Bâbur, Bâbur-nâma (Vaqâyi')*: concordance and classified indexes, Kyoto.

Orta Asya tarihi hakkında çalışmalar yapan Eiji Mano *Bâburnâme*'nin bilinen tüm nüshalarını karşılaştırarak bu eserin edisyon kritikli metnini ve dizinini hazırlamıştır.

Güneri, M. (1994). *Baburname'nin Temel Konuları*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Mukadder Güneri yüksek lisans tezi olarak hazırladığı "*Baburname'nin Temel Konuları*" adlı çalışmasında Babur'un Fergana'da başından geçen olaylar, Semerkant üzerine yaptığı seferler, Semerkant'ın coğrafi, siyasi ve sosyal yapısı, Özbek hükümdarı Şeybânî Han'a karşı verdiği mücadeleler, Kâbil'in coğrafi, idari ve etnik yapısı ve Hint ülkesinin coğrafyası, mimarisi, bitki türleri, hayvan çeşitliliği ve etnik yapısı gibi *Bâburnâme*'de geçen konulardan bahsetmiştir.

Yurdakök, M. (2007). *Bâbü Şah'ın (1483-1530) Ünlü Eseri Baburname'de Tıbbî Bilgiler, Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, S. 50, 73-77.

Murat Yurdakök çalışmasında Babur'un *Bâburnâme*'de anlattığı bel ağrısı, baş ağrısı, sıtma, çiçek, çıban, kulunç, ishal gibi hastalıklar, gıda zehirlenmesi, yüksek ateş, kırık, çukuk, kesikli yaralanma benzeri rahatsızlıklar ve bu gibi durumların tedavi yöntemlerinden bahsetmiştir.

Berbercan, M. T. (2008). *Babur'un Hatratında Geçen Hayvan Adları ve Bunların Türk Dili Açısından Değerlendirilmesi*, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

Mehmet Yusuf Berbercan yüksek lisans tezi olarak hazırladığı çalışmasında *Bâburnâme*'de adı geçen Hindistan, Afganistan ve Türkistan coğrafyasında yaşayan bütün hayvanlara ait adları; *Bâburnâme*'nin nüshalarından tarayarak tespit etmiş ve bu adların kökenlerini araştırarak anlam karşılıklarını bulmuştur. Berbercan *Bâburnâme*'de bahsedilen hayvanlarla ilgili ayrıntılı bilgi vermiş; zoolojik esasları dikkate alarak hayvan adlarını sınıflandırmış, *Bâburnâme* metninden örnekler vererek

metin parçalarının Çağatay Türkçesinden Türkiye Türkçesine çevirisini yapmıştır. Ayrıca alfabetik olarak sıraladığı hayvan adlarını, bu adların bazı Türk şivelerindeki hallerini karşılaştırmalı olarak semantik açıdan ele almıştır. Berbercan *Bâburnâme*'de geçen bütün hayvan adlarının etimolojik kökenlerini göstererek Türkiye Türkçesi, İngilizce ve Latince anlam karşılıklarını da vermiştir.

Baydemir, H. (2010). **Babürname'de Folklorik ve Etnografik Unsurlar**, *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, S. 7.

Hüseyin Baydemir çalışmasında *Bâburnâme*'de tespit ettiği folklorik ve etnografik unsurları halk kültürü açısından değerlendirirken Sedat Veyis Örnek'in tasniflendirmesini esas aldığını ifade etmiştir. Baydemir *Bâburnâme*'de geçen köy-kasaba-kent yaşamı ve töreler-âdetler-gelenekler-görenekler gibi toplumsal yaşantıdan, dönemin mimari özelliklerini yansıtan barınak ve konut yapısından, avcılıkta kullanılan yöntemlerden, günlük yaşamda kullanılan ölçme-tartma-hesaplama birimlerinden, halkın giyim kuşam özelliklerinden, halk hekimliğinden, halk inanışlarından, dini bayramlar ve kutlamalardan, din ve büyü içerikli inançlardan, ziyafet ve eğlencenin yer aldığı toylar gibi folklorik ve etnografik unsurları *Bâburnâme* metninden örnekler vererek açıklamıştır.

Eğilmez, S. (2011). **Babur-name'de Yer Alan Törenler**, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 46: s. 237-254.

Savaş Eğilmez "*Babur-name'de Yer Alan Törenler*" adlı çalışmasında *Bâburnâme*'de tespit ettiği Moğolların tuğ açma töreni, Hüsrev Şâh'ın Babur'un hizmetine girmek istemesi, Afganların teslim olma usulleri, Babur'un ilk oğlu Humâyun'un doğuşu, Agra'da hazinenin paylaşılması gibi törenler ve usullerden bahsetmiştir.

Karabeyoğlu, A. (2012). **Babürnamedeki Bazı Cümle Yapıları Üzerine**, *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/4*, s. 427-442.

Adnan Karabeyoğlu çalışmasında *Bâburnâme* metninde tespit edilen ve cümle bağlayıcısı niteliğindeki bağlaç olarak kullanılan *egerçi-velî*, *bâvücûd*, *her néçe*, *néçük (kim)* gibi cümle başı edatlarıyla kurulmuş ve aralarında karşıtlama anlam ilişkileri bulunan cümle yapıları üzerinde durmuştur. *Bâburnâme*'deki bazı cümle yapılarının hem *yardımcı cümle+baş cümle* şeklinde hem de *baş cümle+yardımcı cümle* şeklinde devrik diziliş şekline sahip örneklerinin de olduğundan bahsetmiştir.

Çobancı, E. (2012). **Babürname'de Sıfatlar**, Yüksek Lisans Tezi: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Esra Çobancı yüksek lisans tezi olarak hazırladığı çalışmasında *Bâburnâme*'de sıfat unsurunun nasıl yer aldığı, özellikle niteleme

sıfatlarında Arapça ve Farsça kökenli kelime oranının daha yüksek olduğunu ve diğer dillerden alıntılanan kelimelerin hem yabancı unsur olarak hem de bu yabancı unsurların Türkçe eklerle birleşerek Türkçeleşmiş hallerinin *Bâburnâme*'deki niteleme sıfatlarının büyük bir kısmını oluşturduğunu belirtmiştir.

Koca, D. (2013). *Babur-nâme'nin [1b-60b] Arasındaki Bölümünün Gramatikal Dizini ve Sözlüğü*, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Duygu Koca yüksek lisans tezi olarak hazırladığı çalışmasında *Bâburnâme*'nin Haydarâbâd nüshasını esas alarak Fergana bölümünün [1b-60b] varakları arasındaki bölümünün transkripsiyonlu metnini, gramatikal dizinini ve sözlüğünü hazırlamıştır.

Gül, E. (2014). *Babürname'de Geçen Askerî Terimler Üzerine (On Military Terms in Baburnama)*, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 62 (1), 27-104.

Erdem Gül, Babur'un geliştirdiği savaş düzeninin tarihi gelişiminden ve ordu düzeninden (sevk-idare, personel, istihbarat, ikmal, planlama, moral, disiplin, denetleme gibi) bahsederek *Bâburnâme* metninde tespit ettiği askeri terimleri **Manevra Birimleri** (*irävül* "öncü kolu", *baranğar* "sağ kanat", *javanğar* "sol kanat", *ğol/qol* "merkez kuvvetleri", *sol qol* "sola geri kademe", *ong qol* "sağa geri kademe", *çagdavul* "art emniyeti", *çapqunç* "özel kuvvetler", *qavğunç* "takip kuvvetleri", *kömäk* "asil ihtiyat kuvvetleri", *yayaq* "piyadeler", **Muharebe Destek Birimleri** (*beldâr* "istihkâm", *qaravul* "gözetleme, keşif kuvvetleri"), **Muharebe Hizmet Destek Birimleri** (*aşlıgç* "ikmal, lojistik", *tovaç* "personel sınıfı; denetleme"), **Teknik Terimler** (*olja* "ganimet", *şebîxün* "gece baskını", *til* "düşmandan, istihbarat toplamak amacıyla alınan esir", *boljar* "toplanma bölgesi", *ılğar* "devriye, ani müdahale birliği", *qauçin* "hükümdarın yakın koruması") başlıkları altında etimolojik ve morfolojik bakımdan incelemiştir.

Çevik, G. (2014). *Babur-nâme'nin [184a-244b] Arasındaki Bölümü (Metin, Gramatikal Dizin ve Sözlük)*, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gökhan Çevik yüksek lisans tezi olarak hazırladığı çalışmasında *Bâburnâme*'nin Haydarâbâd nüshasını esas alarak Kâbil bölümünün [184a-244b] varakları arasındaki bölümünün transkripsiyonlu metnini, gramatikal dizinini ve sözlüğünü hazırlamıştır.

Terzioğlu, H. (2016). *Babur-nâme'nin [245a-304b] Arasındaki Bölümü (Metin, Gramatikal Dizin ve Sözlük)*, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Hakan Terzioğlu yüksek lisans tezi olarak hazırladığı çalışmasında *Bâburnâme*'nin Haydarâbâd nüshasını esas alarak Hindistan bölümünün [245a-304b] varakları arasındaki bölümünün transkripsiyonlu metnini, gramatikal dizinini ve sözlüğünü hazırlamıştır.

Demir, C. (2016). *Baburnâme'de Birleşik Fiiller*, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Cengiz Demir yüksek lisans tezi olarak hazırladığı çalışmasında *Bâburnâme*'deki birleşik fiilleri tespit ederek bu fiilleri yapıları bakımından *isim unsuru+yardımcı fiil*, *fiil+fiil* ve *kalıplaşmış birleşik fiiller* şeklinde sınıflandırılmıştır. Ayrıca bu birleşik fiilleri *Bâburnâme* metninden tarayarak örnekleriyle birlikte vererek tanıklanmıştır.

Kavallı, S. (2016). *Babur-nâme'nin [304a-382a] Arasındaki Bölümü (Metin, Gramatikal Dizin ve Sözlük)*, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Seda Kavallı yüksek lisans tezi olarak hazırladığı çalışmasında *Bâburnâme*'nin Haydarâbâd nüshasını esas alarak Hindistan bölümünün [304a-382a] varakları arasındaki bölümünün transkripsiyonlu metnini, gramatikal dizinini ve sözlüğünü hazırlamıştır.

Şirin, B. İ. (2017). *Babur-nâme'nin [120a-183a] Arasındaki Bölümü (Metin, Gramatikal Dizin ve Sözlük)*, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bilal İsmail Şirin yüksek lisans tezi olarak hazırladığı çalışmasında *Bâburnâme*'nin Haydarâbâd nüshasını esas alarak Kâbil bölümünün [120a-183a] varakları arasındaki bölümünün transkripsiyonlu metnini, gramatikal dizinini ve sözlüğünü hazırlamıştır.

Mutlu, K. (2017). *Babur-nâme'nin [61a-120a] Arasındaki Bölümü (Metin, Gramatikal Dizin ve Sözlük)*, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kemal Mutlu yüksek lisans tezi olarak hazırladığı çalışmasında *Bâburnâme*'nin Haydarâbâd nüshasını esas alarak Fergana bölümünün [61a-120a] varakları arasındaki bölümünün transkripsiyonlu metnini, gramatikal dizinini ve sözlüğünü hazırlamıştır.

Sırtı, E. (2018). *Notes on Basic Verbs in Baburnâme*, *The Journal of International Civilization Studies*, Volume III/ Issue I- ISSAS Special Issue.

Ezgi Sırtı çalışmasında, *Bâburnâme* metninden tespit ettiği temel hareket fiilleri olarak kabul edilen *kél-*, *bar-*, *tüş-*, *yürü-*, *atlan-*, *köç-*, *tég-*, *két-* fiillerinin mecazi kullanımlar, aktarmalar ve kalıplaşmış ifadelerle kullanılarak ifade ettiği anlamların genişlediğini ve *Bâburnâme*'nin sözvarlığındaki zenginliğe işaret ettiğini belirtmiştir.

Kuş Büyüктаş, C. (2020). **Babürlüler Döneminde Kurban Bayramı Kutlamaları** (1526-1707), *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi*, 4, 145-157.

Canan Kuş Büyüктаş *Bâburnâme*'de Kurban Bayramı kutlamaları üzerine yaptığı çalışmada Baburluların Kurban Bayramını İslami usullere göre kutladıklarını fakat Hindistan coğrafyasında ineğin kutsal sayılmasından dolayı halkın kültürel dokusuna zarar vermemek ve toplumsal ayaklanma ve çatışmaların yaşanmasını önlemek için inek yerine keçi, koyun ve deve kesildiğinden bahsetmiştir. Kuş Büyüктаş, Baburluların farklı dil, din ve kültürlerden oluşan Hindistan halkına karşı hoşgörülü olduklarını, Ekber Şah, Cihangir Şah, Şah Cihan ve Evrengzîb dönemlerinde inek kesmenin yasal olarak yasaklandığını da belirtmiştir.

Kavallı, S. (2020). **Babur-Nâme'deki Mesafe ve Uzunluk Birimleri**, *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4: 212-230.

Bu çalışmada *Baburnâme* metninde tespit edilen 'mesafe ve uzunluk' ölçü birimleri üzerinde çalışılmıştır. Bu birimlerin çoğunluklu olarak Türkçe kökenli (*ilig, oq atımı, qarı, qarış, tutam, yıgaç*) olduğu, bunların yanında bir tane Moğolca kökenli (*argamçı*), iki tane Farsça kökenli (*gez, kürûh*), yedi tane de Arapça kökenli (*cev, menzil, mîl, qadem, şer'i, tanab*) sözcük olduğu tespit edilmiştir. Tespit edilen bu sözcükler *Baburnâme* metninden verilen örneklerle tanıklanmıştır.

2) Hümâyünnâme: Baburlu İmparatorluğunun kurucusu Gazi Zahirüddin Muhammed Babur'un kızı Gülbeden Begüm'ün Farsça kaleme aldığı *Hümâyünnâme*'de hem begümler hakkında hem de bu begümlerin şecereleri ile Babur'un ve Humayun'un faaliyetleri anlatılmıştır. Gülbeden Begüm *Ahvâl-i Hümâyûn Pâdişâh* adıyla da tanınan *Hümâyünnâme* adlı eserinde askeri ve siyasi olaylardan daha ziyade babası Gazi Zahirüddin Muhammed Babur'un hükümdarlığının son dönemleri ile kardeşi Humâyun'un hükümdarlık döneminde Baburlu sarayındaki sosyal hayattan bahsetmiştir. Bu bakımdan Baburluların askeri ve siyasi faaliyetleri hakkında *Hümâyünnâme*'de yeterince ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır.

Gülbeden Begüm, **The History of Humâyûn: Humâyûn-Nâme** (trc. A. S. Beveridge), London 1902, s. 1-79.

Anette Susannah Beveridge tek nüshası British Museum'da bulunan *Hümâyünnâme*'nin İngilizceye çevirisini yapmıştır.

Gülbeden Begüm (1944). *Hümâyünnâme* (trc. Abdürrebab Yelgar-Eymen Manyas), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, s. 145-147.

Gülbeden Begüm'ün *Hümâyünnâme* adlı eserinin Türkiye Türkçesine çevirisi Abdürrebab Yelgar tarafından yapılmıştır. Çevirinin önsözü ve tarihi özeti Türk devlet adamı ve tarihçi Yusuf Hikmet Bayur tarafından hazırlanmıştır.

Karagözoğlu, B. (2016). **Hindistan Türk Moğol İmparatorluğu Döneminde Farsça Tarih Yazıcılığı**, *Asos Journal*, Yıl: 4, Sayı: 37, , s. 348-370.

Ortaçağ Hindistan-Türk tarihi açısından önemli görülen Farsça eserleri değerlendiren Berna Karagözoğlu, Gülbeden Begüm'e ait *Hümâyunnâme* adlı eseri çalışmasında değerlendirmiştir. Karagözoğlu, Gülbeden Begüm'ün *Hümâyunnâme*'yi Ekber Şah'ın isteği üzerine yazdığını, iki bölümden oluşan eserin birinci bölümünde Babur döneminde yaşanan olayların, ikinci bölümde ise Babur'un oğlu Kâmuran Mirza'nın kör edilişi olayı üzerinde durduğunu ve Arapça kelimelerin yoğun olarak kullanıldığını belirtmiştir.

3) Târîh-i Reşîdî: Haydar Mirza Duğlat 1541-1546 yıllarında Farsça olarak kaleme aldığı *Târîh-i Reşîdî* adlı eserini kendisi Çağatay Türkçesine tercüme etmiştir. İki bölümden oluşan *Târîh-i Reşîdî* Timur İmparatorluğunun kurucusu Tuğluk Timur'un tahta geçmesiyle (salt. 1347) başlayıp Haydar Mirza'nın yaşadığı döneme kadar gerçekleşen siyasi, askeri, toplumsal olayları konu edinmiştir. Timurlular ile akrabalık bağları bulunan Haydar Mirza, Gazi Zahirüddin Muhammed Babur'un yeğeni olması sebebiyle bir süre Babur'un himayesinde yaşamıştır. Haydar Mirza Duğlat'ın kaleme aldığı *Târîh-i Reşîdî* adlı eser, Çağataylıların genel tarihi ve özellikle Babur ve Humâyun döneminde Hindistan coğrafyasında yaşanan olayları anlatması bakımından önemli bir yere sahiptir. (Konukçu, 1998).

Erskine, W. (1854), *A History of India Under the Two First Sovereigns of the House of Taimur Báber and Humáyun*, London: Longman, Brown, Green, And Longmans.

İngiliz âlim William Erskine 1854 yılında Londra'da yayımlanan Hindistan'ın genel tarihi hakkında hazırladığı inceleme çalışmasında Mirza Haydar'a ait *Tarih-i Reşîdî* adlı eserin bir kısmını İngilizceye tercüme etmiştir.

Shaw, R. B. (1876). “**A Prince of Kâshghar on the Geography of Eastern Turkistan**”, [Read, June 26th, 1876], *Journal of the Royal Geographical Society*, Volume The Forty-Six, Edited by The Assistant-Secretary, London: John Murray, Albemarle Street, 277-298.

İngiliz kâşif ve diplomat Robert Barkley Shaw Kaşgar şehrine yaptığı keşif gezisinden sonra *Târîh-i Reşîdî*'nin bir kısmını İngilizceye tercüme etmiştir.

Ross, E. D. (1895). *The Tharikh-i Rasihidi of Mirzâ Muhammad Haydar Dughlat (A history of Mongols in Central Asiā)* (edited by N. Elias), London.

Târih-i Reşîdî'nin İngilizceye tercümesi Eduard Denison Ross tarafından yapılmış, neşri ise N. Elias tarafından yapılmıştır.

Thackston, W. M. (1996). *Mirza Haydar Dughlat's Tarikh-i Rashidi A History of the Khans of Mog-hulistan*, Harvard University.

Târih-i Reşîdî'nin bir diğer İngilizceye tercümesi Ross'dan sonra Thackston tarafından yapılmıştır. Thackston'ın bu çeviriyi *Târih-i Reşîdî*'nin Britanya ve Rusya (St. Petersburg) el yazma nüshasını esas alarak yaptığı bilinmektedir.

Urunbayeva, A. , Calilovoy, R. P. , Epifonovoy, L. M. (1999). *Muhammed Haydar Duğlati, Tarih-i Raşidi*, Almatı: Sanat.

Târih-i Reşîdî Özbek âlimleri A. Urunbayev, R. P. Calilovoy, L. M. Epifonovov tarafından Rusçaya tercüme edilmiştir. Kazakistan'daki bazı gönüllüler de bu tercümeyle Rus dilinde 1999 yılında Almatı Sanat Basımevinde yayınlamışlardır

Duğlat, Mirza Haydar (2006). **Tarih-i Reşîdî, Geride Bıraktıklarımızın Hikayesi**, (İngilizce'ye Çev. E. Denison Ross, Türkçe Çev. Osman Karatay), *Selenge Yayınları*, İstanbul.

Mirza Haydar Duğlat'ın *Târih-i Reşîdî*'si Osman Karatay tarafından Türkiye Türkçesine çevrilmiştir.

Elliot, H. (2013). *Târîkh-i Rashîdî, of Haidar Mirzá Doghlat. In J. Dowson (Ed.), The History of India, as Told by its Own Historians: The Muhammadan Period* (Cambridge Library Collection - Perspectives from the Royal Asiatic Society, pp. 127-135). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139507172.006

Robert Barkley Shaw tarafından İngilizceye çevrilen *Târih-i Reşîdî*'nin bir kısmı John Dowson tarafından tekrar düzenlenmiş ve Henry Elliot tarafından bu çevirinin bir kısmı yayımlanmıştır.

Jemeney, İ. (2014). **Tarih-i Reşîdî: Tercümeleri ve El Yazma Nüshaları Hakkında**. *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*.

İslam Jemeney çalışmasında *Târih-i Reşîdî*'nin Britanya müzesi, İran-Tahran Üniversitesi-Merkez Kütüphanesi, Özbekistan-Taşkent-Ebu Reyhan Biruni Şarkiyat Enstitüsü-Farsça El Yazma Kütüphanesi, Tacikistan-Duşanbe-Yazma Vesikalar Enstitüsündeki El Yazmalar Kütüphanesinde bulunan Farsça el yazma nüshalarından ve *Târih-i Reşîdî* hakkında yapılan çalışmalardan ve tercümelere bahsetmiştir.

Taştekin, S. (2019). **Moğolların Unutulan Tarihine Mirza Haydar Duğlat'tan Bir Katkı: Tarih-i Reşîdî**, *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4 (1), 296-32 .

Serap Taştekin yaptığı çalışmada Mirza Haydar'ın *Târîh-i Reşîdî*'yi yazma nedenlerinden, *Târîh-i Reşîdî*'yi yazarken faydalandığı Hoca Reşüdidin'in *Mücmecü't-Tevarih*, Hoca Hamidullah Mustavfi'nin *Tarih-i Güzide*, Mevlana Şerafeddin Ali Yezdi'nin *Zafernâme*, Mevlânâ Abdürrezak'ın *Tarih-i Manzum* ve Mirza Uluğbey'in *Ulus Erbaa gibi* yazılı kaynaklardan, babası ve amcasından duyduklarını da anlattığından bahsetmiştir. *Târîh-i Reşîdî*'nin dil ve anlatım özelliklerini de ele alan Taştekin, Mirza Haydar'ın *Târîh-i Reşîdî*'yi dönemin genel tarih yazıcılığı geleneğine uyarak Farsça, ağıdalı ve ağır bir dille kaleme aldığını, eserinde sık sık beyitlere yer verdiğini ve Kur'an'dan ayetlere de eserinde yer verdiğini belirtmiştir. Ayrıca Taştekin, Mirza Haydar'ın çevresindeki hanların ve mirzaların dini yaşamlarını, İslam'a olan bağlılıklarını, gezdiği şehirlerin coğrafi özellikleri ile bölge halkının toplumsal yapısını da *Târîh-i Reşîdî*'de anlattığını da belirtmiştir.

4) Kânûn-i Hümâyûnî: İranlı tarihçi Gıyâsüddîn b. Hâce Hümâmüddîn Hândmîr (ö. 1536) tarafından Farsça yazılan *Kânûn-i Hümâyûnî*, *Hümâyûnnâme* olarak da bilinmektedir. 1534-1535 yıllarında yazılan eser, Gazi Zahirüddin Muhammed Babur'un oğlu Humâyun'un faaliyetleri, kahramanlıkları, siyasi ve kişisel hayatı hakkında bilgi vermektedir (Aka, 1997).

Ghiyâs al-Dîn ibn Humâm al-Dîn Khvând Mîr (1940). *Qanun-i Humayuni: Also Known as Humayun Nama of Khwandamir*. Royal Asiatic Society of Bengal, Calcutta.

Hândmîr tarafından yazılan *Kânûn-i Hümâyûnî* (*Hümâyûnnâme*) M. Hidayat Hosain tarafından 1940 yılında neşredilmiştir.

Elliot, H. (2013). *Humâyûn-nâma, of Khondamir*. In J. Dowson (Ed.), *The History of India, as Told by its Own Historians: The Muhammadan Period* (Cambridge Library Collection - Perspectives from the Royal Asiatic Society, pp. 116-126). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139507172.005

M. Hidayat Hosain tarafından neşredilen *Kânûn-i Hümâyûnî*'nin bir kısmı John Dowson tarafından tekrar düzenlenmiş ve Henry Elliot tarafından bu çevirinin bir kısmı yayınlanmıştır.

5) Tezkiretü'l vâkı'ât: Baburlu hükümdarlarından Humâyun'un ibrikdarı olarak tanınan Cevher Âftâbeci *Tezkiretü'l-vâkı'ât* adlı eserini Farsça olarak kaleme almıştır. Saraydaki görevi sebebiyle Humâyun'un yakınında yer almış ve Humâyun dönemine ait birçok tarihi olayı *Tezkiretü'l-vâkı'ât* adlı eserinde anlatmıştır. Enver Konukçu *TDV İslam Ansiklopedisi* "*Cevher Âftâbeci*" maddesinde *Tezkiretü'l-vâkı'ât* adlı eserin yazma nüshalarının British Museum (Add., nr. 16711), School of Oriental and African Studies (nr. 46451) ve King's College'da (nr. 84) bulunduğundan bahsetmiştir. Ayrıca Konukçu, Pakistanlı âlim S. Munülhak Cevher tarafından eserin Urduca'ya tercüme edildiğini de ifade etmiştir (Konukçu, 1993).

Elliot, H. (2013). *Tazkiratu-l Wâki'ât, of Jauhar. In J. Dowson (Ed.), The History of India, as Told by its Own Historians: The Muhammadan Period* (Cambridge Library Collection - Perspectives from the Royal Asiatic Society, pp. 136-149). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139507172.007

Cevher Âftâbeci'nin C. Stewart tarafından İngilizceye çevrilen *Tezkiretü'l vâki'ât* adlı eserinin bir kısmı Henry Elliot ve John Dowson tarafından yayınlanmıştır.

6) Münteḥâbü't-tevâriḥ: Baburlular döneminin tanınan tarihçi ve ilim adamı Abdulkâdir Bedâûnî *Müntehabü't-tevâriḥ* (ö. 1615 [?]) adlı eseriyle tanınmıştır. Üç ciltten oluşan *Müntehabü't-tevâriḥ*'in ilk cildinde Bedâûnî, Gazneli Hanedanlığının kurucusu Sebük Tegin'in tahta çıkışı (salt. 977-997) ile Baburlu hükümdarı Humâyun'un ölümüne (ö.1556) kadar geçen sürede Hindistan tarihinde önem teşkil eden tarihi olaylardan bahsetmiştir. Bedâûnî eserinin ikinci cildinde Ekber Şah'ın (salt. 1556-1596) hükümdarlığının ilk kırk yılının askeri, siyasi ve toplumsal olaylarından bahsetmiştir. Üçüncü cildinde ise, Baburlu âlim, şair ve sûfî gibi önemli kişilerin biyografilerinden bahsetmiştir. Enver Konukçu *TDV İslam Anskilopedisi "Bedâûnî, Abdulkâdir"* maddesinde *Müntehabü't-tevâriḥ*'in ilk cildinin Ranking tarafından, ikinci cildinin H. W. Lowe tarafından, üçüncü cildinin ise W. Haig tarafından İngilizceye tercümelerinin yapılarak Delhi'de neşredildiğinden bahsetmiştir. (Konukçu, 1992).

Elliot, H. (2013). *Muntakhabu-t Tawâriḥ; or, Târiḥ-i Badâûnî, of Mullâ Abdu-l Kâdir Badâûnî.* In J. Dowson (Ed.), *The History of India, as Told by its Own Historians: The Muhammadan Period* (Cambridge Library Collection - Perspectives from the Royal Asiatic Society, pp. 477-549). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139507172.010

Daha önce G. S. A. Ranking, H. W. Lowe ve W. Haig tarafından İngilizceye çevrilen *Müntehabü't-tevâriḥ* J. Dowson'ın düzenlemesiyle Henry Elliot tarafından yayınlanmıştır.

Karagözoğlu, B. (2016). **Hindistan Türk Moğol İmparatorluğu Döneminde Farsça Tarih Yazıcılığı**, *Asos Journal. Yıl: 4, Sayı: 37, s. 348-370.*

Ortaçağ Hindistan-Türk tarihi açısından önem teşkil eden Farsça eserleri değerlendiren Berna Karagözoğlu, Abdulkâdir Bedâûnî'ye ait *Müntehabü't-tevâriḥ* adlı eseri de çalışmasında değerlendirmiştir. Karagözoğlu, eserin müellifi Bedâûnî hakkında bilgi verdikten sonra *Müntehabü't-tevâriḥ*'in üç bölümden oluştuğunu, birinci bölümde Bedâûnî'nin Gazneliler ve Delhi Türk Sultanlığından; ikinci bölümde Ekber Şah'ın hükümdarlığı dönemindeki tarihi olaylardan ve gelişmelerden; üçüncü bölümde ise

dönemin tanınmış şairleri ve âlimlerinin Bedâûnî tarafından özel olarak ele alınarak bu şahsiyetlerin biyografilerinin anlatıldığından bahsetmiştir.

7) Ekbernâme: Baburlular döneminde bir gelenek haline gelen tarih yazıcılığının ve döneminin en önemli örneklerinden biri olan *Ekbernâme*, Ebu'l-Fazl el-Allâmî (ö.1602) tarafından Farsça olarak kaleme alınmış ve Ekber Şah'a takdim edilmiştir. Üç kitaptan oluşan *Ekbernâme*'nin ilk kitabında Ebu'l-Fazl, Ekber Şah'ın şeceresinden, tahta çıkışından hükümdarlığının ilk on yedi yılında gerçekleştirdiği faaliyetlerinden bahsetmiştir. İkinci kitapta ise Ekber Şah'ın hükümdarlığının kırk altı yıllık süresi boyunca gerçekleşen olayları kronolojik sırayla anlatmıştır. Enver Konukçu *Ekbernâme*'nin "*Âyîn-i Ekberî*" adıyla tanınan üçüncü kitabının ayrıca değerlendirilmesi gerektiğinden bahsetmiştir. (Konukçu, 1994). Bu kitapta Ebu'l-Fazl Hindistan coğrafyasından, ülkenin etnik, sosyal, kültürel, idari ve siyasi yapısından bahsetmiştir.

Ebu'l-Fazl el-Allâmî, *The Âîn-i Akbarî* (Çev. F. Gladwin), Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1783-1786.

Ebu'l-Fazl el-Allâmî'ye ait *Ekbernâme*'nin üçüncü cildi olan *Âyîn-i Ekberî*'yi Gladwin üç cilt halinde İngilizceye çevirmiştir.

Ebu'l-Fazl el-Allâmî, *The Âîn-i Akbarî* (Çev. Blochmann, H. S. Jarret), Asiatic Society of Bengal (Calcutta 1868-1894; Delhi 1927-1949, 1989)

Ebu'l-Fazl el-Allâmî'ye ait *Ekbernâme*'nin Gladwin tarafından yapılan *Âyîn-i Ekberî* çevirisini düzenleyerek ilk cildini Blochmann, ikinci ve üçüncü cildini ise Jarret İngilizceye çevirmiştir.

Ebu'l-Fazl el-Allâmî (1897). *Ekbernâme* (Çev. H. Beveridge), Asiatic Society of Bengal, Calcutta.

İskoçyalı oryantalist Henry Beveridge Ebu'l-Fazl el-Allâmî'ye ait *Ekbernâme* adlı eserin tamamını İngilizceye çevirmiştir.

Karagözoğlu, B. (2016). **Hindistan Türk Moğol İmparatorluğu Döneminde Farsça Tarih Yazıcılığı**, *Asos Journal*, Yıl: 4, Sayı: 37, Aralık 2016, s. 348-370.

Berna Karagözoğlu çalışmasında *Ekbernâme*'nin Ebu'l-Fazl tarafından Fethpur Sikri şehrinde Farsça kaleme alındığını, eserin üç bölümden oluştuğunu belirterek bu bölümlerin içerikleri hakkında bilgi vermiş, daha sonra ise Ekber Şah'ın yeme-içme alışkanlıkları gibi günlük yaşantısına ait konulardan da bahsetmiştir.

8) Zikrû'l-mülûk: İsmail Hakkı Ünal, *TDV İslam Ansiklopedisi* "*Abdülhak b. Seyfeddin Dihlevî*" maddesinde *Zikrû'l-mülûk* adlı eserin Hindistanlı muhaddis Abdülhak b. Seyfeddin Dihlevî tarafından Farsça olarak kaleme alındığından, eserin Gürîler devrinden başlayarak Ekber

Şah'ın hükümdarlık dönemine kadar olan süreci içine alan genel bir Hint tarihi olduğundan bahsetmiştir (Ünal, 1994).

9) Târîh-i Şîr Şâhî: Ekber Şah'ın emri ile Afgan asıllı tarihçi Abbâs-ı Servânî tarafından 1582 yılında yazılan *Târîh-i Şîr Şâhî*, *Tuhfe-i Ekber Şâhî* adıyla da bilinmektedir. *Târîh-i Şîr Şâhî*'de Servânî, Sûrî Hanedanlığı'nın kurucusu ve hükümdarı Şîr Şâh'ın yaşamı ve faaliyetleri hakkında geniş bilgi vermektedir. *Târîh-i Şîr Şâhî* ayrıca Şîr Şâh'ın Hümayun ile olan ilişkisini de ele alması bakımından Hümayun dönemindeki olayları da yansıtmaktadır. Enver Konukçu Tdv İslam Ansiklopedisi "Abbâs-ı Servânî" maddesinde *Târîh-i Şîr Şâhî*'yi Mazhar Ali Han'ın Urducaya (1805), Garcin de Tassy'nin de bu Urduca çeviriyi Fransızcaya tercüme ettiğini belirtmiştir. (Konukçu, 1988)

Ethe, H. , Edwards, E. (1937). **Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office**, Oxford.

Herman Ethe ve Edward Edwards çalışmasında *Târîh-i Şîr Şâhî*'nin yazmaları hakkında geniş bilgi vermiştir.

Elliot, H. (2013) J. Dowson (Ed.), *The History of India, as Told by its Own Historians* (Cambridge Library Collection-Perspectives from the Royal Asiatic Society, pp. 301-433). Cambridge: Cambridge University Press.

Edward Clive Bayley tarafından bir kısmı İngilizceye çevrilen *Târîh-i Şîr Şâhî* tercümesi Elliot ve Dowson'ın çalışmasında yer almıştır.

10) Tabakât-ı Ekberî: Nizâmeddin Ahmed Herevî tarafından Farsça olarak yazılan eser İslamiyet etkisindeki Hindistan dönemi tarihi hakkında bilgi vermektedir. *Tabakât-ı Ekberî* müellifin adı sebebiyle *Târîh-i Nizâmî* olarak da bilinmektedir. *Casim Avcı TDV İslam Ansiklopedisi "Nizâmeddin Ahmed Herevî"* maddesinde *Tabakât-ı Ekberî*'nin girişi ile birlikte dokuz bölümden oluştuğunu, eserde Emîr Sebük Tegin'in yaptığı seferler ile Hindistan coğrafyasında İslamiyetin yayılması ile başlayarak Ekber Şah'ın hükümdarlığının ilk otuz sekiz yılına kadarki faaliyetlerinin anlatıldığından bahsetmiştir. (Avcı, 2007).

Elliot, H. (2013). *Tabakât-ı Akbarî, of Nizâmu-d dîn Ahmad, Bakhshî*. In J. Dowson (Ed.), *The History of India, as Told by its Own Historians: The Muhammadan Period* (Cambridge Library Collection - Perspectives from the Royal Asiatic Society, pp. 177-476). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139507172.009

Tabakât-ı Ekberî'den seçilen bazı kısımların İngilizceye çevirileri Elliot ve Dowson tarafından yayınlanmıştır.

11) Târîh-i Hân-ı Cihân: Baburlu tarih yazarı Ni'metullah b. Habîbullah (ö. 1615 [?]) tarafından Farsça olarak kaleme alınan, yedi

bölümden oluşan eser genel bir Afgan tarihidir. Baburlular döneminde gelişen tarih yazıcılığı geleneğine uygun olarak yazılan *Târîh-i Hân-ı Cihân*'da Hz. Âdem'in yaratılışıyla başlayıp ve Hindistan'da kurulan Delhi Sultanlığı (1206-1526) hükümdarlarından Behlül-i Lûdî, Şîr Şah Sur ve Hân-ı Cihân Lûdî'nin hayatları hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir. Azmi Özcan *TDV İslam Ansiklopedisi "Ni'metullah b. Habîbullah"* maddesinde, *Târîh-i Hân-ı Cihân*'ın müellifinin Ekber Şah'ın vefat etmesi ve Cihangir'in tahta çıkması gibi tarihi olaylara şahit olduğunu, bu olayları daha önce yazılan *Târîh-i Taberî*, *Ekbernâme* gibi kroniklerden faydalanarak kronolojik olarak anlattığından bahsetmiştir. (Özcan, 2007)

Elliot, H. (2013) J. Dowson (Ed.), *The History of India, as Told by its Own Historians* (Cambridge Library Collection - Perspectives from the Royal Asiatic Society, pp. 301-433). Cambridge: Cambridge University Press.

Târîh-i Hân-ı Cihân'ın bir kısmı İngilizceye çevrilerek Elliot ve Dowson'ın hazırladığı çalışmada yer almıştır.

12) Tüzük-i Cihângîrî: Baburlu İmparatorluğu hükümdarlarından Cihangir'in (ö. 1627) kendi hayatını anlattığı *Tüzük-i Cihângîrî* adlı eseri *Tezkire-i Cihângîr*, *Tüzükât*, *Vâkı'ât-ı Cihângîrî*, *Cihângîrnâme* isimleriyle de bilinmektedir. Cihangir tarafından Farsça olarak kaleme alınan *Tüzük-i Cihângîrî*'de Cihangir'in tahta çıkışıyla başlayıp ölümüne kadar geçen sürede gerçekleşen olaylar anlatılmıştır. Eserde yalnızca dönemin siyasi, ekonomik ve kültürel yaşantısı değil aynı zamanda Cihangir'in seyahatleri ve gözlemleri, diğer ülkelerle olan siyasi ilişkileri, toplumun gelenek-görenekleri, eğlenceleri gibi sosyal yaşam hakkında da bilgiler verilmiştir. S. Haluk Kortel *TDV İslam Ansiklopedisi "Tüzük-i Cihângîrî"* maddesinde, Cihangir'in on yedi yıllık hükümdarlığı süresince gerçekleşen olayları kendisinin yazdığını, sonraki iki yıllık sürede gerçekleşen olayların Mu'temed Han tarafından yazıldığını, Cihangir'in vefatına kadar geçen sürede gerçekleşen olayların ise Mirza Muhammed Hâdî Han tarafından yazıldığından bahsetmiştir. (Kortel, 2012) *Tüzük-i Cihângîrî* Osmanlı padişahlarından III. Mustafa'nın isteği üzerine Abdürrezzak Nevres tarafından Farsçadan Osmanlı Türkçesi'ne çevrilmiştir.

Nûrü'd-Din Cihangir Şah (2013). *Tarih-i Selîm Şâh: IV. Babürlü Hükümdarı Cihangir Şah'ın Hatıratı* (Çev. Nevres-i Kadim, Haz. Fahri Unan), Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Bu çalışmada Fahri Uyan, Abdürrezzak Nevres'in Farsçadan Osmanlı Türkçesine çevirdiği *Tüzük-i Cihângîrî*'yi Latin harflerine aktarmıştır.

Halıcı, G. (1990). **Ana Hatlarıyla Tüzük-e Cihangiri**, *DTCFD*, XXXIV/1-2 (1990), s. 117-129.

Gülseren Halıcı “*Tüzük-e Cihangiri’deki Belli Başlı Konular*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları, Urdu Dili ve Pakistan Araştırmaları Anabilim Dalı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)” adlı yüksek lisans tezini esas alarak hazırladığı çalışmasında Cihangir’in, eseri için *Tüzük-i Cihângîrî* ya da *Cihângir-nâmah* isimlerini kullandığını ve ataları gibi ardında anılarını bırakmak istediği için bu otobiyografik eserini yazdığını belirtmiştir. Halıcı, *Tüzük-i Cihângîrî* hakkında yapılan çalışmalardan bahsettikten sonra Cihangir’in tahta çıktuktan sonra ünlü olan on iki hükmüne de çalışmasında yer vermiştir.

12) Gülşen-i İbrâhîmî (Târîh-i Firişte): Hindistan’ın tanınmış tarihçilerinden Muhammed Kasım Firişte tarafından Farsça olarak kaleme alınan *Târîh-i Firişte* olarak da bilinen *Gülşen-i İbrâhîmî*, Hindistan coğrafyasındaki Gazneliler, Delhi Sultanlığı, Baburlular gibi Müslüman Türklerin faaliyetleri ve gelişimi hakkında bilgi vermesi bakımından önemli bir yere sahiptir. Khaliq Ahmed Nizami *TDV İslam Ansiklopedisi* “*Firişte*” maddesinde Muhammed Kasım Firişte’nin tarih yazıcılığının gerekliliğinin bilinciyle eserini kaleme aldığını, eserinde siyasi olayların yanı sıra toplumun dini ve kültürel yaşantısı hakkında da bilgi verdiğinden bahsetmiştir (Nizami, 1996).

Briggs, J. (2013), *History of the Rise of the Mahomedan Power in India, Till the Year AD 1612*, Cambridge University Press, London (1829).

Muhammed Kasım Firişte tarafından sade bir Farsça olarak kaleme alınan *Gülşen-i İbrâhîmî* John Briggs tarafından İngilizceye tercüme edilmiştir.

13) Muntehabü’l-lübâb: Hâfi Han’ın (ö. 1722) Hindistan coğrafyasındaki Müslümanların tarihini anlattığı eseri *Muntehabü’l-lübâb* üç ciltten oluşmaktadır. Enver Konukçu, *TDV İslam Ansiklopedisi* “*Hâfi Han*” maddesinde verdiği bilgilerde *Muntehabü’l-lübâb*’ın birinci cildinde Emevi komutanlarından biri olan Muhammed b. Kâsım es-Sekafi’nin Hindistan’a ilk seferinin, Gaznelilerin, Gurluların, Delhi Sultanlığının, Halacîlerin, Tuğlukluların, Seyyidlerin ve Lûdîler’in tarihinin anlatıldığını belirtmiştir. *Muntehabü’l-lübâb*’ın ikinci cildinde Baburlu hükümdarlarından Babur, Humâyun, Ekber Şah, Cihangir, Şah Cihan, Evrengzîb ve Bahadır Şah gibi hükümdarların faaliyetlerinin ve dönemlerinin tarihi olaylarının anlatıldığını belirten Konukçu, eserin üçüncü cildinde ise Hindistan coğrafyasındaki diğer hanedanlar hakkında bilgi verildiğini ifade etmiştir. (Konukçu, 1997).

Mualavi Kabir Al-Din Ahmed (2010). *The Muntakhab Al-Lubab Of Khafi Khan, Part 2 (1874)*, Kessinger Publishing, LLC.

Hâfi Han’ın Farsça olarak kaleme aldığı *Muntehabü’l-lübâb* adlı eserin ikinci cildi Kessinger Publishing tarafından yayınlanmıştır.

Elliot, H. (2013) J. Dowson (Ed.), *The History of India, as Told by its Own Historians* (Cambridge Library Collection - Perspectives from the Royal Asiatic Society, pp. 251-533). Cambridge: Cambridge University Press.

Hâfi Han'ın Farsça olarak kaleme aldığı *Müntehabü'l-lübâb* adlı eserin bazı kısımları İngilizceye çevrilerek Elliot ve Dowson tarafından yayınlanmıştır

SONUÇ

Baburlu İmparatorluğu döneminde hükümdarlar, vak'ânüvisler ve âlimler tarih bilinciyle birçok kronik, otobiyografi ve biyografi eseri kaleme almışlar ve Baburlularda tarih yazıcılığı geleneğinin gelişmesine katkı sağlamışlardır. Baburlularda bu geleneğin ilk örneği olarak gösterilen Babur'un *Bâburnâme* adlı eseri diğer hükümdarlar için de model haline gelmiştir. *Bâburnâme*'den sonra yazılan *Humâyunnâme*, *Ekbernâme*, *Tezkiretü'l-vâkı'ât*, *Müntehabü't-tevârih*, *Tüzük-i Cihângîri* gibi kıymetli eserler çoğunlukla Baburlu hükümdarlarının hem kişisel ve günlük yaşamları, askeri faaliyetleri, siyasi ilişkileri, dini yaşantıları hem de Hindistan bölgesinin toplumsal, sosyal ve kültürel hayatı hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Bu eserler aynı zamanda günümüzdeki Hindistan, Pakistan, Afganistan bölgesinin coğrafi yapısı, bitki ve hayvan türleri, mimari yapısı, siyasi ve askeri tarihi gibi pek çok konu hakkında da birinci derece kaynak olması bakımından önemli bir yere sahip olmuştur.

KAYNAKÇA

- Aka, İsmail (1997). “Hândmîr”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 15, s. 550-552. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/handmir>)
- Akün, Ömer Faruk (1991). “Babürname”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 4, s. 404-408. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/baburname>)
- Avcı, C. (2007). “Nizâmeddin Ahmed Herevî”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 33, s. 178-179. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/nizameddin-ahmed-herevi>)
- Konukçu, E. (1988). “Abbâs-ı Servânî”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 1, s. 28-29. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/abbas-i-servani>)
- Konukçu, E. (1992). “Bedâûnî, Abdulkâdir”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 5, s. 295-296. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/bedauni-abdulkadir>)
- Konukçu, E. (1993). “Cehver Âftâbeci”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 7, s. 455. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/cevher-aftabeci>)
- Konukçu, E. (1994). “Ebü’l-Fazl el Allâmî”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 10, s. 313-314. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-fazl-el-allami>)
- Konukçu, E. (1997). “Hâfî Hân”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 15, s. 111. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/hafi-han>)
- Konukçu, E. (1998). “Haydar Mirza”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 17, s. 29-30. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/haydar-mirza>)
- Kortel, S. H. (2012). “Tüzük-i Cihângîrî”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 42, s. 9. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/tuzuk-i-cihangiri>)
- Nizami, K. N. (1996). “Firişte”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 13, s. 133-134. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/firiste>)
- Özcan, A. (2007). “Ni‘metullah b. Habîbullah”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 33, s. 131. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/nimetullah-b-habibullah>)
- Ünal, İsmail Hakkı (1994). “Abdülhak b. Seyfeddin Dihlevî”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 9, s. 291-293. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/dihlevi-abdulkhak-b-seyfeddin>)
- *İslam Ansiklopedisi kaynağından alınan tüm bilgiler *TDV İslam Ansiklopedisi internet sayfasında* yer almaktadır (<https://islamansiklopedisi.org.tr/>). (8.12.2020-16.12.2020 tarihleri arasında belirtilen web sayfasına erişim sağlanmıştır.)

Bölüm 9

KAZAK TÜRKÇESİNDE CÜMLE EKSİLTİMLERİ



Esra YAVUZ^{1}*

¹ *Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü,
e-mail: esra.yavuz@atauni.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5798-5232>.

GİRİŞ

En az çaba yasasını dilbilimsel istatistik açısından ele alan George Kingsley Zipf'in¹ de dediği gibi insan doğası gereği az işle çok büyük işler başarma, sık yapılan iş ve hareketleri daha hızlı ve kolay bir hâle getirme isteği içerisindedir (Zipf, 1949: 1). Bu istek de her alanda en az çaba yasasının uygulanabilirliğini sağlamaktadır. Eksiltim (Alm. *elipse*, *auslassung*, Fr. *elipse*, İng. *ellipsis*), en az çaba yasasının bir parçasıdır ve eklerde, kelimelerde, kelime gruplarında ve cümlede görülen eksiltim şeklinde sınıflandırılmaktadır. Kısaca eksiltim, sestem cümleye çok geniş bir alanda incelenme imkânına sahiptir.

Cümlede görülen eksiltim, normal cümle düzeninde olması gereken, en az çaba yasası gereği sık kullanılan öğelerin anlamayı zorlaştırmayacak, cümledeki bağlamdan anlaşılabilir düzeyde eksiltilmesi esasına dayanmaktadır (Vardar, 2002: 92). En az çaba yasası gereği eksiltim ek, kelime ve kelime gruplarında ses ve hece düşmesi; cümlelerde ise öğe düşmesi şeklinde görülmektedir.

1. CÜMLEDE EKİLTİM

Cümlede görülen eksiltim çoğunlukla konuşma dilinde ve edebî eserlerdeki diyalog cümlelerinde görülmektedir. Cümlede görülen eksiltim için Türkiye Türkçesinde *kesik cümle*, *söz cümle*, *eksiltimli cümle*, *eksiltili anlatım* ve *eksiltili cümle*, Kazak Türkçesinde ise *olqı söylem* ve *tolımsız söylem* terimleri kullanılmaktadır.

Eksiltili cümle, *yüklem veya yüklem talepli bir ve/veya daha fazla zorunlu ögenin düşürülmesi neticesinde kurulan cümlelerdir* (Dinç, 2017: 190). Kısaca, cümlede gerekli olan ve bağlamdan anlaşılabilir bir ögenin düşürülmesi anlamına gelmektedir. Eksiltili cümlelerde düşen öğe/öğeler, önceki cümle vasıtasıyla, eksiltili cümlede kullanılan ekler vasıtasıyla ya da cümlelerin ve kelimelerin karşılıklı ilgisi vasıtasıyla belirlenmektedir (Balaqayev, 1992: 244).

Kazak gramerinde eksiltili cümlelerle ilgili ilk bilgilere Ahmet Baytursınulı'nın "Til-Qural III"² adlı kitabında cümlelerin genel türleri başlığı altında yer verilmiştir (Baytursınulı, 1925: 45). Bunun dışında Seyil Jiyenbayev "Söylemniñ Üyirli Müşeleri Tuwralı"³, Sârsen Amanjolov ve Nıǵmet Sawranbayev "Qazaq Tiliniñ Grammatikası"⁴, Sârsen Amanjolov

1 Daha ayrıntılı bilgi için bk. Zipf, G. K. (1949). *Human Behavior and the Principle of Least Effort: An Introduction to Human Ecology*. Cambridge: Addison-Wesley Press.

2 Daha ayrıntılı bilgi için bk. Baytursınulı, A. (1925). *Til-Qural III*. Qızılorda, s. 45.

3 Daha ayrıntılı bilgi için bk. Jiyenbayev: (1935). "Söylemniñ Üyirli Müşeleri Tuwralı". *Awıl Muǵalimi*. (7-8), s. 6.

4 Daha ayrıntılı bilgi için bk. Amanjolov, S., Sawranbayev, N. (1939). *Qazaq Tiliniñ Grammatikası (Sintaksis)*. Alma-Ata: Qazaq Memleket Baspası: 34-35.

“Qazaq Tili Ğılımiy Sintaksisiniñ Qısqa Kursı”⁵, Qudaybergen Jubanov “Qazaq Tili Jöninde Zerttewler”⁶, Mäwlen Balaqayev “Qazirgi Qazaq Tili Grammatikası (Sintaksis)”⁷, Xasen Arğınov “Qazaq Tili Metodikası (Sintaksis, Punktuatsiya)”⁸ adlı çalışmalarda cümlede eksiltim konusunu ele almıştır.

O. Tölegenov “Jalpy Modal’dı jäne Maqsat Mändi Jay Söylem Tipteri”⁹ adlı kitabında, Kazak Türkçesindeki eksiltili cümle sorunlarına ayrıntılı olarak değinmiş ve genel cümlenin yapısının eksikliğinin, konuşma türünün ve tarzının özelliklerine bağlı olduğunu, dolayısıyla eklerin bir gruplama yasası olarak tanımlandığını ifade etmiştir (Juwıntayeva ve Qojamverdina, 2012:18).

Dinleyici veya okuyucu tarafından tamamlanabilme ve tahmin edilebilme esasına dayanan eksiltimler, anlam bütünlüğünü bozmadan önceki konuşmalardan anlaşılabilirdiği için konuşma veya okuma sırasında zaman kaybını önlemek, dinleyici veya okuyucunun uzun cümlelerle ve tekrarlarla ilgi ve dikkatini azaltmamak, anlatıma akıcılık katmak gibi sebeplerle yapılmaktadır. Kazak Türkçesinde hem konuşma dilinde hem de edebî eserlerin diyalog cümlelerinde görülen eksiltim , temel ögeler (yüklem ve özne) veya yardımcı ögelerden (nesne, yer tamlayıcısı, zarf tümleci) bir ve/veya birkaçının eksiltilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Genel itibariyle konuşmacı veya yazar tarafından önceki cümlelerde eksiltilen yapı ifade edildiğinden eksik yapının tahmin edilebilirliği ve eksik yapının derin yapıda tamamlanabilirliği yüksektir.

Çalışmada Kazak Türkçesinde özellikle günlük konuşma dilinde; edebî eserlerde ise diyalog cümlelerinde görülen eksiltim, “yüklemin türüne göre cümleler”, “yüklemin yerine göre cümleler”, “anlamına göre cümleler”, “görevlerine göre cümleler”, “yapılarına göre cümleler” başlıkları altında ayrıntılı bir şekilde incelendikten sonra cümle ögelerinde görülen eksiltimler üzerinde duruldu.

1.1. Yüklem Türüne Göre Cümlelerde Eksiltim

1.1.1. Fiil cümlelerinde eksiltim

Kazak Türkçesinde *etistikti söylem* terimiyle ifade edilen fiil cümleleri, yüklemi basit, türemiş veya birleşik, çekimli bir fiil olan cümlelerdir

5 Daha ayrıntılı bilgi için bk. Amanjolov: (1940). *Qazaq Tili Ğılımiy Sintaksisiniñ Qısqa Kursı*. Almatı, s. 111-112.

6 Daha ayrıntılı bilgi için bk. Jubanov, Q. (2010). *Qazaq Tili Jöninde Zerttewler*. Almatı: Atamura Baspası, s. 395.

7 Daha ayrıntılı bilgi için bk. Balaqayev, M. (1961). *Qazirgi Qazaq Tili Grammatikası (Sintaksis)*. Almatı: Qazaqtıñ Memlekettik Oquw Pedagogika Baspası, s. 171-172.

8 Daha ayrıntılı bilgi için bk. Arğınov, X. (1974). *Qazaq Tili Metodikası (Sintaksis, Punktuatsiya)*. Alma-Ata: Mektep Baspası, s. 121-122.

9 Daha ayrıntılı bilgi için bk. Tölegenov, O. (1968). *Jalpy Modal’di jäne Maqsat Mändi Jay Söylem Tipteri*. Almatı: Mektep Baspası.

ve bağımsız bir yargıyı ifade eder (Dinç, 2017: 158). Fiil cümleleri Türkiye Türkçesinde ve Kazak Türkçesinde neredeyse benzer şekilde değerlendirilir: *fil + zaman eki + şahıs eki*. Fiil cümlelerinde yüklem, basit veya birleşik zamanlı; anlam yönünden ise olumlu, olumsuz, soru şeklinde olur (Dizdaroğlu, 1976: 170). Fiil cümlelerinde görülen eksiltim, fiilin önceki cümlede söylenmesi, özne-yüklem uyumu veya cümle öğelerinin karşılıklı ilgisi vasıtasıyla tespit edilir.

Örnek 1

Vagonda töñiregimdegilerge:

— *Qaşamın! – dedim.*

— *Qalay [qaşasıñ]? – dedi başka “jolaşşılar”.*

“Vagonda etrafimdakilere:

— *Kaçacağım, dedim.*

— *Nasıl [kaçacaksın], dedi diğer yolcular.” (İysabay, 2008: 7)*

Örnek 2

Salıp urıp Säkeñiñ üyine bardık. Ekewiniñ birewine:

— *Anaw törtinşi etajdı kördiñ be? – dedi.*

— *İyä [kördim]!*

“Hızla yürüyerek Saken’in evine gittik. İkisinden birine:

— *Bu dördüncü katı gördün mü, dedi.*

— *Evet, [gördüm]! [Ämirbek, 2015: 18]*

Örnek 3

— *Men de baram, äke! – dedi Nurmağambet.*

— *Qayda [barasıñ]?*

— *Qalağa [baramın].*

— *Nege [barasıñ]?*

— *Jumısqa [baramın].*

“— Ben de gidiyorum, ağa, dedi Nurmağambet.

— *Nereye [gidiyorsun]?*

— *Şehre [gidiyorum].*

— *Niçin [gidiyorsun]?*

— *İş için [gidiyorum].” (Muqanov, 2002: 102)*

1.1.2. İsim cümlelerinde eksiltim

Kazak Türkçesinde *atawlı söylem*, *esim bayandawıstı söylem*, *esimdi söylem*, *nominativтік söylem* gibi terimlerle ifade edilen isim cümleleri, *yüklemi isim ve isim soylu kelimeler ve ek-fil eklerinin geniş, şimdiki ve geçmiş zaman çekimleri ile yargıya bağlanması vasıtasıyla yapılır* (Dinç, 2017: 152-153). Kazak Türkçesinde *isim + ek-fil + zaman eki + şahıs eki* yapısındaki isim cümleleri *qurama bayandawıstı* “karma yüklem” başlığı altında ele alınır (Amanjolov ve Sawranbayev, 1939: 16). İsim cümlelerinde görülen eksiltim isim ve isim soylu kelimelerin veya bunların ardından gelen ek-fiilin düşürülmesi şeklinde ortaya çıkar. Ayrıca yüklem önceki cümlede söylenmesi, sıralı veya bağlı cümle şeklindeyse ortak yüklem kullanılması nedeniyle düşürülmektedir.

Örnek 1

Sarialaqaz ben qoyanı [bar], jabayı şoşqası jāne bar.

“Angut ile tavşanı [var], yaban domuzu da var.” (Jeksenbay, 2007: 15)

Örnek 2

Tek keybir ülkenderdiñ osı apam atağan Nurlandı maqtağanı esimde [edi].

“Ancak bazı ileri gelenlerin annemin bahsettiği Nurlan’ı övmesi aklımda [idi].” (Muratbekov, 2004: 15)

Örnek 3

Jaz küni edi... Ąr jerde būlinşilik [bar edi].

“Yaz günüydü... Her yerde perişanlık [vardı].” (Esenjanov, 2014: 7)

Örnek 4

– *Onda tuwıstarıñız bar ma?*

Ąyel:

– *[Onda] [tuwıstarım] Joq, - dep kürsinip, basın şayqadı.*

“– Orada akrabalarımız var mı?”

Kadın:

– *[Orada] [akrabalarım] yok, diye iç çekerek başını salladı.*” (Jumabayev, 2013: 329)

1.2. Yüklem Yerine Göre Cümlelerde Eksiltim

1.2.1. Kurallı cümlelerde eksiltim

Türkçe klasik cümle yapısı itibariyle yüklem sonda bulunur ve bu yapıya uygun olan cümlelere *kurallı cümle* denir (Delice, 2007: 162).

Kurallı cümlelerin öge dizilişi *özne+tümleç+yüklem* şeklindedir. Kurallı cümlelerde konuşma sırasında çeşitli ögeler en az çaba yasası gereği eksiltilerek kullanılabilir.

Örnek 1

[Adam balası] Körüwge asa köñilsiz.

“**[İnsanoğlu]** görmeye çok gönülsüz.” (Äwezow, 2002: 6)

Örnek 2

– *Sabazdñ bası-ay... Marqumdı közi tirisinde bir köre almadım. Özi neşesinde qayttı osı kisi?*

– *Alpıs tört jasında [qayttı].*

“– Sabaz’ın başı... Merhumu yaşarken bir göremedim. Kaç kaşında vefat etti o kişi?

– Altmış dört yaşında **[vefat etti].**” (Jumadilov, 2004: 34)

Örnek 3

Törtinşi künde [bul jerge] appaq qar jawdı.

“Dördüncü günde **[buraya]** bembeyaz kar yağdı.” (Bökey, 2003: 78)

1.2.2. Devrik cümlelerde eksiltim

Anlamı güçlendirmek veya güzelleştirmek için Türkçenin normal söz dizimine aykırı olarak yüklemi öteki cümle ögelerinden daha önce gelen cümlelere *devrik cümle* denir (Korkmaz, 2007: 65). Devrik cümlelerde konuşma sırasında çeşitli ögeler en az çaba yasası gereği eksiltilerek kullanılabilir.

Örnek 1

– *Meni qaytesin?*

– *Keregin bar, [sen] min arbağa!*

“– Beni ne yapacaksın?

– Gerekليس, **[sen]** bin arabaya!” (Muqanov, 2002: 130)

Örnek 2

– *Ne ğıp erkeletip jürsiñ? – dedi [oğan] äkem.*

“– Ne diye nazlanıyorsun, dedi **[ona]** babam.” (Bökey, 2003: 95)

Örnek 3

– *İye, ne boldı? – dedi [ol] ne bolğanın işi sezip tursa da.*

“– Evet, ne oldu, dedi **[o]** ne olduğunu hissetmesine rağmen.” (Elüwbay, 2003: 55)

1.3. Anlamına Göre Cümlelerde Eksiltim

Anlamına göre cümleler, olumlu ve olumsuz cümleler olmak üzere iki grupta ele alınmaktadır.

1.3.1. Olumlu cümlelerde eksiltim

Olumsuzluk içermeyen, eylemin anlattığı iş, oluş ya da durumun gerçekliğini anlatan yargı cümlesine *olumlu cümle* denir (İmer vd., 2011: 196). Cümleler anlamca veya biçimce olumlu olabilir. Olumlu cümlelerde konuşma sırasında çeşitli öğeler en az çaba yasası gereği eksiltilerek kullanılabilir. Eksiltim kullanılabilmektedir.

Örnek 1

— *Aytpaqşı, äli Näzira neğıp üyden şıqpay qalğan? Özi stantsiyadan üsimey-toñbay, aman-saw kelip pe edi?*

— **[Ol] [aman-saw]** Kelgen.

“— Söylesene, bu arada Nazira niçin evden çıkmadı? O istasyondan üşüyüp donmadan sağ salim geldi mi ki?

— **[O] [sağ salim]** gelmiş.” (Muratbekov, 2013: 194)

Örnek 2

— *Telefondadım, bolmadıñ, – dedim.*

— *Ötken ayda [ma telefondadıñ]?*

“— Telefon ettim, yoktun, dedim.

— Geçen ay **[mı telefon ettin]?**” (Mağawiyn, 2007: 14)

Örnek 3

Qay institutqa tüsüwge dayarlanıp jürgendigin surağanımda:

— *Bilmeymin... äli [qay institutqa baratınımdı] oylanamın, – dedi ol lajsız ezüw tartıp.*

“Hangi enstitüye girmek için hazırlandığımı sorduğumda:

— Bilmiyorum... Henüz **[hangi enstitüye gideceğimi]** düşünüyorum, dedi o zoraki bir gülümsemeyle.” (Muratbekov, 2004: 14)

1.3.2. Olumsuz cümlelerde eksiltim

Cümle öğeleri arasındaki ilişkinin gerçekte olmadığı veya olamayacağı, dil kullanımının değişik düzlemlerinde ve değişik araçlarla bildirilmesine *olumsuz cümle* denir (Karaağaç, 2013: 604). Kazak Türkçesinde olumsuz cümleler fiil köküne /-mA/, /-bA/, /-pA/, olumsuzluk ekinin; fiil veya isim ardından *emes* “değil” ve *joq* “yok” kelimelerinin getirilmesi vasıtasıyla yapılmaktadır (Amanjolov, 1940: 164). Olumsuz

cümlelerde konuşma sırasında çeşitli ögeler en az çaba yasası gereği eksiltilerek kullanılabilir.

Örnek 1

– *A-a... siz onu qaydan bilesiz?*

– *Bilem. Qaşan aldıñ?*

– *[Qaşan alğanım] Esimde joq.*

“– Aaa, siz onu nereden biliyorsunuz?

– Biliyorum. Ne zaman aldın?

– **[Ne zaman aldığımı]** hatırlamıyorum.” (Sädibekulı, 2013: 224)

Örnek 2

– *Atın bilesiñder me, älgı keliñsektiñ? – dep suradı Nurmağambet, Pañğa kele jatıp, qasındağılardan.*

– *[Keliñsektiñ atın] Bilmeymiz.*

“Nurmağanbet, Pan’a gelince yanındakilere:

– Deminki kızın adını biliyor musunuz, diye sordu.

– **[Kızın adını]** bilmiyoruz.” (Şolaq, 2014: 160)

Örnek 3

– *Bul üwezde Kemelevten başka öşteriñ joq pa?*

– *[Kemelevten başka öşterim] Joq.*

– Bu ilçede Kemelev’den başka düşmanın yok mu?

– **[Kemelev’den başka düşmanım]** yok.” (Jünisov, 2013: 75)

1.4. Görevlerine Göre Cümlelerde Eksiltim

Görevlerine göre cümleler bildirme, soru, ünlem, emir, istek ve şart cümleleri olmak üzere altı grupta ele alınmaktadır.

1.4.1. Bildirme (haber) cümlelerinde eksiltim

Bir yargıyı, bir gerçeği bildirmek için yüklemi bildirme kiplerinden biriyle kurulan isim veya fiil cümlelerine *bildirme cümlesi* denir (Korkmaz, 2007: 42). Bildirme cümleleri, fiil veya ek fiile eklenen görülen geçmiş zaman, duyulan geçmiş zaman, şimdiki zaman gelecek zaman ve geniş zaman kipleriyle kurulur. Bildirme cümlelerinde konuşma sırasında çeşitli ögeler en az çaba yasası gereği eksiltilerek kullanılabilir.

Örnek 1

Aytqanınday, kelesi aptada [oğan] telefondap edim.

“Söylediği gibi ertesi hafta **[ona]** telefon ettim.” (Mağawiyn, 2007: 13)

Örnek 2

– *Qa-bir-ğam!* – *dedi ol ışqınıp basın kötereyin degenderge.*

– [*Qaburğam*] *Sındı bilem...*

“O, yerinden kalkmasını söyleyenlere zorlanarak:

– Kaburğam, dedi.

– [*Kaburğam*] *kırıldı, biliyorum...*” (Şolaq, 2014: 159)

Örnek 3

– *Atıñnıñ ayağı kisendewli degen, onı qalay buzasıñ?*

– [*Men*] [*kisendi*] *Burap buzam...*

“–Atının ayağı prangalı, onu nasıl kıracaksın?

– [*Ben*] [*prangayı*] *döndürerek kıracağım...*” (Muqanov, 2002: 155)

1.4.2. Soru cümlelerinde eksiltim

Konuşucunun dinleyiciye bir şey sormak için kullandığı, özel ögelerin yanı sıra kendine özgü bir titremlemeyle belirlenen cümle türüne *soru cümlesi* denir (Vardar, 2002: 179). Kazak Türkçesinde soru cümleleri *ma / me*, *pa / pe* soru edatı, soru anlamlı *ğoy / qoy*; *aw/ ew*; *-şa / -şe* edatları, soru kelimeleri, *bolar*, *şığar*, *qaytedi*, *bilemin* yardımcı kelimeler ve vurgu vasıtasıyla oluşmaktadır (İsayev, 2013: 138–139). Soru cümlelerinde konuşma sırasında çeşitli ögeler en az çaba yasası gereği eksiltilerek kullanılabilir.

Örnek 1

– *Mına Temir soldat kāmuna¹⁰ qurıp kelipti. Ağıl-tegil aqşa alıptı. Kedey bitkendi soğan tizetin körinedi, - dedi.*

– *Sonda [ne boldı]?*..

– *Älgi orıstarda bolıp jatqan ortaqsıl kāmen. Bāri ortaq: mal da ortaq, jan da ortaq, as ta ortaq, arba da ortaq. Seniki, meniki bolmaytın körinedi, - dedi.*

“– Bu Temir, komünist bir askeri birlik kurmuş. Bol bol para almış. Bütün fakir fukarayı oraya toplamış görünüyor, dedi.

– O zaman [*ne oldu*]?

– Daha önce Ruslarda olan komünist toplumu. Her şey ortak, can da

10 Komünist kelimesi için Kazak Türkçesinde “kamuna” “kāmuna”, “kāmenes”, “kāmen”, “kāmön”, “kamun” ve “kömen” gibi kelimeler kullanılmaktadır. *Daha ayrıntılı bilgi için bk. Jubayeva, O. (2013). XX. Ğasır Basındağı Qazaq Tili Jönindegi Zertteuler. Almatı: Qazığurt Baspası. s. 17; Qurmanbayulı, Ş. (2014). Qazaq Terminologiyası. Almatı: Sardar Baspa Üyi. s. 203, 362.*

ortak, aş da ortak, araba da ortak. Seninki, benimki diye bir şey yok, dedi.” (Esenjanov, 2014::48)

Örnek 2

– *Asılqan [qay jerde?]...*

– *Ol qazir joq edi, üyge kirseñizşi, deymiz ötinip.*

“– Asılkan [nerede?]..

– O şimdi yok, eve girsenize, dedik rica ederek.” (Jumadilov, 2004: 21)

Örnek 3

– *Oqıysañ ba?*

– *İyä [oqıymın].*

– *Qayda [oqıysññ]?*

– *Qızdar institutında [oqıymın].*

“– Okuyor musun?

– Evet, [okuyorum].

– Nerede [okuyorsun]?

– Kızlar Enstitüsünde [okuyorum]” (Bökey, 2003: 124)

1.4.3. Ünlem cümlelerinde eksiltim

Ünlem cümleleri şaşkınlık, hayret, hayranlık gibi ruhsal durumları yansıtan cümlelerdir (Dinç, 2017: 177). Kazak Türkçesinde ünlem cümlesinin yapısında çoğunlukla ünlem kelimeleri; *ne etken, ne degen, qanday* “nasıl, ne kadar” gibi güçlendirme anlamlı kelimeler; *-aq, -ay, -aw* gibi son çekim edatları bulunur (Arpabekov, 2004: 76). Ünlem cümlelerinde konuşma sırasında çeşitli ögeler en az çaba yasası gereği eksiltilerek kullanılabilir. Eksiltim

Örnek 1

– *Qarağım-ay, endi [men] seniñ betiñe qalay qararın!*

“– A yavrum, şimdi [ben] senin yüzüne nasıl bakarım!” (Müsirepov, 2003: 9)

Örnek 2

– *Oy, Qanat-ay, [sağan] raqmet... – dedi mez bolıp.*

“– Ey, Kanat, [sana] teşekkür ederim, dedi sevinerek.” (Muratbekov, 2013: 87)

Örnek 3

– *Salıqbay-aw, [onu] multıǵıñmen atıp tüsirseñşi! Köptiñ köz jası men qarǵısına qalǵan adam bul! At, ayama! – deydi alda şawıp bara jatqan Ibray.*

“– Hey Salıqbay, **[onu]** dipçiǵınle vurup indirsene! Birçok kişinin göz yaşı ile bedduasını alan bir adam bu, dedi önde dört nala giden Ibray.” (Qırǵızbayev, 2013: 62)

1.4.4. Emir cümlelerinde eksiltim

Yüklemlerindeki yargılar, emir, rica ve uyarma anlamlarında olan cümlelere *emir cümleleri* denir (Burdurlu, 1974: 98). Kazak Türkçesinde emir cümlesi emir kipinde fiillerle, haber kipindeki fiillere *-şı, -şi* ekinin eklenmesiyle yapılır (İsayev, 2013: 139). Emir cümlelerinde konuşma sırasında çeşitli öğeler en az çaba yasası gereği eksiltilerek kullanılabilir.

Örnek 1

– *Öz ornıñızǵa [otırıñız], öz ornıñızǵa [otırıñız]! – dep öz qasınan orın nusqan abırjıp qaldı.*

“—Kendi yerinize **[oturun]**, kendi yerinize **[oturun]**, diye karşısındaki yeri işaret etti.” (Müsirepov, 2003: 13)

Örnek 2

Eñkeyip ala bergnimde:

– *Ağa, [suwretti] özime beriñiz... Janım ağa... – dep julap kelip, qolıma jabıstı.*

“Eğilip aldıǵımda:

– Ağabey, **[fotoğrafı]** bana ver... Canım abim, diye ağlayıp, elime yapıştı.” (Muratbekov, 2004: 17)

Örnek 3

– *Ne aytam til küşin körsetkende?*

– *[Til küşin körsetkende] Öleñ ayt!*

“– Ne söyleyeyim dilin gücünü göstermek için?

– **[Dilin gücünü göstermek için]** ölen¹¹ söyle!” (Şolaq, 2014: 167)

1.4.5. İstek cümlelerinde eksiltim

Gelecek için gerçekleşmesi istenen dilekleri, istekleri, duaları; geçmiş

11 öleñ: 1. şiir, manzum eser. 2. şarkı. *Bk.* Kaplankıran, Dilek (2016). “Kazak Türkçesinde Edebiyatla ilgili Terimler”, *İdil Dergisi*, 5(26). 1979-1824.

için pişmanlığı, özlemi bildiren cümlelere *istek cümlesi* denir. Kazak Türkçesinde istek cümleleri *-qı, -ki, -ğı, -gi* istek kipi eki ve iyelik eki almış fiil ile *bol-, kel-, şığar-* yardımcı fiillerinin birleşmesiyle, fiil köküne getirilen *-ğay / -gey, -qay / -key* ve *-ğa / -ge, -qa / -ke* ekleri vasıtasıyla yapılır. İstek cümlelerinde konuşma sırasında çeşitli ögeler en az çaba yasası gereği eksiltilerek kullanılabilir.

Örnek 1

– *Joq, Meñeş! [Ešteñeni] Estigim kelmeydi. Kerek emes. Qursınşı sol kinoñ! Qursınşı sol, Marinañ! [Ešteñeni] Eske alğım kelmeydi...*

“– Yok, Meneş! **[Hiçbir şeyi]** işitesim gelmiyor. Geremez. Lanet olsun sineman! Lanet olsun bu Marina'n! **[Hiçbir şeyi]** hatırlayasım gelmiyor...” (Raxmatulla, 2015: 243)

Örnek 2

Onı bassalıp qusaqtağısı keldi Baluwaniñ, äldilegen baladay aldına alıp terbetkisi [keldi], köz jasın oramalımen sürtkisi [keldi], nege äkelgen niyetin aytqısı [keldi], qoriqlawın, köñiline jaman oy almawın ötingisi keldi.

“*Ona aniden saldırıp sarılası geldi Baluwan'ın, ninni söyleyen çocuk gibi karşısına alıp sallayası [geldi], göz yaşını mendiliyle silesi [geldi], neden getirdiğini söyleyesi [geldi], korumasını, kalbine kötü hisleri almamasını rica edesi geldi.*” (Şolaq, 2014: 243)

Örnek 3

Maşına üstinde, aspışşı Galinaniñ köz jası boyawday bolıp, bizden jasırınıp, sırt aynala berdi. [Köñil-küyin] Bildirgisi kelmedi.

“Araba üstünde aspışşı Galina'nın gözyaşı boya gibi olup, bizden gizleyerek çekiliverdi. **[Ruh hâlini]** fark ettiresi gelmedi.” (Maxmetov, 2017: 21)

1.4.6. Şart cümlelerinde eksiltilim

Temel cümleyi yargı bildirmeden zaman, şart, sebep ve benzetme işlevi ile tamamlayan zarf görevindeki fiil kök ve gövdelerine veya ek-fiile şart ekinin getirilmesiyle oluşan cümlelere *şart cümlesi* denir (Korkmaz, 2007: 202). Şart cümlelerinde konuşma sırasında çeşitli ögeler en az çaba yasası gereği eksiltilerek kullanılabilir.

Örnek 1

[Men] Sol kisimen jürsem, mal soyğan üydiñ qulağı, tattisi men dämdisi meniñ awzıma tiyetin.

“**[Ben]** bu kişiyle gitsem, yüzülen hayvanın kulağı, tatlısı ve lezzetli yemeklerini yeme imkanım olur. (Bökey, 2003: 83)

Örnek 2

– *Bul ne? – dep suradı ol serikterinnen.*

– *Qımızşılar men qasapşılar tikken üyler.*

– *Tüseyik birevine!*

– **[Bul üylerdiñ birewine]** *Tüssek, tañdap tüseyik, - dedi birewi, - buli ötimdi bolsın dey me, nemene, qımızdı jas kelinşekter men qızdar quyadı, jāne köbi – suluwlar.*

“– Bu ne, diye sordu o yol arkadaşlarına.

– Kıymızcılar ve kasapların diktiği evler.

– Gidelim bir tanesine.

Biri:

– **[Bu evlerin birine]** gideceksek seçip de gidelim. Bu seçtiğimiz nüfuzlu mu olsun deriz ya da kımızdı genç gelinlerle kızlar koyuyorlar ve hepsi güzeller mi (deriz), dedi. (Muqanov, 2002: 158)

Örnek 3

– *Meniñ änewgüñgi biyday urlap aparğanımdı inim aytıp qoyıptı. Sol üşin urdı. Arqam tipti kök ala qoyday, şıbıqpen urğan. Qozğalsam [arqam] awıradı.*

“– Benim geçen gün buğday çaldığımı erkek kardeşim söylemiş. Bunun için vurdu. Özellikle sırtım mosmor, çubukla vurmuş. Kıpırdasam **[sırtım]** ağrıyor.” (Muratbekov, 2013: 98)

1.5. Yapılarına Göre Cümlelerde Eksiltim

Yapısına göre cümleler basit, birleşik, sıralı ve bağlı olmak üzere dört grupta incelemektedir.

1.5.1. Basit cümlelerde eksiltim

Bir düşünceyi, bir duyguyu veya bir oluş ve kılışı tek bir yargı hâlinde anlatan ve en az bir yüklemden oluşan cümle türüne *basit cümle* denir (Korkmaz, 2007: 37). Bu cümle türü yüklemün isteğine göre kelime sınırlaması olmaksızın içinde bütün öğeleri barındırabilir (Dinç, 2017: 181). Basit cümlelerde konuşma sırasında çeşitli öğeler en az çaba yasası gereği eksiltilerek kullanılabilir.

Örnek 1

– *Ä – ä, Isqaq pa?*

– *İyä [Isqaq].*

“– Ee, Iskak mı?

– Evet, **[Iskak]**. (Äşimulı, 2014b: 223)

Örnek 2

– *Qanşağa aldı?*

– *Eki jüz somğa [aldı].*

“–Ne kadara aldı?

– İki yüz soma **[aldı]**.” (Muqanov, 2002: 166)

Örnek 3

– *Sonda [biz] dalada tünemekpiz be?*

“— O zaman **[biz]** kırdada mı geceleyeceğiz?” (Jünisov, 2013: 26)

1.5.2. Birleşik cümlelerde eksiltim

İki veya daha fazla cümleden oluşarak karmaşık bir düşünceyi bildiren ve bünyesindeki cümleler arasında yapı, anlam, yargı ve vurgu açısından sıkı bir ilişki bulunan cümlelere *birleşik cümle* denilmektedir (Qaliyev, 2005: 188).

Birleşik cümleler, girişik birleşik cümle, iç içe birleşik cümle, şartlı birleşik cümle olmak üzere üç grupta incelenmektedir.

1.5.2.1. Girişik birleşik cümlelerde eksiltim

İçerisinde öge olarak bir veya daha fazla yan cümle barındıran cümlelere *girişik birleşik cümle* denilmektedir (Dinç, 2017: 183). Bu birleşik cümle yapısında yan yargılar, isim-fiil ekleri, sıfat-fiil ekleri ve zarf-fiil ekleri vasıtasıyla üç farklı şekilde temel cümleye bağlanmaktadır (Yavuz, 2018: 132). Konuşma esnasında girişik birleşik cümlelerde çeşitli ögeler en az çaba yasası gereği eksiltilerek kullanılabilir.

Örnek 1

Al, eger, kädirlawge turatın azamatı bolsa, onday erdi pir tutuw [kerek]...

“Eğer saygı gösterilen bir vatandaş olsa, onun gibi kahramana hürmet etmek **[gerek]**...” (Sädibekulı, 2013: 82)

Örnek 2

– *Osi!- dedi birewi.*

– *Kimdi aytasıñ? – dedi Baluwan.*

– *Jañağı üyden şığa berip, qayta kirip ketken kelişekti [aytamın].*

“– Şu, dedi biri.

– Kimi söylüyorsun, dedi Baluwan.

– Az önce evden çıkıp tekrar giren genç kızı **[söylüyorum].**” (Muqanov, 2002: 159)

Örnek 3

– *Sen bastıqsıñ, awdanğa bar, söyles awdan başşılarimen.*

– *Ne dep **[söylesemin]**? Urlıq istegen adamdı bosat dep me **[söylesemin]**?*

“– Sen başkansın, ilçeye git, konuş ilçe yöneticileriyle.

– Ne diye **[konuşacağım]**? Hırsızlık yapan insanı kurtar diye mi **[konuşacağım].**” (Muratbekov, 2013: 107)

1.5.2.2. İç içe birleşik cümlelerde eksiltim

Bağımsız bir cümle yapısını korurken başka bir cümlenin içerisinde bir öge olarak görev yapan bu tür cümlelere *iç içe birleşik cümle* denir ve bu cümlelerin çözümlenmesi bu unsurun yüklemi esas alınarak bağımsız bir cümleymiş gibi yapılır (Delice, 2007: 166). Konuşma esnasında iç içe birleşik cümlelerde çeşitli ögeler en az çaba yasası gereği eksiltilerek kullanılabilir.

Örnek 1

– *Jubatuwiñızğa köp raqmet. Meniñ... meniñ... – dep äyel söz tappay irkildi de, kürsinip: - meniñ tüsim buzılıp kelgeni başqa sebepten. Adam oyına kelmeytin awır sözden, asa awır sözden **[tüsim buzılıp kelgen]**, - dedi.*

“– Teselliniz için çok teşekkürler. Benim... benim..., diye kadın söyleyecek söz bulamadan duraksadı ve zorlanarak:

– Benim canımın sıkılması başka sebepten. İnsan aklına gelmeyen ağır söz yüzünden, çok ağır söz yüzünden **[canım sıkıldı]**, dedi.” (Esenjanov, 2014: 88)

Örnek 2

– ***[Biz]** Ajirastıq, - dedi qısqa ğana, kesedegi ıstıq şaydan eñkeyip soraptay berip, jüzin kötermesten.*

– **[Biz]** Ayrıldık, dedi kısaca, kâsedeki sıcak çayı eğilerek hüpürdetip içerken kafasını kaldırmadan.” (Elüwбай, 2003: 12)

Örnek 3

– *Muni boqtap ta **[bolmas]**, maqtap ta bolmas, - dep sıyrığa qaray jürdi.*

“Buna küfür etsen de **[olmaz]**, [bunu] övsen de olmaz, diye sığıra doğru yürüdü.” (Esenjanov, 2014: 114)

1.5.2.3. Şartlı birleşik cümlelerde eksiltim

Yan cümlesi diğer cümledeki düşüncenin olma şartını bildiren temel ve yan cümleli birleşik cümle türüne *şartlı birleşik cümle* denir (İsayev, 2013: 168). Kazak Türkçesinde şartlı birleşik cümlelerde yan cümle temel cümleye sadece *-sa/-se* eki vasıtasıyla değil, ayrıca *-(y)ınşa / -(y)inşe*; *-qan +da / -ken +de* ekleri vasıtasıyla bağlanır (Bekturov, 2006: 292). Konuşma esnasında şartlı birleşik cümlelerde çeşitli öğeler en az çaba yasası gereği eksiltilerek kullanılabilir. Eksiltim

Örnek 1

– *Apa! Bir çay bolsa [jaqsı boladı]! Şöldep keldim... – dedi Tügelhan şeşesiniñ qadalğan suğınan taysaqtap.*

“– Abla! Bir çay olsa [iyi olur]! Susadım, dedi Tügelhan annesinin can alıcı bakışından korkarak.” (Elüwbay, 2003: 12)

Örnek 2

– *Üy beretin mekemede isteytin bir kisim bar edi. Sol kisim üy izdep jürgender bolsa, jolıqtırarsıñ degen. Sizge neşe bölmelisi kerek? – dedi.*

– *Üş bölmelisi bolsa [qanşa somnan boladı?]...*

– *Är bölmesine miñ somnan! Sektsiyası tağı bar. Tört miñ somğa alasıñ, ol üşin jartı kunun aldın ala berip qoyuwın kerek, - dedi.*

“– Ev veren bir kurumda çalışan bir kişi vardı. Bu kişi ev arayanlar olursa görüşürsün demiş. Size kaç odalı lazım, dedi.

– *Üç odası olsa [kaç som olur]...*

– Her odası için bin som! Bir şartı daha var. Dört bin soma alırsın, onun için maliyetin yarısını önceden sağlamanız gerekir, dedi.” (Sädibekulı, 2013: 181)

Örnek 3

– *Jo-joq, men sizderdiñ oquwğa kelgen joqpın, awıl şaruwaşılığı institutına tapsırıp jatırmin, - dep minezdemesinen boyımdı ala qaştım.*

– *E, [awıl şaruwaşılığı institutına] tapsırsan, [men] qayteyin!?*

“– Yok, ben sizler gibi okumak için gelmedim, tarım enstitüsünde görev yapıyorum, deyince onun bu vasıflandırmasına inanasım gelmedi.

– *Ee, [tarım enstitüsünde] görev yapıyorsan, [ben] ne yapayım?”*(Äşimulı, 2014a: 53)

1.5.3. Sıralı cümlelerde eksiltim

Anlam, özne, zaman ve kip bakımından genellikle birbirlerine uygunluk gösteren bağımsız isim ve fiil cümlelerinin birleşip umumi

anlamı bütünleyen bir sıralamayla oluşturduğu cümleler topluluğuna *sıralı cümle* denir (Burdurlu, 1974: 72). Sıralı cümlelerde ortak olan öğelerden biri veya bağlamdan anlaşılacak herhangi bir öge düşürülerek eksiltim gerçekleşir.

Örnek 1

Qayırıla qarsılasıp qayta töbelesken de joq [edi], sol ketkennen molınan ketti.

“Geri dönüp direnerek tekrar mücadele etmiş de değil [idi], gittikçe daha da uzaklaştı” (Jeksenbay, 2007: 15).

Örnek 2

Jıyırmağa kelmegen bala jıgittiñ sözinde nâr de [bar eken], zâr de bar eken.

“Yirmi yaşına girmemiş gencin sözünde aş da [var imiş], zehir de var imiş.” (Müsirepov, 2003: 8)

Örnek 3

Qıymıldawğa qalı kelmegen onı dostas bir adamı tarantasına köterip sap üyine alıp qaytqanda, Nurmağambet jumista qalıp qoydı, [ol] âkesiniñ “birge qaytayıq” degen tilin almadı.

“Hareket etmeye hâli olmayan bir arkadaşını arabasına bindirip evine götürünce Nurmağambet iş yerinde kaldı, [o] babasının ‘birlikte döneriz’ dediğini duymadı.” (Muqanov, 2002: 104)

1.5.4. Bağlı cümlelerde eksiltim

Bağlama edatlarından biri veya birkaçı ile birbirine bağlanmış olan, aralarındaki anlam ilişkisi de bu bağlama edatlarıyla sağlanan bağımsız cümlelere *bağlı cümle* denir (Korkmaz, 2007: 36). Bağlama edatlarıyla oluşturulan bu cümlelerde ortak olan öğelerden biri veya bağlamdan anlaşılacak herhangi bir öge düşürülerek eksiltim gerçekleşir.

Örnek 1

Tildi qoldana bilüw dep - aytatın oyğa säykes keletin sözderdi tañdap ala bilüwdi [aytamız] jâne sol sözderdi söylem işine orın-ornına durıstap qoya bilüwdi aytamız.

“Dili kullanabilmek derken, ifade edilen düşünceye uygun olan kelimeleri seçebilmeyi [kastediyoruz] ve bu kelimeleri cümle içinde yerli yerine düzgün bir şekilde koyabilmeyi kastediyoruz.” (Baytursınov, 2003: 18-19)

Örnek 2

Arnani bögep, oqarıqtan jazıqqa suw şıǵarıp, egis egüwdi käsip etken elge ari-beri ötken jolawşı qonalqağa [keledi] nemese tüsteniwge keledi.

“Yatağına engel koyup arkta ovaya su çıkarıp ekin ekmeği meslek edinen halka gelip giden yolcular konaklamak için **[geliyor]** veya yemek yemek için geliyor.” (Qırğızbayev, 2013: 17)

Örnek 3

*Qulbektiñ ol kezde qazirgidey ğılım doktorı, professor atağı joq, biraq **[Qulbek]** atı-jöni belgili, qarşaday bala bolsa da qalamger retinde tanılıp qalğan.*

“Kulbek’in o sırada şimdiki gibi doktor, profesör unvanı yok, ancak **[Kulbek]** ünlü, genç bir delikanlı olsa da yazar olarak tanınmış.” (Ämirbek, 2015: 376)

1.6. Cümle Ögelerinde Eksiltim

1.6.1. Cümlede yüklem ögesinin eksiltimi

Cümlede yargıyı üzerinde taşıyan, kılış, oluş ve durumu haber veren ana ögeye *yüklem* denir (Karahana, 2006: 14). Cümlelerin temel ögesi olan yüklem, konuşma cümlelerinde özellikle en az çaba yasası gereği eksiltilecek kullanılmaktadır.

Örnek 1

— *Alayda siz Yugoslaviyaniñ Sloveniyasında, men Çehoslavakiyaniñ Slovakasında **[soğısqaan ekenbiz]**, siz Balqaan tawında, men Karpat tawında soğısqaan ekenbiz.*

“— Ama siz Yugoslavya’nın Sloveniyasında, ben Çekoslavakya’nın Slovakyaasında **[savaşmışız]**, siz Balkan dağında, ben Karpat dağında savaşmışız.” (İysabay, 2008: 5)

Örnek 2

— *Endi ne istep jatırsıñ?*

— *Käkır-şükır [jumıstar] **[istep jatırmin]**.*

“— Şimdi ne yapıyorsun?”

— *Ufak tefek [işler] **[yapıyorum]**.*” (Mağawiyın, 2007: 13)

Örnek 3

*Köp turğandıqtan, may bolıp kirlep, qarayıp ketken kişkene, tar tesikten kirgende, oñ jaq burışta eşbir sânsiz, retsiz üyile salğan ülken peş bar. Odan joğarı boyawı köşiñkiregen ağaş tösek **[bar]**.*

“Çok durduğundan, yağlanıp kirlenerek kararan küçük, dar delikten girince, sağ tarafta hiç güzel olmayan, düzensiz yığılmış büyük soba var. Onun yukarısında boyası solmuş ahşap karyola **[var]**.” (Äwezov, 2002: 12)

1.6.2. Cümlede özne ögesinin eksiltimi

Geleneksel dilbilgisinde, eylemin belirttiği oluşu gerçekleştiren ya da bu oluşa konu olan; çağdaş dilbilimde, yüklemi gerçekleştiren ve onunla birlikte en küçük cümleyi oluşturan ögeye *özne* denir (Vardar, 2002: 157). Cümlenin temel ögesi olan özne, konuşma cümlelerinde özellikle en az çaba yasası gereği eksiltilerek kullanılmaktadır. Cümlede belirtilmeyen özne, yüklem aldıkları şahıs ekleri vasıtasıyla veya önceki cümleden hareketle tespit edilebilmektedir.

Örnek 1

– *Tuwğan jeri qayda?*

– *[Tuwğan jeri] Alısta, [ol] sonaw tawdıñ ar jağında, - dep qart qazir özi jatqan asuwdı nusqap edi sonda.*

“– Memleketi nerede?”

– *[Memleketi] uzakta, [o] bu dağın karşısında, diye ihtiyar şimdi kendisinin bulunduğu geçidi işaret etti.*” (Jumadilov, 2004: 12)

Örnek 2

Sol kezde [ol] seni köre qalsa jügirip kelip ayağımın tarpiydi.

“O sırada [o] seni görürse koşarak gelip teperdi.” (Esenjanov, 2014: 122)

Örnek 3

– *Olarman erip men de bağınayın. Söytip [men] eldiñ işki axwalın bileyin, - dep ketip qaldı.*

“– Onların peşinden gidip ben de tabi olayım. Böylece [ben] halkın hâlini bileyim, diyerek gitti.” (Qara, 2008: 45)

1.6.3. Cümlede nesne ögesinin eksiltimi

Geçişli eylemin anlamını tamamlayan ve yalın ya da belirtme durumunda bulunan sözcüklere *nesne* denir (Hengirmen, 2009: 278). Cümlenin yardımcı ögelerinden biri olan ve geçişli çatılı fiil cümlelerinde yer alan nesne, özellikle konuşma cümlelerinde en az çaba yasası gereği eksiltilerek kullanılır ve genel anlamda önceki cümleden hareketle tespit edilir.

Örnek 1

– *Torğayda Amankeldi batırdı estigen bolarsızdar?*

– *[Amankeldi batırdı] Estidik.*

“– Torğay’daki Amankeldi bahadırı duydunuz mu?”

– *[Amankeldi bahadırı] Duyduk.* (Muqanov, 2002: 284)

Örnek 2

— *Äytewir, julmalansa da, qurap–surap, [kitabımdı] qayta bastırdım, – dedim, mümkünlüğüne baysal söylewge tırsıp.*

“— Sonunda, imha edilmesine rağmen bir araya getirip **[kitabımı]** yeniden bastırdım, dedim mümkün olduğunca sakın bir şekilde konuşmaya çalışarak.” (Mağawiyn, 2007: 13)

Örnek 3

— *Jurt qarızın suray bastadı...*

— *[Jurtnıñ qarız suray baştağanın] Bilemin...- dedi Edige.*

“— İnsanlar borç istemeye başladı.

— **[İnsanların borç istemeye başladığını]** biliyorum, dedi Edige.” (Elüwbay, 2003: 55)

1.6.4. Cümlede zarf tümleci ögesinin eksiltimi

Cümlenin yardımcı ögelerinden biri olan ve cümlede iş, oluş ve hareketin durumunu, vasıtasını, miktarını, zamanını, sebebini bildiren yardımcı ögeye *zarftümleci* denir (İsayev, 2013: 146). Zarf tümleci konuşma esnasında en az çaba yasası gereği eksiltilerek kullanılabilir.

Örnek 1

— *Tüsiniktirek tilmen aytsañ!*

— *Tüsiniktirek [tilmen] aytsaq...*

“— Anlaşılır dille söyleyen!

— Anlaşılır **[dille]** söylesek...” (Elüwbay, 2003: 108)

Örnek 2

— *Balam, sen tüsiñde üsirese neni köp köresiñ? – dedi Aypara salqındaw sabırmen.*

— *Seni [köremin], - dedi Jandos ile jawap berip.*

— *Sodan soñ [neni] [köresiñ]?*

— *[Sodan soñ] Bıltır botası ölgen mayanı [köremin].*

“— Yavrum, sen rüyada en çok neyi görüyorsun, dedi Aypara soğukkanlılıkla.

— Seni [görüyorum], dedi Jandos hemen cevap vererek.

— Ondan sonra [neyi] [görürsün]?

— **[Ondan sonra]** geçen sene yavrusu ölen deveyi [görüyorum].” (Bökey, 2003: 58)

Örnek 3

– Men de **[atammen]** balıqqa baramın, äje, - dep qınqılday bastadım.

Papam mağan qarap jımıñ etti de, ündegen joq. Al, meniñ tilegimdi eki etpeytin äjem:

– Atañnan sura, aynalayın. Atañ jiberse, bara ğoy, - degen.

“– Ben de **[babamla]** balığa gideceğim, anne, diye mızırđanmaya başladım.

Babam bana bakıp gülümsedi de sesini çıkarmadı. Benim bir dediğimi iki etmeyen annem:

– Babana sor, kurban olayım. Baban götürürse git, dedi.” (Esenjanov, 2014: 130-131)

1.6.5. Cümlede yer tamlayıcısı ögesinin eksiltimi

Sözcük veya sözcük öbeklerine bir yere yönelme, bir yerde bulunma, bir yerden ayrılma anlamı katan hâl ekleri getirilerek oluşturulan ögeye *yer tamlayıcısı* denir (Dinç, 2017: 128-129). Cümlenin yardımcı ögesi olan yer tamlayıcısı konuşma esnasında en az çaba yasası gereği eksiltilecek şekilde kullanılabilmektedir.

Örnek 1

– *Yugoslaviyada bolıp pa eñ?*

(...)

– **[Yugoslaviyada]** Bolğam joq, – dedim men.

“– Yugoslavya’da bulunmuş muydun?

(...)

– **[Yugoslavya’da]** Bulunmadım, dedim ben.” (İysabay, 2008: 5)

Örnek 2

– *Jılımğa tüsip ketersiñ, qarağım.*

– Joq, ata, **[julumğa]** tüspeymin, - deymen endi atamniñ sanın quşaqıtay tüsip.

“– Buzun ince kısmından suya düşüp gidersin, yavrum.

O an babamın bacağına sarılarak:

– Yok, baba, **[buzun ince kısmından suya]** düşmeyeceğim, diyorum.” (Esenjanov, 2014: 131)

Örnek 3

Aqtanlaq joğalıp, köz baylanıwğa aynaldı. [Aspanda] Juldız körine bastaldı.

Şafak kızılığы kaybolup hava kararmaya başladı. [**Gökyüzünde**] yıldızlar görünmeye başladı. (Äbişev, 2009: 196)

SONUÇ

En az çaba yasası gereği dilde ekonomi sağlamayı, zaman ve emekten tasarruf etmeyi amaçlayan eksiltim, sestem cümleye çok geniş bir alanda ele alınmaktadır. Çalışmanın esasını teşkil eden cümlede görülen eksiltim, en az çaba yasası gereği konuşma dilinde anlatımı daha yalın hâle getirmek, yinelemeden kaçınmak için ortaya çıkan bir söz dizimsel hadisedir.

Orhun Türkçesinden itibaren Türkçenin her döneminde görülen eksiltim, Türkçenin en az çaba yasasına olan yatkınlığını göstermektedir. Bunun sonucu olarak da Kazak Türkçesinde de eksiltim örneklerine sıkça rastlanmaktadır.

Kazak Türkçesindeki eksiltimler şu şekilde görülmektedir:

1. Diyalog:

– *Qayda barasıñ?*

– *Kitapxanağa [baramın].*

“–Nereye gidiyorsun?

–Kütüphaneye [gidiyorum].”

2. Birleşik cümleler:

Men üyge kelgende [men] qattı şarşağandıqtan uyıqtap qaldım. “Ben eve gelince [ben] çok yorulduğumdan uyuyakaldım.”

3. Sıralı ve bağlı cümleler:

Biz sizdiñ bölmesine keldik, [biz] sizdi anaw jerde tappadıq. “Biz sizin odanıza geldik, [biz] sizi orada bulamadık.”

Bul jerde ya sen turarsıñ, ya men [turarmın]. “Burada ya sen durursun ya da ben [dururum].”

4. Bağlam:

– *Axmet Baytursınulı tamaşa lingvist.*

– *İyä, [Axmet Baytursınulı] qazaq tiliniñ negizin qaladı. [Axmet Baytursınulı] Qazaq älipbesi men qazaq tili oquwlıqtarın jazdı.*

“–Ahmet Baytursunoğlu, mükemmel bir dilbilimci.

– Evet, [Ahmet Baytursunoğlu] Kazak dilinin temellerini attı. [Ahmet Baytursunoğlu] Kazak alfabesi ve Kazak dili ders kitaplarını yazdı.”

Örneklerden de anlaşılacağı gibi Kazak Türkçesinde cümlede görülen eksiltimler değerlendirildiğinde şu sonuçlara ulaşılmaktadır:

Bazı sorulara verilen cevaplarda kullanılan *iyä* “evet”, *joq* “yok, hayır”, *bar* “var”, *jaqsı / maqul / boldı* “olur” kelimeleri ile cümlede eksiltim meydana gelmektedir.

Diyalog cümlelerinde görülen eksiltimde bir veya iki kişinin karşılıklı konuşması sırasında soru cümlesinde söylenen kelime veya kelimelerin cevap verilirken tekrar edilmeyip tek bir kelime ile ifade edilmesiyle meydan gelir. Düşen öge veya ögeler yerine konulduğunda ise tam bir cümle hâlini alır.

Birleşik cümlelerde görülen eksiltimde, *yan cümle + temel cümle* yapısı içerisinde ortak bir ögenin yan cümlede söylenip temel cümlede söylenmeme veya temel cümlede söylenip yan cümlede söylenmeme esasına dayanmaktadır.

Sıralı ve bağlı cümlelerde görülen eksiltim, *temel cümle + temel cümle* yapısı içerisinde ortak ögenin bir temel cümlede söylenip diğerinde söylenmemesi esasına dayanmaktadır.

Cümlede görülen eksitim genel olarak bağlam yoluyla anlaşılmaktadır. Bir önceki cümlede sözü edilen kavramlardan birinin ikincisinde telaffuz edilmemesi, eksik ögenin tespit edilmesini ve anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

Genel olarak diğer Türk lehçelerinde olduğu gibi Kazak Türkçesinde de eksiltili cümleler konuşma dilinde olduğu kadar edebî eserlerdeki kullanımıyla da dikkat çekmekte ve yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

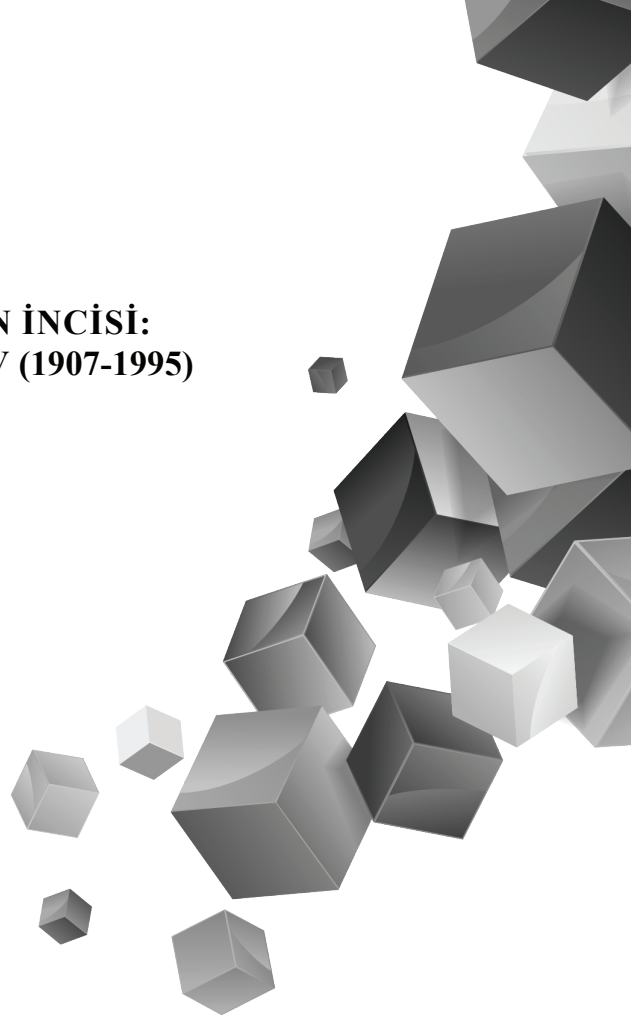
- Ahmanova, O. S. (1966). *Slovar' Lingvističeskih Terminov*. Moskva: İzdatel'stvo Sovetskaya Entsiklopediya.
- Amanjolov, S. (1939). *Qazaq Tiliniñ Grammatikası*. Alma-Ata: Qazaq Memleket Baspası.
- Amanjolov, S. (1940). *Qazaq Tili Ğılımiy Sintaksisiniñ Qısqaşa Kursı*. Almatı.
- Amanjolov, S., Sawranbayev, N. (1939). *Qazaq Tiliniñ Grammatikası II – Sintaksis*. Almatı: Qazaq Memleketik Baspası.
- Amantay, D. (2010). *Qarqaralı Basında (Roman, Povest', Äñgimeler, Esseler, Öleñder)*. Almatı.
- Arpabekov, S. (2004). *Qazaq Tili: Anıqtamalıq*. Almatı: Däwir Baspası.
- Aymawıtov, J. (2003). *Aqbilek (Povest')*, *Roman*. Almatı: Atamura Baspası.
- Äbişev, X. (2009). *Aspan Sırı*. Almatı: Jazuwşı Baspası.
- Ämirbek, K. (2015). *Söyle Deseñ, Söyleyin: Estelik, Esse, Sır-Suxbat*. Almatı: Dästür Baspası.
- Äşimulı, A. (2014a). *Mayranıñ Äni*. Almatı: Arna Baspası.
- Äşimulı, A. (2014b). *Ğumur –Dariya*. Almatı: Arna Baspası.
- Äwezov, M. (2002). *Qorğansızdıñ Küni (Äñgimeler, Povester)*. Almatı: Atamura Baspası.
- Balaqayev, M. (1992). *Qazirgi Qazaq Tili (Söz Tirkesi men Jay Söylem Sintaksisi)*. Almatı: Ana Tili Baspası.
- Baytursımov, A. (2003). *Ädebiyet Tanıtqış (Zertew men Öleñder)*. Almatı: Atamura Baspası
- Baytursımulı, A. (1925). *Til-Qural III*. Qızılorda.
- Bekturov, Ş. (2006). *Qazaq Tili (Leksika – Fonetika - Morfologiya - Sintaksis)*. Almatı: Atamura Baspası.
- Bökey, O. (2003). *Kerbuğı*. Almatı: Atamura Baspası.
- Burdurlu, İ. Z. (1974). *Tümce Çözümlemeleri ve İncelemeler*. İzmir: Karınca Matbaacılık.
- Bussmann, H. (2006). *Routledge Dictionary of Language and Linguistics* (Translated and edited by Gregory Trauth and Kerstin Kazzazi). London: Routledge.
- Crystal, D. (2008). *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. Australia: Blackwell Publishing.
- Delice, İ. (2007). *Türkçe Sözdizimi*. İstanbul: Kitabevi Yayınevi.
- Dinç, S. (2017). *Türkmen Türkçesinin Söz Dizimi*. Erzurum: Fenomen Yayınevi.

- Dizdaroglu, H. (1976). *Tümcebilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Elüwbay, S. (2003). *Jalğan Düniye*. Almatı: Qazığurt Baspası.
- Esenjanov, X. (2014). *Äñgimeler men Maqalalar*. Almatı: Mereke Baspası.
- Hengirmen, M. (2009). *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Engin Yayınları.
- İmer, K., Kocaman, A., Özsoy A. S. (2011). *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- İsayev, S. (2013). *Qazaq Tili*. Almatı: Öner Baspası.
- İysabay, Q. (2008). *Jumbaq Üy (Povester)*. Almatı: Atamura Baspası.
- Jeksenbay, T. (2007). *Bürkit (Povest'jäne Äñgimeler)*. Almatı: Atamura Baspası.
- Jiyenbayev, S. (1935). Söylemniñ Üyirli Müşeleri Tuwralı. *Awıl Muğalimi*. S. 7-8, s. 6.
- Jubanov, Q. (2010). *Qazaq Tili Jöninde Zerttewler*. Almatı: Atamura Baspası.
- Jubayeva, O. (2013). *XX. Ğasır Basındağı Qazaq Tili Jönindegi Zerttewler*. Almatı: Qazığurt Baspası.
- Jumabayev, M. (2013). *Şığarmaları*. T. 2. Almatı: Jazuwşı Baspası.
- Jumadilov, Q. (2004). *Bir Ğana Ğumır*. Almatı: Atamura Baspası.
- Juwıntayeva, Z. N., Qojamverdina, M. T. (2012). Qazaq Tilindegi Turlawlı Müşelerdiñ Tüsirilüwi, *Qarağandı Universitetiniñ Xabarşısı*, 4(68), 18-23.
- Jünisov, S. (2013). *Şığarmaları 3*. Almatı: Taymas Baspa Üyi.
- Kalyuta, A.(2004). *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Kaplankıran, D. (2016). Kazak Türkçesinde Edebiyatla İlgili Terimler. *İdil Dergisi*, Y. 5, S. 26, s. 1979-1824.
- Karaağaç, G.(2013). *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Karahan, L. (2006). *Türkçede Söz Dizimi*. Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Keñesbayev, İ., Januzaqov, T. (1966). *Til Bilimi Terimleriniñ Orosşa-Qazaqşa Sözdigi*. Almatı: Ğılım Baspası.
- Korkmaz, Z. (2007). *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Qaliyev, Ğ. Ğ. (2005). *Til Bilimi Terimleriniñ Tüsindirme Sözdigi*. Almatı: Sözdik-Slovar' Baspası.
- Qara, Ä. (Haz.) (2008). *Azattıqtıñ Öşpes Ruwxı*. Almatı: Sardar Baspası.
- Qırğızbayev, Ö. (2013). *Sozaq Qasireti (Tarixiy Roman)*. Almatı: Ana Tili Baspası.

- Qurmanbayulı, Ő. (2014). *Qazaq Terminologiyası*. Almatı: Sardar Baspa Üyi.
- Mağawiyn, M. (2007). *Qıpşaq Aruwı (Xikayattar)*. Almatı: Atamura Baspası.
- Maxmetov, J. (2017). *Direktor (Roman)*. Astana: “Ult SSO” AQ Poligrafıyası.
- Muqanov, S. (2002). *Suluwşaş (Roman men Povest’)*. Almatı: Atamura Baspası.
- Muratbekov, S. (2004). *Eskek Jel (Äñgimeler)*. Almatı: Raritet Baspası
- Muratbekov, S. (2013). *Şıǵarmaları (Povest’)*. T.2. Almatı: An Arıs Baspası.
- Müsirepov, Ğ. (2003). *Ulpan - Roman*. Almatı: Atamura Baspası.
- Raxmatulla, J. (2015). *Dala Tolǵawı (Esseler, Äñgimeler jäne Xikayattar)*. Almatı: Sözdik-Slovar’ Baspası.
- Sädibekulı, A. (2013). *Qaraşa Üydiñ Kelini (Äñgimeler)*. Almatı: Qaynar Baspası.
- Sawranbayev, N. (1954). *Qazirgi Qazaq Tili*. Almatı.
- Şolaq, B. (2014). *Şıǵarmaları*. Almatı: “Rux BG” Baspası.
- Tölegenov, O. (1968). *Jalpı Modal’dı jäne Maqsat Mändi Jay Söylem Tipteri*. Almatı: Mektep Baspası.
- Vardar, B. (2002). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Yavuz, E. (2018). *Kazak Türkçesinde Yan Cümleler (Kazak Türkçesi-Türkiye Türkçesi Karşılaştırmalı)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Zipf, G. K. (1949). *Human Behavior and the Principle of Least Effort: An Introduction to Human Ecology*. Cambridge: Addison-Wesley Press.

Bölüm 10

**KAZAK TÜRKÇESİNİN İNCİSİ:
MEVLEN BALAKAYEV (1907-1995)**



Esra YAVUZ^{1}*

¹ Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü,
e-mail: esra.yavuz@atauni.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5798-5232>.

GİRİŞ

Mevlen Balakayev çok küçük yaşlarda annesini ve babasını kaybetmiş; 1917 ve 1932 yıllarında kıtlık felaketini, 1937 yılında Kazak aydınlarının sürgün edilmesi ve siyasî soykırımı, 1941-1945 yıllarındaki İkinci Dünya Savaşı'nı, 1951 yılında Kenesarı Ayaklanması'nı görmüş ve bu zorlu süreçlerden sağ olarak kurtulmuŐtur. 88 yıllık zorlu ve çileli ömründe onu ayakta tutan tek Şey okumak ve üretmek olmuştur. Bu sebeple de Balakayev bütün hayatını bilime ve dile adanmış, son nefesini verene kadar elinden kalemını düşürmemiŐtir.

Mevlen Balakayev öncelikle çok iyi bir pedagoji uzmanıdır. Bir yandan okullarda öğretmenlik yaparken bir yandan ilkokul ve ortaokul öğrencilerinin kullanacağı kitapların ve öğretmenlerin yararlanacağı eğitim müfredatlarının hazırlanmasında emek sarf etmiştir. Onun hazırlamış olduğu Kazak dili ile ilgili ders kitapları günümüzde hâlâ okullarda okutulmaya devam etmektedir. Onun eserleri öğrencilerin, öğretmenlerin ve akademisyenlerin baŐvurduđu temel bir kaynak niteliğindedir.

Balakayev'in yaptığı çalışmaların en önemlileri arasında Kazak Türkçesinde basit cümle söz dizimi, dil kültürü ve dil üslubu gösterilmektedir. Bunun dışında Kazak edebî dilinin tarihi ve söz varlığı, dil, imla ve yazım kurallarıyla ilgili yaptığı çalışmalar Kazak Türkçesinin birçok problemine çözümlenir bulan önemli bilimsel eserlerdir.

Çalışmada kendisini Kazak Türkçesini öğretmeye, anlatmaya adanmış olan, "Kazak Türkçesinin İncisi" olarak adlandırılan Mevlen Balakayev'in hayatı, Kazak Türkçesine katkıları ve eserleri hakkında bilgiler verilmeye çalışıldı.

1. HAYATI

Eğitimci, Kazak Cumhuriyeti İlimler Akademisi'nin muhabir üyesi, pedagoğ, filoloji ilimleri doktoru, Profesör Mevlen Balakayeviç Balakayev, 7 Kasım 1907'de Türkistan'ın Çimkent bölgesinde Őađa köyünde doğdu (İmanbekova, 2016: s. 16, 159). Fakir bir ailenin çocuğu olan Balakayev çocuk yaşta anne ve babasını kaybedince çocukluk ve gençlik yıllarını BeŐarık istasyonunda yaşayan dayılarının yanında geçirdi ve burada ilkokul eğitimini aldı (Sarıbayev, 2018: s. 188).

1918-1920 yılları arasında BeŐarık'ta kimsesiz çocuklar için yatılı okul açıldı, Mevlen Balakayev burada eğitim almaya başladı. Çok geçmeden okul kapatılınca dayısının yanında hayvancılıkla uğraŐmaya başladı (Aytbayulı, 2014a: 103). Ancak okuma ve öğrenme arzusu bitmeyen Balakayev 1925-1929 yılları arasında Çimkent Pedagoji Teknik Okulu'ndan okudu ve mezun olduktan sonra yine aynı okulda bir süre öğretmenlik yaptı (Sarıbayev, 2018: s. 188).

1931-1934 yılları arasında okuduğu Abay isimli Kazak Pedagoji Enstitüsü'nde Saken Seyfullin, Kудaybergen Jubanov gibi hocalardan dersler aldı (Aytbayulı, 2014a: 104b). Buradan mezun olduktan sonra da terminolojinin geliştirilmesi, Kazak okulları için ders kitaplarının ve eğitim müfredatlarının hazırlanması çalışmalarına katıldı (İmanbekova, 2016: 159).

Hocası Kудaybergen Jubanov'un desteğiyle Leningrad Doğu Dilleri Enstitüsü'ne lisansüstü eğitim almak için gitti ve 1934-1937 yılları arasında burada lisansüstü eğitim aldı (Aytbayulı, 2014a: 104). Aynı zamanda Leningrad Doğu Dilleri Enstitüsü'nde editörlük ve çevirmenlik derslerinde Kazak dili öğretti. Üniversitede ders verdiği bu yıllar bilim adamı vasıflarının ortaya çıkmasını sağladı (Sarıbayev, 2018: 189). Burada dünyaca ünlü İvan İvanoviç Meşaninov, Sergey Malov, Aleksandr Nikolayeviç Samayloviç, Lev Vladimiroviç Şerba, Aleksandr Konstantinoviç Borovkov, Nikolay Konstantinoviç Dmitriyev gibi ünlü bilim adamlarından eğitim aldı (Aytbayulı, 2014a: 104)

1937-1941 yılları arasında Almatı'da Komünist Gazetecilik Üniversitesi'nde bölüm başkanı, daha sonra ise Almatı Yabancı Diller Enstitüsü'nde rektör olarak görev yaptı (Sarıbayev, 2018: 189).

1940 yılında “Slujebniye Slova v Kazahskom Yazıke” (Kazak Dilindeki Yardımcı Kelimeler) adlı çalışmayla “kandidant¹” unvanını aldı (İmanbekova, 2016: 159).

1942-1943 yılları arasında Büyük Vatanseverlik Savaşı olarak adlandırılan II. Dünya Savaşı'nda Sovyet ordusu saflarında görev yaptı, 1943 yılında savaşta yaralanarak Almatı'ya geri döndü ve bilimsel ve pedagojik çalışmalarına devam etti (Sarıbayev, 2018: 189).

1943-1945 yılları arasında Kazak SSC Bakanlar Kurulu'nun danışman asistanı, 1945-1952 yılları arasında Kazakistan Ulusal Dil ve Edebiyat Enstitüsü başkanı, 1946-1963 yılları arasında Devlet Terminoloji Komisyonu'nun bilimsel sekreteri olarak görev yaptı (İmanbekova, 2016: 159).

1950 yılında “Osnovniye Voprosı Sintaksisa Prostogo Predlojeniya v Sovremennom Kazahskom Yazıke” (Modern Kazak Dilinde Basit Cümle Sözdiziminin Temel Sorunları) adlı çalışmayla “doktor” unvanını aldı ve daha sonra bu çalışmayı ayrı bir kitap olarak yayınladı (Sarıbayev, 2018: 189).

1952-1975 yılları arasında Kazak Devlet Üniversitesi², 1945-1959 ve 1975-1987 Kazakistan Bilimler Akademisi bölümü başkanı olarak görev yaptı (Ayagan, 2004: 350).

1 Sovyetler döneminde üniversitelerde doktora veya 3 yıl görev yapmış araştırmacılara verilen unvan.

2 Günümüzde adı Al-Farabi adlı Kazak Ulusal Üniversitesi.

1958’te Kazak SSR Bilimler Akademisi’nin muhabir üyesi seçildi (Sızdıqova ve Sarıbayev, 1987: 108) .

1959-1975 yılları arasında S. M. Kirova Kazak Devlet Üniversitesi’nin Kazak Dili bölümü ve Kazak SSR Bilimler Akademisi’nin Dilbilim Enstitüsü’nde yarı zamanlı çalıştı (Sızdıqova ve Sarıbayev, 1987: 108).

1975-1986 yıllarında Kazakistan Dil Bilimleri Enstitüsü Bölümü başkanı olarak görev yaptı (İmanbekova, 2016: 159).

Bilimsel ve pedagojik faaliyetlerle uğraşan Mevlen Balakayev, bilime yaptığı katkılarından dolayı defalarca hükümet ödüllerine layık görüldü. 1941-1945 yılları arasında II. Dünya Savaşı’ndaki çalışmaları için “Emek Kahramanlığı” ödülü, V. İ. Lenin’in doğumununun 100. yıldönümünün anılma çalışmalarında gösterdiği üstün başarı için “Emek Cesareti Madalyası”, ayrıca SSCB Bilimler Akademisi onursal ödülü verildi (İmanbekova, 2016: 159).1986 yılında *Qazaq Ādebiy Tili jāne Onıñ Normaları* adlı kitabıyla “Şokan Velihanov Ödülü”nü kazandı (Ayagan, 2004: 350).

Ömrünün sonuna kadar kendisini Türkoloji çalışmalarına adayan, yüzlerce öğrenci, öğretmen ve bilim adamı yetiştiren Mevlen Balakayev 15 Kasım 1995’te Türkistan’da vefat etti (Ayagan, 2004: 350).

2. KAZAK TÜRKÇESİNE KATKILARI

Mevlen Balakayev’in çalışmaları 1930’lu yıllarda başladı. O bu zorlu yıllarda okuryazarlığın geliştirilmesi, yazının düzenlenmesi, müfredatın geliştirilmesi, yöntemler ve ders kitapları gibi çeşitli faaliyetlerde aktif olarak yer aldı. Ayrıca dilbilgisi, imla ve terminoloji ile ilgilendi. Bütün bu çalışmaların ardından dil kültürü, üslup bilgisi, edebî eserlerin dili ve yazı dili alanlarında çalışmaya başladı.

Mevlen Balakayev, günümüzde Kazakistan’daki üniversitelerin filoloji bölümlerinde ayrı bir ders olarak okutulan dil kültürü konusunu Kazak Türkçesi açısından ilk kez ele alan ve bu konuda çalışmalar yapan bilim adamlarındandır. Aynı zamanda Türkoloji alanında basit cümle, cümle ve sözlü kültürün sözdizimi gibi problemleri ilk kez inceleyenlerden biridir (Sızdıqova ve Sarıbayev, 1987: 108).

1938 yılından itibaren Balakayev, bireysel veya diğer bilim adamlarıyla birlikte ilkökul, ortaokul ve yüksekokullar için Kazak Türkçesi kitapları hazırladı. Bu çalışmalar günümüze kadar öğrenciler ve öğretmenler için kaynak kitap olarak kullanılmaktadır (Sızdıqova, Sarıbayev, 1987: 109).

Öğrenciler için ders kitapları ve öğretmenler için müfredat kitapları hazırlayan, üniversitede dersler veren, birçok dilbilim uzmanının yetişmesini sağlayan Balakayev hem çalışkanlığı hem de karakteriyle öğrencilerini etkisi altına almış bir şahsiyettir. Mevlen Balakayev’in öğrencilerine etkisini bir söyleşi esnasında Prof. Dr. Ömirzak Aytbayulı şu şekilde ifade etmektedir:

“Hocam Mevlen Balakayev’in karakteri ne kadar nazik ise onun hareketleri ve sözü de bir bilim adamına yaraşır. Onun derslerini şaka ve espri de karıştırarak anlatması dile karşı ilğimizi daha da artırdı. (...) Genel olarak edebiyata ilgi göstermeme Muhtar Avezov ile Beysenbay Kenjebayev ne kadar etki ettiyse İsmet Kengesbayev, Mevlen Balakayev, İbragim Mamanov vasıtasıyla da dile ilgi duydum.” (Aytbayulı, 2014:381)

Onun Kazak Türkçesine katkıları hem öğretim manasında hem de eserleri bağlamında büyük önem arz etmektedir. Balakayev’in bu çalışmalarındaki tek gaye, köklü bir geçmişe sahip olan Kazak Türkçesinin hak ettiği değeri elde etmesidir. Bunun için de birçok çalışmaya imza attı. Gerek kitap gerekse gazete ve dergilerde makale yazarak halkı bu konuda bilinçlendirme çabası içerisinde olmuştur. Dil onun için her bireyin öğrenmesi, kullanması ve geliştirmesi gereken bir unsurdur. Dil bir ulusun varlığının en önemli işaretlerinden biridir diyen Mevlen Balakayev “Til Mädeniyeti jäne Qazaq Tilin Oqutuw” kitabında dilin önemiyle ilgili şunları söylemektedir:

“Dil, insanın bütün bilinçli ömrünün bir aracıdır: İnsan sanatı, bilimi, kültürü, toplumda aktif bir birey olmayı dil vasıtasıyla öğrenir. Dil, bunun içerisinde Kazak dili de halkın bütün faaliyetlerinin ve iletişiminin aracı olduğundan onun kültürünü daha yüksek bir seviyeye çıkartmak her birimizin esas görevidir.” (Balaqayev, 1989: 3-4)

Balakayev, dil üzerine çalışma yapacakların önceliğini ise “Ädebiy Tildiñ Mädeniyeti” adlı yazısında şu şekilde ifade etmektedir:

“İnsan hayatındaki en büyük hazine olan ana dilin zenginliklerini seçip, derleyip faydalanmak için öncelikle bu dile saygı duymak gerekir.” (Balaqayev, 1976: 10)

Ana dili bilmenin, ana dili konuşmanın önemini çok iyi bilen ve bu konuda çok hassas olan Balakayev “Til Mädeniyeti jäne Qazaq Tilin Oqutuw” kitabında ana dili öğrenmeyle ilgili ise şöyle demektedir:

“Ana dili iyi bilmek, herkesin vatandaşlık görevi, toplumda yerine getirilmesi gereken hizmetin direğidir. Bu yüzden ilkokuldan başlayarak bir çocuk ana dilini bilmeli, öğrenmeli, dil kültürünü artırmayı mevcut bilinçli yaşamın bir eylemi olarak anlamalıdır.” (Balaqayev, 1989: 5)

Ömrünü bilime adayan ünlü Türkolog, Kazak dil bilimci Mevlen Balakayev’in Kazak Türkçesi ve Türkoloji’nin önemli meselelerini ele aldığı birçok kitabı, yüzden fazla makalesi yayımlandı. Bütün bunları tek tek tetkik etmek mümkün olamadığından çalışmada sadece akademik kitapları ele alınmaya çalışıldı.

Mevlen Balakayev’in T. Podzerskaya ile birlikte hazırladığı *Grammatika* “Dil Bilgisi” kitabının 1. cildi 1938 yılında Almatı’da yayımlandı. Kitaba ulaşamadığından içeriği hakkında bilgi verilemedi.

Qazaq Tili Grammatikasınıñ Keybir Mäseleleri “Kazak Dili Gramerinin Bazı Meseleleri” adlı çalışma 1940 yılında Qazaqtıñ Birikken Memlekettik Baspası’nda yayınlandı. Kitaba ulaşamadığından içeriği hakkında bilgi verilemedi.

Osnovniye Voprosı Sintaksisa Prostogo Predlojeniya v Sovremennom Kazahskom Yazıke “Modern Kazak Dilinde Basit Cümle Sözdiziminin Temel Sorunları” adlı kitap 1950 yılında Almatı’da yayınlandı. Doktora çalışması olarak hazırlanan bu çalışma kelime gruplarının sözdiziminin bir konusu olduğunu ispatlaması açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmada söz dizimi, kelime grupları, cümle ve basit cümle konusu ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir.

Mevlen Balakayev’in Niğmet Savranbayev, Ismet Kenesbayev, Ahmedi Iskakov ve Ğaynetdin Musabayev ile birlikte hazırladığı *Qazirgi Qazaq Tili: Leksika, Fonetika, Grammatika* “Modern Kazak Dili: Kelime Bilgisi, Ses Bilgisi, Dil Bilgisi” adlı çalışma 1954 yılında Almatı’da yayınlandı. Çalışmada Kazak dilinin dil hususiyetleri, söz varlığı, ses bilgisi ve şekil bilgisi gibi konular ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir.

Osnovniye Tipı Slovosocetaniy v Kazahskom Yazıke “Kazak Dilindeki Kelime Gruplarının Temel Türleri” adlı çalışma 1957 yılında İzvestiya Akademii Nauk Kazahskoy SSR’de yayınlandı. Kelime gruplarının isim soylu kelime grupları ve fiil soylu kelime olarak sınıflandırıldığı bu çalışmada kelime gruplarının temel problemleri ve kelime gruplarının sistematik sınıflandırılmaları ele alınmaktadır.

Sovremenniy Kazahskiy Yazık: Sintaksis Slovosocetaniya i Prostogo Predlojeniya “Modern Kazak Dili: Kelime Grupları ve Basit Cümle Sözdizimi” adlı çalışması 1959 yılında Almatı’daki İzdatel’stvo Akademii Nauk Kazahskoy SSR Baspası’nda yayınlandı. Çalışmada sözdizimi meselelerinin araştırılma tarihi, kelime gruplarının sınıflandırması ve bağlanma yolları, basit cümle söz dizimiyle ilgili genel bilgiler, cümlelerin öğeleri, basit cümle türleri konularına değinilmektedir.

Mevlen Balakayev’in Erbol Janpeyisov ve Marhabat Tomanov ile birlikte hazırladığı *Qazaq Ādebiy Tiliniñ Mäseleleri* “Kazak Edebî Dilinin Meseleleri” adlı kitap 1961 yılında Almatı’da yayınlandı. Kitaba ulaşamadığından içeriği hakkında bilgi verilemedi.

Mevlen Balkayev’in Tolevbay Kordabayev ile birlikte hazırladığı *Qazirgi Qazaq Tili Grammatikası: Sintaksis* “Modern Kazak Dili Grameri: Söz Dizimi” adlı çalışma 1961 yılında Almatı’da yayınlandı. Dört bölümden oluşan çalışmada sözdizimi ve onun konusu, cümle ve yapısı, kelime grupları, kelime gruplarının sınıflandırılması, basit cümle sözdizimi, cümlelerin öğeleri, basit cümle türleri, birleşik cümle, birleşik cümle türleri hakkında ayrıntılı bilgiler yer almaktadır.

Sovremennyy kazahskiy yazık: Fonetika i morfologiya “Modern Kazak Dili: Ses Bilgisi ve Şekil Bilgisi” adlı çalışma 1962 yılında Akademik Nauk Kazahskoy SSR’de yayınlandı. Çalışmada Kazak Türkçesinin ses ve şekil bilgisinin derinlemesine bir incelemesi yer almaktadır.

Qazaq Tili Mädeniyetiniñ Mäseleleri “Kazak Dili Kültürünün Meseleleri” adlı çalışma 1965 yılında Almatı’da yayınlandı. Dört bölümden oluşan çalışmada ana dile saygı, edebî dil, edebî dilin tarihi, modern edebî dilin gelişim yolları, edebî dilin kuralları gibi konular ele alınmaktadır.

Mevlen Balakayev’in Marhabat Tomanov, Erbol Janpeyisov ve B. Manasbayev ile birlikte hazırladığı *Qazaq Tiliniñ Stilistikası* “Kazak Dilinin Üslubu” adlı çalışma 1966 yılında Almatı’da yayınlandı. Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde üslubun genel problemleri, üslubun görev ve amacı, genel halk dili ve türleri, edebî dil ve kuralları, üslup ve onun genel halk diliyle alakası, edebî dilin üslubu, söylev üslubu, matbuat üslubu, resmî yazışmaların üslubu ve resmî üslup, akademik üslup, edebiyat dilinin üslubu anlatılarak genel üslup problemlerine değinilmektedir. İkinci bölümde Kazak dilinin söz varlığı ayrıntılı bir şekilde incelenerek dil üzerine ders kitapları için üslup önerileri verilmektedir. Üçüncü bölümde deyimler, dördüncü bölümde şekil bilgisi ve söz dizimi bağlamında dil bilgisel üslup hakkında bilgiler yer almaktadır.

Mevlen Balakayev’in Marhabat Tomanov, Rakış Emirov, Rabiğa Sızdıkova, Jamalbek Bolatov, Ashat Ebilkeyev, Ğayniy Madina, Tolevbay Kordabayev ve Kayırbolat Esenov ile birlikte hazırladığı *Qazaq Tiliniñ Grammatikası II: Sintaksis* “Kazak Dilinin Grameri II: Söz Dizimi” adlı çalışma 1967 yılında Almatı’da yayınlandı. Çalışmada kelime grupları ve cümle söz dizimi örnekleriyle birlikte ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir.

Mevlen Balakayev’in Rabiğa Sızdıkova ve Erbol Janpeyisov ile birlikte hazırladığı *Qazaq Ğadebiy Tiliniñ Tarixi* “Kazak Edebî Dilinin Tarihi” adlı çalışma 1968 yılında Almatı’da Mektep Baspası’nda yayınlandı. Yedi bölümden oluşan çalışmada XVIII-XIX. yüzyıllardaki, XIX. yüzyılın ilk yarısındaki, XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki Kazak edebî dilinin; Abay ve Ibray’ın (Altınсарın) temelini oluşturduğu yeni yazılı edebî dilinin; XX. yüzyılın başındaki, 1920-1930 yıllarındaki, 1940 yılından sonraki edebî dilinin tarihi sistemli bir şekilde anlatılmaktadır. Eserde dönemlere özgü sözvarlığı, dil bilgisel yapılar, fonetik, kelime yapım yolları, deyimler, bu dönemlere ait eserler ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir.

İssledovaniya po Tyurkologii “Türkoloji Üzerine Çalışmalar” adlı çalışma Balakayev’in redaktörlüğünde 1969 yılında KazSSR Ğılım Akademiyası’nda yayınlandı. Kitaba ulaşamadığından içeriği hakkında bilgi verilemedi.

Mevlen Balakayev ve Mırzatay Serğaliyev’in birlikte hazırladığı *Qazaq Tiliniñ Mädeniyeti* “Kazak Dili Kültürü” adlı çalışma 1974 yılında

Almatı’da yayınlandı. Bu çalışmada dil kültürünün temel nitelikleri, kelimenin doğruluğu, saflığı, açıklığı, ifade gücü, anlamlılığı ve mantıklılığı hakkında akademik fikirler ortaya konulmaktadır.

Qazaq Ādebiy Tili jāne Onıñ Normaları “Kazak Edebî Dili ve Onun Kuralları” adlı kitabı 1984 yılında Almatı’da Ğılım Baspası tarafından yayınlandı. Balakayev çalışmada Kazak Türkçesinin özelliklerini ve kurallarını ele alırken öncelikle o zamana kadar ortaya konulan görüşleri, ardından da bu konudaki kendi görüşlerini ifade etmektedir. Bunun dışında yazı dilinin, folklor dilinin, ağızların ve konuşma dilinin edebî dile olan katkılarından söz etmektedir. Balakayev bu eserinde, edebî dilin gelişmesinin, zenginleşmesinin yollarını açıklayıp daha önce ele alınmamış meseleleri, özellikle onun kurallarını dile getirmektedir.

Qazaq Ādebiy Tili “Kazak Edebî Dili” adlı çalışma 1987 yılında Almatı’da Ğılım Baspası tarafından yayınlandı. Sekiz bölümden oluşan çalışma edebî dil meseleleri, söz dizimi meseleleri, birleşik kelimeler, dil kültürü, edebî dilin genel meseleleri, Kazak edebî dilinin ilkeleri ve onun gelişme mecraları, edebî dildeki söz varlığını zenginleştirme yolları, edebî dil kültürü ve kuralları gibi konuları içermektedir.

Til Mādeniyeti jāne Qazaq Tilin Oqıtuw “Dil Kültürü ve Kazak Dili Eğitimi” adlı çalışma 1989 yılında Mektep Baspası’nda yayınlandı. Üç bölümden oluşan çalışmada, edebî dil ve dil kültürü, Kazak dilini öğretme gayeleri, hitap kültürü ve hitabet gibi konular derinlemesine ele alınmaktadır.

Mevlen Balakayev’in Kayırbolat Esenov, Erbol Janpeyisov ve Nurjamal Oralbayeva ile birlikte hazırladığı *Qazirgi Qazaq Tiliniñ Sōzjasam Jüyesi* “Modern Kazak Dilinde Kelime Oluşturma Sistemi” adlı çalışma 1989 yılında Almatı’da Ğılım Baspası tarafından yayınlandı. Bu çalışma Kazak dil biliminde kelime yapımıyla ilgili ortaya konulmuş ilk münferit eserdir. Çalışmada kelime yapımının sistemi, birimleri, kuralları, yöntemleri, yolları ve örnekleri gibi dilin kelime yapım sistemiyle ilgili problemler, kelime oluşumu ile ilişkili dilsel olaylar ilk kez bilimsel olarak ele alınmaktadır.

3. ESERLER BİBLİYOGRAFYASI

Mevlen Balakayev’in Türkoloji ve Kazak Türkçesi ile ilgili yaptığı çalışmalar, bibliyografik açıdan sınıflandırılarak tarih sırasına göre verildi:

3.1. Kitaplar

3.1.1. Ders Kitapları

Balaqayev, M., Ālimjanov, D. (1938). *Qazaq tiliniñ. grammatikası, Bastawıñ mekteptiñ 3- klasına arnalğan* [Kazak Dili Grameri: İlkokulun 3. sınıfları için]. Almatı.

Balaqayev, M. (1938). *Qazaq tiliniñ grammatikası. Ülkender mektebine arnalğan* [Qazaq Dili Grameri: Liseler için]. Almatı.

Balaqayev, M. (1938). *Qazaq tiliniñ grammatikası: Bastawış mekteptiñ 1-2 klasına arnalğan oquwlıq* [Kazak Dilinin Grameri: İlkokulun 1-2. Sınıfları için Ders Kitabı]. Almatı.

Balaqayev, M. (1940). *Qazaq tili: Grammatika, jaña emle. Bastawış mekteptiñ 3-klasına arnalğan* [Kazak Dili: Dil Bilgisi, Yeni İmlâ. İlkokulun 3. Sınıfı için]. Alma-Ata: Qazaq Memleket Baspası.

Balaqayev, M. (1940). *Qazaq tiliniñ grammatikası. Ülkender Mektebine Arnalğan* [Kazak Dilinin Dil Bilgisi. Liseler için]. Alma-Ata: Qazaq Memleket Baspası.

Balaqayev, M. (1945). *Grammatika men emle jattıǵuqlarınıñ jıynaǵı: Bastawış mekteptiñ 3-4 klastarına arnalğan oquwlıq* [Dil Bilgisi ve İmlâ Alıştırmaları Kitabı: İlkokulun 3-4. Sınıfları için Ders Kitabı]. Almatı.

Balaqayev, M. (1949). *Qazaq tili grammatikası: Sintaksis. Orta mekteptiñ 6-7 klastarına arnalğan oquw quralı* [Kazak Dili Grameri: Söz Dizimi. Ortaokulun 6-7. Sınıfları için Ders Kitabı], Almatı: *Oquw Quraldar Baspası*.

Balaqayev, M., (1956). *Qazaq Tili: Grammatika, emle, til damıtıw. Bastawış mekteptiñ 1-klasına arnalğan oquwlıq* [Kazak Dili: Dil Bilgisi, İmlâ, Dil Gelişimi. İlkokulun 1. Sınıfları için Ders Kitabı]. Almatı.

Balaqayev, M., (1956). *Qazaq Tili: Grammatika, emle, til damıtıw. Bastawış mekteptiñ 4-klasına arnalğan oquwlıq* [Kazak Dili: Dil Bilgisi, İmlâ, Dil Gelişimi. İlkokulun 4. Sınıfları için Ders Kitabı]. Almatı.

Balaqayev, M., Bazarbayev, M. (1956). *Qazaq tili: Grammatika, emle, til damıtıw, Bastawış mekteptiñ 3-klasına arnalğan oquwlıq* [Kazak Dili: Dil Bilgisi, İmlâ, Dil Gelişimi. İlkokulun 3. Sınıfları için Ders Kitabı]. Almatı.

Balaqayev, M. (1959). *Qazaq tili: Grammatika, emle, til damıtıw. Bastawış mekteptiñ 2-klastarına arnalğan oquwlıq* [Kazak Dili: Dil Bilgisi, İmlâ, Dil Gelişimi. İlkokulun 2. Sınıfları için Ders Kitabı]. Almatı.

Balaqayev, M. (1960). *Qazaq tili: Segiz jıldıq mekteptin 3- klasına arnalğan oquwlıq* [Kazak Dili: Sekiz Yıllık Okulun 3. Sınıfı İçin Ders Kitabı]. Almatı.

Balaqayev, M., Ämirov, R. (1961). *Qazaq tili: Grammatika, emle, til damıtıw. Segiz jıldıq mekteptiñ 2-klastarına arnalğan oquwlıq* [Kazak Dili: Dil Bilgisi, İmlâ, Dil Gelişimi. Sekiz Yıllık Okulun 2. Sınıfı için Ders Kitabı]. Almatı.

Balaqayev, M., Sızdıqova, R., Janpeyisov E. (1964). *Qazaq ädebiy til tarixiniñ programması* [Kazak Edebî Dil Tarihinin Müfredatı]. *Universitter men Pedinstitutlardıñ Filologiya Fakul'tetteriniñ Studentteri Üşin*. Almatı. (2. Baskı 1968, 3. Baskı 1976).

Balaqayev, M., Ämirov, R. (1965). *Qazaq tili: Grammatika, emle, til damituw. Segiz jıldıq mektepke arnalğan oquwlıq. 1- klass* [Kazak Dili: Dil Bilgisi, İmla, Dil Gelişimi. Sekiz Yıllık Okullar için Ders Kitabı. 1. Sınıf]. Almatı.

Balaqayev, M., Ämirov, R. (1965). *Qazaq tili: Grammatika, emle, til damituw. Segiz jıldıq mektepke arnalğan oquwlıq. 3- klass* [Kazak Dili: Dil Bilgisi, İmla, Dil Gelişimi. Sekiz Yıllık Okullar için Ders Kitabı.3. Sınıf]. Almatı.

Balaqayev, M., Ämirov, R. (1965). *Qazaq tili: Grammatika, emle, til damituw. Segiz jıldıq mektepke arnalğan oquwlıq. 4- klass* [Kazak Dili: Dil Bilgisi, İmla, Dil Gelişimi. Sekiz Yıllık Okullar için Ders Kitabı. 4. Sınıf]. Almatı.

3.1.2. Akademik Kitaplar

Balakayev, M., Podzerskaya, T. (1938). *Grammatika* [Dil Bilgisi]. T.1. Alma-Ata.

Balaqayev, M. (1940). *Qazaq tili grammatikasınıñ keybir mäseleleri* [Kazak Dili Gramerinin Bazı Meseleleri]. Almatı: Qazaqtıñ Birikken Memlekettik Baspası.

Balakayev, M. (1950). *Osnovniye voprosı sintaksisa prostogo predlojeniya v sovremennom kazahskom yazıke* [Modern Kazak Dilinde Basit Cümle Sözdiziminin Temel Sorunları]. Almatı.

Balaqayev, M., Sawranbayev, N., Keñesbayev, I., Isqaqov, A., Musabayev, Ğ. (1954). *Qazirgi Qazaq Tili: Leksika, fonetika, grammatika* [Modern Kazak Dili: Kelime Bilgisi, Ses Bilgisi, Dil Bilgisi]. Almatı.

Balakayev, M. (1957). *Osnovniye tipi slovosocetaniy v kazahskom yazıke* [Kazak Dilindeki Kelime Gruplarının Temel Türü]. Alma-Ata: İzvestiya Akademii Nauk Kazahskoy SSR.

Balakayev, M. (1959). *Sovremenniy kazahskiy yazık: Sintaksis slovosocetaniya i prostogo predlojeniya* [Modern Kazak Dili: Kelime Grupları ve Basit Cümle Sözdizimi]. Alma-Ata: İzdatel'stvo Akademii Nauk Kazahskoy SSR.

Balaqayev, M., Janpeyisov E., Tomanov M. (1961). *Qazaq ädebiy tiliniñ mäseleleri* [Kazak Edebî Dilinin Meseleleri]. *Universitter men pedinstitutlardıñ filologiya fakul'tetteriniñ studentteri üşin kömekşi qural*. Almatı.

Balaqayev, M., Qordabayev, T. (1961). *Qazirgi qazaq tili grammatikası: Sintaksis* [Modern Kazak Dili Grameri: Söz Dizimi]. Universitter men pedagogikalıq instituttardıñ filologiya fakul'tetterine arnalğan oquwlıq. Almatı.

Balakayev, M. (1962). *Sovremenniy kazahskiy yazık: Fonetika i morfologiya* [Modern Kazak Dili: Ses Bilgisi ve Şekil Bilgisi]. Alma-Ata: Akademik Nauk Kazahskoy SSR.

Balaqayev, M. (1965). *Qazaq tili mädeniyetiniñ mäseleleri* [Kazak Dili Kültürünün Meseleleri]. Almatı.

Balaqayev, M., Tomanov M., Janpeyisov E., Manasbayev B. (1966). *Qazaq tiliniñ stilistikası* [Kazak Dilinin Üslubu]. Alma-Ata: Nauka.

Balaqayev, M., Tomanov M., Ämirov, R., Sızdıqova, R., Bolatov, J., Äbilkayev, A. Madina, Ğ., Qordabayev, T., Esenov, Q. (1967). *Qazaq tiliniñ grammatikası: Sintaksis* [Kazak Dilinin Grameri: Söz Dizimi]. Tom 2. Almatı.

Balaqayev, M., Sızdıqova, R. Janpeyisov, E. (1968). *Qazaq ädebiy tiliniñ tarihi* [Kazak Edebî Dilinin Tarihi]. Almatı.

Balakayev, M. (1969). *İssledovaniya po tyurkologii* [Türkoloji Üzerine Çalışmalar]. Almatı: Nauka.

Balaqayev, M., Serğaliyev, M. (1974). *Qazaq tiliniñ mädeniyeti* [Kazak Dili Kültürü]. Almatı.

Balaqayev, M. (1984). *Qazaq ädebiy tili jäne onıñ normaları* [Kazak Edebî Dili ve Onun Kuralları]. Almatı: Ğılım Baspası.

Balaqayev, M. (1987). *Qazaq ädebiy tili* [Kazak Edebî Dili]. Alma-Ata: Ğılım Baspası.

Balaqayev, M. (1989). *Til mädeniyeti jäne qazaq tilin oqıtuw* [Dil Kültürü ve Kazak Dili Eğitimi]. Almatı: Mektep Baspası.

Balaqayev, M., Esenov, K. M., Janpeyisov E.N., Orallbayeva, N. O. (1989). *Qazirgi qazaq tiliniñ sözjasam jüyesi* [Modern Kazak Dilinde Kelime Oluşturma Sistemi]. Almatı: Ğılım Baspası.

3.1.3. Kitapta Bölüm

Balakayev, M. (1951). “Nekotoriye voprosı sintaksisa kazahskogo yazıka” [Kazak Dilinde Sözdiziminin Bazı Sorunları], (s.87-115), *Voprosı kazahskogo yazıkoznaniya v svete trudov tovarişça*. Alma-Ata.

Balakayev, M. (1957). “Glagol'niye slovosocetaniya s poslelojnmı imenami” [Son Çekim Edatlı Adlar ve Fiille Oluşturulan Birleşik Sözcükler], (s. 3-18). *Uçebniye zapiski Kazahskogo Gosudarsvennogo Universiteta: Yazık i Literatura*. Tom 25.

Balakayev, M. (1961). “Vıstupleniya” [Nutuk], (s. 122-123). Voprosı Terminologii, Moskva: Nauka.

Balakayev, M. (1969). “O tyurkologičeskih issledovaniyah S. K. Kenesbayeva” [S. K. Kenesbayev’in Türkoloji Çalışmaları Hakkında], *İssledovaniya po tyurkologii*. Alma-Ata: Nauka.

Balaqayev, M. (1972). “Qazaq tili” [Kazak Dili], (b. 3-41). *Ekinşi Klastağı Oqutuv Jumısı (Metodikalıq Nusqawlar Jıynağı)*. Almatı.

Balaqayev, M. (1972). “Qazaq tiliniñ mädeniyeti (Programma)” [Kazak Dili Kültürü (Müfredat)], (b. 3-6), *Arnawlı Qurstar men Arnawlı Seminarlardıñ Programmaları*. Almatı.

Balaqayev, M. (1976). “Ädebiy tildiñ mädeniyeti” [Edebî Dil Kültürü], (b. 9-21). *Öreli Öñer (Til Mädeniyeti Tuwralı)* (Red. B. Sagındıkov). Almatı: Ğılım Baspası.

Balaqayev, M. B. (1978). “Tildik norma jäne poetikalıq frazeologizmder” [Dil Kuralları ve Şiirsel Deyimler], (b. 8-21). *Söz Öneri (Til mädeniyeti tuwralı)*, Almatı.

Balaqayev, M., Keñesbayev, I. K. (1980). “Qazaq tili” [Kazak Dili], *Qazaq Sovettik Sotsialistik Respublikası: Entsiklopediyalıq anıqtama*. Almatı.

Balakayev, M. (1981). “Kazahskiy yazık” [Kazak Dili]. (s. 490-492). *Kazahskaya sovetkaya sotsialističeskaya respublika: Entsiklopedičeskiy spravočnik*. Alma-Ata.

Balakayev, M., Kurişjanov, A. (1981). “Kazahskiy literaturnıy yazık” [Kazak Edebî Dili]. (s. 486-490). *Kazahskaya sovetkaya sotsialističeskaya respublika: Entsiklopedičeskiy spravočnik*. Alma-Ata.

Balakayev, M. (1983). “Ädebiy til jäne körkem ädebiyet” [Edebî Dil ve Edebiyat Dili], (b. 6-23), *Jazuwşı jäne Söz Mädeniyeti*. Almatı.

Balaqayev, M. (1984). “Til öneri” [Dil Sanatı], (b. 232-235, 246-247). *Waqt jäne Qalamger (Onınşı kitap)* (qur. R. Berdibayev). Almatı: Jazuwşı Baspası.

Balakayev M. (1987). “Literaturnıy yazık i yazık literatırı” [Edebî Dil ve Edebiyat Dili], (s. 19-24). *Kazahskiy Literaturnıy Yazık*. Alma-Ata: Nauka.

Balakayev M. (1987). “O yazıkovoy norme” [Dil Kuralları Hakkında], (s. 24-25). *Kazahskiy Literaturnıy Yazık*. Alma-Ata.

Balakayev M. (1987). “Ädebiy tildiñ stildik jüyesi” [Edebî Dilin Üslup Sistemi], (b. 32-38). *Kazahskiy Literaturnıy Yazık*. Alma-Ata: Nauka.

Balakayev M. (1987). “Dialektniye yavleniya v yazıke hudojestvennoy literaturı” [Edebî Eser Dilinde Diyalektik Oluşumlar], (s. 45-53). *Kazahskiy Literaturniy Yazık*. Alma-Ata: Nauka.

Balakayev M. (1987). “Aktivizatsiya sub’ekta v predlojenii” [Cümlede Mantıksal Özne], (s. 62-69), *Kazahskiy Literaturniy Yazık*. Alma-Ata: Nauka.

Balakayev M. (1987). “Til mädeniyetin damıtıwğa qoyılattın talaptar” [Dil Kültürü Geliştirme Gereksinimleri], (b. 229-236). *Kazahskiy Literaturniy Yazık*. Alma-Ata: Nauka.

Balakayev M. (1987). “Baspasöz tiliniñ mädeniyeti” [Matbuat Dili Kültürü], (b. 236-247). *Kazahskiy Literaturniy Yazık*. Alma-Ata: Nauka.

Balakayev M. (1987). “Tildik norma jäne poetikalıq frazeologizmdır” [Dil Kuralları ve Şiirsel Deyimler], (b. 251-262). *Kazahskiy Literaturniy Yazık*. Alma-Ata: Nauka.

Balaqayev, M., Sayranbayev, T. S. (1987). “Partsellıyutsiya jäne onı awdaruw” [Parsellere Ayırmak ve Onu Tercüme Etmek], *Leksiko-Stilistiçeskiye Voprosı Perevoda: Opıtı, Razmışleniya, Obobşçeniya*. Alma-Ata.

3.2. Sözlükler

Balakayev, M., Jiyenbayev, S., Keñesbayev S., Sawranbayev, N. T. (1946). *Russko-kazahskiy slovar’* [Rusça-Kazakça Sözlük]. T.1. Alma-Ata: İzdatel’stvo Akademii Nauk Kazahskoy SSR.

Balakayev, M., Jiyenbayev, S., Keñesbayev S., Sawranbayev, N. T. (1946). *Russko-kazahskiy slovar’* [Rusça-Kazakça Sözlük]. T.2. Almatı: Alma-Ata: İzdatel’stvo Akademii Nauk Kazahskoy SSR.

Balaqayev, M. (1948). *Emle sözdigi: Bastawış jeti jıldıq jäne orta mektepterge arnalğan* [İmla Sözlüğü: İlk Yedi Yıllık ve Orta Okular İçin]. Almatı.

Balakayev, M., Keñesbayev, S., Kopilenko, M. M. (1985). *Russko-kazahskiy frazeologičeskiy slovar’* [Rusça-Kazakça Deyimler Sözlüğü]. Alma-Ata: Gılım Baspası.

Balakayev, M. (1989). *Russko-kazahskiy frazeologičeskiy slovar’* [Rusça-Kazakça Deyimler Sözlüğü]. Alma-Ata: Nauka.

3.3. Makaleler

3.3.1. Dergi Makaleleri

Balaqayev, M. (1933). “Tört jıldıq til kitabı” (1932 jılı S. Amanjolovtıñ başılığımın jazılğan til kitabı tuwralı) [Dört Yıllık Dil Kitabı (1932 yılı S. Amanjolov’un önderliğinde yazılan dil kitabı hakkında)], *Politehnikalıq Mektep*, (3), b. 55-59.

Balaqayev, M. (1933). “Xalıq aǵartuw qızmetteriniñ bilimin tolıqtıruw joldarı” [Halk Eǵitim Hizmetlerinin Bilgisini Geliştirme Yolları], Politehnikalıq Mektep. (7-8). b. 101-105.

Balaqayev, M. (1937). “Grammatikaǵa sın” [Dilbilgisi Eleştirisi]. *Awıl Muǵalimi*, (4), b. 68-73.

Balaqayev, M. (1939). “Söylemniñ turlawlı müşeleri” [Cümlelerin Temel Ögeleri]. *Xalıq Muǵalimi*, (23-24), b. 99-108.

Balaqayev, M. (1940). “Söylemniñ turlawlı müşeleri” [Cümlelerin Temel Ögeleri]. *Xalıq Muǵalimi*, No: 3, b. 49-63.

Balaqayev, M. (1940). “Köptik jalǵaw” [Çokluk Eki], *Xalıq Muǵalimi*, (5), b. 46-47.

Balaqayev, M. (1940). “Söylemniñ turlawlı müşeleri” [Cümlelerin Temel Ögeleri]. *Xalıq Muǵalimi*, No: 9-10, b. 46-54.

Balaqayev, M. (1941). “Qazaqtıñ ädebiyet tiliniñ ösüw jolı” [Kazak Edebiyat Dilinin Gelişme Yolu], *Xalıq Muǵalimi*, (1-2).

Balaqayev, M. (1941). “Sabaqtı etistik, salt etistik” [Geçişli Fiil, Geçişsiz Fiil], *Xalıq Muǵalimi*, (3-4).

Balaqayev, M. (1946). “Qazaq tilindegi izafettik qurılıs” [Kazak Dilindeki Göreceli Yapı], *Xalıq Muǵalimi*, (1-2).

Balaqayev, M. (1946). “Bastawıştıñ jaqtıq maǵınası” [Öznenin Şahıs Manası], *Xalıq Muǵalimi*, (11-12).

Balaqayev, M. (1946). “Söylem müşeleriniñ söylemdegi ornı” [Cümle Ögelerinin Cümledeki Yeri], *Qazaq SSR Ğılım Akademiyasınıñ Xabarları. Filologiya Seriyası*. (4).

Balaqayev, M. (1947). “Qazaq tilindegi jaqsız söylemder tuwralı” [Kazak Dilindeki Öznesiz Cümleler Hakkında], *Xalıq Muǵalimi*, (8), b. 55-59.

Balaqayev, M. (1947). “Qazaq tili emlesi men terminologiyasınıñ keybir mäseleleri” [Kazak Dili İmlası ve Terminolojisinin Bazı Meseleleri], *Vestnik Akademii Kazahskoy SSR*, 13(24), b. 17-20.

Balakayev, M. (1947). “O yazıke Djambula” [Jambıl’ın Dili Hakkında], *Vestnik AN Kazahskoy SSR*, (6).

Balaqayev, M. (1948). “Jambıl öleñderiniñ tili tuwralı” [Jambıl Şiirlerinin Dili Hakkında], *Xalıq Muǵalimi*, (9).

Balaqayev, M. (1948). “Qazaq tilindegi tuwra tolıqtawış” [Kazak Dilinde Nesne], *Qazaq SSR Ğılım Akademiyasınıñ Xabarşısı*. (10).

Balaqayev, M. (1948). “Qazaq Tilindegi tuwra tolıqtawıştıñ jalǵawlı, jalǵawsız jumsaluwı” [Kazak Dilindeki Nesnenin Özneli ve Öznesiz Kullanımı]. *Qazaq SSR Ğılım Akademiyasınıñ Xabarşısı*. (12).

Balaqayev, M. (1948). “İzafetik qurılıstağı anıqtawıstar” [Göreceli Yapıdaki Tamlayanlar], *Xalıq Muğalimi*, (11).

Balaqayev, M. (1948). “Aktivizatsiya sub’ekta v kazahskom yazıke” [Kazak Dilinde Mantıksal Özne], *İzvestiya AN KazSSR Seriya Lingv.* 5(77).

Balaqayev, M. (1949). “İzafetik qurılıstağı anıqtawıstar” [Göreceli Yapıdaki Tamlayanlar], *Xalıq Muğalimi*, (1).

Balaqayev, M. (1950). “Turlawlı müşelerdiñ baylanısı” [Temel Ögelerin Bağlanması], *Qazaq SSR Ğılım Akademiyasını Xabarları. Filologiya Seriyası.* (82).

Balakaev, M. (1951). “O kombinirovannom upravlenii pryamogo dopolneniya v kazahskom yazıke” [Kazak Dilinde Nesnenin Birleşik Kullanımı Hakkında]. *Tyurkologičeskiy Sbornik I.* b. 43-47.

Balakaev, M. (1951). “Voprosı kazahskoy grafiki i orfografii” [Kazak Yazı ve İmla Problemleri]. *Vestnik AN KazSSR*, (12), s. 71-79.

Balaqayev, M. (1952). “Söylemniñ tolıqtawış jäne pısıqtawış müşelerin ayıruw tuwralı” [Cümlelerin Tümlaç ve Zarf Tümlaç Ögelerini Ayırma Hakkında]. *Xalıq Muğalimi*, (10).

Balakaev, M. (1952). “Nekotoriye voprosı slovosocetaniya v kazahskom yazıke” [Kazak Dilindeki Kelime Gruplarının Bazı Meseleleri], *Vestnik An KazSSSR*, (6), s. 38-60.

Balakaev, M., Sauranbayev, N., İskakov, A., Mahmudov, H., Musabayev, G. (1952). “K itogam diskussii po nekotorım voprosam kazahskogo yazıkoznaniya” [Kazak Dil Biliminin Bazı Meseleleri Üzerine Yapılan Tartışmaların Sonuçlarına (Dair)], *Vestnik AN KazSSR*, (6), s. 24-37.

Balakaev, M. (1956). “Tipı imennıh slovosocetaniy v kazahskom yazıke” [Kazak Dilinde İsim Cümle Türleri], *Voprosı yazıkoznaniya*, (2), b. 53-66.

Balaqayev, M. (1958). “Ädebiy tildiñ damuwı tuwralı birer söz” [Edebi Dilin Gelişmesi Hakkında Birkaç Söz], *Qazaq Tili men Ädebiyeti*, (1).

Balaqayev, M. (1959). “Sabaqtas söylemniñ keybir erekşelikleri tuwralı” [Bağımlı Cümlelerin Bazı Özellikleri Hakkında], *Qazaq tili men Ädebiyeti*, (2).

Balakaev, M. (1959). “Smet Kenesbayevič Kenesbayev” [İsmet Kenesbayevič Kenesbayev], *İzvestiya AN KazSSR. Seriya Filol. I iskusstvov.* 1-2 (8-9).

Balaqayev, M., Qurişjanov, Ä. (1960). “Qazaq tili tarixın zerttediñ jayı men mindetteri” [Kazak Dili Tarihini Araştırma Durumu ve Görevleri], *Qazaq SSR Ğılım Akademiyasınıñ Xabarısı*, (10).

Balaqayev, M., Qusurgaşeva, A. (1960). “Arheologiya terminderiniñ orıssa-qazaqşa qısqaşa sözdikşesi” [Arkeoloji Terimlerinin Rusça-Kazakça Kısa Sözlüğü], *Qazaq SSR Ğılm Akademiyasınıñ Xabarşısı*, 3(180), b. 21-28.

Balaqayev, M. (1961). “Söz jäne şeberlik” [Söz ve Hüner], *Juldız*, (10).

Balaqayev, M., Janpeyisov E. (1964). “Ädebiy tilimizdiñ qalıptasuı tarixınan birer söz” [Edebî Dilimizin Kalıplaşma Tarihi Hakkında Birkaç Söz], *Qazaqstan Mektebi*, (2), b. 67-70.

Balaqayev, M. (1966). “Türki tilindegi jay söylem türleri jaylı sonı zertteu” (A. Nurmahanova. Tipı prostogo predlojeniya v tyurkskih yazıkah. Taşkent, 1965.) [Türk Dilindeki Basit Cümle Türleri Hakkında Yeni Araştırma (A. Nurmahanova. Türk Dillerinde Basit Cümle Türleri. Taşkent, 1965.)], *Qazaqstan Mektebi*, (6), b. 84-85.

Balaqayev, M. (1967). “Şestidesyatiletıye akademika AN KazSSR S. K. Kenesbayeva” [Kazak Bilimler Akademisi Akademisyeni S. K. Kenesbayev’in Altmışınıcı Yıldönümü], *Vestnik AN KazSSR*, (3).

Balakayev, M., Tomanov M. (1971). “A. K. Kurişjanov. İssledovaniye po leksike staro-kıpçakskogo pis'mennogo pamyatnika XIII v. – ‘Tyurksko-arabskogo slovaryı’” [A. K. Kurişjanov. XIII. yüzyılın Eski Kıpçak Yazılı Metinlerinin Kelime Bilgisi Üzerine Bir Çalışma: Türk-Arap sözlüğü.], *Sovetskaya Tyurkologiya*. (3), 130-133.

Balakayev, M. (1973). “Dialektniye yavleniya v yazıke hudojestvennoy literaturı” [Edebî Eser Dilinde Diyalektik Oluşumlar], *Sovetskaya Tyurkologiya*. (6), b. 79-82.

Balaqayev, M. B. (1973). “Ana tiliñ qudireti” [Ana Dilin Kudreti], *Mädeniyet jäne Turmis*, (5), b. 18-19.

Balaqayev, M. (1975). “Til mädeniyetine ata-ana qamqorşı” [Dil Kültürünün Oluşmasında Anne Baba Himayesindedir], *Qazaqstan Mektebi*, (2), b. 31-35.

Balakayev, M. (1976). “K voprosu opredelennosti i neopredelennosti” [Belirlilik-Belirsizlik Kategorisi Meseleleri Üzerine], *İzvestiya AN Kazahskoy SSR, Seriya filologičeskaya*, (2).

Balakayev, M. (1976). “K istorii izuçeniya opredelennosti – neopredelennosti v tyurkskih yazıkah” [Türkî Dillerde Belirlilik-Belirsizlik Kategorisinin Araştırılması Tarihçesi Üzerine], *İzvestiya AN Kazahskoy SSR, Seriya filologičeskaya*, 2(10), b. 3-12.

Balakayev, M., Aralbayev, J.A. (1978). “Ş. Ş. Sarıbayev. Kazahskaya regionalnaya leksikografiya, Alma-Ata, 1976” [Ş. Ş. Sarıbayev. Kazak Bölgesel Sözlük Bilimi. Alma-Ata, 1976.], *İzvestiya Akademii Nauk Kazahskoy SSR, Seriya filologiya*, (3), b. 60-70.

Balakayev, M. (1980). “Körnekti ğalım (Prof. Q. Jubanov tuwralı)” [Tanınmış Bilim Adamı (Prof. K. Jubanov Hakkında)], *Qazaq SSR Ğılım akademiyasınıñ habarları. Til-ädebiyet seriyası.* (1).

Balaqayev, M. B., Wäliyev N. (1980). “Jaqsı söz-jarım ırıs” [İyi Söz, Yarım Rızık], *Mädeniyet jäne Turmıs.* (3), b. 19.

Balaqayev, M. (1983). “Tildiñ sıypatı” [Dilin Doğası], *Juldzı,* (3).

Balaqayev, M. (1983). “Söz öneriniñ örisi” [Kelime Sanatının Kapsamı], *Qazaqstan Äyelderi,* (5), b. 21.

Balaqayev, M. (1983). “Ädebiy til jäne körkem ädebiyet” [Edebî Dil ve Edebiyat], *Jazuwşı jäne Söz Mädeniyeti,* b. 6-23.

Balakayev, M. B., Yesenov, H. M., Mergenbayev, E. M. (1987). “Xäzirgi qaraqalpaq tili: Sintaksis. Nökös: Qaraqalpakistan, 1986. 285 s.” [Günümüz Karakalpak Dili: Söz Dizimi. Nökös: Karakalpakistan, 1986. 285 s.]. *Sovetskaya Tyurkologiya.* (6), 101-103.

3.3.2. Gazete Makaleleri

Balaqayev, M. (1937). “Qazaq tili grammatikası tuwralı” (Q. Jubanovtıñ grammatikası tuwralı) [Kazak Dili Grameri Hakkında (K. Jubanov’un gramer kitabı hakkında)], *Sotsialistik Qazaqstan.* 15 May 1937.

Balaqayev, M. (1939). “Jaña älippe men emle protektisi tuwralı” [Yeni Alfabe ve İmlayı Koruma Hakkında], *Sotsialistik Qazaqstan.* 24 Avgust 1939.

Balaqayev, M. (1940). “Orfografiyağa enetin özgerister” [Yazımda Yapılan Değişiklikler], *Sotsialistik Qazaqstan.* 5 Oktyabr’ 1940.

Balaqayev, M. (1940). “Qazaq tili” [Kazak Dili], *Sotsialistik Qazaqstan.* 30 Oktyabr’ 1940.

Balaqayev, M. (1940). “Birikken sözderdiñ emlesi tuwralı” [Birleşik Kelimelerin İmlası Hakkında], *Sotsialistik Qazaqstan.* 5 Yanvar’ 1940.

Balaqayev, M. (1941). “‘İ’, ‘H’, ‘Ya’, ‘Yu’ äripteriniñ qoldanılıwı” [‘ı’, ‘H’, ‘Ya’, ‘Yu’ Harflerinin Kullanımı], *Sotsialistik Qazaqstan.* 16 Yanvar’ 1941.

Balaqayev, M. (1941). “Sawattı jazuwdıñ negizgi şartı – tınış belgilerin durıs paydalanuw” [Okuma Yazmanın Temel Şartı: Sessiz İşaretlerin Doğru Kullanımı], *Sotsialistik Qazaqstan,* 26 Aprel’ 1941.

Balaqayev, M. (1941). “Sawattı jazuwdıñ negizgi şartı – tınış belgilerin durıs paydalanuw” [Okuma Yazmanın Temel Şartı: Sessiz İşaretlerin Doğru Kullanımı], *Kommunist,* 29 Aprel’ 1941; 14 May 1941.

Balaqayev, M. (1941). “Sawattı jazıwdıñ negizgi şartı – tınış belgilerin durıs paydalanuw” [Okuma Yazmanın Temel Şartı: Sessiz İşaretlerin Doğru Kullanımı], *Sotsialistik Jol*, 9 May 1941; 14 May 1941.

Balaqayev, M. (1941). “Sawattı jazıwdıñ negizgi şartı – tınış belgilerin durıs paydalanuw” [Okuma Yazmanın Temel Şartı: Sessiz İşaretlerin Doğru Kullanımı], *Sotsialistik Qazaqstan*, 10 May 1941.

Balaqayev, M. (1941). “Sawattı jazıwdıñ negizgi şartı – tınış belgilerin durıs paydalanuw” [Okuma Yazmanın Temel Şartı: Sessiz İşaretlerin Doğru Kullanımı], *Sovettik Qarağandı*, 13 May 1941.

Balaqayev, M. (1941). “Sawattı jazıwdıñ negizgi şartı – tınış belgilerin durıs paydalanuw” [Okuma Yazmanın Temel Şartı: Sessiz İşaretlerin Doğru Kullanımı], *Oñtüstik Qazaqstan*, 14 May 1941.

Balaqayev, M. (1941). “Sawattı jazıwdıñ negizgi şartı – tınış belgilerin durıs paydalanuw” [Okuma Yazmanın Temel Şartı: Sessiz İşaretlerin Doğru Kullanımı], *Qızıl Tuw*, 18 May 1941; 21 May 1941.

Balaqayev, M. (1945). “Emledegi keybir kemşilikler tuwralı” [İmladaki Bazı Eksiklikler Hakkında], *Sotsialistik Qazaqstan*, 8 Avgust 1941.

Balaqayev, M. (1946). “İsmet Keñesbayev” [İsmet Kenesbayev], *Leninşil Jas*, 14 Mart 1946.

Balaqayev, M. (1947). “Til öneri” [Dil Sanatı], *Qazaqstan Pioneri*, 6 Fevral’ 1947.

Balaqayev, M. (1947). “Til mädeniyetindegi elewli qateler” [Dil Kültüründeki Önemli Hatalar], *Sovettik Qazaqstan*, 13 İyul’ 1947.

Balaqayev, M. (1947). “Til mädeniyetindegi elewli qateler” [Dil Kültüründeki Önemli Hatalar], *Sotsialistik Qarağandı*, 26 İyul’ 1947.

Balaqayev, M. (1948). “Terminderdiñ jazıluwı tuwralı” [Terimlerin Yazılışı Hakkında], *Stalin Tuwı*, 14 Yanvar’ 1948.

Balaqayev, M. (1948). “Terminderdiñ jazıluwı tuwralı” [Terimlerin Yazılışı Hakkında], *Sotsialistik Jol*, 16 Yanvar’ 1948.

Balaqayev, M. (1950). “Ana tili” [Ana Dil], *Qazaqstan Pioneri*, 14 Dekabr’ 1950.

Balaqayev, M. (1951). “Qazaq tiliniñ grammatikalıq qurılısı” [Kazak Dilinin Gramer Yapısı], *Sotsialistik Qazaqstan*. 14 İyun’ 1951.

Balaqayev, M. (1951). “Qazaq tiliniñ grammatikalıq qurılısı” [Kazak Dilinin Gramer Yapısı], *Sovettik Qarağandı*. 20 İyun’ 1951.

Balaqayev, M. (1951). “Grammatikanı ne üşin oqıysıñ” [Ne İçin Dil Bilgisi Öğreniyorsunuz?], *Qazaqstan Pioneri*, 13 Dekabr’ 1951.

Balaqayev, M. (1951). “Jazuwdıñ şıǵuwı” [Yazının Çıkışı], *Qazaqstan Pioneri*, 22 Mart 1951.

Balaqayev, M. (1953). “Körkem ädebiyetniñ tili jayında” [Edebî Eser Dili Hakkında]. *Sotsialistik Qazaqstan*. 20 Noyabr’ 1953.

Balaqayev, M. (1953). “Qatesiz jazuwǵa üyren” [Hatasız Yazmayı Öğrenin], *Qazaqstan Pioneri*, 6 Oktyabr’ 1953.

Balaqayev, M. (1953). “Orfografiyanıñ birer erejeleri tuwralı” [Bazı Yazım Kuralları Hakkında], *Qazaqstan Muǵalimi*, 6 Mart 1953.

Balaqayev, M. (1957). “Qazaq tilin oqıtuwdı jaqsartuwdıñ şaraları” [Kazak Dili Öğrenimini Geliştirmek İçin Önlemler], *Qazaqstan Muǵalimi*, 28 Mart 1957.

Balaqayev, M., Keñesbayev, İ., Isqaqov, A., Musabayev, Ğ. (1957). “Sawattı jazuw-mädeniyetlikniñ belgisi” [Okuma Yazma: Kültürün İşareti], *Sotsialistik Qazaqstan*, 20 Oktyabr’ 1957.

Balaqayev, M., Sızdıqova, R. (1957). “Jazuwdı jetildire berüw jayında” [Yazının İyileştirilmesi Hakkında], *Qazaqstan Muǵalimi*, 20 İyun’ 1957.

Balakayev, M. (1957). “Nekotoriye puti uluçşeniya prepodavaniya kazahskogo yazıka” [Kazak Dili Öğretimini Geliştirmenin Bazı Yolları], *Uçitel’ Kazahsktana*, 28 Marta 1957.

Balaqayev, M., Keñesbayev, İ., Isqaqov, A. (1957). “Alfavit pen orfografiyanı jetildire bereyik” [Alfabeyi ve Yazımı Geliştirelim], *Sotsialistik Qazaqstan*, 4 Aprel’ 1957.

Balaqayev, M. (1958). “Keybir gazetterdegi til öreskeldigi tuwralı” [Bazı Gazetelerde Dilin Yanlış Kullanımı Hakkında]. *Sotsialistik Qazaqstan*. 21 Sentyabr’ 1958.

Balaqayev, M., Janpeyisov, E. (1960). “Körkem şıǵarma tiliniñ keybir mäseleleri” [Edebî Eser Dilinin Bazı Meseleleri], *Qazaq Ädebiyeti*, 21 Oktyabr’ 1960.

Balaqayev, M. (1962). “Ereje turaqtı, til jatıq bolsın” [Kural Daimî, Dil Düzgün Olsun]. *Sotsialistik Qazaqstan*. 23 Sentyabr’ 1962.

Balaqayev, M. (1965). “Jastardıñ til mädeniyeti tuwralı” [Gençlerin Dil Kültürü Hakkında], *Leninşil Jas*, 16 Yanvar’ 1965.

Balaqayev, M. (1966). “Söz qoldanuw mädeniyeti tuwralı” [Kelime Kullanım Kültürü Hakkında], *Sotsialistik Qazaqstan*, 28 İyun’ 1966.

Balaqayev, M., Sarıbayev, Ş. (1966). “Termin turaqtı bolsın” [Terim Devamlı Olsun], *Sport*, 24 Dekabr’ 1966.

Balaqayev, M. (1967). “Pedagog-ǵalım” [Pedagog, Bilim Adamı], *Sotsialistik Qazaqstan*. 15 Fevral’ 1967.

Balaqayev, M. (1968). “Baspasözdiñ til mädeniyeti” [Matbuatın Dil Kültürü], *Eñbek Tuwı*, 5 Oktyabr’ 1968.

Balaqayev, M. (1968). “Söylew, şeşendik jaylı oylar” [Konuşma, Hitabet Hakkında Düşünceler], *Sotsialistik Qazaqstan*, 25 May 1968.

Balaqayev, M. (1968). “Söz örneği jayında birer söz” [Kelime İfadesi Hakkında Birkaç Söz], *Qazaq Ādebiyeti*, 19 Oktyabr’ 1968.

Balaqayev, M. (1968). “Baspasözdiñ til mädeniyeti” [Matbuat Dil Kültürü], *Sotsialistik Qazaqstan*, 17 Sentyabr’ 1968.

Balaqayev, M. (1968). “Baspasözdiñ til mädeniyeti” [Matbuat Dil Kültürü], *Kommunizm Nuri*, 19 Sentyabr’ 1968.

Balaqayev, M. (1968). “Baspasözdiñ til mädeniyeti” [Matbuat Dil Kültürü], *Semey Tañı*, 21 Sentyabr’ 1968.

Balaqayev, M. (1968). “Bizdiñ közdeytinimiz-ādebiy tildegi biyik talğam” [Hedeflerimiz, Edebî Dildeki Büyük Özen], *Leninşil Jas*, 12 Dekabr’ 1968.

Balaqayev, M. (1976). “Är sözdñ ornı basqa” [Her Kelimenin Yeri Başka], *Qazaq Ādebiyeti*, 7 May 1976.

Balaqayev, M., Äbilkasımov, B. (1977). “Ğalım mereyi: I. K. Keñesbayev tuwralı” [Bilim Adamı Şöhreti: İ. K. Kenesbayev Hakkında], *Sotsialistik Qazaqstan*, 23 İyun’ 1977.

Balaqayev, M. (1977). “Jazuw mädeniyetindegi olqılıqtar tuwralı” [Yazı Kültüründeki Eksiklikler Hakkında], *Sotsialistik Qazaqstan*, 20 Yanvar’ 1977.

Balaqayev, M. (1978). “Tañdaw, talğaw, tarazılaw” [Seçme, Tercih Etme, Değerlendirme], *Qazaq Ādebiyeti*, 30 İyun’ 1978.

Balaqayev, M., Waliyev, N. (1981). “Körkemdik kilti” [Sanatın Kilidi], *Qazaq Ādebiyeti*, 10 Aprel’ 1981.

Balaqayev, M. (1982). “Jazuw mädeniyeti jayında” [Yazı Kültürü Hakkında], *Qazaq Ādebiyeti*, 27 Avgust 1982.

Balaqayev, M. (1984). “Til oramdı bolğanda kökirek oyaw” [Güzel Hitap Edenin Gönül Gözü Açıktır], *Leninşil Jas*, 23 Mart 1984.

3.4. Bildiriler

Balakayev, M. (1957). “Razvitiye kazahskogo literaturnogo yazıka” [Kazak Edebî Dilinin Gelişimi], *Tezısı dokladov na nauçnoy konferentsii filologičeskogo fakul’teta, posvyaşçennoy 40-letiyu Oktyabr’skoy Sotsialistiçeskoy revolyutsii*. Alma-Ata.

Balakayev, M., Baskakov, N. A., Abdullayev, F. A., Azimov, P. A., Şiraliyev, M. Ş. (1964). “O sovremennom sostyanii i putyah dal’neyşego razvitiya literaturnih tyurkskih yazıkov” [Edebî Türk Dillerini Daha İyi Geliştirme Yolları ve Günümüzdeki Durumu Hakkında], *Voprosı razvitiya literaturnih yazıkov narodov SSSR v Sovetskuyu epohu: Materialı vsesoyuznoy konferentsii*, Alma-Ata.

Balaqayev, M. (1968). “Baspasözdiñ til mädeniyeti quralı” [Matbuat Dil Kültürünün Aracı], (b. 3-11). *Til mädeniyeti jäne baspasöz tiliniñ mädeniyeti jöniñdegi ğilimiy-praktikalıq konferatsiyaga arnap dayındalğan materialdardıñ tezisteri*, Almatı.

Balakayev, M. (1972). “Stanovleniye i razvitiye stilya kazahskogo literaturnogo yazıka” [Kazak Edebî Dili Üslubunun Oluşumu ve Gelişimi], (b. 482-487), *Torjestvo leninskoy natsionalnoy politiki KPSS, materialı mejrespublikanskoy nauçno teoretiçeskoy konferetsii, posvyaşçyonnoy 50-letiyu obrazovaniya SSSR (11-19 Oktyabrya 1972 g.)*. Alma-Ata.

Balaqayev, M. (1972). “Baspasözdiñ til mädeniyeti tuwralı” [Matbuatın Dil Kültürü Kitabı], (b. 6-24). *Til mädeniyeti jäne baspasöz: Baspasöz tiliniñ mädeniyeti jöniñdegi ğilimiy-praktikalıq konferatsiyaniñ materialdarı*, Almatı.

Balakayev, M. (1973). “Dialektınye yavleniya i yazık hudojestvennoy literaturı” [Diyalektik Oluşumlar ve Edebî Eser Dili], (b. 20-23), *VII regional’naya konferentsiya po dialektologii tyurkskiy yazıkov (15-17 Maya 1973 g.)*. Alma-Ata.

Balakayev, M. (1976). “Funktional’no-stilistiçeskaya differentsiatsiya imennih tipov slovosocetaniy v kazahskom yazıke” [Kazak Dilinde Asıl Ögesi Ad Türündeki Sözcük Öbeklerinin İşlevsel-Üslup Farklılaşması], *Sovetskaya tryukologiya i razvitiye tyurkskih yazıkov v SSSR: Vsesoyuznaya tyurkologiçeskaya konferentsiya 27-29 sentyabrya 1976g. Tezısı dokl.i soobşç.* Alma-Ata.

Keñesbayev, I., Balaqayev, M., Qaydarov, Ä., Sarıbayev, Ş. (1987). “Qazaq ädebiy til tarihiniñ zerttey jayı men mindetteri” [Kazak Edebî Dil Tarihini Araştırma Durumu ve Görevleri] (b. 10-35), *Qazaq ädebiy tili tarihiniñ problemları: Ğilimiy teoriyalıq konferatsiyaniñ materialdarı*. Almatı.

Balaqayev, M. (1987). “Qazaq ädebiy tili tarihiniñ problemlarına arnalğan ğilimiy-teoriyalıq konferatsiyada söylegen söz” [Kazak Edebî Dili Tarihinin Problemleri Konulu İlmi-Teorik Konferansta Yaptığı Konuşma] (b. 94-97), *Qazaq ädebiy tili tarihiniñ problemları: Ğilimiy teoriyalıq konferatsiyaniñ materialdarı*. Almatı.

SONUÇ

Mevlen Balakayev 1930'lu yıllardan başlayarak hem eğitim hem de akademik anlamda birçok başarılı çalışmaya imza attı. Bu çalışmaların birçoğunu ise köklü bir geleneğe sahip olan Ahmet Baytursunoğlu Dil Bilimi Enstitüsü'nde görev aldığı yıllarda meydana getirdi. Eğitim alanında alfabe, imla ve yazım kuralları, edebî dil tarihi, ses bilgisi, şekil bilgi ve söz dizimi, öğretmenler için müfredat kitapları gibi konularda kitaplar hazırladı. Akademik anlamda dil kültürü, edebî dil, kelime grupları, söz dizimi, edebî dilin tarihi, terminoloji, dil üslubu gibi çeşitli konularda çalışmalar yaptı. Bu çalışmaların içerisinde özellikle kelime grupları ve basit cümle söz dizimi, dil kültürü ve dil üslubu ile ilgili yaptığı çalışmalar ilk olmaları sebebiyle önemlidir. Mevlen Balakayev, Kazak Türkçesi ve Türkoloji alanında yaptığı bu büyük hizmetlerin bir sonucu olarak birçok ödüle de layık görüldü.

Çalışmanın amacı, Kazak dil biliminin önemli isimlerinden biri olan Mevlen Balakayev'i tanıtmaktır. Tespit edilebildiği kadarıyla Türkiye'de hakkında hiçbir çalışma yapılmamıştır. Bu yüzden çalışmada onun hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgiler verilmeye çalışıldı. Bu çalışmayla, Mevlen Bakalayev'in Türkiye'de daha yakından tanınarak Kazak Türkçesi üzerine yapılacak çalışmalarda eserleri kaynak niteliği taşıyacaktır.

KAYNAKÇA

- Ayagan, B. (Red.) (2004). *Kazahstan natsional'naya entsiklopediya*. Almatı: Glavnaya Redaktsiya "Qazaq Entsiklopediyası".
- Aytbayulı, Ö. (2014a). *Tilğumurlar (Qazaq lingvisteri men til janaşırları)*. Almatı: Abzal-Ay Baspası.
- Aytbayulı, Ö. (2014b). *Tiltires (Memlekettik tildi qalıptasturuw xaqındağı oylar, suxbattar, tujırmıdar, maqalalar)*. Almatı: Abzal-Ay Baspası.
- Balaqayev, M. Ämirov R. Aytbayev Ö. (1976). *Öreli öñer (Til mädeniyeti tuwralı)*. Almatı: Ğılım Baspası.
- Balaqayev, M. (1989). *Til mädeniyeti jäne qazaq tilin oqıtuw*. Almatı: Mektep Baspası.
- İmanbekova, K. J. (2016). *Kalendar' znamenatel'nih i pamyarnih dat v obrazovanii na 2017 god (Rekomendatel'ny bibliografiçeskiy ukazatel')*. Almatı.
- Sarıbayev, Ş. (2018). *Til-ğumır (Ğılımiy maqalalar jıynağı)*. Almatı: A. Baytursınulı Atındağı Til Bilimi İnstitutı.
- Sızdıqova, R. (1977). "Mavlen Balakayevič Balakayev (K semidesyatiletıyu so dnya rojdeniya). *Sovetskaya Tyurkologiya*, (5), s. 93-95.
- Sızdıqova, R., Sarıbayev, Ş. (1987). "Mavlen Balakayevič Balakayev (K vos'midesyatiletıyu so dlya rojdeniya)", *Sovetskaya Tyurkologiya*, (6), s. 108-109.

Bölüm 11

İÇ CEPHE BOYA ADLARININ NEDENLİLİĞİ YA DA NEDENSİZLİĞİ ÜZERİNE BİR İNCELEME



Betül B. OĞUZ¹

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, betul.oguz@cbu.edu.tr

GİRİŞ

Barınma, insanın en temel ihtiyaçlarından biridir. İnsanın barınma için var ettiği yapılar, günümüzde apartmanlar, siteler, konutların çokluğu ile kentleşmeyi sağlamıştır. İnsanlar barınma ihtiyacını karşılarken bu ihtiyaçları belirli özelliklere göre seçebilmekte ve/veya eldeki seçimlerini değiştirebilmektedir. İnsanların yaşam alanlarındaki seçimleri elbette coğrafî, ekonomik ve sosyolojik faktörlere bağlı olarak değişmektedir. Değişebilen paradigmalara yapılan seçimlerden biri de konutlardaki iç cephe duvar boyalarıdır.

Boya, badananın “tarih öncesi çağlardan itibaren bilindiği fakat 1880’lerden itibaren sanayi dalı haline gelerek günlük kullanıma girebilmiş maddelerin bir örneği” (Emiroğlu, 2012: 163) olduğunu söylemek mümkündür. Başlangıçta sadece kurumlar ve/veya dini yapıların duvarlarının boya ile renklendirilmesi söz konusuysen çok daha yeni dönemlerde boya sektörünün sanayileşmesi insanlara kendi kişisel alanlarını da renklendirme imkânı vermiştir.

Teknolojinin gelişmesi ile boya sektöründe de çeşitlilik artmış ve bu çeşitlilik doğrultusunda yeni renklerde boyalar üretilebilmiştir. Hem tüketim kültürünün hem de reklam ve moda sektörünün etkisi ile duvar boya renkleri firmalar tarafından her yıl yenilenmekte ve elde olan boyalara da yenileri eklenmektedir. Elbette üretilen her yeni boyanın daha önce üretilen boyalardan farklı bir tonu ve bu tonu ya da rengi bildiren bir ismi olmak zorundadır.

Üretilen boya adlarına verilen her yeni isim geniş ya da dar bir alanda da olsa gündelik dilin içerisinde dolaşıma girmektedir. Bu çalışmada da evlerdeki iç cephe duvarlarında kullanılan boya renkleri ele alınmaktadır.

Boya ve Renk

Bu noktada boya ve renk kavramlarını tanımlamak gerekmektedir. Güncel Türkçe Sözlük boya kelimesini; “Renk vermek, dış etkilerden korumak için eşyanın üzerine sürülen veya içine katılan renkli madde” şeklinde tanımlanmaktadır.

Güzel sanatlar, mimarî, tekstil gibi alanlar için ise boya; “organik metalik ve plastik kökenli pigment, bağlayıcı ve inceltici maddelerden oluşan, yüzeye sürüldüğünde sert ve ince bir film katmanı oluşturarak yüzeyi süsleyen, aynı zamanda, dış etkilerden ve oksidasyondan koruyan, görünüş ve ışığı düzenleyen, çeşitli renkte, süsleyici, sıvı halde bir yapı malzemesidir” (akt. Yedekçi, 2000: 4).

Boya, renk verici pigmentlerle oluşturulan bir madde olarak yüzyıllardır doğal ya da kimyasal olarak üretilmiş ve Mezopotamya ve

Mısır'da kullanılmaya başlanmıştır. Tanımda da verildiği gibi boya renk vermesinin yanında hatta renk vermektan önce üzerine sürüldüğü şeyi dış etkenlerden koruyan bir katman oluşturmaktadır.

Boyalan; kuruma özelliklerine, bağlayıcılarına, incelticilerine, bileşenlerine göre farklı biçimlerde tasnif edilmektedirler. Bu çalışmada konu edilen iç cephe boyalan ise, “sentetik ve su bazlı (emülsiyel)” (Yedekçi, 2000: 4) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

Günümüzde insanın etrafında son derece “boyalı” bir dünyanın olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. İnsanın etrafında gördüğü her şey bir renge sahiptir ve boyanmıştır. Boya ve renk gündelik hayata öylesine hâkimdir ki; bazı markaları ismini görmeksizin sadece renkleri ile tanımak mümkündür. Boyamanın renk vermek olduğu yukarıda söylenmişti. Bu noktada renk kavramını ele almak gerekmektedir. Türkçeye Farsçadan geçen *renk* sözcüğü Güncel Türkçe Sözlük'te; “cisimler tarafından yansılan ışığın gözde oluşturduğu duyum” şeklinde tanımlanmaktadır. Ancak buradaki tanım dışında renk kavramının disiplinler arası bir kavram olduğunu söylemek gerekmektedir. Güzel sanatlar, mimari, felsefe, psikoloji, kimya, fizik gibi birçok alan renk kavramını ele almıştır. Bu denli farklı bilim dalının renk kavramını ele alması elbette beraberinde birçok tanım ve sınıflandırma çalışmasına da sebep olmuştur.

Renkler kabaca; ana ve ara renkler, sıcak ve soğuk renkler şeklinde tasnif edilmektedirler. Kırmızı, sarı ve mavi ana renklerdir ve herhangi bir karışıma ihtiyaç duymaksızın doğadan bitki ve hayvanlardan elde edilebilmektedirler. Renklerin en “doğal” hali olan bu 3 ana renk kendilerinden sonra üretilen tüm renklerin de kaynağını oluşturmaktadır. Ana renklerin birbirleriyle karıştırılması ile elde edilen ara renkler ise mor, turuncu ve yeşil renkleridir.

Renklerin insanın fiziki ve psikolojik algısına etki ettiği bilinmektedir. “Rengin fizyolojik etkisi, gelen ışığın gözde ve göz sinirlerinde oluşturduğu değişim” (Temizsoylu 1987: 10) ile ortaya çıkmaktadır. Psikolojik olarak ise “renk; çeşitli ışık etkilerinin beyinde uyandırdığı etkilerdir” (Ayber, 2012: 73). Yukarıda belirtilen renklerin sıcak ve soğuk olarak ayrılması da psikolojik etkiye bağlı olarak yapılmış bir tasniftir. Yaşam alanlarında kullanılan renkler tüm bu fiziki ve psikolojik sebeplerden dolayı, insanın mekandaki darlık genişlik algısını etkilemekte ve insanın kendisini huzurlu, mutlu, agresif ya da mutlu hissetmesini sağlayabilmektedir. Günümüz mimarisinde iç mekâna kullanılan renklerin birey üzerindeki etkisi sadece evlerle sınırlı değildir. Okullar, hastaneler, restoranlar, oteller, çalışma alanları gibi insanın bulunabildiği neredeyse her mekân renk faktörünün insan üzerindeki etkisi üzerinden mimari olarak incelenebilmektedir.

Renklerin Adlandırılması

İnsanın kendisi dışında içinde yaşadığı mekânı renklendirmesi ise tarih öncesi zamanlara dayanmaktadır. Bilinen ilk duvar renklendirmelerini; “Taş Devri’nden başlayıp, İsa’dan yüzlerce yıl öncesine ait mağara duvarlarında” (Topbasan, 2018: 14) görmek mümkündür.

İnsan hayatına böylesine etki eden rengi “oluşturan, ona tanımını ve anlamını veren, kodlarını ve değerlerini meydana getiren, pratiklerini düzenleyen ve önemini belirleyen toplumdur” (Pastoureau, 2017: 12). Türk toplumunun renklerle olan ilişkisini ise Türkçenin ilk yazılı metinlerinden itibaren takip edebilmek mümkündür. Bu ilişkinin en somut örneği; Köktürk dönemine ait metinlerde yalnızca renk adlarını değil renklere yüklenen anlamların da görülebilmesidir. Eski Türkçe döneminde; beyaz renk iyi, kara renk ise kötü anlamını (Kaymaz, 1997: 253) taşımaktadır. Bu durum dilbilimsel açıdan söz konusu renk sözcüklerinin çok uzun zamandır kullanıldıklarını ve bu sebeple yan anlam kazanabildiklerini ortaya koymaktadır.

Günümüzde de bu anlam değişmesi katlanarak devam etmektedir. Dilin Humboldt’un tanımı ile bir “enerji” olarak devingen olmasından dolayı daha önce kullanılan bazı renk adları kullanımdan düşmüştür. Bununla birlikte değişen zaman ve coğrafyaya bağlı olarak yeni renkler dil sistemine dâhil olabilmıştır. İnsanoğlunun sadece doğada gördüğü renklerin dışında ilerleyen reklam, teknoloji ve ürün çeşitliliği çoğu zaman renkleri merkeze almaktadır. Böylelikle de her dil kendi söz varlığında “doğal” olarak var olan ve ürettiği renklerin dışında “yapay” olarak ortaya çıkan renkleri de adlandırmaktadır.

İnsanın önce gördüğü ve sonrasında adlandırdığı şeylerden biri olan renk isimleri dilin doğal göstergeleridir. Göstergeler de tıpkı renk kavramının kendisi gibi soyuturlar. Hangi rengin ismini ele alırsak alalım o renge verilen “ad, ses birimlerinin birbirine takılması ile oluşmuş bir ses zinciridir” (Erkman-Akerson, 2000: 40).

Nedenlilik - Nedensizlik İlkesi

Ferdinand de Saussure bu ses zincirine gösteren (signifier), bir şeyi gördüğümüzde zihinde oluşan kavrama ise gösterilen (signified) adını vermektedir. Bu şekilde gösteren ve gösterilen birbiriyle ayrılamaz bir ilişki kurmakta ve gösterge (sign) ortaya çıkmaktadır. Nitekim Saussure dili tanımlarken de *göstergeler sistemi* ifadesini kullanmaktadır.

Saussure’ün gösterge sistemini ikilikler üzerinden ifade etmek mümkündür. Bu ikilikler arasında; yukarıda da belirtildiği gibi gösteren-gösterilen ana omurgayı oluşturmaktadır. Diğer ikiliklerin ise göstergenin özelliklerini sıraladığı söylenebilir. Paradigma-sentagma, eş zamanlılık-

art zamanlılık ve değişebilirlik-değişemezlik, dil-söz gibi ikilikler göstergenin toplumsallığını, uzlaşımsallığını ve ne zaman ve nasıl değişip değişmeyeceğini açıklamaktadır.

Saussure göstergelerin ortaya çıkışının tesadüfi ve nedensiz (arbitrary, unmotivated) olduğunu söyler. Bu durumu nedenlilik ve nedensizlik ilkesi ile açıklar.

Saussure nedenlilik ve nedensizlikten söz ederken göstergeler sistemini oluşturan dil öğelerinin adlandırılmalarını işaret etmektedir. Bir göstergenin oluşabilmesi için iki şeye ihtiyaç vardır. Gösteren ve gösterilenin birbirleriyle kurdukları ilişki ile gösterge ortaya çıkmaktadır. Saussure gösteren ile onu işaret eden gösterilen arasındaki ilişkiyi *nedensiz* olarak tanımlamaktadır. Örneğin; Türkiye Türkçesinde *kapı* kelimesi ile adlandırılan nesnenin K.A.P.I sesleri ile bir ilgisi yoktur. Saussure'e göre nesne/kavram ile o nesneye/kavrama verilen ad arasında bir ilişki olsaydı dünyadaki tüm insanlar kapı nesnesini gördüklerinde K.A.P.I seslerini bir araya getirerek o “şey”e kapı ismini verirlerdi. Saussure yansıma sözcüklerin ve ünlemlerin kısmî olarak nedenli olabileceğini düşünse de bu tip kelimelerin de diller arasında farklı kelimelerle karşılandığını ekler. Bunun sebebi her dili konuşan milletin sesleri farklı duyması ve algılamasıdır. Sesleri farklı duyarak evreni farklı algılayan milletler farklı şekilde duydukları doğal sesleri de farklı kelimelerle adlandırmakta ve ifade etmektedirler.

İnsanların nedensiz olarak ürettiği söz varlıkları elbette sadece doğal dil göstergeleridir. Bu doğal dil göstergelerinden biri de renklerdir. Ancak renkler sadece “doğal” göstergelerden elde edilmemektedir. Renk adları doğal dilin bir parçası ve dil içi göstergeler olarak nedensiz olma beklentisi taşısa da bu durum her zaman böyle değildir. Özellikle günümüzde boyama için kullanılan renkler laboratuvar ortamında ya da suni olarak üretilmektedir. Günümüzde renklerin “özellikle boya, tekstil ve kozmetik vs. endüstrisinde kullanıldığı, akabinde moda ve tasarımdan kişisel bakıma insanın günlük yaşamında önemli bir yer işgal etmeye başladığı” görülür. Bugün modern hayat süren bir birey araba alırken, evini tasarlarırken, bir giysi beğenirken, saç boyatırken, tırnakları için oje, dudakları için bir ruj seçerken vs. geniş bir renk yelpazesıyla karşı karşıya kalır” (Doğan, 2015: 15).

Böylesine geniş bir alanda, doğal olmayan ve sonradan üretilen renklerin sayısı ve kullanım alanı için ise “sınırsız” kavramını kullanmak abartı olmayacaktır. Dijitalleşen dünyada bak- ve gör- en önemli eylemlerin başında gelmektedir. Hem gündelik hem de sanal ortamda herhangi bir ürünü pazarlayan üreticilerin geniş rekabet ortamında pazarladıkları ürün ve/veya uygulamanın tercih edilebilmesi için daha uzun süre “bakan” bir tüketiciye ihtiyaçları vardır. Artan çeşitlilik sebebiyle insan dikkatini

ekebilmek için renklerin kullanılması elzemdir. Tüketicilerin zihninde de belirli markaların belirli renklerle eşleştiği bir çağrışım anlamı vardır. Yapılan araştırmalarda; satın alınan ürün ne olursa olsun alıcıların %92'si renk faktörünü kalite ile bir tutmaktadır. Tüketiciler aldıkları ürünlerde renklerin %90 oranında akıllarında kaldığı ve o ürünü hatırlamalarında etkili olduğunu belirtmişlerdir. Bu sebeple hangi renge boyanırsa boyansın firmalar satacakları ürünleri renklerden tanımlamakta ve adeta karakterize etmektedirler. Tüketicilerin %90'ı daha önce almadıkları ürünleri seçmelerinde renk faktörünün belirleyici olduğunu söylemektedirler. (Bottomley-Doyle 2006).

Boya Adlandırılmaları

Renk kullanımının tüketiciler üzerindeki etkisi, üretilen metalardaki ürün çeşitliliğinin de artmasına sebep olmaktadır. eşitliliği artan ürünlerden biri de yukarıda da söz edildiği gibi boyalardır. Elbette boyanın gündelik hayatta kullanıldığı alan da renklerin çeşitliliği gibidir. Makyaj malzemeleri, kırtasiye, döşeme, mobilya, resim gibi farklı alanlarda boyanın kullanımı mümkündür. Bu alanlardan biri de duvar boyalarıdır. Duvar boyalarını ise kabaca i ve dış olarak ayırmak mümkündür. Günümüzde boya firmalarının ürettiği renkler o kadar çoktur ki bunları hem boyanın cinsine hem de kullanıldıkları alana göre sınıflandırmak mümkündür. Ele alınan iç cephe boyalarında dahi; su bazlı, slikenli, silinebilir, nano gibi birçok alt başlık bulunmaktadır. Boyaların bu kadar kapsamlı olması boyalara verilen isimleri de çoğaltmaktadır.

Bu çalışmada iç cephe boyaları konu edilmiştir. Bunu sebebi dış cephe boyalarının tercihinde bireysel kararlar verilebilse de genelde tercihlerin kolektif olarak alınabildiğinin bilinmesidir. İç cephe boyalarının kullanımı ise daha çok bireyseldir.

İç cephe boyaları ayrıca tüm endüstriyel boyalar içinde en fazla çeşide sahip olanlardır. Burada kullanılan boyalar yıllara göre daha da çeşitlenmekte ve gitgide artmaktadır. Tüm boya markaları her yıl adeta bir moda katalogu yayınlamaları gibi boya çeşitlerini; boyacılık jargonu ile söylemek gerekirse “kartela”larını katalog şeklinde yayınlamaktadırlar. Günümüzde bu kartelalar sadece katalog olarak değil, dijital ortamda da yer bulmaktadır. Elbette her yıl renk çeşitliliği arttığı için üretilen boyalara yeni isimler verilmektedir.

Boya renklerine verilen isimlerde yıllar içerisinde değişen ve değişmeyen isimleri bulmak mümkündür. Boyalarda üretilen her yeni renk için, isim verilirken güncel Türkçenin söz varlığındaki renk adlarından faydalanılabildiği gibi yeni isimler de kullanılmaktadır. Hatta herhangi bir renk isminin geçmediği ama bir boya rengine verilmiş renklerin sayısı, doğrudan renk adı taşıyan boya adlarından fazladır. Bu alışma kapsamında

elde edilen 2020 yılına ait 5 firmanın 272 boya rengi isminden sadece 44'ünde bir renk ismi bulunmaktadır.

Burada, yukarıda Saussure'ün “nedensiz” olarak tanımladığı ilişkinin nedensizliğini sorgulamak mümkündür. Belki de bu noktada ilk soru insanın herhangi bir şeye isim vermesinin gerekliliğidir. İnsan bir şeye neden ya da hangi saikle isim vermektedir? İsim vermek bir şeyi var etmek anlamı taşımaktadır. İnsanoglu, olmayan bir şeye isim veremez. Ancak bir şey varsa isim verilebilir. Üstelik insanın bir şeye isim vermesi için o şeyle bir kez değil birden fazla defa karşılaşması gerekmektedir. Çünkü insan bir kez gördüğü bir şeye isim vermek yerine “tarif etme”yi tercih etmektedir. Bunun sebebi ise dilde ekonomik olanın kazanmasıdır. İletişimin esas olduğu dilde muradın ya da meramın anlatılabilmesi amaç olduğu için dilin konuşuru açısından, araç olan dili; “düzgün, doğru, tam, kusursuz” kullanmayı amaçlamak diye bir şeyden söz etmek mümkün değildir. En az çaba yasası da bu durumu açıklamaktadır. Martinet'e göre insan her ne kadar zaman zaman “gevezelik” etse de bu durum “amacı olmayan bir etkinliktir”. Oysa insan bir bildirişimde bulunmak istediğinde her alanda olduğu gibi dili kullanırken de “yasa uyarınca ancak benimsediği amaçlara ulaşabileceği ölçüde çaba harcar” (Martinet, 1998: 201).

Örneğin; günümüzde bir kişinin altı parmaklı olması bedensel engellerden biri olarak sayılabilir. Ancak Türkiye Türkçesinde “altı parmaklı adam”ı karşılayan bir sözcük bulunmamaktadır. Bunun sebebi günümüzde ilerleyen tıp ile altı parmaklı insan sayısının az olmasıdır. Altı parmaklı insan ile saç olmanın insan arasında aslına bakılırsa bir fark yoktur. Her iki söz öbeği de bir engeli “tarif” etmektedir. Gündelik hayatta “saç olmanın insan” görmek sıklıkla karşılaşılan bir durumdur ve bu sebeple her defasında saç olmanın insanı tarif etmek *ekonomik* olmadığı için “kel” kelimesi kullanılmaktadır. Oysa altı parmaklı insan için böyle bir kelime yoktur. Oysa Türkçede “altı parmaklı adam” sözcüğünü karşılayan bir kelime bulunmaktaydı. DLT'de “erngeyü” kelimesi karşılığında “altı parmaklı adam” tanımlaması yapılmıştır (Atalay, 1986: 192). Daha önceden tarihi dönemlerde kullanılan bu kelime “altı parmaklı adam” sayısı azaldığı için kullanımdan düşmüştür.

Boya çeşitlerinin çokluğu da yüzlerce boyanın ayrı ayrı tarif edilmesini neredeyse imkânsız kıldığı için yeni yaratımları ortaya çıkarmıştır. Elbette bu yeni yaratım süreci insanın bir boyayı tarif etmesine engel de değildir. Nitekim bu çalışma kapsamında ele alınan boya adlarında sıfatların kullanılması, boyaların hem adlandırılmasını hem de tarif edilmesini sağlamıştır. *Pastel pembe, pudra kahve, yeşilsu, kartepe* gibi boya adları, içinde tarif de barındıran isimlerdir. Tarif içeren boya adlarında en sık kullanılan sıfatlar ise gündelik dilde de bir rengin tarifinde kullanılan *açık* ve *koyu* sıfatlarıdır. Böylelikle yeni bir boya için yeni bir ad önerirken doğrudan renk isimlerinden de faydalanılmıştır.

Boya adlarının isimlendirilmesinde tek sebebin “tarif etmek” olmadığını da belirtmek gerekir. Herhangi bir boya firmasının ürettiği boya rengi ve tonu başka boya firmaların renk ve tonları ile aynılaşabilmekte ve/veya benzerlik gösterebilmektedir. Yeni ürünleri adlandırma gerekliliği, başka ürünlerde de olduğu gibi (çikolata, gofret, sakız, koltuk, perde v.s) firmanın kendi ürünlerine ait “söz varlığı” oluşturmasını sağlamaktadır. Ürün pazarlayan markalar aynı ürünü üretseler dahi ürünlerine isim vermekle adeta gayri resmî olarak patent almaktadırlar. Aynı ürünü farklı firmalardan alan müşteriler ürünün genel ismini söylemek yerine (örneğin araba) markanın koyduğu ismi söylemekle yetinebilirler (Caddy, Doblo, Berlingo). Bu durum hem ayırt edici bir özellik vermekte hem de firma ve ürün arasındaki aidiyet algısına katkı sağlamaktadır.

Renklerin doğal ve dil içi göstergeler olduğu yukarıda belirtilmişti. Bu konu bağlamında üretilen şey ise aslında bir rengin değil bir boyanın adıdır. Dolayısıyla, burada dolaylı olarak bir doğallık bulunmaktadır. Bir araba modeline, doğan bir çocuğa, yapılan bir içeceğe isim vermekle üretilen boyaya isim vermek arasında bir fark yoktur. Peki, doğal dilin içerisinde kullanılan renk adlarının boyalarla tekrar üretilmesini nedenli saymak mümkün müdür?

Yukarıda da belirtildiği gibi, boya kataloglarına bakıldığında doğal ve dil içi göstergelerden faydalandığı görülmektedir. Örneğin herhangi bir boya firmasının renk kartelasında Türkiye Türkçesinin güncel söz varlığında bulunan *kırmızı* rengi görmek mümkündür. Aynı zamanda kırmızının birçok tonu da bulunmaktadır. Burada tonların arasındaki farkın altını çizmek ve birini diğerinden farklılaştırmak için yeni adlandırmalar kullanılmıştır. Saussure daha önce de belirtildiği gibi ister *kırmızı* ister başka bir renk olsun dilsel bir gösterge olarak K.I.R.M.I.Z.I seslerinin birleşmesini ve bir göstereni oluşturmasını nedensiz olarak tanımlamaktadır. Saussure bu nedensizliği açıkça; “göstereni gösterilenle birleştiren bağ nedensizdir. Göstergelyi, bir gösterenin bir gösterilenle birleşmesinden doğan bütün olarak gördüğümüzden daha yalın olarak şöyle de diyebiliriz: Dil göstergesi nedensizdir” (Saussure, 2001: 109-110) ifadesiyle ortaya koyar. Bu sebeple dünyanın farklı yerlerinde ve farklı dille konuşan insanlar *kırmızı* rengi gördüklerinde zihinlerine *red*, *rouge* veya *krasni* gösterenlerinden birini getirmektedirler. *Kırmızının* farklı dillerde farklı gösterenlerle işaret edilebilmesi Saussure’ün nedensizlik ilkesinin gereğidir. Göstergeler nedensiz oldukları için “mantıksal bir temele dayandıkları söylenemez” (Yücel, 1982: 22). Her ne kadar mantıksal bir temele dayanmasa da ister *red*, ister *rouge* göstereni kullanılmış olsun; gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki ayrılmaz bir bağ kurar. Saussure bunu bir kâğıdın iki yüzüne benzetir. Üstelik bu rastlantısal veya tesadüfi bağın o dili konuşan tüm bireyler tarafından kabul edilmesi

gerekir. Gösterenin gösterilen ile arasında kurduğu bu bağ ise nedenli olmasa da zorunludur. Tam da bu sebeple dilin konuşurları; “toplumca onaylanmadıkları sürece de, istedikleri gösterene istedikleri gösterileni bağlayamazlar” (Vardar, 2001: 79). Türkçede nicedir kullanılan, *pembe, mavi, yeşil, kahverengi, siyah, beyaz* gibi sözcükler nedensiz olsalar da bu uzlaşa sayesinde dilin sözvarlığında yer almaktadırlar.

Toplumsal uzlaşa ile nedensiz olarak oluşturulmuş renk sözcüklerinin boya adlarına yansımada ise farklı bir durum söz konusudur. Elde edilen 272 boya adının yarısı dahi doğrudan bir renk adı içermemektedir. 272 boya adından sadece 99 tanesinde bir renk adı bulunmaktadır. Kaldı ki bu 99 renk adının da hepsi Türkçenin söz varlığından alınmış kelimeler değildir. Bu durumda yabancı dillerden alınmış renk adlarının Türkçenin söz varlığındaki uzlaşsallığı devreye girmektedir. Örneğin; *bej* veya *haki* gibi renk isimlerinin Türkçedeki söz varlığına dâhil olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ancak Türkçede *beyaz* diye bir renk adı varken boya kartelalarında *white* sözcüğünün kullanılması veya Türkçede *yeşil* sözcüğü varken İtalyanca yeşil anlamına gelen *verde* sözcüğünün bir boya rengi olarak yer alması sınırlı bir uzlaşımı göstermektedir. Elbette günümüzde tam olarak uzlaşma girmemiş boya adlarının daha sonradan toplumsal kabul görüp görmeyeceğini kestirmek mümkün değildir. Örneğin Türkçede bir renk adı olan *mor* sözlüklerde Kamus-i Türki'den itibaren bulunmakta ve “mavi ile göğez arasında maruf bir renkte olan, menekşe renginde soğuktan ya berelenmekten veyahut şiddetli bir yeis ve fütur tesiriyle bu renge girmiş olan, morarmış” (Eminoğlu, 2014: 320) anlamı ile toplumsal uzlaşa sağlanmış bir sözcüktür. Bu toplumsal uzlaşa nedensiz olan *mor* göstergesinde kabulü öylesine kalıplaştırmıştır ki; kelime yan anlamlar kazanarak metaforlaşmış ve birincil anlamının dışında yeni anlamlar da kazanmıştır. Sonrasında ise Türkçeye *eflatun* sözcüğü girmiştir. Eflatun sözcüğü 1945'te basılan Türkçe sözlükte; “açık mor” anlamı ile görülmektedir (TDK: 1945). Daha sonra yine benzer tonlarda olan *lila* kelimesi Türkçenin söz varlığında kabul görmüştür. *Lila* ise bir renk adı olarak 2005 yılında basılan Türkçe sözlükte “açık eflatun” anlamı ile yer almaktadır (TDK 2005). *Lila* kelimesinin anlamında, sözlüğe göre anlamı her ne kadar *eflatun*la aynı olsa da “açık mor” görülmez. Aslında *lila* renginin anlamında *mor* renginin bulunmaması *eflatun* renginin de toplumsal kabulünü işaret etmektedir. Bu toplumsal kabul renk adlarında oldukça kesinleşmiş olarak bulunur. İnternette *eflatun* renk diye yaptığımız aramada karşınıza çıkan her sayfada *eflatun-lila* başlığını görmek mümkündür. *Eflatun* ve *lila* boya adı olarak birlikte verilmektedir zira boya firmalarının 2020 renk kartelalarının hiçbirinde *eflatun* kelimesi boya adı olarak görülmemektedir. Bu durumda toplumsal uzlaşının *eflatundan lila*ya doğru kaydığını söylemek mümkündür. Öyle ki, *eflatuna* rastlanmayan

boya adlarında *lila* sadece tek bir sözcük olarak yer almamaktadır. *Açık lila, serin lila, asil lila, royal lila* gibi tamlamalarla başlangıçtaki sadece “açık mor” ya da “açık eflatun” anlamını aşarak yeni anlamlar ve renkler yüklenmiştir.

Göstergelerin uzlaşımsal olması nedensizlik ilgisi ile doğrudan ilgilidir. Nedensiz bir şekilde bir ilişki içinde olan gösteren ve gösterilen arasındaki “düzlemi birbirine yaklaştıran uzlaşma dışında hiçbir doğal bağıntı yoktur” (Kıran, 2002: 60). Bir dil göstergesi toplumsal kabul gördüğü andan itibaren “değer” kazanmış olur. Nedensizlik bağlamında toplumsal uzlaşmayı bu kadar önemli kılan şey ise doğası gereği nedensiz olan göstergenin kalıcı hale gelebilmesini sağlamasıdır. Akerson bu kalıcılığı “şifre” kelimesi ile açıklar. Gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkiye ait “dili bilen kişi şifreyi biliyor demektir, yani duyduğu sessel biçimin hangi kavrama gönderme yaptığını biliyor demektir” (Erkman-Akerson, 2000: 41).

Bu sebeple gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki her ne kadar nedensiz olsa da toplumsal uzlaşma ile birlikte nedensiz ama “değerli” bir hâl alır. Semantik olarak *beyaz* ismi Türkçe kullanan herkes için uzlaşımsal bir sözcüktür. Bu yüzden *beyaz* rengin etrafında çağrışımları ile birlikte yeni sözcükler üretmek mümkündür. Boya adlarında da bu tip bir renkten hareketle üretilmiş boya renkleri bulunmaktadır. *Kırık beyaz, karbeyaz, buz beyazı, kemik beyazı, beyaz kum* gibi boya adları gündelik hayatta da kullanılan ve *beyaz* kelimesinin kendisi kadar toplumsal kabule sahip tamlamalardır. Burada sözü edilmesi gereken şey ikincil nedenlilik ya da nedensizliktir. *Beyaz* kelimesi nedensiz bir göstergedir. Ancak *beyaz* sözcüğü norm alınarak üretilmiş olan ve *beyazı* niteleyerek oluşturulan adlandırmalarda kısmî bir nedenlilikten söz etmek mümkündür. Dilde iki ayrı nedensiz gösterge bir araya gelerek (*kum* ve *beyaz* sözcükleri gibi) kısmen nedeni ya da ikincil olarak nedeni bir gösterge ortaya çıkarmaktadır. Saussure’ün *görece nedenlilik* olarak da tanımladığı bu dolaylı nedenlilik; “Türkçe için (belki Türkçe gibi eklemeli olan başka diller için) önemli bir betimleyicidir” (Börekeçi, 1999: 79).

Toplumsal uzlaşının nedenlilik ile ilgisi yukarıdaki boya adlarının aksi örneklerinde çok açık şekilde görülmektedir. İçinde *beyaz* sözcüğü geçmesine rağmen *beyaz* rengi çağrıştıracak bir kelime kullanmaksızın yapılan üretimler de söz konusudur. *Masum beyaz, yalın beyaz, karizmatik beyaz, narin beyaz* gibi boya adları (henüz) toplumsal uzlaşısı olmayan renk adlarıdır. Üstelik bu adlarda *beyaz* kelimesi geçmemiş olsa hangi rengi işaret ettiklerine dair bir iz de taşımamaktadırlar. *Masum* ya da *yalın* kelimelerinin *beyaz* renk üstündeki ayırt edici tonunun ne olduğu dahi anlaşılmamaktadır. Aslında burada verilen örneklerle yukarıda verilen görece veya ikincil nedenlilikte verilen örnekler arasında morfolojik açıdan bir fark yoktur. Ancak buna rağmen *masum beyaz* şifresi her iki

göstergeyi bilen bir kişi tarafından çözülememektedir. Burada kullanılan sıfatların soyut olması ve söz konusu şifrenin bu sebeple çözülemediği düşünülebilir. Oysa somut isimlerle oluşturulmuş tamlamalarda da çözülmeyen *dilsel şifreler* bulunmaktadır. Demir ve dağ kelimeleri Türkçe söz varlığında olmasına rağmen *demirdağı* bir renk olarak duyulduğunda dilin konuşurunun zihninde hangi renk canlanır? Boya kataloğunda bir renk olan *demirdağı beyaz* kartelasında yer almaktadır. Böylesi bir türetme için ise görece nedenlilikten söz etmek mümkün değildir.

Barry Sanders sözlü ve yazılı iletişim arasındaki geçişi anlattığı kitabında; “alfabe okuru bireysel sorumluluğu bilmez: İster rahip olsun ister köylü, herkes harfleri aynı şekilde okur. Yorum okuma sırasında değil, okuma tamamlandıktan sonra gelir” (Sanders, 2013: 67) cümlesini kullanır. Burada alfabe için söylenmiş bu cümle boya adlarının adlandırılması için de pekâlâ geçerli olabilir. Doğrudan renk ismi barındırmayan ancak boya kataloğunda bir renk için kullanılan isimler için bu durum geçerlidir. Boya isimlerindeki yorum ise firmaların herhangi bir renk karşılığı verdiği isimdir. Örneğin *aki* sözcüğünü okuyan ve Türkçe konuşan bir kişi için bu kelime bir şey ifade etmeyecektir. Boya kartelasında X renginin üzerinde *aki* kelimesini okuduğunda ise görsel bir gösterge ile zihninde “yorum” oluşacak ve o andan itibaren $X = aki$ şeklinde bir eşitlik kuracaktır. Oysa boya kartelasını gören kişi Yunan veya Japon olsaydı durum farklı olacaktı zira *aki* sözcüğü Yunancada küçültme eki ve Japoncada ise bir kadın adıdır. Nedensiz bir şekilde kurulan bu gösteren ve gösterilen ilişkisi örneği ve görsel gösterge sebebiyle yorum ve anlam oluşturma somut Türkçe sözcüklerin kullanıldığı boya adlarında da geçerlidir. Türkçenin söz varlığında özel isim olan; *Aydan*, yer ismi olan *Behramkale*, *Peri Bacası* veya *Avanos*, bir kumaş cinsi olarak *keten* veya *atlas*, hayvan ismi olan *kumru*, bitki adı olan, *fesleğen*, *sarmaşık*, meze çeşidi olan *humus* gibi kelimelerin hepsi birer boya renk ismidir. Elbette *aydan*, *kumru* ya da *behramkale* kelimesi kartelada bir görsel gösterge olmaksızın ya da rengi görmeksizin onların boya rengi olarak yorumlanması neredeyse imkânsızdır. Ancak bir boya kartelasında bu isimleri gören ve karteladaki renkle eşleştiren tüketiciler artık şifreyi çözmüş olurlar ve o boya firmasının müşterileri arasında sınırlı bir uzlaşa sağlanmış olur.

Bu somut sözcüklerin başka anlamlar üstlenmesi de toplumsaldır. “Yan anlam genellikle bir görüntüsel boyuta sahip olsa da büyük ölçüde nedensizdir. Bir kültüre özgüdür ” (Fiske, 2003: 117). Tam da bu sebeple gündelik hayatta renk çağrışırsa da çağrıştırmasa da kullanılan ifadeler yeni bir yan anlam kazanarak boya adlarında yer bulabilirler. *Gündoğumu*, *sarı sonbahar*, *rüzgâr gülü*, *yağmur damlası* tamlamaları sahip oldukları kavram alanları ile toplumsal, ancak ait oldukları boya adları ile nedensiz bir ilişki içerisindedirler.



Yukarıda verilen boyalar ve üzerinde yazan isimler arasında elbette bir nedencilikten söz etmek mümkün değildir. En azından henüz toplumsal uzlaşıya sahip olmayan bu boya adlarının ait oldukları firma müşterileri dışında bir çağrışım anlamı yoktur. *Sarı sonbahar*ın Türkçe konuşan insan zihninde bir renk imajı ile karşılığı yoktur. Oysa *sarı* sözcüğünü içermemesine rağmen; “güneş rengi, buğday rengi, portakal çiçeği, kavuniçi (Bayraktar, 2006: 210) renk isimleri toplumsal uzlaşısı sonucu birer dil göstergesi halini almışlardır. Burada sarı tonlarında verilen *sarı sonbahar* ve *güneş rengi* arasında biri boya bir diğeri bir renk adı olarak var olsalar da görece nedencililiğe sahip olmalarıdır. Barthes; “gösterileniyle göstereni arasındaki bağlantı benzerliğe dayandığında gösterge *nedenlidir*” (Barthes, 1979: 45) diyerek görece nedencilik konusunda net bir tanım ortaya koymuştur. Böylelikle yukarıda söz edildiği gibi doğrudan bir renk adı taşımasa da benzerlik kısmî bir nedencilik için yeterli olmaktadır.

Bazı kelimelerin renk anlamı olmasa da insan zihninde boya ve renk adlarından bağımsız olarak renk çağrışımları vardır. Bu sözcükler, herhangi bir renge benzetilmesi istense çağrışım alanı sebebiyle karşılığında zihinde oluşturulan eşlikler bulunur. Örneğin *derya* sözcüğünü duyan birisi deniz ve su çağrışımları sebebiyle pekâlâ mavi rengini söyleyecektir. *Bozkır, kumtaşı, çakıllı kum* kelimesinin toprak tonlarına denk gelmesi, *çayır, fesleğen* ya da *sarmaşığın* ise yeşil tonlarında olması şaşırtıcı değildir. Burada da benzerlik ilkesine benzer bir durumdan söz edilebilir. Buradaki örneklerin çağrışımları üzerinden boya ismi olmaları dilin sınırlı olması ile de ilgilidir. Başta da belirtildiği gibi her yeni şeye bir isim koymak dil söz konusu olduğunda ekonomik değildir. Eğer öyle olmuş olsaydı, anlam iyileşmesi, anlam kötüleşmesi, anlam genişlemesi, anlam daralması, metafor ve diğer yan anlamların hiçbiri olmazdı. Bu sebeple zaten dilde var olan renk isimlerinin bir şeye benzetilmeksizin insan zihnindeki gösterilenini hedef alarak açık ve koyu gibi doğrudan renk ve ışık ile ilgili göstergelerle yeniden üretimi söz konusudur. *Açık mavi, açık leylak, açık şampanya, açık krem, koyu şampanya* boya adlandırmaları bu türden örneklerdir.

Burada yeri gelmişken boya adlarının her zaman var olan söz varlığından kelime almadığını, tam aksine boya rengine isim olarak üretilen isimlerin güncel söz varlığına geçebildiğine de değinmek gerekmektedir. Yukarıdaki örnekte verilen *şampanya* sözcüğü bu durum için iyi bir örnektir. Türkçe sözlükte; “açık renkli, tatlı ve köpüklü şarap” şeklinde

tanımlanan şampanya alkollü bir içecektir. Sonrasında bu kelime boya adı olarak kullanılmış ve adeta Türkçenin söz varlığına renk ismi olarak tekrar dâhil olmuştur. Her ne kadar güncel Türkçe sözlükte renk ismi olarak kullanımı verilmemiş olsa da günümüzde doğrudan renk adı taşımayan ancak bir boya rengi olarak en çok bilinen renkler arasındadır. Hiç şampanya içmemiş hatta görmemiş kişiler dahi bu rengin varlığından haberdardırlar. Bunu en büyük ispatı tıpkı *mavi* ya da *krem* rengi gibi bir renk ismi muamelesi görerek *açık şampanya*, *koyu şampanya* ve *tatlı şampanya* boya isimlerinin varlığıdır. *Şampanya* dışında *kesekağıdı* ve *çakıl taşı* boya adları için de aynı durum söz konusudur.

Açık ve koyunun ışık ve renkle ilgili olarak zihnimizde bir algısı olduğu ve dolayısıyla görece nedenlilik içinde değerlendirilebileceği belirtilmişti. Boya adları arasında en sık kullanılan sıfat *yeni* sözcüğüdür. Yeni sözcüğünün ise doğrudan renk ve/veya ışıkla bir ilgisi yoktur. Herhangi bir rengin *yeni* olmasının görsel bir çağrışımının olması da mümkün değildir. 272 boya adından 29 tanesi yeni kelimesi ile oluşturulmuştur. Bu boya isimleri arasında *yeni yeşil pamuk* boya adı dışında diğer 28 boya adı herhangi bir renk ismi taşımamaktadır. Hatta *yeni antik*, *yeni albatros*, *yeni hayal*, *yeni rüya*, *yeni duru*, *yeni köpük* boya isimlerinde yer alan kelimelerin renk çağrışımları dahi yoktur denebilir. Dilin söz varlığındaki *yeni* ve *duru* sözcükleri ile oluşturulmak istenen bu göstergelerin de elbette nedeni olduklarını söylemek mümkün değildir.

Baştan beri 272 boya adının konu edildiği belirtilmişti. Ancak tam da Saussure'ün nedensizlik ilkesini haklı çıkartacak bir diğer durum rakamlarla oluşturulmuş boya adlarıdır. Tüm boya firmalarında karışık harf ve rakamlardan, sadece rakamlardan veya renk adı ve rakamlardan oluşan boya adları vardır. Örneğin Türkçe sözlükte “Ankara taşı” olarak tanımlanan andezit sözcüğü ile sadece rakamlardan oluşan *andezit 10*, *andezit 15*, *andezit 20* gibi 11 ayrı boya adı bulunmaktadır. Sadece rakam ve/veya kod ile oluşturulan boya adları bu çalışma kapsamına dâhil edilmemiştir. Sadece kod ile oluşturulan boya adlarının nedensiz olduğu açıktır. Ancak bir durumu belirtmek gerekmektedir. Örneğin bir boya firmasında Cİ-7334 kodu kırmızı kartelasındaki bir rengi işaret etmektedir. Nedenlilik ilkesi bağlamında Cİ-7334 ile yine kırmızı kartelasındaki *romantik* boya adı arasında hiçbir fark yoktur.

Sadece kod kullanılarak üretilen boya adlarının sayısı oldukça fazladır. Örneğin sadece bir boya firmasında kod üretilerek oluşturulmuş 80 iç cephe rengi bulunmaktadır. Bir başka boya firmasında ise; internet sitesi üzerinde “renk yağmuru kartelamızı denemek ister misiniz?” sorusu konulmuş sekmesinde istenilen renk seçilip sanal olarak uygulaması görülebiliyor. Ancak burada da tüm renkler sayıyla yer almaktadır. Kodların akılda kalabilmesi ve yaygınlaşmasının sınırlı olabileceği

ortadadır. Burada renklere verilen kodların ürünü uygulayacak boya-badana ustaları ve satış yapan kişiler için kolaylık sağlaması amaçlanmıştır.

“Özellikle mobilya ve dekorasyon ürünlerinde renk adlandırmalarında ağırlıklı olarak kataloglarda yer verilen İngilizce kelimeler henüz Türkçe Sözlük’e girmemekle birlikte gün geçtikçe yazı dilinde yaygınlaşmaktadır” (Küçük, 2010: 426). Bu noktada düşünülmesi gereken, nedensiz şekilde başka bir dilde oluşturulmuş göstergenin, tercüme olmağının bir nedenlilik kabul edilip edilemeyeceğidir. Yabancı dilden alınan boya adlarında da *white* gibi renk adı taşıyan kelimeler olduğu gibi, *nordic living*, *continental* ya da *urban living* gibi renk ismi olmayan örnekler de vardır.

Sonuç

Her dilde, o dilin ihtiyacına göre değişen sayıda ve tonlarda renk isimleri bulunur. Başka bir deyişe söylemek gerekirse; toplumlar tıpkı dilleri gibi evreni ve evrendeki renkleri farklı şekiller ve tonlarda görürler. Türkçe için renk sözcüklerinin ilk tarihî metinlerden itibaren varlığı görülmektedir. Üstelik Türkçenin tarihî metinlerinde görülen renk sözcükleri yan anlamlar kazanmış ve yön, iyi, kötü kavramları için metaforik olarak da kullanılmıştır.

Farklı görüşler ve duyuşlar da farklı adlandırmalara sebep olmaktadır. Bu durum hem dilin nedensizliğini hem de göreceliliğini işaret etmektedir. Saussure, dili bir göstergeler dizgesi olarak tanımlamaktadır. Bu tanım içerisinde yer alan göstergenin ise gösteren ve gösterilen olmak üzere ayrılmaz iki ögesi vardır. Gösteren dildeki şeyin işitim imgesi olarak adlandırılması, gösterilen ise o şeyin zihinde kavramsallaşmasıdır. Saussure bu ilişkiyi nedensiz olarak tanımlamaktadır. Söz konusu nedensiz olan göstergeler her dilde bulunan dil içi göstergeleri oluşturmaktadır.

Renk adları da ortaya çıkişlarında tıpkı dilin diğer göstergeleri gibi nedensizdir. Boya adlarında kullanılan isimlerde de; başlangıçta Türk dilinde üretilen “doğal” ve “nedensiz” bir gösterge olan renk adlarından faydalanılmıştır. Türkiye’deki boya firmalarının renk adlandırmalarında da Türkçenin söz varlığında bulunan; kırmızı, mavi, sarı, beyaz vd. renk sözcükleri kullanılmaktadır.

Ancak günümüzde görselliğin artması, firmaların ürün yelpazelerindeki renk sayısını ve renk kavramına verilen önemi de arttırmıştır. Renklerin ürünü sečen tüketiciler üzerindeki doğrudan etkisi, var olandan daha renkli ve daha fazla renkli ürünler ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Tüketicilerin aldıkları her ürünün rengini bilme zorunluluğu yoktur. Daha doğru bir ifadeyle söylenirse; renk adının ne olduğunun bilinmesi

gereken ve gerekmeyen ürünler vardır. Örneğin renkli ve desenli olan bir nevresim takımı, havlu ya da çantanın üzerindeki renkler zihnimizde sadece anadilimizdeki renk sözcükleri ile karşılık bulmaktadır. Oysa mobilya, makyaj malzemeleri ya da burada konu edildiği gibi bir evin iç cephesinde kullanılacak boyanın adını bilmek o ürünü tercih edebilmemizi sağlamaktadır.

Boya firmaları her yıl yeni renk kartelaları yayınlamakta ve önceden belki sadece doğada olan renkleri adeta laboratuvar ortamında ton farkları ile farklı pigmentlerle yeniden ortaya koymaktadır. Her yıl üretilen onlarca yeni boya rengi yeni isimleriyle firmaların boya kartelalarında yer almaktadır. Firmaların yeni boyalar için ürettikleri *yeni* isimler Saussure'un sözünü ettiği nedensizlik ilkesi içerisinde farklı şekillerde bulunurlar.

Boya isimleri içerisinde sis bulutu, kanyon, havana, güz gibi tamamen nedensiz renk adları olabildiği gibi kısmen nedenli sayılabilecek üretimler de bulunmaktadır. Bu çalışmada boya adlarındaki nedenlilik ve/veya nedensizlik ilkesi ele alınırken dilin toplumsal kabulü de göz ardı edilmemiştir. Bir dilin söz varlığında olan sözcükler, bir toplumsal kabul ile adeta o dilin sözlüğünü oluşturmaktadırlar. Başlangıçta nedensiz olan tüm göstergeler toplumsal kabul ile birlikte dilde kalıcı hale gelirler. Bu kalıcılık göstergenin *değer* kazanmasını sağlar. Toplumsal uzlaşma sonucu oluşan göstergeler; “nedensizlikten değerliliğe terfi ederler” (Demirci, 2020: 34). Türkçedeki renk sözcüklerinin kavram alanları bu değer sebebiyle oluşabilmiştir.

Boya kartelalarındaki yeni renklerin yapılışında tıpkı Türkçenin söz varlığındaki gibi doğadan, bitkilerden, hayvanlardan mülhem üretimler yapılmaktadır. Bu renk adlarının bir kısmı göre ve/veya ikincil nedenlilik ile oluşturulmuştur. Bu kısmen nedenli renk adlarında kullanılan sıfatlar iki nedensiz göstergenin ilişkisi sonucu görece nedenli bir gösterge oluşmasını sağlamaktadır.

Boya firmaları her yıl onlarca yeni renk üreterek isim verseler de nihayetinde dilin sınırları içerisinde üretmeler, tamlamalar ve benzetmeler yapmaktadırlar. Bu sebeple mum ışığı, ıslak kum, damla sakızı, rozet gümüşü gibi ilk başta boya bağlamını çağrıştırmayacak ve nedensiz göstergeler dahi Türkçenin sentaksına uygun kurgulanmaktadır. Dilin insana hem üretme özgürlüğü veren ama hem de sınırlayan tarafı ister nedensiz isterse de görece nedenli olsun boya adlarına yansımaktadır.

Görece bir nedenlilikle oluştuğunu düşündüğümüz *çam fıstığı* gibi renklerin dilin konuşurunun zihnindeki gösterilen ile örtüşmediği örnekler de boya adları arasında sıralanabilir. “Deniz sularında az, bazı göllerde çok miktarda bulunan, kırmızı renkli, pis kokulu, zehirli, sıvı bir element” olan Brom maddesi bir boya renk adı olarak da kullanılmıştır. Brom kelimesinin

tanımını okuduktan sonra görece bir nedenlilikle kırmızı renge ilişkin bir beklentimiz olsa da *brom* rengi boya kartelasında kırmızı rengi işaret etmemektedir. Brom kelimesinin işaret ettiği boya rengi şöyledir:



Bu çalışma kapsamında değinilen bir diğerk nokta ise, nedensiz olarak üretilen boya adlarından gündelik dile geçen ve/veya geçmekte olan kelimelerdir. Şampanya, kesekağıdı, kum beji, kumtaşı gibi renk adları gündelik dilde kendilerine “değer” bulmaktadırlar. Yeri gelmişken boya adlarının yazımında da tamamıyla keyfi bir durum olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Yukarıda verilen ve aşağıdaki tabloda yer alan örneklerde görüleceği gibi Türkçede birleşik yazılmayan kelimeler boya kartelalarında birleşik olarak görülmektedir.

İç cephe boya kartelalarındaki renkler sınırlı bir bağlamda kullanılsa da zaman zaman söz konusu bağlam genişleyebilmektedir. Tıpkı gündelik dilde olduğu gibi, farklı boya adlarının aynı rengi ya da farklı firmalara ait aynı renk adlarının farklı boyaları işaret ettiği örneklere de rastlamak mümkündür.

Nedensiz ve/veya nedenli de olsa boya adlarının tüketiciye ulaşımı hem görsel hem de dilsel göstergelerin kullanılmasıyla. Dolayısıyla, tüketicinin duyacağı boya adında kötü, karanlık, huzursuz edici, endişe verici bir çağrışımın olmaması doğaldır. Aşağıda verilen listedeki boya adları okunduğunda burada her ne kadar bir açıdan bakılmış olsa da semantik olarak kurgulanmış ve vaat edilen bir hayatı da görmek mümkündür.

EK: Boya Adlarının Listesi

Açık Fildişi	Buz Beyazı
Açık Leylak	Sis Bulutu
Açık Somon	Kumtaşı
Açık Şampanya	Yeşil Bej
Akvaryum	Gölgem 7570
Alaçatı 7252	Kartepi 0142
Andezit 55	Açık Mavi
Andezit 60	Atlas
Andezit 65	Nane Şekeri
Asil Lila 5177	Derya
Aydan	Frezya
Badem Ezmesi	Fesleğen
Bal Buğu	İstiridye Kremi
Başlangıçlar	Lila
Bebek Pembe	Andezit 10
Begonvil	Yağmur Damlası
Begonya 0986	Yeni Yeşil Pamuk
Bej-İ Pembe	Masal Pembesi
Beyaz Gece	Beyaz Kum
Beyaz Menekşe	Krokan
Buz Beyazı	Porselen
Buz Mavisi 6212	Rozet Gümüşü 0542
Continental	Mutlu Mavi
Çakıllı Kum	Bademi
Çam Fıstığı	Yeni Şakayık
Çisil	Yeni Duru
Dağ Kristali	Sade Beyaz
Damla Sakızı	Nil Yeşili
Deniz Kabuğu	Sarmaşık
Deniz Yıldızı	Lavanta
Derin Sadelik	Kırmızı
Doğal Bej	Osmanlı Kırmızısı
Doğal Güzellik	Turuncu
Elma Şekeri	Verde
Fıstık	Andezit 50
Fildişi	Andezit 25
Fujiyama	Beyaz Kiraz
Fuşya Çiçeği	Limoni
Gizemli Bej	Yeni Pudra
Gökçe	Buz Gümüşü 7565
Gülçiçek	Ihlamur
Gülpembe	Petek
Güvercin	Olgun Beyaz
Güz	Lületaşı
Hareli 7691	Avanos
Hercai 5160	Zakkum

Ihlamur 8024	Humus
Islak Kum	Andezit 40
Iřıĝın Yansımaları	Sarı
İncekum 1225	Meltem 0141
İstanbul Beji	Çisenti
Kanyon	Kesekaĝıdı
Karizmatik Krem	Irmak Yeşili
Kavun	Havana
Kayısı Beyazı	Kumru
Kırık Beyaz	
Kırık Beyaz	Yeşilsu
Kıvılcım 160	Çöl Kumu
Kıvılcım 165	Açık Krem
Kıvılcım 170	Gündoĝumu
Kıvılcım 175	Karbeyaz
Kil Taşı	Kemik Beyazı 7963
Klimanjaro	Kumsal 2251
Koral 295	Bal Beji
Koyu Şampanya	Romans
Koyu Şampanya	Yeni Nergis
Köpük 1987	Behramkale
Krem	Menekşe 175
Krem	Sade Bej
Krokana	Kum Beyazı
Kum Beji	Andezit 30
Kumsal Beji	Nil Yeşili
Leylak	Brom
Leylak 1917	Roma Sarısı
Lila	Kalker
Lilyum Pembe 4717	Yeni Çaĝıl 7550
Living	Mavi
Marjinal Beyaz	Yeni Papatya
Marjinal Gri	Yeni Kuĝu
Masum Beyaz	Tarhuni
Maya	İstanbul Pembesi
Mercan	Kesekaĝıdı
Mine 5046	Beliz 7558
Mum Iřıĝı	Andezit 20
Narin Beyaz	Yeni Günüřıĝı
Nordic Living	İstanbul Yeşili
Nötr	Buz Beyazı
Nuga	Narin Pembe
Pastel Pembe	Andezit 45
Peri Bacası	Bozkır
Prenses Pembe 4907	Vizon 5579
Pudra Kahve	Haki
Roma Sarısı	Tomurcuk

Romantik Somon	Açık Lila
Rose	Sarı Sonbahar
Rüzgar Güllü	Ladin
Sahra Beji	Royal Lila
Saltanat Kırmızı 4685	Buz Beyazı
Serin Lila 1906	Romantik 5664
Sınav Sarısı 2626	Çakıltaşı
Şampanya	Andezit 15
Şampanya	Ekinezya
Şampanya	Latte
Şampanya	Mutlu Mavi
Şampanya	Yağ Yeşili
Şarabi 4547	Yeni Beliz 0666
Şeker Pembe	Buz Beyazı
Tatlı Şampanya	Fıstıki
Taze	Beyaz
Tiramisu	Dağ Lalesi
Toprağın Yansımaları	Yeşil
Toz Pembe	Aki
Tropik 0721	Çakıltaşı
Urban Living	Kahverengi/Bej
Vanilya	Fildişi
Vanilya Çiçeği	Çayır
Violet	Yıldız
White	Kalsit
Yakamoz 5673	Hayal Pembesi 4474
Yalın	Şirin Pembe 4568
Yalın Beyaz	Gizemli Bej
Yeni Albatros	Lila
Yeni Antik	Belce Beji 0355
Yeni Bambu	Yeni Kesekağıdı 5174
Yeni Buz	Yeni Bahar
Yeni Fildişi	Deniz Tuzu
Yeni Gülkurusu 0472	Alüvyon 7962
Yeni Hayal	Beyaz Kaşmir
Yeni İnci	Yeni Köpük
Yeni Kar	Pembe
Yeni Kum	Keten
Yeni Kutup	Karizmatik Beyaz
Yeni Nil	Yeni Bulut
Yeni Rüya	Elegan Beyaz
Yeni Somon 4217	Küllü Pembe
Yeni Yakamoz 0567	Demirdağı 9064
Zamanın Yansımaları	Gri

KAYNAKÇA

- AYBER, U. (2012). *Mekan Kimlik İlişkisinde Işık ve Renk Faktörlerinin Psikolojik ve Sosyolojik Analizi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- BARTHES, R. (1979). *Göstergebilim İlkeleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- BAYRAKTAR, N. (2006). Kavram ve Anlam Boyutunda Sarı ve Tonları, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(20), s. (209-218).
- BESİM, A. (1986). *Divanü Lügat-it-Türk*. Ankara: TDK Yayınları.
- BOTTOMLEY, P.A ve DOYLE. J.R. (2006). The İnteractive Effects Of Colors And Products On Perceptions Of Brand Logo Appropriateness, *Marketing Theory*, 6 (1), s. (63-83).
- BÖREKÇİ, M. (1999). Gösteren-Gösterilen İlişkisi Açısından Türkçenin Görünümü Üzerine Bir Deneme, *Bilig*, (8), s.(77-83).
- DEMİRCİ, K. (2020). *Toplumsal Dilbilim*. İstanbul: Paradigma Akademi.
- DOĞAN, Nuh. (2015). Türkiye Türkçesi Söz Varlığının Yeni Renkleri- Ad Bilimsel Bir İnceleme, *Dede Korkut Dergisi*, 7, s. (12-37).
- EMİNOĞLU, H. (2014). *Türkçede Renkler Sözlüğü*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- ERKMAN-AKERSON, F. (2000). *Dile Genel Bir Bakış*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- JOHN, F. (2003). *İletişim Çalışmalarına Giriş*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- KAYMAZ, Z. (1997). Türkiye Türkçesi ve Ağızlarında Renk Bildiren Kelimelerin Kullanılışı ve Sistematiği, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 45 s. (251-341).
- KIRAN, Z. (2002). *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçkin Yayınları.
- KÜÇÜK, S. (2010). Türkiye Türkçesinde Renk Adları ve Özellikleri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(10), s. (420-427).
- MARTİNET, A. (1998). *İşlevsel Genel Dilbilim*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- PASTOUREAU, M. (2017). *Mavi Bir Rengin Tarihi*, İstanbul: Can Yayınları.
- SANDERS, B. (2013). *Öküzün A'sı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SAUSSURE, F.D. (2001). *Genel Dilbilim Dersleri*, İstanbul: Multilingual Yayınları.
- TEMİZSOYLU, N. (1987). *Renk ve Resimde Kullanımı*. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları.
- TOPBASAN, ř. (2018). *Günlük Yaşama Etkileri Bakımından Renk Kavramının Kültürel Göstergelerle Olan İlişkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Giresun.

Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük: Türk Dil Kurumu. (1945). İstanbul: Cumhuriyet Basımevi.

Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük: Türk Dil Kurumu. (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

VARDAR, B. (2001). *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, İstanbul: Multilingual Yayınları.

YEDEKÇİ, G. (2000). *İç Mekan Boyalarının İnsan Sağlığına Etkisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

YÜCEL, T. (1982). *Yapısalcılık*. İstanbul: Ada Yayınları.

İnternet Kaynakları

<https://www.dyo.com.tr/>

<https://www.filliboya.com/>

<https://www.marshallboya.com/tr>

<https://www.jotun.com/tr/tr/decorative>

<https://www.polisan.com.tr/tr>

<https://sozluk.gov.tr/>

Bölüm 12

XVI. YÜZYIL TEZKİRELERİNDE BULUNAN TARİH MANZUMELERİ



Mehmet Nuri ÇINARCI¹

¹ Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi, mehmetnuricinarci@yyu.edu.tr

Giriş

Klasik dönem Türk şairlerinin hayatlarını konu edinen tezkireler, biyografilerin yanı sıra şairlerin eserleri ve sanat anlayışları hakkında da bilgi verir. Tezkireciler, eserlerini kaleme alırken temel gayeleri hüner sahasında maharet göstermiş sanat erbabını tarihin tozlu sayfalarından kurtararak onların kaybolmalarına engel olmaktır. Mevzu, şair biyografileri olunca elbette müracaat edilecek kaynakların sayı ve niteliği de o oranda artar. Öte yandan tezkirelerde şairlerle ilgili aktarılan bilgileri sadece biyografik bilgilerle sınırlandırmak yanlış olur. Tezkireci, şaire ait biyografinin yanı sıra onun eserleri ve şiir anlayışı ile ilgili bilgi verir. Hatta başta Latîfi olmak üzere kimi tezkirecilerin şiirleri estetik bir değerlendirmeye tabi tuttuğu ve şairi, şiirindeki şekil ve muhteva kusurlarından dolayı eleştirdiği görölmür. Tezkireci, bu çok yönlü yaklaşımlarını eserine yansıtmak ve verdiği bilgilerin toplumu nezdinde kabul edilmesini sağlamak için birçok kaynaktan yararlanır. Nitekim Türk edebiyatındaki tezkirelerin mukaddimelerinde bir vesileyle bahsettikleri ve örnek aldıklarını ifade ettikleri Devletşah, tezkiresinin girişinde kaynaklarla ilgili şöyle bir tespitte bulunur. Bunun için hayatım boyunca kırık dökük gördüklerimi ve büyüklerin harmanından derlediğim başlıkları, top itibar gören, tarihlerden, geçmişteki üstatların divanlarından, önce ve sonra gelenlerin şiirlerinden, muhtelif risalelerden, siyer kitaplarından, diğer tarihlerden, şiirleri her ölkede tanınan ve anılan büyük şairlerin ahvaline ait bilgilerden bir kısmını bu tezkirede topladım.” (Lugal 1977: 39). Her tezkirecinin de Devletşah’ın zikrettiği tarzda bir çabayla kaynak topladığı şüphesiz bir gerçektir. Tezkirecinin istifade ettiği bu kaynakları sözlü ve yazılı iki guruba ayırabiliriz.

Tezkirecilerin hareket noktasını oluşturan kaynaklar içerisinde en çok istifade ettikleri kaynakların başında tarih manzumeleri gelmektedir. Bilindiği gibi tarih manzumeleri Arap alfabesindeki her harfe sayısal bir değer yükleyerek oluşturulan ebced sisteminin tarihte zuhur etmiş olan önemli olayların kronolojik tespitine dayanır. Ebced sistemi her ne kadar Arap toplumunda zuhur etmişse de tarih düşürme Farslarda ortaya çıkmış, Farslardan Türklere onlardan da Araplara sirayet etmiştir. Türk kültüründe ortaya çıkan ilk tarih düşürme örnekleri kısa ve sanatsal perspektiften yoksundur. Klasik Türk edebiyatının gelişmesine paralel olarak tarih manzumeleri de özellikle divan şairlerinin elinde daha estetik bir yapıya kavuşmuş hatta bazı şairler, şiirlerinin dışında tarih manzumeleriyle anılmışlardır. Tarih manzumelerinin vezin, kafiye ve edebi sanatlar kullanılarak icra edilmesi, elbette ki onlara sanatsal bir hüviyet kazandırmış; belagat kitaplarında da bedi sanatların bir kolu olarak anılagelmiştir. Türk edebiyatında icra edilen tezkirecilik geleneği içerisinde ilk tezkireden son tezkireye kadar tarih manzumelerine yer verilmiştir. Tezkirecilerin tarih manzumelerinden istifadesi ise daha çok şairin biyografisini aydınlatma ve sanatçılık kudretini ortaya koyma amaçlıdır. Bazı tezkireciler, sadece

farklı müelliflerden aldıkları tarih manzumelerine yer verirken bazıları ise özellikle şair biyografileri hakkında bilgi vermek amacıyla kendi yazdıkları tarihlere yer vermiştir. Âşık Çelebi'nin *Meşâ'irü'ş-şu'arâ*'sına bakıldığında tezkirecinin kendi yazdığı birçok tarih manzumesine tesadüf edilir. XVI. yüzyılda yazılmış Türkçe tezkirelerden Garîbî'nin *Tezkire-i Mecâlis-i Şu'arâ-yı Rûm*'u dışındaki bütün tezkirelerde tarih manzumelerine rastlanır. Tezkirelerde yer verilen tarih manzumeleri, dil olarak Türkçe, Arapça ve Farsça yazılmışlardır. Konu bakımından ise başta vefatlar olmak üzere veladetler, cüluslar, bina inşaları, şehir ve kale fetihleri gibi birçok farklı konuya tarih düşülmüştür. Tezkireciler, kimi zaman değindikleri tarihlerin müelliflerini zikrederken bazen de isim vermeden sadece tarih manzumesine yer verirler. Bu çalışmada XVI. yüzyılda Türkçe yazılmış şair tezkirelerindeki tarih manzumelerine yer verilerek bu tarihlerin müelliflerine ve konularına göre bir sınıflandırılması yapılacaktır.

1. Tezkirelerde Yer Alan Tarih Manzumelerine Kısa Bir Bakış

Türk tezkirecilik geleneği bilindiği gibi XV. yüzyılda Alî Şîr Nevâyî'nin *Mecâlisü'n-nefâyis* tezkiresiyle başlamıştır. Nevâyî, tezkiresinin mukaddime kısmında eserini kaleme alırken Molla Câmî'nin *Bahâristân*'ı ve Devletşâh'ın *Tezkiretü'ş-şu'arâ*'sını örnek aldığını özellikle belirtir. Bahâristân'da olmasa bile Devletşâh'ın tezkiresinde bilhassa şairlerin vefatlarına dair tarih manzumelerine yer verdiği görülür. Tezkiresinde tarih manzumesine yer verme anlayışı Alî Şîr Nevâyî tarafından da aynı şekilde devam ettirilir. Tartışmasız Türk edebiyatının en önemli şairlerinden biri olan Nevâyî, yaşadığı yüzyılın şartlarına binaen birçok farklı kaynaktan yararlanmışır. Tarihler de bu kaynaklardan biridir. Nevâyî'nin tezkiresinde toplam iki tarih mevcuttur. Kelime ve kelime gurubu halinde bulunan bu tarihlerden birisi de Nevâyî'ye aittir. Bu tarihlerden her ikisi de şairlerin vefatlarına düşülmüştür. Tezkirede, Hâce Hurd adlı şairin biyografisi aktarılırken düşülen tarih şöyledir:

“*Ve Baba Hudây-dâd kim dirler ki abdâldın irmiş, Semerkand'da fevt bolganda fevting târîhi “mezcûb-i sâlik” tapkandur.*” (Eraslan, 2001: 178).

Mevlana Tûtî maddesinde ise şairin vefatına Nevâyî tarih düşürmüştür.

“*Fevting târîhi Şeyh Âzerî zikride ötti kim fakîr “horûs” lafzı bile peydâ kılıp irdim.*” (Eraslan, 2001: 39).

XVI. yüzyıla gelindiğinde şair tezkireleri ile ilgili en önemli örneklerin Osmanlı sahasında ortaya çıktığı görülür. Sehî Bey'in 1548'de kaleme aldığı *Heşt Behişt*, aynı zamanda Anadolu'da kaleme alınan ilk tezkiredir. Coğrafi mekân itibariyle Sehî Bey, Ali Şîr Nevâyî'den her ne kadar fersahlarca uzak olsa da onun tezkiresinden haberdardır. Sehî Bey

de tezkiresinin mukaddimesinde Molla Câmî ve Devletşah'ın yanı sıra Alî Şîr Nevâyî'nin tezkiresinden yararlandığını belirtir. Nitekim *Heşt Behişt* özellikle yapı itibariyle *Mecâlisü'n-nefâyis*'i andırır. *Heşt Behişt*'te az olmakla beraber bilhassa şairlerin vefatları için tarih manzumeleri kullanılmıştır. Tezkirede göze çarpan en belirgin tarih manzumesi hiç şüphesiz Sehî Bey'in kayınpederi Necâtî'nin vefatına düştüğü tarihtir.

*“Merkâdini fakîr binâ itdüm. Ve fevtine bu fakîrden iş bu târîh sadır
oldı ki tahrîr olup zikr olunur. Târîh-i fevt-i Necâtî:*

Nakl-ı Necâtî ‘âleme târîh olmagın

Târîhini Sehî didi gıtdi Necâtî hây (İpekten, vd. 2017: 96)

XVI. yüzyıl tezkireleri içerisinde tarih manzumelerinin varlığı bakımından en dikkat çekici tezkire Âşık Çelebi'nin *Meşâ'irü's-şu'arâ*'sıdır. Âşık Çelebi, diğer tezkirecilere oranla eserinde kendi tarihlerine çokça yer veren bir tezkirecidir. Âşık Çelebi'nin düşürdüğü tarihler kimi zaman ailesi kimi zaman kendisi kimi zamanda arkadaşlarıyla ilgilidir. Örneğin tezkireci, Serfice'ye kadı olduğunda manzum ve mensur bütün eserlerini bir arada topladığına dair Farsça şöyle bir tarih düşmüştür:

*Ve dest-i bürd-i gâretger-i debûr u sabâ ve reh-zen-i sabâ vü sebâ
ile irmesün diyü mukatta'at u kasâ'id ü rubâ'ıyyât u ferâ'id ü tevârîh ü
gazelliyât u mesneviyyât u hezelıyyât 'alâ hıde revâk-ı evrâkda zabt olındı.
Ve bu minvâl târîh dinildi. Gazel:*

Cân-fezâ olup dem-i bâd-ı simât-ı Serfice

Rûh-perverdür nem-i âb-ı hayât-ı Serfice

Hikmet-âmîz olsa n'ola sözlerüm Lokmân gibi

Bana söyler hâl dili ile nebât-ı Serfice

Heşt-cennet nüñ felek heft-âsmâna ta'n ider

Rub'-ı meskûn içre hakkâ şeş cihât-ı Serfice

Ben de niçe genc-i pür-zer bağladum kim 'ayn-ı mâl

Cem'-i mâl itdiysen n'ola ger kuzât-ı Serfice

Z'an sebep ki şî'r ü inşâhâ der-ancâ cem' şod

Şod müverrih in heme bâ-vâridât-ı Serfice (Kılıç, 2018: 98)

XVII. yüzyıla gelindiğinde tezkirelerde biyografilerin yerlerini şiirlere bıraktığı yani antolojik tezkire anlayışının benimsendiği görülür. Ancak yüzyılın başında kaleme alınan Riyâzî'nin *Riyâzû's-şu'arâ* tezkiresi antolojiden ziyade biyografiyi öne alan bir yapıya sahiptir. Riyâzî de tezkiresinde tarih manzumelerine yer veren tezkirecilerdendir. *Riyâzû's-şu'arâ*'da bulunan tarih manzumeleri işledikleri konu itibariyle

birbirlerinden oldukça farklıdır. Tezkirenin Ali maddesinde Halveti şairin bir su çeşmesinin yapılışına düştüğü tarihe şöyle yer verilir:

“Güyyâ bu çeşme bir şifâ durur

Râh-ı Hak’da teşne eyler cüst ü cû

Lûlesi anun dehendür su dili

Dil döker her kim ki olsa rû-be-rû

Su gibi ezberlemiş okur varan

Mâcerâ-yı dehri Âlî sû-be-sû

Önine kim gelse dir târîh için

Bâ Hüseyin ile Hasan ‘aşkına su” (Açıköz, 2017: 63)

Yine XVII. yüzyılda Osmanlı sahası dışında kaleme alınmış diğer bir tezkire de Sâdıkî-i Kitâbdâr’ın *Mecma’ü’l-havâs* tezkiresidir. İran’da Safeviler döneminde kaleme alınan bu tezkire, aynı zamanda Nevâyî’den sonra Çağatay Türkçesiyle yazılmış ikinci tezkiredir. Tezkirede yer verilen tarih manzumelerinin hepsi Farsçadır. Bunun nedenini tezkirenin yazıldığı coğrafyanın Fars dilinin anavatanı oluşuna bağlamak yanlış olmaz. Kadı Atâullâh’ın Kanuni Sultan Süleyman ile Şah Tahmasb arasında barış imzalamasına dair düştüğü tarih tezkirenin en güzel tarihlerindedir.

Şâh-ı firdevs-mekân birle Süleymân-ı Hândigâr mâbeyninde ‘ahd ü mîsâk silsilesi müstahkem bolganda bu târîhni hûb tapup erdi kim târîh:

Pâdişeh-i Rûm u şeh-i kâm-kâr

Sulh çü kerdend be-hem ihtiyâr

Ez-pey-i târîh giriftem kalem

Nâ-zede kilik henûz in rakam

Münhi-i ikbâl der-in köhne deyr

Gulgule efkend ki es-sulhu’l-hayr” (Kuşoğlu, 2013: 203)

XVIII. yüzyıla gelindiğinde tezkire geleneğinde özellikle biyografilerin işlenişi anlamında tekrar bir geriye dönüş söz konusudur. Tezkireciler, şairlerin şiirlerine ağırlık vermek yerine onların biyografilerini tekrar uzatmışlardır. Sâlim Efendi’nin kaleme aldığı ve devrin önemli ve hacimli tezkirelerinden olan *Tezkiretü’ş-şu’ara*, önceki tezkireciler gibi tarih manzumelerinden çeşitli vesilelerle yararlanmışır. Hükümdar cüluslarından şair vefatlarına, yeni inşa edilen binalardan veladetlere kadar birçok konuda yazılmış tarih manzumelerine yer verilmiştir. Tezkirenin Sâbit maddesinde şairin III. Mustafa’nın cülusuna ve şair Mezâkî’nin vefatına düştüğü tarihlere art arda yer verilmiştir.

“...ol zât-ı emcedin tevârîh-i ser-âmedlerinden bin yüz altı târîhinde vâkı’ cülûs-ı Sultân Mustafâ Hân-ı Sâni’ye bu târîh-i bî-bedelleri çekîde-i kilk-i iftîhâr olmağa mahaldir. Târîh-i cülûs-ı Sultân Mustafâ:

Müjdeler âfâka Sultân Mustafâ etdi cülûs

ve dahı bin seksen altı târîhinde intikâl eyleyen şâ’ir-i bî-hemâl Mezâkî-i merhûmun dâr-ı bekâya irtihâllerinde bu târîhleri hak bu ki gâyet ‘âle’l-‘âldir. Târîh-i berâ-yı intikâl-i Mezâkî:

Ecel câm-ı müliün içdi Mezâkî” (İnce, 2018: 156)

XVIII. yüzyılın diğer bir tezkiresi olan ve Safvet tarafından yazılan *Nuhbetü’l-âsâr min Fevâ’idi’l-eş’âr* adlı tezkirede de tarih manzumelerinden çoğunlukla biyografik bilgi olarak yararlanılmıştır. Şair Rüşdî maddesinde şairin Muradiye Mevlevihanesi şeyhi Neşâtî Ahmed Dede’nin fevti için söylediği tarih şöyledir:

“Vefâtı bin yüz beşde Muradiye Mevlevî-hânesi şeyhi Neşâtî Ahmed Dede fevtine didiği târîh:

Bezm-i ‘ukbâya Neşâtî çekilip dünyâdan

Eyledi şevkle ‘azm-ı harem-i Dârü’s-selâm

Çemen-i gülşen-i ‘adn içre edip ‘işretler

Neşve-yâb-ı mey-i kevser ola cennetde müdâm

Fevtini gûş edicek Rüşdî dedi târîhini

Bezm-i gül-zâr-ı na’im ola Neşâtî’ye makâm (1095)” (Güzel, 2012: 260)

Klasik edebiyatın artık tesirini yitirdiği XIX. yüzyıla gelindiğinde şair tezkirelerinin yazılışına olağanca hızıyla devam edilmiştir. Devrin tarih manzumeleri hususundaki en zengin kaynağı hiç şüphesiz Mehmed Tevfik’in kaleme aldığı *Mecmû’atü’t-terâcim* tezkiresidir. Sadece şairlerin değil devrin şeyh ve seyyitlerinin de biyografilerine yer verilen bu tezkirede şahısların vefat tarihlerine düşülen tarih manzumeleri en ön sırada yer alır. Seyyid Hüseyin Vehbî maddesinde şairin vefatına Suyolcu-zâde Mehmed Necib Efendi şöyle bir tarih düşmüştür.

“...Cerrâh Mehmed Paşa Câmi’-i şerîfi kurbında ve hâneleri ittisâlinde vâkı’ Cânbâziye mescid-i şerîfi hatîresinde defn olundu. “Bismi’llâhi’r-rahmâni’r-rahîm, âh Vehbî-i hüner-pîşe cihândan gitdi 1149” mısra’ı dahı âti’t-terceme Suyolcu-zâde Mehmed Necib Efendi’nin nâvidân-ı zebân-ı ‘azâb-lisânlarından cereyân eden târîhdir.” (Zübeyiroğlu, 1989: 2-3)

2. XVI. Yüzyıl Tezkirelerinde Tarih Manzumeleri

Şair tezkirelerinin kaynak olarak beslendiği tarih manzumeleri esas itibariyle varlığını divan şairlerinin çeşitli vesilelerle düşürdükleri tarihlere borçludur. Klasik Türk edebiyatında divan sahibi olan ya da olmayan

şairlerin önemli bir kısmının tarih manzumesi yazdıkları bilinir. Hatta tezkirelerde divan şairi olarak bahsedildiği halde tarih manzumeleri ile anılan ve kendisine müverrih diye hitap edilen tarih düşürme ustaları da mevcuttur. Klasik Türk edebiyatı şairlerinden Seyyid Osman Surûrî, Antepli Aynî, Bursalı Haşimî ve Kandî gibi şairler bu türün Türk edebiyatındaki büyük ustalarıdır. Şairlerin bu denli tarih manzumesi kaleme alması tezkirecilere de malzeme sağlamış ve tezkirelerin çoğunda şairlerin biyografilerinden bahsedilirken varsa şairin tarih manzumesi yoksa başka bir şairin düşürdüğü tarihe yer verilmiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi tezkireci, tarih manzumelerinden biyografik bilginin kaynağı ve şairin maharetini gösterdiği bir tür olması vesilesiyle bahseder. Tezkirelerde sadece şairlerin değil birer divan şairi olan tezkirecilerin de düşürdükleri tarihlere rastlanır. Tezkireci, tarih düşürme hususunda maharet sahibi biriyse, bahsettiği şairin vefatı, veladeti veya herhangi bir durumu ile ilgili tarih düşebilir.

XVI. yüzyılda yazılmış tezkireleri içerisinde Garîbî dışındaki tezkirecilerin hepsi, eserlerinde tarih manzumelerine yer vermişlerdir. Anadolu sahasında yazılmış ilk tezkire olan Sehî Bey'in *Heşt Behişt* tezkiresinde çok az tarihe yer verilmiştir. Hatta bu tezkirede bulunan tarihlerden birisi de Sehî Bey'e aittir. Sırasıyla Latîfî ve Ahdî Çelebi tezkirelerinde de yer verilen tarih manzumeleri, Âşık Çelebi tezkiresinde hem nitel hem de nicel açıdan zirveyi görmüştür. Aslında tarih manzumelerine yer veren tezkireciler içerisinde Âşık Çelebi'nin müstesna bir yeri vardır. Âşık Çelebi, tezkiresinde bir yandan başka şairler için düşürdüğü tarihlere yer verirken diğer taraftan başka şairlerin de kendisi için düşürdükleri tarihlere yer vermiştir. En önemlisi de tezkirecinin kendi düşürdüğü tarihlerin çoğu hakkında nasıl hesaplanabilecekleri ile ilgili bilgi vermesidir. Âşık Çelebi'den sonra yazılan Kınalızade Hasan Çelebi, Beyânî ve Gelibolulu Mustafa Ali tezkirelerinde de yine tarih manzumeleri bolca kullanılmıştır. Tezkireciler, yer verdikleri tarih manzumelerini içerdikleri konular itibarıyla yelpazeyi oldukça geniş tutmuşlardır. Tezkirelerde en sık yer verilen tarihler arasında şairlerin vefatlarına düşülen tarihler manzumeleri gelmektedir.

2.1. Söyleyeni Bakımından Tarih Manzumeleri

Tezkireciler için mühim biyografik kaynaklardan olan tarih manzumelerinin tezkirelerdeki en belirgin özelliklerinden birisi de onun kimden alındığı ile ilgilidir. Bu bakımdan tezkirelerde yer verilen tarihlerin bazen kimin tarafından söylenildiğine yer verilirken bazen de herhangi bir isim anılmadan direkt olarak tarih manzumesi verilir. Mevzu, söyleyeni belli tarihler olduğunda tezkirecinin gözünden bu duruma iki şekilde bakılır. İlk olarak biyografisi verilen şairin başka bir hadiseye düşürmüş olduğu tarih, ikinci olarak ise yine aynı şairin biyografisinde onun vefatına başka bir şair arkadaşı tarafından düşülen tarihtir. Şairlerin

birbirlerine ait çeşitli hadiselerle düşürmüş oldukları bu tarihlerin yanı sıra kimi şair biyografilerinde bu kez tezkirecinin o şairin vefatına ya da başka bir hadisesine tarih düşürdüğü görülür. Tezkirecinin belirgin bir şekilde tezkiresindeki şairlere tarih düşürdüğü en güzel tezkire örneği hiç şüphesiz Âşık Çelebi'nin *Meşâ'irü 'ş-şu'arâ'*sıdır.

2.1.1. Söyleyeni Belli Olan Tarihler

Tezkireciler başta şairlerin vefat tarihleri olmak üzere çeşitli hadiseler için kullanılmış olan tarih manzumelerine yer verirken kimi zaman onu yazan kişinin ismini de verirler. Verilen bu isim bazen şairin ahbabı olan başka bir şair, bazen hocası bazen de öğrencisidir. Genellikle şairin herhangi bir durumu ile ilgili tarih düşüren kişi, onu yakından tanıyan biri ya da birileridir. Latîfi tezkiresinin Sadî Çelebi maddesinde şairin vefatı için ünlü tarihçi Kandî'nin tarih manzumesinden yararlanılmıştır.

“Merhûm-ı mezbûrun vefâtına Kandî'nin didüğü târihdir.

Didi Kandî anun mevtine târih

Bekâya göçdi Sa'de'd-dîn-i sâni (951)” (Canım, 275: 2018)

Ahdî Çelebi'nin *Gülşen-i Şu'arâ'*sının Bağdatlı Rindî maddesinde şairin vefatına oğlu Zühdî tarih düşmüştür.

“Mevlânâ-yı mezkûr sene selâse ve tis'in ve tis'âmi'ede fevt oldukda kendinün sulb oğlu Zühdî bu târihi dimişdür sebt olundu.

Âh kim nahl-ı kadi Rindî'nün

Sarsar-ı bâd-ı ecelden sındı

Ağlayup Zühdî didi târihin

Bezmi yandurdu firâk-ı Rindî (993)” (Solmaz, 2018: 172)

Örneklerde de görüldüğü üzere tezkireci, tarih manzumesine geçmeden önce onun kimin tarafından düşürüldüğü bilgisini de verir. Bazen tezkireci tarih manzumesini yazan kişinin ismini zikretmez. Ancak bilindiği gibi tarih manzumelerinin çoğunda müverrih düştüğü tarih dizesinin hemen öncesinde kendi mahlasına yer verir. Gelibolulu Mustafa Ali'nin *Künhü'l-ahbar* tezkiresinin Sehâbî maddesinde şairin vefatına düşülen tarih manzumesinin kime ait olduğu belli olmadığı halde ilk dizeden manzumenin Salman adında bir şahsa ait olduğu görülür.

“...sene ihdâ ve seb'inde vefât itdi. Târih:

Didi Selmân vefâtına târih

Rûh-ı pâk-ı Sehâbî'ye rahmet” (İsen, 2017: 149)

Yine aynı tezkirenin Sihri-i Sâni maddesinde tezkireci, şairin hadım edilmesine İşretî'nin düşmüş olduğu tarihe yer verir.

“*At bâzârı kâtibi derdmend Sihri’yi götürmüş hayâların budatup rüsvâyı ‘âlem itmîş. Bu kazıyye ki İstanbul’da işitildi. İşret-i merhûm nazm:*

Vâyli oldı kız Memi Hâdım

mısrâ’ını târîh didi. (İsen, 2017: 153)

Âşık Çelebi tezkiresinin Merdümî maddesinde şairin babası Ali Çelebi’nin *Şâhî Dîvânı*’nı istinsah ettiği ve onu devrin hükümdarına sunduğu bilgisine yer verildikten sonra Merdümî’nin bu kitabın itmamına düşürdüğü tarih şöyle belirtilir:

“...*Şâhî dîvânını kesüp pâdşâh-ı İslâm âstânesine sundı. Temâmet oğlu Merdümî Çelebi ana tarîh didi kad temmet (944).*” (Kılıç, 2018: 342)

Daha önce de ifade edildiği gibi tezkireciler de kimi zaman biyografilerine yer verdikleri şairlerin çeşitli durumları için tarih düşürürler. Âşık Çelebi, tezkiresinin Kandî maddesinde onun hem vefatına hem de ölüm yıldönümüne tarih düşürmüştür.

“*Dünyeden itdi çün sefer Kandî-i şekkerin-beyân*” (vefatı)

“*Vây müverrih-i zamân*” (ölüm yıl dönümü) (Kılıç, 2018: 584)

2.1.2. Söyleyeni Belli Olmayan Tarihler

Tezkireciler kimi zamanda özellikle şairin vefatına düşürülmüş olan herhangi bir tarihe yer verirken onun kime ait olduğu ile ilgili bilgi vermezler. Sadece tarih manzumesi verilir ve bu manzumenin şairin vefatını belirttiği söylenir. Kimi zamanda düşürülen tarih için “bazılar, bazı şu’ara, bir fazıl” gibi ifadeler kullanılmıştır. Âşık Çelebi’nin *Meşâ’irü’ş-şu’arâ*’sında zikredilen Monla Lutfî’nin biyografisinde vefatına fazıl bir kişinin tarih düşürdüğü belirtilerek o kişinin ismine yer verilmez. Aslında tarih düşüren kişinin ismine değinilmemesinin sebebi Monla Lutfî’nin öldürülmesine devrin dini otoritelerinin fetva vermesi ve Sultan II. Bayezid’in bu fetvayı uygulayarak onu öldürmesi sebebiyledir.

“*Monlâ ‘Arâb ve Hatib-zâde fetvâ virüp ta’assub u nisbet iderler. Efdal-zâde hiç fetvâ virmez, Monlâ Ahaveyn evvel tereddüd ider ba’dehu fetvâ virür. Sultân Bâyezid dahı katline rızâ virür. Sene tisa’ ve tis’in ve semâniyede katl iderler. ...Katl olunduğına bir fâzıl bu târîhi dimişdür.*

İftihâr-ı fuzalâ Lutfî-i maktûl ki o

Bûd der-cümle fezâ’il be-heme mülk-i ferîd

Çünkü ehl-i hased o-râ be-ta’assub koştend

Geşt târîh-i vefâtes ve lekad mâte şehîd (906)” (Kılıç, 2018: 310)

Yine Âşık Çelebi tezkiresinin Nigârî maddesinde şairin evinde toplanan kişilerin yedikleri bir mesirden dolayı hastalandıkları hatta devrin

Eyüp Kadısı Sinan Çelebi'nin vefat ettiği hadiseye zürefadan biri tarih düşürmüştür.

“Mezkûr Nigârî'nün evinde bir cemî'yyet olup mesirdür diyü bir hokka getirüp içinden yiyenlerden Eyyüb kâzısı Sinân Çelebi fevt olup ba'zılar haste ve müşrif-i mevt olup ba'zılar dahı sersâm olmağla meşhûr-ı enâm oldukda zurefâdan biri bu târîhi dimişdür. Târîh:

Didiler berrâşlar târîhini

Haydar'un berşin yiyen oldu helâk (971)” (Kılıç, 2018: 383)

Hasan Çelebi tezkiresinin Mesîhî maddesinde tezkireci, şairin vefatına dair kısa bir Farsça tarihe yer verir. Ancak müellifin ismi zikredilmez.

“Âhir-i kâr birkaç bin akçe tîmâr ile rûzgâr geçürüp tokuz yüz on sekizde Mesîh-âsâ 'urûc-ı 'âlem-i bekâ idüp mihnet-i mülket-i fenâdan halâs u rehâ buldı. Mesîhî fevt şod (918) târîh-i vefâtıdır.” (Sungurhan, 2017: 781)

Gelibolulu Mustafa Ali'nin tezkiresinde ise Revânî'nin vefatından bahsedilirken yine isim verilmeden şairin vefatına “şu'aradan biri”nin tarih düşürdüğü şeklinde bir ibare düşülmüştür. Ancak Gelibolulu Mustafa Ali'nin ismini vermediği bu şairin Bahârî olduğu Sehî'nin Heşt Behişt tezkiresinde geçer.

“Sene selâsîn ve tis'amie târîhinde fevt olmuş. Şu'arâdan biri bu makûle târîh-i matbû' söylemişdür. Nazmuhu:

Cihâmı ser-be-ser tutmuşdı nâmı

Emîr-i nazm ki ya'nî Revânî

Ecel câmını çünki nûş kıldı

Şu denlü kim düşüp mest oldu ânî

İşidüp rûh-ı kudsi didi târîh

Cinândan yana cân atdı Revânî” (İsen, 2017: 95)

2.2. Tarih Söyleyen Tezkireciler

Tezkirecilerin eserlerini kaleme alırken temel gayeleri şairlerin biyografileri hakkında bilgi vermektir. Ancak tezkirecilerin sanat icra eden bu hüner erbaplarına olan ilgilerini sadece biyografik bilginin varlığını korumak adına yaptıkları bir çalışma olarak algılamak yanlıştır. Çünkü tezkireci de sanatsal kimlik olarak belagat ilmini bilen ve şiir bilgisine haiz bir aydındır. Bu anlamda sanatın değerine olan inancının hareket noktasını yine kendisi oluşturduğu için şair ve şiire önem vererek onların yok olmasını engellemek amacıyla tezkiresini kaleme almıştır. Tezkirecinin de şairler gibi bir söz ustası olduğuna dair en önemli gösterge ise tezkirelerini

yazarken kullandıkları sanatlı dil ve yazmış oldukları divanla izah edilebilir. Bu yüzden söz meydanında iddia sahibi bir kalem ustası olduğunu iddia eden tezkirecinin maharetini göstermeye çalıştığı sanat alanlarından biri de tarihlerdir. Tezkireciler de tıpkı biyografilerini anlattıkları şairler gibi tarih manzumeleri yazmış hatta bunlara tezkirelerinde yer vermişlerdir. Öte yandan XVI. yüzyılda yazılmış tezkirelerin bazılarında bir tezkirecinin biyografik kaynak olarak başka bir tezkirecinin tarih manzumesine yer verdiği de görülür. İlk tezkire olan *Heşt Behişt*'ten itibaren tezkirecilerin çeşitli olaylara tarih düşürdükleri görülür. Sehî Bey'in kayınpederi olan Necâtî'nin vefatına düşürmüş olduğu tarih, bu türdendir.

“Mezârî Şeyh Vefâ tekyesi kurbındadır. Merkâdini fakîr binâ itdüm. Ve fevtine bu fakîrden iş bu târîh sâdır oldı ki tahrîr olup zikr olunur. Târîh-i fevt-i Necâtî:

Nakl-ı Necâtî ‘âleme târîh olmağın

Târîhini Sehî didi gitdi Necâtî hây (İpekten, vd. 2017: 96)

Tezkiresinde düşürdüğü tarihlere yer veren diğer bir tezkireci de Ahdî Çelebi'dir. Ahdî, tarih düşürme hususundaki ilk iddiasını tezkiresinin itmamına düşürdüğü tarihle göstermeye çalışır. Tezkire mukaddimesinin sonunda yer verilen tarih manzumesi şöyledir:

“...şeh-zâde-i ‘âlî-mikdârun senâ-yı rif’atine meddâh u vassâf olan ‘ulemâ ve şu’arânun bi-hasebi’l-inkân isimleri bi’t-tamâm ve bi-güzâf tesvîd olunup şâh-zâde-i devrânun nâm-ı şerîfleri ve ‘unsûr-ı latîfleri ile şeref-i küllî hâsıl kılup şöhet-i tâmmı ba’de’l-itmâm iş bu târîh-i nîk-nâmeye mestûr düşdi. Târîh-i Gülşen-i Şu’arâ:

Gül gibi nazmı ile ehl-i dilün

Olsa reşk-i cinân bu ravza n’ola

Eyleyüp cem’ bir yire ‘Ahdî

Didi târîh Gülşen-i Şu’arâ” (Solmaz, 2018: 42)

Yine Gülşen-i Şu’ara’da devrin önemli şair ve devlet adamlarından olan Beyânî'nin İstanbul’a gelip çavuş zümresine duhuliyetine tezkireci tarafından şu tarih düşürülmüştür:

“Sâhib-i tezkire bu dil-güşâyı anların dergâh çavuşlarından olduklarına hakkında keyfî’l-ittifak edâ idüp bu mecmû’a-ı zurefâya sebt itmîşdür. Târîh li-mü’ellifîhi:

Çün Beyânî-zâde vardı kapuya

Bulmağa kâm-ı dilin ol hoş-nihâd

Dergeh-i ‘âlîde buldı kâm-ı dil

Oldı ikbâl ile akrândan ziyâd

'Ahdî târihin didi olmuş durur

Seyyid Çavuş der-i Sultân Murâd” (Solmaz, 2018: 119)

XVI. yüzyıl tezkirecilerinden Beyânî'nin Tezkiretü'ş-şu'arâ'sında tezkirecinin düşürdü tek bir tarihe tesadüf edilir. Tezkirede yer alan Emânî-i Sâni maddesinde şairin Yemen fethine düşürdüğü bir tarihe yer verilmiş akabinde ise tezkireci de aynı fethetme tarih düşürmüştür.

“Râkîmü'l-hurûf beyâniyü'l-fakîr:

Yemen feth oldı makdemün ile (978)” (Sungurhan, 2017: 27)

Hasan Çelebi tezkiresine bakıldığında tezkirecinin düşürmüş olduğu herhangi bir tarihe rastlanmaz. Tezkireci, bunun yerine özellikle Âşık Çelebi maddesinde ve başka birkaç şairin biyografisinde Âşık Çelebi'nin düşürmüş olduğu tarihlere yer verir. Yani tezkirede, tezkireci olarak Hasan Çelebi'nin değil diğer bir tezkireci olan Âşık Çelebi'nin tarihleri bulunur. Sadi Çelebi maddesinde şairin vefatı için Âşık Çelebi'nin düşürdüğü tarihe müracaat edilmiştir.

“Ba'dehü sene erba'în ve tis'ami'e şevvâlinün ikinci günü kevkeb-i sa'd-ı hayâtı gârib ü âfil ve kârbân-ı ecel ile ser-menzil-i bekâya vâsıl oldı. Âşık Çelebi “Fekad mâte şehîdâ” diyü târih dimişdür.” (Sungurhan, 2017: 433)

Daha önce de ifade edildiği gibi tezkireciler içerisinde hem kendi hem de başka şairlerin tarihlerinden en çok istifade eden ve tezkiresinde kaynak olarak tarih manzumelerine en çok başvuran kişi Âşık Çelebi'dir. Âşık Çelebi, kendi veladetinden kimi şairlerin vefatlarına, eserlerini bir araya getirdiği tarihten yakın arkadaşlarının yeni bir payeye getirilmesine kadar birçok farklı konuya tarih düşürmüştür. Kendisiyle ilgili düşürmüş olduğu en ilginç tarihlerden biri, Manavgat'ta çalıştığı esnada ona yapılan bir iftira üzerine yazılmıştır. İftiraya düşülen tarihin mısralarında Âşık Çelebi'nin nasıl bir ruh haline sahip olduğunu görmek mümkündür.

“Dârü'l-evgâd Manavgad kazâsın virüp safha-i rûz-nâme-i eyyâmuma bu yüz karalığın teşvîd idüp levh-i mâhda olan lekke gibi yüzümü kir itdiler. Li-muharririhî:

Bana bu cümle isnâd iftirâdur

Hudâ bu hâle dâna vü güvâdur

Dü-çâr olup bu zulm-ı mahza ben zâr

Didüm târihin anun zulm-i nâ-çâr” (Kılıç, 2018: 547)

Âşık Çelebi'nin diğer bir tarihi ise devrin önemli bürokratlarından nişancılık ve beylerbeylik yapmış Nişânî'nin Maraş'da beylerbeyi

olmasıyla ilgilidir. Nişânî'nin biyografisinden anlaşıldığı kadarıyla Âşık Çelebi, onu yakından tanımış ve kendisiyle sohbet etme fırsatı bulmuştur. Tezkirecinin yakın arkadaşı olan Nişânî'nin Maraş beylerbeyi olmasıyla düşürdüğü üç tarihi şöyledir:

“Mar’aşa beglerbegi olup İstanbul’dan geldüklerinde bu üç târîhi diyüp hizmetine iletdüm ki biri budur. Târîh:

Zihî Paşa-yı Mar’aş

Diger:

Oldı Paşa-yı Âbilistân ol

Diger:

Mîr-i mîrân Mehemmed Paşa” (Kılıç, 2018: 371)

2.3. Tarihleri Açıklayan Tezkireciler

Ebced hesabıyla oluşturulan tarih manzumelerinin farklı şekilleri mevcuttur. Bunlar 1. Söyleniş Bakımından Tarihler (Lafzen, Manen, Lafzen-Manen tarihler), 2. Hesaplanması Bakımından Tarihler (Tam, Ta'miyeli, Düta tarihler), 3. Harflerin Kullanılışı Bakımından Tarihler (Bütün Harflerle Söylenenler, Noktalı Harflerle Söylenenler, Noktasız Harflerle Söylenenler, Noktalı ve Noktasız Harflerle Söylenenler), 4. Ustalık Gösterme Babında Tarihler (Sade, Sanatlı tarihler). Tarih manzumelerine yer veren kimi tezkirecilerin bazen bu tarihlerin türleri ya da nasıl hesaplanmaları gerektiği ile ilgili bilgi verdikleri görülür. XVI. yüzyıl tezkireleri içerisinde başta Âşık Çelebi olmak üzere Hasan Çelebi ve Beyânî tezkirelerinde bu duruma rastlanır. Beyânî, tezkiresinin Yahya maddesinde şairin Sultan Süleyman Camisi'ne düşürmüş olduğu tarihin izahını yine şairin dilinden şöyle açıklar:

“Sultân Süleymân Hân câmi'ine gâyet iyi târîh dimişdür.

Câmi'-i bâlû te'âlu'llâh 'aceb 'âlî binâ

Bu beytten on vech üzre târîh çıkdugına kendi nazmla şerh itmişdür. Beytün iki mısra birer târîhdür. Beytün noktalı harfi bir târîh noktasız harfleri bir târîhdür. Evvelki mısra'un noktalı hurûfi ikinci mısra'un noktasız hurûfi bir târîh dahidür. Evvelki mısra'un noktasız hurûfi ikinci mısra'un noktalı hurûfi bir târîh dahidür.” (Sungurhan, 2017: 239).

Hasan Çelebi tezkiresinde ise ünlü tarihçi Emrî maddesinde şairin bir arkadaşının oğlunun vefatına düşmüş olduğu ta'miyeli tarihe yer verilmiştir. Bilindiği gibi ta'miyeli tarih, mısrasındaki harflerin sayıca toplamının söylenmek istenen tarihi karşılamadığı durumlarda ekleme veya çıkarma şeklinde bir hesap yapılması gereğinin bir önceki mısra da söylendiği tarihtir (Karabey, 2011: 81). Hasan Çelebi de bu ta'miyeli tarihin nasıl hesaplanması gerektiği hakkında izahta bulunmuştur:

“*Ve târîhde dahı kudreti ve nihâyetde mahâreti vardur. Ta'miye üslûbı üzre ba'zı yârânun oğlı vefâtına bu târîhi hûbdur.Mısrâ'*”

Hezârdan felek-i dîn irdi berg-i güli âh

Bu mısrâ' târîh olduğundan gayrı hezârdan ki bindür berg-i güli ki lâmdur cüdâ idicek târîh olur.” (Sungurhan, 2017: 207).

Tarih manzumeleri ile ilgili tezkiresinde en çok izahta bulunan tezkireci Âşık Çelebi'dir. Âşık Çelebi sadece biyografisini aktardığı şairlerin tarih manzumelerini izah etmekle yetinmemiş aynı zamanda kendisi için düşürülen tarihleri de açıklama ihtiyacı duymuştur. İzari-i salis maddesinde şairin Hasan Bey'in şehzade hocası oluşuna düşülen tarihle ilgili şu açıklama yapılır:

“Hasan Beg'ün şeh-zâde müderrisi olduğına târîh dimişdür. Târîh:

Nâkıs ola a'dâ vü muzâ'af ola devlet

Ya'nî a'dâ lafzı nâkıs olup âhir harfî ki elifdür mahsûb olmazsa ve lafz-ı devlet muzâ'af olup ya'nî iki kerre mahsûb olursa maksûd hâsıl ve târîh kâmil olur.” (Kılıç, 2018: 461)

Sehâyî maddesinde ise şairin Âşık Çelebi'nin Çernovi'ye kadı oluşuna düşülen tarih, tezkireci tarafından şöyle izah edilir:

“Bu fakîr Çernovi kâzısı olduğuma târîh dimişdür. Târîh be-tarîk-i ta'miye. Târîh:

Bir münâsib yir aradular gönülden 'Âşık'a

Ehl-i 'irfân kimi Şumnu didi kimi Turnovi

Yiri gögi cer idüp âb u hevâ cûyân iken

Yazdı târîhin anun biri kazâ-yı Çernovi

Râ ki iki yüzdür mahsûb olmayacak târîh temâm olur.” (Kılıç, 2018: 410)

3. XVI. Yüzyıl Tezkirelerindeki Tarih Manzumelerinin Konuları

Padişahların tahta çıkmaları, tanınmış kişilerin mühim mevkilere tayinleri, şehzadelerin, sultanların, konu komşu eş ve dost çocuklarının doğumları, intihar edenler, boynu vurulanlar, şehit olanlar ölüm vs. gibi ferdi olayların yanı sıra yangın, salgın hastalık, zafer ve fetihler gibi genel hadiselerle varana kadar tarihlenmiştir (Yakıt, 1992: 67). Tarih manzumelerinin bulunduğu divanların çoğunda bu konulara rastlamak mümkündür. Çünkü toplumsal yaşamın en önemli tanıklarından biri olan şair, vuku bulan bu olaylara karşı duyarsız kalmamış ve kimi zaman şiirlerine kimi zamanda tarih manzumelerine yansıtmıştır. Şair biyografilerini ihtiva eden tezkireciler de şairlerin bu tarz tarih manzumelerine sık sık yer vermiş bazı durumlarda ise kendileri tarih düşmüştür. XVI. yüzyıl tezkirelerinde bulunan tarih manzumelerinin konularını şu başlıklar halinde sıralayabiliriz.

3.1. Vefatlara Düşülen Tarihler

Tezkirelerde yer alan tarih manzumeleri içerisinde en fazla tarihin düşürüldüğü konu vefatlardır. Bunun temel sebebi ise özellikle vefatlara düşülen tarihlerin tezkireci için biyografik bir bilgi niteliği taşımasıdır. Ancak tezkirelerde geçen tarih manzumelerindeki vefatlar sadece şairlerin ölümleriyle ilgili değildir. Bazen bir hükümdar veya devlet adamının bazen de şairin oğlu veya babasının vefatlarına düştüğü tarihlere de rastlanır. Latîfi tezkiresinin Necâtî maddesinde şairin vefatı için birden fazla tarih manzumesine yer verilmiştir.

“...hicretün tokuz yüz on dördünde idi ki murg-ı rûhı kafes-i tenden uçurdılar ve raht-ı hayâtı dünyâ evinden göçürdüler ve hâh nâ-hâh mevt şarâbın içürdiler. Gıtdün Necâtî âh zamân-ı mevtine târîh vâki’ olmuştur. Târîh:

*Necâtî gitdi şâd olsun revânı
Ki bulmuşdı hevâsın her levendün
Yed-i beyzâ-yı nazmıyla cihânda
Ovardı burnını her hod-pesendün
Anun her beyti insâf ile baksan
Üşürürdi segün ağzına kandün
İşidenler didi mevtine târîh*

Cinân câyı Necâtî derd-mendün (914) (Canım, 2018: 508)

Ahdî Çelebi'nin Gülşen-i Şu'arâ tezkiresinde Rindî adındaki şairin vefatına oğlu Zühdî tarih düşer.

“Mevlânâ-yı mezkûr sene selâse ve tis'in ve tisâ'mi'ede fevt oldukda kendinün sulb oğlu Zühdî bu târihi dimişdür sebt olundu. Kit'a-ı târîh:

*Âh kim nahl-ı kadi Rindî'nün
Sarsar-ı bâd-ı ecelden sındı
Ağlayup Zühdî didi târîhin*

Bezmi yandurdu fırâk-ı Rindî (993)” (Solmaz, 2018: 172)

Tezkirelerde şairlerin vefatları dışında da tarih manzumelerine yer verilmiştir. Gelibolulu Mustafa Ali'nin *Künhü'l-ahbâr* tezkiresinin Cevherî maddesinde şairin devrin hükümdarı Kanuni Sultan Süleyman'ın vefatına düştüğü tarih şöyledir:

“*Ve merhûm Sultân Süleymân vefâtına ve Sultân Selîm'ün cülûs-ı celâlet-isbâtına bu târihi gâyetle hûb dimişdür.*

*Cihân-ı bî-bekâdan rûh-ı pâki rihlet itdükde
 Dimiş Sultân Süleymân pend idüp oğlu Selîm Hân'a
 Sakın mağrûr olup bu devlet-i dünyâya aldanma
 Ne Efrîdûna kalmışdur bu ne Sâm u Nerimâna
 Selîm'üm 'adl u dâd it sana bizden bu yeter târîh
 Bilürsin kalmadı bâkî cihân mülki Süleymân'a” (İsen, 2018: 123)*

Âşık Çelebi tezkiresinde ise Gazâlî'nin biyografisinden bahsedilirken Kara Bâli-zâde'nin annesinin vefatına düşmüş olduğu tarihe yer verilir.

“Kara Bâli-zâde ki meşhûrdur ve kim olduğu sebâk u siyâk iktizâsıyla mâ-sebakda mezkûrdur, onun anası fevt olduğına bu târîhi zibâdur. Târîh:

*Kan ağlarısam hasret u derd ile revâdur
 Hiç bilimezem kadın anam n'oldı meded hây
 Sâkî-i ecel sunup ana câm-ı firâkı
 Peymâne-i 'ömri ne 'aceb toldı meded hây
 Hayfâ ki ecel nârı yakup hurmen-i 'ömrin
 Şol gül gibi ruhlar kül olup soldı meded hây
 Nergisleri yumulduğını görüben anun
 Sünbüllerini câriyeler yoldı meded hây
 Oğlı işidüp bu haberi didi ki târîh
 Cennet bulası kadın anam öldi” (Kılıç, 2018: 704)*

3.2. Yeni İnşa Edilmiş Yapılara Düşülen Tarihler

Osmanlı devletinin hüküm sürdüğü dönemde toplumsal hayatı düzenlemek ve insanların hayatlarını kolaylaştırmak amacıyla birçok yapı inşa edilmiştir. İnsanların faydasına sunulan bu yapılar, sadece hükümdar tarafından değil dönemin devlet adamları ve varlıklı insanları tarafından da sevap niyetine inşa edilmiştir. Kervansaraylardan camilere, çeşmelerden köprülere kadar inşa edilen bu yapılar hakkında şairlerin düşürmüş oldukları tarih manzumelerine tezkireciler yer vermiştir. Ahdî Çelebi'nin tezkiresinin Hüsam Beg maddesinde şairin Sütlüce'de inşa edilen zaviyenin bitirilişine düşürdüğü tarih şöyledir:

*“Südlüce nâm makâm-ı sürûr-encâmda Ka'be-i 'ârîfîn-i güzîn
 ve teferrüc-gâh-ı erbâb-ı yakîn olan zâviye-i Ca'fer-âbâd'un itmâmı
 bünyâdında buyurdıkları târîh-i hûb-makâl şâhid-i hâlidir. Târîh:*

*Hamdüli 'llâh in huceste-makâm
Şod besi dil-güşâ ve hem dil-keş
Geşt mülhem hâtif-i gaybem
Ka'betü'l-'ârifîn târiheş” (Solmaz, 2018: 143)*

Âşık Çelebi tezkiresinde Müderris adlı şairin oturduğu mahalde bir çeşme inşa ettirdiği ve çeşmeye tarih de düşürdüğü belirtilir.

“Gelüp ol mekâna mekîn ve ol engüşterine nigin olduğına ve ol mahalde çeşme binâ itdügine târih dimişdür. Târih:

*Sebîl üzre binâ itdüm bu 'aynı
Ola ki selsebîlün ola 'aynı
Tarîk üzre kemer içinde bu âb
Cihânun gencine feth eyledi bâb
Gelen ârâm kıl sun bu kemerde
Açup 'ibret gözin baksun kimerde
Binâ târihi bu inşâlar olsun
Konup içenlere sıhhâlar olsun” (Kılıç, 2018: 339)*

3.3. Yeni Vazifeler Vesilesiyle Düşülen Tarihler

Osmanlı devlet yönetiminde başta padişahlık olmak üzere sadrazamlık, beylerbeyliği, vezirlik, müftülük ve kadılık gibi önemli vazifelere getirilmiş devlet adamları için tarihler düşürülmüştür. Müverrihlerin bu tarz devlet görevleri için tarih düşürmelerinin en önemli sebeplerinden biri de maddi beklenti içinde olmalarıdır. Devlet erkânı, kasidelerde olduğu gibi tarih düşüren şairleri de caize ile ödüllendirmişlerdir. Bu tarihler bazen tezkireci, bazen herhangi bir şair, bazen de o makama gelmiş kişinin kendisi tarafından düşürülmüştür. Latîfi tezkiresinin İshâk Çelebi maddesinde şair, Şam'a kadı oluşuna yine kendisi tarih düşmüştür.

“Bu târihi Şâm'a kadı oldukda dimişler. Târih:

*Şehr-i Zilhiccede âhir seferüm Şâm oldu
İstedüm yazmağa târihini ahşam oldu” (Canım, 2018: 131)*

Osmanlı tarihinde padişahların tahta geçişleri son derece önemli bir hadisedir. Bu yüzden müverrih olan şairler de padişah cüluslarına tarih düşürmüşlerdir. Hasan Çelebi tezkiresinde önce Mahvî Çelebi'nin Sultan Murad'ın tahta geçişine dair düşürmüş olduğu tarihe, akabinde ise duacısı diye adlandırdığı ancak ismini vermediği başka birinin tarihine yer verilmiştir.

“...Sultân Murâd Hazretleri -Eyyedehu 'llâhu ve kuvvâhu- mücedded-i cihât-ı 'adl-güsteri ve müşeyyed-i erkân-ı bünyân ra 'yet-perveri oldukda cülûs-ı hümâyûn-ı sa 'âdet-makrûnlarına bu târihi dimiş idi. Târih:

Hâtif-i gâibi didi Mahvî anun târîhini

Oldi ikbâliyle Dâver ‘âleme Sultân Murâd

Dâ’î-i râkümü’l-hurûf dahı bu târîhi dimiş idi. Târîh:

Saltanat buldı Murâdını yine” (Sungurhan, 2017: 762)

Âşık Çelebi tezkiresinde ise Arşî, dönemin devlet adamlarından Mustafa Paşa’nın beylerbeyi oluşuna tarih düşer.

“Mustafa Paşa’nun beglerbegi olduğına dimişdür. Târîh-i Mustafâ Paşa:

Kılıcun gibi cevherdâr u sâfi-murassâ’dur

Bu târîh ile feth itsem’aceb mi mülk-i ‘îrfânı

Hemân hakkâ ki hep ‘âlemde şevket sana lâyıkdur

Şehâ elhamdü li’llah Rûm’un oldun mîr-i mîrânı” (Kılıç, 2018: 462)

3.4. Fetihlere Düşülen Tarihler

Coğrafi alan itibariyle geniş bir yüzölçümüne sahip olan Osmanlı devleti, üç farklı kıtaya yayıldığından kuruluştan yıkılışa kadar hemen her yüzyılda çeşitli fetihler yaşanmıştır. Yeni bir şehir, kale veya mevkinin askerler tarafından ele geçirilmesi şairlerin şiirlerine de konu olmuş ve bu nedenle gazavatname ve fetihname gibi türler ortaya çıkmıştır. Devlet yönetiminin temel politikası olan fetihler, müverrihler tarafından da ele alınmış ve bu fetihlere tarihler düşürülmüştür. Sehî Bey tezkiresinin Kâtib Hasan maddesinde şairin Belgrad fethine düşürmüş olduğu Farsça tarih şöyledir:

“Güzel târîhler çok dimiş. Ve cümle-i târîhlerinden Belgrad kal’ası fethine didüğü târîh budur:

Goft târiheş heme ehl-i hured

Feth-i Sultân Süleymân-ı zamân” (İpekten, vd. 2017: 150)

Âşık Çelebi tezkiresinde Osmanlı tarihi için dönüm noktası sayılan İstanbul’un fethine ‘Adni’nin düşürmüş olduğu tarihe yer verilmiştir.

“Târîh-i feth-i İstanbul

Feth-i İstanbul’a nusret bulmadılar evvelün

Feth idüp Sultân Mehemed yazdı târîh âhirün” (Kılıç, 2018: 459)

Hasan Çelebi tezkiresinde ise Muammâyî adındaki şairin biyografisinde Engürüs yani bugünkü Macaristan’ın fethine düşürdüğü tarih şöyledir:

“Diyâr-ı Engürüs feth olunup diyâr-ı İslâm’a zimm olındukda târîh dimişdür. Târîh:

Feth oldı külli Engürüs (936)” (Sungurhan, 2017: 793)

3.5. Kitap İtmamlarına Düşülen Tarihler

Osmanlı kültür tarihinde akli ve nakli ilimlere verilen değer ve devlet politikası olarak bu anlayışın kuşaktan kuşağa aktarılma anlayışı birçok kitabın yazılmasına zemin hazırlamıştır. Matbaanın ilk dönemlerde olmayışı bu kitapların elle yazılmasına sebebiyet vermiştir. Toplumun ilme verdiği değer neticesinde devrin müverrihleri, bu durumu görmezden gelmemiş kitapların telifi, istinsahı hatta tab' edilmelerine dahi tarih düşürmüşlerdir. Hatta çoğu müellif bitirdiği kitaba kendisi tarih düşürmüştür. Latîfi tezkiresinde Kemal-paşazâde'nin mesnevisi Nigâristân'ın itmâmı için düşürdüğü Farsça tarih şöyledir:

“Târîh-i Nigâristân:

Dilem kerd ez-lisân-ı gayb çün der-hâst bâ-rîheş

Nigâristân-ı bî-mânend râst târîheş” (Canım, 2018: 118)

Âşık Çelebi tezkiresinin Azmî-i Sâni maddesinde şairin en önemli kitaplarından Enîsü'l-‘ârifîn'e düşülen tarihe yer verilmiştir.

“Ahlâkdan Enîsü'l-‘ârifîn nam kitâbları ve niçe risâleleri vardır ki 'inde'l-bülegâ makbûldur ve Enîsü'l-‘ârifîn'ün târîh-i itmâmı bu nev' ile semt-i güzâriş bulmuşdur. Târîh:

Minnet Allâh'a bürûz idüp kümûn-ı gaybdan

Cilveler kıldı yine bin bâz ile bir nâzenîn

Sâdlar göz medler ebrû mîm fem bîni elif

Lâm zülf ü şâne şedde nokta hâl-i 'anberîn

Gülsitân her faslı her bâbı Şebistân-ı Hayâl

Ravzadur ammâ ki reşk-i ravza-i huld-ı berîn

Sûret-i divâr-veş dem-beste kalurdu eger

Nakşını bir reng ile görse nigâristân-ı Çin

'Ârızun gülgüne-i hikmetle tezyîn eyleyüp

Takmış ana dest-i kudret hâtem-i gevher-nigîn

Tîg-i itmâmıyla kazmış üstüne târîhini

Hamdili'llah irdi pâyâna Enîsü'l-‘ârifîn” (Kılıç, 2018: 465)

3.6. Veladetlere Düşülen Tarihler

Tezkirelerde vefatlara oranla veladetlere düşürülen tarih manzumeleri oldukça azdır. Şairlerden Zâtî, tezkirecilerden ise Âşık Çelebi'nin veladet tarihleri vardır. Bunun dışında ise Zeynî'nin Belkıs adında yeni doğmuş kızının veladetine düşürmüş olduğu tarih manzumesi mevcuttur.

Beyani, tezkiresinde Âşık Çelebi'nin veladetine düşülen tarihi yine onun tezkiresinden aldığı şöyle belirtir:

“Nâmı Pîr Mehemmed mahlası Âşık'dur. Tezkiretü'ş-şu'arâsında dimişdir ki bu fakîrin nâmı Pîr Mehemmed'dür. Vilâdetine “Feyz-i İlâh” târîh dimişdür.” (Sungurhan, 2017: 115)

Hasan Çelebi tezkiresinde ise Zeynî'nin yeni doğan kızının veladetine düştüğü tarihe yer verilir.

“...kendünün Belkîs nâm bir kızı toğdukda bu târihi diyüp sahâ'îf-i ekvân kelâm-ı garâbet-simât ve ebyât-ı bedi'atü's-sıfâtı ile tolmışdur.

Geh peder fevtiyle yanup yakılup

Geh gönül gam sarsarından yıkılup

Tâ ki evlâda düşürüp gönlümi

Egleyem dirdüm perîşân 'aklumu

Egleyem dîvâne gönlümi biraz

Tıfl-ı câna olalar anlar çerez

Çün tokuz yüz seksen altı senesi

'Öşr-i zi'l-hicce anun terviyesi

Güni toğdı bir kızum bir nâzenîn

Hakka çok hamd eyledüm bâ-sad enîn” (Sungurhan, 2017: 410)

3.7. Diğer Olaylara Düşülen Tarihler

İsimleri zikredilen bu konular dışında tezkirelerde farklı konuların da işlendiği görülür. Toplum içerisindeki olayların canlı tanığı olan şair, tarih düşürdüğü mevzuları herhangi bir önem derecesine tabi tutmamıştır. Şair, padişahın cülusuna tarih düşürdüğü gibi çok sevdiği kedisinin ölümünü de görmezden gelmemiştir. XVI. yüzyıl tezkirelerinde tarih manzumelerine bahis olmuş diğer konuları genel itibariyle örnekler halinde şöyle sıralayabiliriz. Beyânî tezkiresinde Emrî'nin biyografisi anlatılırken şaire, devrin vaizlerinden Küçük Emri Efendi'nin eziyet ettiği belirtilip hapse atıldığı ana tarih düşülür.

“Vâ'iz Küçük Emîr kendüye hayli ezâ vü cefâ idüp sonra emr-i pâdişâhiyle habs olunduğına târîh dimişdür. Târîh:

Bir 'aceb târîh olurdu Emriyâ

Vâ'izün başın keseydi şâhımız” (Sungurhan, 2017: 30)

Gelibolulu Mustafa Ali tezkiresinde şair Emânî, İskender Çelebi'nin rüşvet aldığı gerekçesiyle azmedilmesine dair şöyle bir tarih düşer:

“Mezbûr İskender Çelebi 'azlinde küfrânu'n-ni'meliği kabûl ve

isnâd-ı irtişâyla velî-ni 'metine ta 'n-ı nâ-makbûl idüp me 'âl cihetinden bu makûle bir târîh-i medhûl dimiş ki nakl olındı. Nazm:

*İrtişâ kasrını yapdukda Sikender Çelebi
Tahtasın sîmden itdürdi vü zerden mîhin
Der ü dîvârını nakş eyleyicek ol dâna
Katı açuk boyadı çoğ idüben zirnîhun
Münteşir olıcak efvâha peyâm-ı 'azli
Hâtîf-i gayb didi rüşvet ile târîhin” (İsen, 2017: 114)*

Yine Gelibolulu Mustafa Ali tezkiresinde Riyâzî-i diger, arkadaşlarından birisine ait kedinin ölümüne şu tarihi düşer:

“Bundan gayrı erbâb-ı fezâ 'ilden birinün Arslan-nâm bir makbûl kedisi fevt oldukda bu târîhi dimişdür. Hak budur ki hûb edâ eylemiştir. Velehû:

*Haylî kasdı var idi Arslan Beg 'ün
Mûş diyen düzde ammâ oldı fevt
Anun için didiler târîhini
Avladı Aslan pisiyi bebr-i fevt” (İsen, 2017: 146)*

Hasan Çelebi tezkiresinde şair Bahârî, Kasım Paşa'dan aldığı, Kasım Paşa ise verdiği yüz akçeye tarih düşürmüştür.

“Ve târîhde dahı hayli kudreti vardur. Zikr olınan Kâsım Paşa'dan akçe isteyüp “Harçlık” lafzını târîh didükde Kâsım Paşa dahı yüz akçe gönderüp “mi'e kâmile” diyü târîh dimişdür.” (Sungurhan, 2018: 241)

Yine Hasan Çelebi tezkiresinde devrin şairlerinden Sahrî, işlediği bir suçtan dolayı hadım edilir. Devrin diğer bir şairi olan İşreti, şaire Kız Memi lakabını takarak hadımlık hadisesine şu tarihi düşer:

“Acâ'ib-i hâlât ve garâ'ib-i ittifâkdandır ki Kız Memi dimekle meşhûr olup nâm-ı rücûliyyeti bir mikdâr noksân üzre iken 'uzv-ı ma'hûdî kat' olunmağla ol hâletden bi'l-küllîye hirmân üzre oldı. Sahrî'nün hâdisesi İstanbul'da istimâ' olındukda 'İşretî bu târîhi dimişdür. Târîh:

Vayli Kız Memi oldı hâdım (960)” (Sungurhan, 2017: 423)

Âşık Çelebi tezkiresinde ise Deli Birader lakabıyla anılan şair Gazali'nin hayatı anlatılırken Rodos Seferi'ne beraber katıldıkları Hasan Bey'in bir kolu kesilir. Hasan Bey, Gazali'yi çadırına çağırır ve kesik koluna bir tarih söylemesini ister.

“Birâderi göricek ağladı. Birâder Efendi dem-i yârî vü dest-gîridür ve zemân-ı hak-güzârî ve nân-perverîdür. Ben temâm oldum bana münâsib-i

hâl bir târîh di ki kendü kulağumla işideyin ve kesilmiş elimün câ'izesin elimle vireyin andan öleyin didi. Birâder çok te'emmül itmedin bu târîhi didi. Târîh:

Devrân elini alup anun atdı yabana” (Kılıç, 2018: 703)

SONUÇ

Klasik Türk şairlerinin biyografilerini anlatan şair tezkireleri XVI. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar yazılmışlardır. Hemen hemen her yüzyılda kaleme alınan şair tezkireleri, esas itibariyle şairin hayatı, eserleri ve sanatçı kimliği üzerinde odaklanmıştır. Özellikle şairlerin hayatları ile ilgili farklı kaynaklara başvuran tezkirecilerin başlıca temel kaynaklarından birisi de tarih manzumeleridir. Tarih manzumeleri, ebced dediğimiz Arap harflerinin her birine sayısal değer yüklemek suretiyle oluşturulan sistematığın bir vakanın kronolojik tespitini ortaya koymasıyla oluşturulmuştur. XV. yüzyılda düşürülmeye başlanan tarihler, ilk zamanlarda kelime ve kelime guruplarından müteşekkil iken sonraki yüzyıllarda kaside, gazel ve kıt'a gibi nazım şekilleriyle yazılmışlardır. Klasik Türk şairlerinin kaleme aldıkları divanların çoğunda tarih manzumelerine rastlamak mümkündür. Konusu divan şairinin hayatı olan tezkireciler de şairlerin kaleme aldıkları bu tarihleri görmezden gelmemiştir. Tezkireci, kaleme alınan bu tarih manzumelerinden kimi zaman biyografik bir kaynak kimi zamanda şairin hünerini gösterdiği sanatkârane bir tür olarak bahsetmiştir. Hatta bununla da yetinmemiş ve kendi kaleme aldığı tarih manzumelerine tezkiresinde yer vermiştir. Beş yüz yıl boyunca devam eden tezkirecilik geleneği içerisinde hemen her yüzyılda yazılmış tezkirelerde tarih manzumelerine tesadüf etmek mümkündür.

XVI. yüzyıl tezkirecileri de ilk tezkireden itibaren tarih manzumelerinden bolca istifade etmişlerdir. XVI. yüzyıl tezkirelerindeki bu anlayış, bir bakıma kendilerine örnek aldıkları *Mecâlisü'n-nefâyis* ve *Devletşah Tezkireleri*'nin de tarih manzumelerine yer vermelerinden kaynaklanır. Devrin ilk tezkirecisi olan Sehî Bey, tezkiresinde farklı şairlerin yazmış oldukları tarih manzumelerine yer vermekle yetinmemiş kendisi de kayınpederi Necâtî Bey için bir tarih kaleme almış ve tezkiresine yazmıştır. Tezkiresinde en çok tarih manzumesine yer veren tezkireci, hiç şüphesiz Âşık Çelebi'dir. Âşık Çelebi bir yandan şair arkadaşlarının ve kendisinin yazmış olduğu tarih manzumelerine tezkiresinde yer verirken diğer yandan da bu tarihlerin çözümlemelerini yapmış ve nasıl hesaplanmaları gerektiği hakkında bilgi vermiştir. Tezkiresinde tarih manzumelerine ilişkin çözümleme yapan diğer iki tezkireci ise Kınalızâde Hasan Çelebi ve Beyânî'dir. XVI. yüzyıl tezkirecilerinin yer verdikleri tarih manzumeleri konu bakımından oldukça çeşitlidir. Padişah cüluslarından şair vefatlarına, doğa olaylarından yeni inşa edilmiş yapıların bitirilişine kadar birçok farklı konuda tarih manzumeleri yazılmıştır.

KAYNAKÇA

- Açıkgoz, N. (2017). *Riyâzî Muhammed Efendi, Riyâzû 'ş-Şu'arâ*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Canım, Rıdvan, (2018). *Latîfî, Tezkiretü 'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ (Tenkitli Metin)*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Eraslan, Kemal (2001). *Ali Şîr Nevâyî, Mecâlisü'n-Nefâyis*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Güzel, Bilal (2012). *Kemiksiz-zâde Safvet Mustafa ve Nuhbetü'l-Asâr Min Fevâ'idü'l-Eş'âr İsimli Şair Tezkiresi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İnce, Adnan (2018), *Sâlim Efendi, Tezkiretü 'ş-Şu'arâ*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- İpekten, Haluk, vd., (2017). *Heşt Behişt, Sehî Beg*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- İsen, Mustafa (2017). *Gelibolulu Mustafa Ali, Kühnü'l-Ahbârın Tezkire Kısımı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Karabey, Turgut (2011). "Tarih Düşürme Geleneği, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 40, 80-82
- Kılıç, Filiz (2018). *Âşık Çelebi, Meşâ'irü 'ş-Şu'arâ*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kuşoğlu, Oğuzhan (2012). *Sâdikî-i Kitâbdâr'ın Mecma'ü'l-Havâs Adlı Eseri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Kut, Günay (2010). *Acâ'ibü'l-Mahlukât, Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul: Simurg Yayınları.
- Lugal, Necati (1977). *Devletşah Tezkiresi*, İstanbul: Tercüman 1000 Temel Eser,
- Solmaz, Süleyman (2018). *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâ'sı (İnceleme-Metin)*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Sungurhan, Aysun (2017). *Beyânî, Tezkiretü 'ş-Şu'arâ*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Sungurhan, Aysun (2017). *Kınalızâde Hasan Çelebi, Tezkiretü 'ş-Şu'arâ*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Yakıt, İsmail (1992). *Türk-İslam Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, İstanbul: Ötügen Yayınları.
- Zübeyiroğlu, Ruhsar (1989). *Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Teyfik Efendi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bölüm 13

ŞEREF HANIM DİVANI'NDA RENKLER



Dr. Öğr. Üyesi. Bilal ELBİR¹

Öğr.Gör.Dr. Merve YORULMAZ KAHVE²

1 * Bilal ELBİR, Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, bilal.elbir@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-8865-1240.

2 **Merve YORULMAZ KAHVE, Öğr. Gör. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi Türk Dili Bölüm Başkanlığı, merveeyorulmaz@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-6818-5759.

Giriş

Şeref Hanım, 1809 yılında İstanbul'da doğmuştur. Babası, soy ağacı Sadrazam Naili Paşa'ya dayanan şair Mehmed Nebil Bey'dir. Mehmet Nebil Bey'in de bir dîvânçe'si bulunmaktadır. Soyü baba tarafından Sadrazam Abdullah Naili Paşa'ya, annesi Şerife Nakiye Hanım tarafından Şeyhülislam Aşir Efendi'ye ulaşır. Büyük babası Vakanûvis Halil Nuri Bey de şairdir. Yakacık semtinin hayatında özel bir yeri olduğu şiirlerinden anlaşılmaktadır.¹

Şeref Hanım, Kâdirî muhibbi ise de esas olarak Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Selahaddin Dede'ye bağlıydı. Vefatında Yenikapı Mevlevîhânesi'nde Muhibler Kabristanı'na defnedildi. Şeref Hanım'ın bazı şiirlerinde maddî sıkıntı çektiği, akrabalarından kalan borçları ödemek zorunda kaldığı belirtilmektedir. Bu husus onun hiç evlenmediğini düşündürmektedir. Sıkıntılarını Sadrazam Âlî Paşa'ya bildirdiği, maaşı olmadığını söyleyerek ondan yardım istediği ve kendisine aylık 200 kuruş maaş bağlandığı divanında Âlî Paşa'ya teşekküründen anlaşılmaktadır.

XIX. yüzyılın üç kadın şairinden biri olan Şeref Hanım'ın divanında yirmi bir farklı nazım şekliyle yazılmış toplam 4803 beyit tutarında 677 şiir yer almaktadır. Kullandığı nazım biçimleri, ele aldığı konular, dili ve ifade özellikleri bakımından kadın şairler arasında önemli bir yer kazanmıştır. Dili sade ve nazım tekniği güçlü kabul edilen Şeref Hanım divan edebiyatının klasik mazmunlarına ve benzetmelere şiirlerinde yer vermiştir. Divanındaki birçok şiirde zekâsı, esprisi, bazen de bunların altında gizlenen sitem ve hüznü görülmektedir. Devrine göre serbest ve rahat söyleyişleri garip karşılanan şairin Nedîm tarzı şuh ve şen söyleyişlerinin yanı sıra Nâbî ve Koca Râgıb Paşa tarzında hakîmâne beyitleri de vardır. Daha çok felekten şikâyet, kadere rıza, ehl-i dilin dünyada rahat yüzü görmemesi gibi konuları işlemektedir.

Şeref Hanım'ın Divanı'nın tam ve bilimsel neşrini Mehmet Arslan yapmıştır. 2002 yılında yayımlanan bu neşirde, bir el yazması iki de matbu nüshası olan Divan'ın, yazma nüsha oldukça eksik ve hatalı olduğundan, matbu nüshalardan tam olanı esas alınmış, gerektiğinde diğer matbu nüsha ve yazma nüshaya da başvurma suretiyle metin ortaya konulmuştur.² Ayrıca divan metninden önce Şeref Hanım'ın şiirleri ve şairliği geniş bir açıklama ile incelenerek tanıtılmıştır. Şeref Hanım Dîvânı üzerine Ahmet Kırkkılıç'ın Şeref Hanım Divanı ve İncelemesi (Kırkkılıç, 1993) adlı kitabı ve Gülperi Turunçel'in Şeref Hanım'ın Dîvân Tahlili (Turunçel, 2007) adlı Yüksek Lisans Tezi çalışmaları bulunmaktadır.

1 Yusuf Mardin, *Şair Şeref Hanım*, T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1994, s.122.

2 Mehmet Arslan, *Şeref Hanım Divanı*, Kitabevi, İstanbul 2002, s. 41-42.

Kadının klâsik edebiyattaki yeri ve verdiği ürünlerin özgünlüğü tartışılmalı konulardır. Kadın şairlerin, erkek şairlerin oluşturduğu bir anlam ve mazmun dünyasında duygularını dile getirmek zorunda oldukları ağırlıklı olarak kabul edilen bir düşüncedir. Divan şiirinin ne erkeğe âşık ne de kadına sevgili rolü vermediği, betimlenen sevgilinin hepsinin kadın olduğunu söylemenin divan şiirinin düşünce sistemiyle örtüşmediği farklı bir bakış açısı olarak dile getirilmiştir.³

Kadın şairler konusu, divan edebiyatı çalışmaları içinde henüz bütün yönleriyle işlenmemiştir. Klasik edebiyat geleneği içerisindeki tespit edilen kadın şairlemizin divanlarının çok değişik açılardan tematik tahlillerinin yapılması çalışılması gerekenlerin başında gelmektedir. Edebî eserlerdeki renklerin sanatçıların duygu ve düşünce dünyasıyla doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Klasik edebiyat geleneğinde renklerle ilgili bazı çalışmalar yapılmıştır. Ali Yıldırım'ın Renk Simgesizliği ve Şeyh Galib'in Üç Rengi (2006), Mahmut Kaplan'ın "Esrar Dede Divanı'nda Renkler" (2013), Recep Demir'in "Divan Şiirinde Kırmızı Renk" (2015), Gülistan Ekmekçi'nin Muhibbi Divanında Renkler (2016), adlı makale çalışmalarıyla; Hakan Uymaz'ın Fuzûlî'nin Türkçe Divânı'nda Renklerin Kullanımı (2013), Çiğdem İrtem'in Osmanlı Kültüründe Renk Kavramı ve Sosyal Yapıya Etkileri (2014), Solmaz Amini Zadeh'in Mevlâna'nın Mesnevisinde Renkler (2017), Muhammet Emre Çakıcı'nın Nedîm Divânı'nda Renkler (2018) yüksek lisans çalışmalarıyla Recep Demir'in Divan Şiirinde Renkler (2016) adlı kitap çalışması dikkati çeken çalışmalardır.

Şeref Hanım Dîvânı'nda renklerle ilgili tespit edilen bütün örnekler çalışmanın hacmini arttıracığı için dâhil edilmemiştir.

Şeref Hanım Divanı'nda Renk Adlarının Tasnifi

1. Kırmızı

1.1. Kızıl

Şeref Hanım Divanı'nda kızıl renk, kalıp bir tabir olan "kızılelma" ekseninde kullanılmıştır. Orhan Şaik Gökyay Kızılelma için "*En eski kaynaklardan başlayarak kızılelma tabirinin nereden geldiği açıkça belirtilmeksizin 'erişilmesi istenen ülkü, elde edilmesi amaçlanan muhayyel yer'* anlamında kullanıldığı görülmektedir."⁴ der. Osmanlı padişahları tarafından "kızılelma" bir hükümdarlık nişanesi sayılmış hatta çoğu padişahın elinde bir elma resmedilmiştir. Fethedilen yerler değiştikçe kızılelmayla nerenin kastedildiği değişse de tabir, Ziya Gökalp ile birlikte farklı bir muhteva kazanmıştır.⁵ Klasik şiir geleneğinde

3 Zehra Toska, "Divan Şiirinde Kadın Şairlerin Sesi", Türk Edebiyatı Tarihi, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, C.2, s. 672- 682, İstanbul 2007, s.673.

4 O. Ş. Gökyay, "Cönk", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), C: 25, Ankara 2002, s.559.

5 Gökyay, a.g.e., s.559-561.

“kızılelma” kullanımıyla ilgili yapılan çalışmada iki şekilde kullanıldığı tespit edilmiştir. Birincisi fetih ve savaş konularıyla ilgilidir. Kızılelma bu beyitlerde belli başlı bazı şehirleri ifade etmektedir. İkincisinde sevgilinin güzellik unsurlarıyla bağlantılı kullanılır. Teşbih, tenasüp, îhâm-ı tenasüp, telmih gibi edebî sanatlar etrafında beytin anlam dünyası büyük bir genişlik kazanır. Kızılelma, genelde sevgilinin yanağıdır. Yanağın üzerine düşen zülüfler ise Kızılelma’ya hücum eden kâfirler yani Frenklerdir.⁶ Şeref Hanım’ın kullanımı birinci kategoridekiyle örtüşmektedir.

Kızıl Elma’ya dek sürsün çıkarsın ceşş-i küffârı
İdüp tevfiği rehber sıdki yâver ‘asker-i islâm (s.47)

1.2. Yâkut

Tüm taşlardan ağır, ateşe dayanıklı bir taş olan yakut sarı ve mavi renklerde bulunsa da en kıymetlisi kırmızı renklisidir.⁷ Şeref Hanım da “yâkut” u göz alıcı kırmızı renginden dolayı sevgilinin dudağının rengine teşbih etmiştir. Ayrıca mücevher yapımında da yâkut tercih edilen değerli bir taştır.

“Şeyh olaldan zâtı dergâh-ı Beşiktaş’ın ider
Sengi dürr ü gevher ü yâkûta ‘arz-ı rif’atı” (s.88)

Görmedim gonca-i la’liñ gibi rengîn yâkût
Mühr yüz biñ bulunur mühr-i Süleymân bir olur” (s.145)

1.3 Gonca

Divanlarda gonca kelimesinin sevgilinin dudağının rengini ve görünümünü yansıtır mahiyette kullanıldığı bilinmektedir. Sevgilinin ağzının da aynı şekilde şairler tarafından goncayla ilişkilendirilerek şiirlerde işlendiği görülür. Klasik şiirde goncanın anlam çerçevesinin temelde renk ve ağızla ilişkili olmakla birlikte zamanla genişlediği yapılan çalışmalarda tespit edilmiştir.⁸

“Gonca-i gül gibi açıldı hezârân zahmım
Yine kârı dil-i şûrîdeniñ efgân olsun” (s.36)

“Hemân o şevk ile tarh itdi bir gazel dil-i zâr
O gonca-fem eger eylerse ragbeti şâyân” (s.49)

6 Y. Şen, “Klasik Türk Şiirinde Kızılelma”, Journal of Language and Literature, Volume:3, Issue: 4, s.197-218, 2017, s.215.

7 Semih Yeşilbağ, *Muhibbî Divânı’nda Değerli Taşlar*, Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, C. 22, s.689-712, 2019, s.706.

8 Y. Bayram, *Çiçekler ve Diğer Bitkilerin Divan Şiirine Yansımaları ile Anlam Çerçevesi*, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Basılmamış Doktora Tezi, Samsun 2001, s.91-111.

“Nahl-i ‘ömri pâ-y-dâr olsun be-hakk-ı ‘Âyişe
İrmesin bâd-ı hazân ‘âlemde ol gonca-feme” (s.89)

“Nice mürüvvetini vâlideyn-i ‘âlîsi
Göre o gonca-dehânîñ cihânda subh u mesâ” (s.95)

1.4. Ahmer

Ahmer, kırmızı renk kategorisindeki kullanılan kelimelerden bir diğeridir. Ahmer kelimesi, ağırlıklı olarak kırmızı rengi ifade etmekte kullanılmakla birlikte farklı kullanımları da yapılan çalışmalarda tespit edilmiştir.⁹

Şeref Hanım, sevgilinin utanınca kızaran yanağını kızıl bir güle teşbih etmiştir. Bu teşbihte kızıl, kırmızı yerine “ahmer” kullanımını tercih etmesi dikkat çekicidir.

“Arz eyle ‘ârızîñ güli şerm ile ahmer it
Kadd-i büleñ-i ‘işveñe Tûbâ’yı hem-ser it
Mihr ü mehi şu‘â‘-ı cebîniñle pür-fer it
Keşf it nikâbîñi yeri gögi münevver it
Bu ‘âlem-i ‘anâsırı firdevs-i enver it” (s.147)

1.5. Gül

Gül, klasik edebiyat geleneğinde en çok kullanılan çiçeklerden birisidir. Genellikle sevgilinin yanağı ve dudağıyla ilişkilendirilerek kırmızı renk kapsamında kullanılmıştır. Yapılan çalışmalarda gülün beyaz ve sarı rengi içerir mahiyette kullanıldığı tespit edilmiştir.¹⁰ Şeref Hanım Divanı’nda gül ağırlıklı olarak kırmızı renk kapsamında kullanılmıştır. Gül kelimesi, Divanda tek başına kullanılmasının yanında gül-gûn, gül-i ter, gül-i gülzâra, gül-endâm, gül-i handân, gül-i pür-hâra, gül-ruh, gül-nihâl, gül-‘izâr, gülşen, gül-çihre, gül-i hoş-bû, gül-i ra’nâ, gül-fâm, gonca-i gülzâr-ı nâz, gül-pîrehen, gül-fem, gülzâr-ı bâğ gibi tamlama ve birleşik kelimeler içerisinde de kullanılmıştır.

“Câm-ı leb-rîz-i mahabbetle ezel mest olmuşum
Bâde-i gül-gûn ile def‘-i humâr olmaz bana” (s.210)

“Gelince bezme biñ nâz ile ol sâkî-i gül-endâm
Şarâb-ı eşki itmek der-miyân ister mi ister yâ” (s.210)

9 M. K. Çeçen, *Eski Kimyada Kibrît-i Ahmer Teriminin Klasik Türk Şiirine Yansımaları*, Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turcic, Volume 7/3, s.759-780, 2012, s.759-780.

10 Bayram, a.g.e., s.136-137.

“Yâre itmez eser ammâ ben iderken feryâd
Bülbül aglar çemen aglar gül-i handân ağlar” (s.231)

“Ol gül-bün-i nâzîñ sitemi böyle kalursa
Feryâd u figân ‘âşika mu‘tâd olacaktır” (s.232)

“Nic’oldı gülşen-i kûyunda ey gül ‘andelîb-âsâ
Sabâhü’l-haşre dek karşıñda nâlân olduğum demler” (s.241)

1.6. Kiraz

Kiraz, “*Cerasus microcarpa (C.A.Meyer) Boiss. (Rosaceae). 3 m kadar yükselebilen, dikenli veya dikensiz, beyaz veya pembe çiçekli bir bitkidir. Meyveleri yenir. Memleketimizde iki alt türü bilinmektedir.*”¹¹ Şeref Hanım, kanlı gözyaşı ile kiraz arasındaki benzetmeyi hem renk hem de şekil açısından kurmuştur. Kirazın kan kırmızı rengi ile taneleri, kanlı gözyaşı tanelerine teşbih edilmiştir.

“Dâne-i hûn-ı sirişkiye donandı cismi
İtdi bî-çâreyi ‘aynıyla felek nahl-i kiraz” (s.414)

1.7. Nâr

“Nâr”, divan geleneğinde “ateş ve cehennem” karşılıklarıyla kullanılmaktadır. Bununla birlikte çekilen acıların ve duyguların yakıcılığını vurgulamak için de kullanılmaktadır. Şeref Hanım Divanı’nda tüm bu kullanımların yanında utanma duygusunun yüzde yarattığı yanma ve kızarıklığı ifade etmek için de renk ilişkisi çerçevesinde “nâr” kelimesinin terkipli olarak kullanıldığı görülmektedir.

“Nice itdi böyle bî-ma‘nâ hatâyı ol le’im
İtmedi cür’et bu deñlü cürme şeytân-ı racîm
İdemez itfâ gönülde âteşim nehr-i ‘azîm
Sûz-ı sînemden benim şermendedir nâr-ı cahîm
El-amân Binti Resûlullâh meded yâ Murtazâ
Deldi bagrım yakdı cânım mâ-cerâ-yı Kerbelâ” (s.175)

11 Turan Baytop, *Türkçe Bitki Adları Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara 2007, s.178.

“Sızlanup zâhid yanup yakıldığım ta‘n eyleme
Sih-i nâr-ı ‘aşk ile bagrıñ kebâb olsun da gör” (s.226)

“Kaçınmaz şu‘le-i didâr-ı yâre cân atar dâ‘im
Benim murg-ı dilim pervâne-âsâ nâra mâ’ildir” (s.230)

“Gelmediñ germ-âbe-i dil yandı nâr-ı hecr ile
Gâlibâ şartınca teşrîfiñ ricâ bilmem nedir” (s.230)

1.8. Karanfil

Karanfil, hem bir çiçek hem de bir baharat olarak kullanılan iki farklı türü olan bir bitkidir. “*Diantfus barbatus L. (Caryophyllaceae). 60-70 cm yükseklikte, çok yıllık, pembe çiçekli ve otsu bitkidir. Süs bitki*”¹²; “*OriAums Aeterocarpus (Boiss.) Juz. (Rosaceae). 15-45 cm yükseklikte, çok yıllık, otsu ve san çiçekli bir bitkidir. Kurutulmuş kökleri karanfil kokulu olup çaya koku vermek için kullanılır.*”¹³ Divan geleneğinde “karanfil” sevgilinin beni, yanağı, zülfü; âşığının taze yaraları, gözyaşı için renk unsuru çerçevesinde benzetme amacıyla kullanıldığı görülmektedir.¹⁴

“Karanfül yâsemen ‘aşkıyla sîne çâk çâk itdi
Ya her dem tâzeyeye meyl itmede bî-ihdiyâr oldı” (s.51)

“Zülfüñdeki bûyuñ eseriñ eylemedim şemm
Sünbül mi karanfül mi ya ‘anber mi nedir bu” (s.310)

“Ne sünbül ü ne karanfül kalur ne lâle ne gül
İderse âhım eser gülşeniñ olur sûzân” (s.48)

1.9 Lâle

Lâle, “*Tu/ipa (Liliaceae) türlerine verilen genel ad. Soğanlı, otsu, çok yıllık, kırmızı, sarı veya beyaz çiçekli bitkiler. Türkiye’de 18 kadar yabanî lâle türü yetişmektedir. Bazı türlere özel adlar verilir. Bkz. Kefe lâlesi, Osmanlı lâlesi.*”¹⁵ Lâle’nin farklı renkleri olmasına rağmen divan

12 Baytop, a.g.e., s.137.

13 Baytop, a.g.e., s.184.

14 Bayram, a.g.e., s.755.

15 Baytop, a.g.e., s.195.

geleneğinde lâle özellikle kırmızı renkli olarak tasvir edilir. Kırmızı renkli bu çiçek divan şiirinde, sevgilinin yanağı, âşığın sinesindeki yaralar- ki bu kullanımda lâlenin ortasındaki siyahlığa işaret edilmektedir-, âşığın gözyaşları, ateş, kan, mey ve kadeh için renk ilgisiyle kullanılmaktadır. Şeref Hanım, âşığın dağlanmış bağırmı, bağırdaki yaraları lâleye teşbih ederek kullanmıştır. Burada hem lâlenin kırmızı rengiyle kanayan yaralar hem de lâlenin bağırdaki siyahlık kastedilmiştir. Divanda lâle ayrıca “kan ağlamak” ve “göz” kelimeleriyle birlikte yine kanlı gözyaşı, gözlerin kanlanması kastedilerek kırmızı renge işaret edilmiştir.

“Lâle-i dâg-ı derûnumla donandı sînem
Mîr-i âlây-ı gama cây-ı çerâgân olsun” (s.36)

“Eyle tasvîr o mehi hâtır-ı bî-kîneñde
Görme bir sûret-i dîger gönül âyîneñde
Cevher-i ‘aşk ziyâ-pâş ola gencîneñde
Dâg-ı mühri yeter ol lâle-ruhuñ sîneñde
Âsumâna nazar it mihr-i dirahşân bir olur” (s.145)

“Bu tâze dâg ile bir lâle-zârdır sînem
Müferrih ol güle cây-ı karâr olur mı ‘aceb (s.219)
Lâle mi gül mi ‘aceb zîb-i bahârîñ taglar
Yoksa efgânı mı bî-çâre hezârîñ taglar” (s.240)

“Lâle-veş hûn itdi bağırm dâg-ı hicrânîñ seniñ
Bu mudur ‘uşşâka zâlim lutf u ihsânîñ senin” (s.262)

“İzâr-ı pâki nazarda karâr itdikçe
Müjemle gösteriyor şekl-i lâle dîdelerim” (s.277)

1.10. Şakayık

“*PaeonJa (Paeoniaceae) türlerine verilen genel ad. Çok yıllık, otsu ve rizumlu bitkiler. Çiçekler büyük ve kırmızı renkli. Bazı çeşitleri bahçelerde süs bitkisi olarak yetiştirilir.*”¹⁶ Şeref Hanım, bu çiçeği doğrudan renginin güzelliği ve göz alıcılığını kastederek kullanmıştır.

16 Baytop, a.g.e., s.37.

“Şakâyıkda görünce revnak u rengi kemâlinde
Hasedle zanbakiñ hep ‘akl u fikri târ u mâr oldu” (s.51)

2. Siyah

2.1. Siyah

Renklerin insan psikolojisiyle ilgisine dair değişik çalışmalar yapılmıştır. Siyah, küçük yüzeylerde kullanıldığında canlılık, büyük yüzeyler halinde kullanıldığında ise korku hissi doğuran ciddiyeti ve resmiyeti temsil eden bir renktir. Siyah renk, modada ise, şıklık ve zarıflığın temsilcisidir. Siyah renk, aynı zamanda; büyüklük ve güç yanı sıra; mutsuzluk, umutsuzluk, yasa dışılık ve hayal kırıklığının rengi olarak da kabul edilmiştir.¹⁷

Şeref Hanım’ın, “siyah” rengini divanı boyunca “baht-ı siyah” tamlamasıyla kullandığı görülür. Yani Şeref Hanım için siyah renk; “talihsizliği”, halk tabiriyle “kara bahtı, kem talihi” çağrıştırmaktadır. Hatta “baht-ı siyâh” redifli bir gazele de divanında yer vermesi dikkat çekicidir.

“Bakdıkça şûm-ı tâli‘ u nahs-i sitâreme
Şekvâ-yı çarh u baht-ı siyâh eyler ağlarım” (s.287)

“Suç benim dirdüm o gaddâra velî bîhûde
Şekve-i baht-ı siyâh eylemeyim ‘ahd olsun” (s.297)

“Tutsa dünyâyı derûnum şereri ma‘zûrum
Nâr-ı fûrkatle kül oldu ciger ey baht-ı siyâh” (s.318)

“Yâr istemez Şeref seni yok cürmi kimseniñ
Şekvâ-yı çarh u baht-ı siyâh itme bir dahi” (s.345)

“İtmektedir baht-ı siyâh
Hâl-i dil-i zârım tebâh
Derd-i derûnum âh âh
Ben söylerim ben dinlerim” (s.363)

Divanda “siyah”, bahtın dışında “yüzü siyah olmak” yani üzüntüden,

¹⁷ Çiğdem İrtem, *Osmanlı Kültüründe Renk Kavramı ve Sosyal Yapıya Etkileri*, Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tekstil ve Moda Tasarımı Ana Sanat Dalı, Tekstil ve Moda Tasarımı Programı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2014, s.32.

kederden yüzün, çehrenin kararması şeklinde de kullanılmıştır. Ahıyla feleğin aynasını siyaha döndüren Şeref Hanım tarafından da tıpkı diğer divan şairleri gibi “siyah” renk; yutan, yok eden hüznü ve kederi anımsatan çağrışımlarla kullanılmıştır.

“Felek itdikleriñ bul kıldıñ öyle gevheri zâyî
Bu mâtemle duhân-ı âhdan rûyuñ siyâh olsun” (s.102)

“Sad-hayf sad-te’essüf ü sad-âh âh âh
Âhımla eyleyim felek âyînesin siyâh” (s.197)

2.2. Siyeh

Şeref Hanım, gaffletle ne vakte kadar kesrette kalan çehresini, siyah renkle anlatmıştır. Divanda “siyeh” tasavvuftaki kesrete telmihle “siyeh-rû” yani “siyah çehre, çehrenin kararması” şeklinde kullanılmıştır. “Siyeh-rû” pek çok divanda olduğu gibi sevgilinin esmer çehresini, tenini değil “günahkâr” lıgını anlatmak için tercih edilmiştir.

“Arz-ı hâl-i Şeref-i rû-siyehi it tahrîr
Tâ-be-key bu derece kesret-i gafflet mi olur” (s.35)

“Yâ ‘Alî el-meded ey Binti Resûl el-ihsân
Bu siyeh-rû kula eltâfiñiz erzân olsun” (s.38)

“Mîhr-i rûyuñ ile zülf-i siyehiñ fikr iderek
Geçmede leyl ü nehârım seni sevdim seveli” (s.342)

Şeref Hanım, âşığın talihsizliğini “baht-ı siyeh” tamlamasıyla anlatmıştır. Divan boyunca “baht-ı siyah” ve “baht-ı siyeh” bir arada kullanılmıştır.

“Âlemi eyledi bîdâr figân u âhım
Nedir ey baht-ı siyeh sendeki gafflet bu gice” (s.315)
“Subha dek baht-ı siyehle hasb-i hâl itdim bu şeb
Düşmene ey mâh-rû ‘arz-ı melâl itdim bu şeb” (s.216)

“Düşdükçe mihr-i vech-i pür-envâra kâkülüñ
Gün gösterür mi baht-ı siyeh-kâra kâkülün” (s.263)

Şeref Hanım, divandaki manzum bir bilmece; uzun iç gömleği yırtılınca siyah bedeni çıkar der, buradaki siyah bedenden kasıt Arap bir köle olmalıdır ki lugazın devamında Arap beldelerinden de söz edilmiştir.

“Başdan ayaga geydi pîreheni
Çâk olunca çıkar siyeh bedeni” (s.391)

Parlaklığıyla anılan “sitare” siyah ile birlikte kullanılarak bu tezattan hareketle beyitteki anlam kuvvetlendirilmiştir.

“Göñül olduk âh mehcûr yine meh sitâremizden
Heme zâr isek de ma‘zûr bu siyeh sitâremizden” (s.307)

2.2. Kara

Şeref Hanım, “kara” rengi hem “ümitsiz aşk” hem de bu aşkın gamıyla günlerin “kara”rmasını kastederek kullanmıştır. Gerek divan, gerek halk gerekse modern edebiyatta her daim “ümitsiz aşk” “kara sevda” ile tabir olunmuştur.

“Kara bahtım eyledi encüm-şümâr-ı intizâr
Sensiz ey meh-rû cihân mânend-i zindân oldu gel” (s.269)

“Nakdîne-i ârâm u şekîbim olup ifnâ
İtdi günümi gam ile fîre kara sevdâ
Çün zerre olursam nola âvâre-i sahrâ
Hurşîd-ruhân eyledi ‘akl u dili yagmâ
Ey baht-ı siyeh rûz-ı kasâvet saña kaldı” (s.151)

Divanda, yaşanan kötü günler de “kara” renk ile tasvir edilmiştir. Çünkü edebî gelenekte “kara” her daim; içinde hüznü, kederi, yokluk ve olumsuzluğu çağrıştırmıştır.

“İrdik o kara günlere yıksam yine yeri
Seng-i sitemle kubbe-i çarh-ı sitem-geri” (s.194)

“Gördi bu kara günleri çeşmânım aglasın
Âh eylesin firâk ile dil cânım aglasın” (s.200)

Divan şiirinde sevgili kara saçlı tasvir edilir. Sevgilinin alnı üzerine dökülen kara kaküller âşığın kara sevdaya düşmesine vesile olur. Kakülün karalığı ile sevdanın karalığı tevriyeli kullanılmıştır.

“Başdan hezâr ‘âşık-ı dîvâneler çıkar
Tahrîk iderse şâne eger kara kâkülün” (s.263)

“Her kusûrun bilirim ben ammâ
Dimesin saçma kara kimse amân” (s.400)

“Coşdı bahr-i elem orsa-boca başdan-kara it
Fülk-i endîşeye sâhilde ikâmet mi olur” (s.34)

2.3. Leyl

Leyl, Arapça bir kelime olup gece anlamına gelmektedir. Şeref Hanım’ın şiirlerinde genellikle leyl’in nehâr’la birlikte kullanıldığı görülür. Leyl ü nehâr şeklindeki kullanım tezat sanatı oluşturmuştur. Sanatçı, “leyl ü nehâr” kullanımını bazen gece ve gündüz zıtlığını ifade eder tarzda kullanırken bazen de bir işin sürekliliğini ifade etmek için kullanmıştır.

“İmâmeyn-i hümâmeyne olur mı sû’-i kasd itmek
Le’îmâna hediyye la’netim leyl ü nehâr olsun” (s.30)

“Hiç acımadıñ leyl ü nehâr ey gül-i hoş-bû
Gûş eyleyüp efgânımı efsâne sanırsın” (s.304)

“Bir bî-sitâre ‘âşık-ı nâ-çârım âh âh
Leyl ü nehâr olsa sezâ kârım âh âh” (s.326)
“Vatanda olsa da yâr olmayınca ‘âşıkîñ bildim
Geçermiş gûyiyâ leyl ü nehârı gurbet illerde” (s.331)

“Reh-güzâr-ı yâredir âmed-şüdün leyl ü nehâr
Var mı ey bâd-ı sabâ hiç bir su’âl eyler beni” (s.340)

3. BEYAZ

3.1. Beyaz

Şeref Hanım, “rûy-ı siyâh” ile “beyaz vech”i bir arada tezat yaratacak şekilde kullanmış ve buradan hareketle bağışlanan kulun yüzünün ağaracağını söyleyerek “yüzünü ağartmak” deyimine telmihte bulunmuştur.

“Beyâz itmezse vechim pertev-i hurşîd-i ihsânîñ
Ne yüzle ‘arz idem rûy-ı siyâhım yâ Resûlallâh” (s.336)

3.2. Dürr

Güncel Türkçe Sözlük’te “ *İstiridyeye gibi bazı kavkılı deniz hayvanlarının içerisinde oluşan, değerli, küçük, sert, sedef renginde süs tanesi*”¹⁸ karşılığıyla verilen inci, divanda; değerli bir mücevher, “dürr-i yetim” terkiibinden hareketle “eşsiz, tek”, “dürr-i girân-mâye” terkiibinden hareketle maddî ve manevî değeri yüksek, beyaz renginden teşbihle saf, temiz anlamlarında kullanılmıştır. “Dürr-i Yetim” tabiri, edebî eserlerde kinayeli olarak kullanılıp hem sedefte tek olan inciyi hem de anne ve babasının tek oğlu olan ve küçük yaşta yetim kalan Peygamberimizi kastederek kullanılabilir. ¹⁹

“Şeyh olaldan zâtı dergâh-ı Beşiktaş’ın ider
Sengi dürr ü gevher ü yâkûta ‘arz-ı rif’ati” (s.88)

“Cihân turdukça tursunlar safâ vü zevk u sıhhatle
Hemîşe vâlid ü mâderle ol dürr-i girân-mâye” (s.90)

“İrişsin vâlid ü mâderle ol dürr-i girân-mâye
Sürür u zevk u sıhhatle nice mâh u nice sâle” (s.94)

“Bir oğlu togdı fevti gicesi dürr-i yetim-âsâ
Hemîşe feyz-i Hak’la zînet-i ser-tâc-ı câh olsun” (s.102)

“Bahr-i rahmet sadef-i cismini itmiş pinhân
Oldı nâ-bûd anıñçün meger ol dürr-i yetim” (s.118)

3.3. Sefid

Sefid sözlükte “ak, beyaz” anlamlarına gelmektedir. Divanda üç yerde karşımıza çıkan kelime “sefid, sa’d u sefid” şekillerinde kullanılmıştır. Sefid kelimesinin divandaki üç kullanımında maddi bir özellikten ziyade manevî yönü yansıtan yüzün ağarması anlamlarını içerdiği görülür.

18 <https://sozluk.gov.tr/>
, Erişim: 26.08.2020.

19 Yeşilbaş, a.g.e., s.696.

“Geldi bir târîh-i mu‘cem kıl kalemlle yaz **Şeref**
“Lihye-i Servet Beg’i kıla Cenâb-ı Hak sefid”” (s.70)

“Ola yâ Rab o rûtbe ‘ömr ü ikbâli füzûn-ter kim
Diye rîşim sefid ü kadd-i hemvârim dü-tâ oldı” (s.88)

“Geldi bir târîh tahrîr it **Şeref** levh-i dile
“Hattını Hilmî Beg’iñ Hak eyleye sa‘d u sefid”” (s.98)

3.4. Zambak

Zambak, divan geleneğinde özellikle rengi ve hoş kokusu sebebiyle kullanılan bir çiçektir. Şeref Hanım, zambağı şakâyık ile mukayeseli kullanmış ve bu mukayeseyi de her iki çiçeğin rengi üzerinden yapmıştır.

“Şakâyıkda görünce revnak u rengi kemâlinde
Hasedle zambakîñ hep ‘akl u fikri târ u mâr oldı” (s.51)

3.5. Yasemen/Yasemin

“*Jasminium (Oleaceae) türlerine verilen genel ad. Kışın yaprak döken veya dökmeyen, beyaz veya sarı renkli ve kokulu çiçekli, çalı veya tırmanıcı bitkiler.*”²⁰ Yasemin, edebî gelenekte pekçok şiir ve şarkıya konu olan beyaz narin yapraklı, güzel kokulu bir çiçektir. Şeref Hanım Divanı’nda “yasemen/yasemin” beyaz ve göz kamaştırıcı rengi dolayısıyla sevgilinin tenine teşbihle kullanılmıştır. Sevgilinin teni yasemin gibi bembeyaz ve yaprakları gibi yumuşaktır.

“Karanfûl yâsemen ‘aşkıyla sîne çâk çâk itdi
Ya her dem tâzeye meyl itmede bî-ihdiyâr oldı” (s.51)

“Sahn-ı dilde çemenim sensin efendim sensin
Sünbül ü yâsemenim sensin efendim sensin” (s.294)

“Cism-i billûrına berg-i yâsemen
Tâ ezel olmuş boyunca pîreñ
Dikkat eyle serpilüp yatur iken
Kaldı bu şeb şîve-kârım uykusuz” (s.358)

20 Baytop, a.g.e., s.281.

4. Sarı

4.1. Altun

“Altun” Şeref Hanım Divanı’nda, hem değerli bir madeni hem de sarı rengi temsil ederek kullanılmıştır.

“Sikkesin ur başa zer-i hâlis ol
Altun ider dikkat-i Monlâ-yı Rûm” (s.17)

“Yazık altun adı oldu bakır târîhini yazdım
“Gümüştenden farksız tonbak kedimiz gitdi hayf elden”” (s.107)

“Zer-i hâlis olur Altun Oluk-veş yüz süren elbet
Gubâr-ı âsitânîñ kîmyâdır yâ Resûlallâh” (s.334)

4.2. Zer/ Zerrîn

“Zer” altın ve sarı rengi sembolize eder. Şeref hanım bu kelimeyi sık sık “zer-i hâlis” şeklinde “sağlığı, temizliği, arınmışlığı” kastederek kullanmıştır. Ayrıca feleğin sohbet meclisini altından kadehlerle donatmasını “zerrîn-kadeh” ifadesiyle anlatmıştır. Sohbet meclislerinden tamamen altından yapılan kadehler olduğu gibi altın işlemleri olanların da kullanıldığı bilinmektedir.

“Sikkesin ur başa zer-i hâlis ol
Altun ider dikkat-i Monlâ-yı Rûm” (s.17)

“Düzüp zerrîn-kadehle bezmini çarh-ı felek gûyâ
Çekildi bir kenâra cümleden sâhib-vakâr oldu” (s.51)

“Kisve-i Mahbûb-ı Hakk’a kıldı bir hücre binâ
Fî sebîlillâh idüp sarf-ı nukûd-ı sîm ü zer” (s.63)

“Zer-i hâlis gibi sâf ola dir iseñ nâmîñ
Ser-fürû it Şerefâ sikke-i Mevlânâ’ya” (s.321)
“Zer-i hâlis olur Altun Oluk-veş yüz süren elbet
Gubâr-ı âsitânîñ kîmyâdır yâ Resûlallâh” (s.334)

4.3. Nergis

Beyaz veya sarı, hoş kokulu çiçekli bir bitki olan nergis; divan geleneğinde sevgilinin çeşitli uzuvlarına teşbihle birlikte mitolojik bir hikâyeye telmihle de kullanılmaktadır. Ayvazoğlu bu hikâyeyi Güller

Kitabı adlı eserinde şöyle anlatmaktadır: ““Mitolojiye göre, Narkissos öldükten sonra sarı göbeğini beyaz yaprakların kucakladığı bir çiçeğe dönüşmüştür: Nergis. Bu efsaneden gelen ‘narsisizm’ terimi, psikolojide ‘kendi kendine hayranlık’ diye kısaca tarif edilebilecek bir kompleksin teknik adı olmuştur. Narkoz ve narkotik gibi terimler de aynı kökten gelir. İlgi çekici olan, nergisin bünyesinde uyuşturucu bir maddenin bulunmasıdır. Bunun için divan şairlerine göre nergis bîmardır, mesttir, mahmûrdur. Çiçek toplumunda ise elinden kadehi düşmeyen biri olarak tasavvur edilmiştir.”²¹ Şeref Hanım, nergisin sarı ve beyaz çiçeklerini âşğın sararan benzine atfetmiştir. Bunun yanında nergis ve sevgilinin gözü de yine renk ve şekil ilişkisiyle kullanılmıştır.

“Sünbül ü nergisi âhımla solup dünyânın
İntizâm-ı çemenistânı perîşân olsun” (s.36)

“Sarardı hasret-i rûyuñla nergisiñ beñzi
Demidir ‘arz-ı cemâl eyle olalım şâdân” (s.49)

“Meger neşv ü nemâ bulmuş şarâb-ı ergavân ile
Anıñçün çeşm-i dilber gibi nergis pür-humâr oldu” (s.51)

“Salın serv-i sehî-veş gülşene ‘arz eyle reftârın
Sararsın reşk ile görsün de nergis çeşm-i hûn-hârın
Tagıt gîsûñı bilsin sünbül ü şeb-bû da mikdârın
Açıl gül vaktidir ey gonca-fem fasl-ı bahâr oldu” (s.354)

5. Yeşil

5.1. Sebz

Şeref Hanım, bahar gelince ağaçların yeşermesini tazelik, parlaklık ve göz alıcılığını anlatırken “sebz” kelimesini kullanmıştır.

“Hikmet-i Hak gerçi ne ta‘rif ü ne ta‘bîr olur
Dikkat itseñ lîk her eşyâ fem-i takrîr olur
Bülbül ü gülde niçün fehm eyle bu te’sîr olur
Çün bahâr irse şecerler sebz ü revnak-gîr olur
Âyet-i sun‘-ı Hudâ’yı her varak tefsîr olur” (s.145)

21 Beşir Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1997, s.142.

6. Bakır

Şeref Hanım, irsal-ı mesel söz sanatı çerçevesinde altın ve bakır kelimelerini kullanmıştır. Çalışıp didinerek elde edilen temiz namın, sonrasında sergilenen kötü davranışlar neticesinde kirlenmesi, kötüye çıkması anlamındaki “altın adını bakır etmek” deyimini tercih edilmiştir.

“Yazık altın adı oldu bakır târîhini yazdım

“Gümüşden farksız tonbak kedimiz gitdi hayf elden” (s.107)

7. Gümüş

7.1. Gümüş

Şeref Hanım, sevgilinin teninin parlaklığını ve beyazlığını “gümüş” ile tarif etmiştir. Çünkü divan geleneğinde sevgili nurdan yaratılmış olarak resmedilir. Gümüş, hem gri rengi hem beyazı hem de parlaklığı karşılamaktadır. Ayrıca divanda, gözyaşı ve ter de gümüş suyuna teşbih edilmiştir.

“El uzatmak nic’ olur zât-ı Habîbullâh’ iñ

Bûse-gâhı o gümüş gerden-i rahşân olsun” (s.35)

“Yazık altın adı oldu bakır târîhini yazdım

“Gümüşden farksız tonbak kedimiz gitdi hayf elden” (s.107)

“O pullı câme ile yâr-ı ‘işve-ger görünür

Ki dūd-ı âh-ı ‘alev-hîz bir şerer görünür

Nukūd-ı merdüme her vechile zarar görünür

Gümüş suyu gibi ‘aynımda eşk-i ter görünür

Ne dem ki nâz ile ol şûh-ı sîm-ber görünür” (s.151)

7.2. Sîm

“Sîm”, hem gümüş hem de beyaz rengi temsilen kullanılmıştır. Divanda altın ve gümüş genellikle karşıtlanmalı olarak birarada kullanılmıştır. Ayrıca sevgili “gümüş tenli”, “gümüş sineli”, “gümüş endamlı, vücutlu” olarak tarif edilmiştir. Divanda “gözyaşı” da gümüşe benzetilmiştir. “gözyaşı gümüşü veya gümüşten gözyaşı” ifadesiyle şair, değer verilen ve rağbet gören bir maden olan gümüşü kıymetten düşürmüştür. Çünkü gümüş ve altın sevgili tarafından tercih edilmekte, sevgiliyi cezbetmektedir.

“Yat uyu çekme mihen
Süd için ey sîm-ten
İşte meme işte sen
İtme figân u bükâ” (s.131)

“O pullı câme ile yâr-ı ‘işve-ger görünür
Ki dūd-ı âh-ı ‘alev-hîz bir şerer görünür
Nukūd-ı merdüme her vechile zarar görünür
Gümüş suyu gibi ‘aynımda eşk-i ter görünür
Ne dem ki nâz ile ol şûh-ı sîm-ber görünür” (s.151)

“Sûret-i hüsni idince ‘aks-i mir’ât-ı zamîr
Dâ’imâ ol şûh-ı sîm-endâm kendin gösterir” (s.231)

“Dūd-ı âhım rû-be-râh-ı tâk-ı gerdûn eyledim
Dâne-i sîm-i sirişkim nakd-i Kârûn eyledim” (s.279)

“Dök sîm-i eşki kâr hem olsun hem olmasın
Sûk-ı emelde yâr hem olsun hem olmasın” (s.307)

9. Mor

9.1. Leylak

Leylak, mor, pembe, beyaz salkımlı çiçekleri olan bir ağaçtır. Mor, mavi, eflatun arasındaki renkleri tarif etmek için de aynı adlandırma kullanılır. Şair de sevgilinin şalını tarif için bu adlandırmadan yararlanmıştı.

“Sarıldı nahl-i leylâk üzre gûyâ bir çiçekli şâl
Bakup serv ü sanavber bîd-i reşk ile çenâr oldı” (s.51)

9.2. Sünbül

Divan geleneğinde şairler tarafından çeşitli benzetmelerle sıkça kullanılan bir çiçek olan sünbül, koyu mor renkli ve hoş kokuludur. Şeref Hanım’ın da şiirlerinde sevgilinin zülfünü sünbüle teşbih ederek kullanmıştır. Sünbül, hem siyaha yaklaşan rengi hem de salkımlı yapısıyla sevgilinin siyah ve bukle bukle olan saçını çağrıştırmaktadır.

“Reftârîñ ile eyle hacîl serv ü ‘ar‘arı
Pest eyle kadr-i sünbül ü şeb-bûy katmeri
Hayretde ko bu hüsn ile hûrî-likâları
Depret lebiñi cûşa getür havz-ı Kevser’i
‘Anber saçını çözü bu cihânı mu‘attar it” (s.148)

“Kılca kaldı cânım ammâ sünbül ü şeb-bû ile
Bahs-i zülfün uzadup çok kıl ü kâl itdim bu şeb” (s.216)

“Sahn-ı dilde çemenim sensin efendim sensin
Sünbül ü yâsemenim sensin efendim sensin” (s.294)

“Zülfüñ sadediñ itmege sünbül gibi tatvîl
Gülşende hicâb eyledi şeb-bûya ne dirsın” (s.308)

“Taga çıksam dil görüp sünbül ider zülfüñ hayâl
Serve baksam gözlerim refâtârîñ eyler ârzû” (s.310)

“Zülfüñdeki bûyuñ eseriñ eylemedim şemm
Sünbül mi karanfûl mi ya ‘anber mi nedir bu” (s.310)

“Rište-i zülf-i perîşân tolaşır elden ele
Deste-i sünbül ü reyhân tolaşır elden ele” (s.313)

“Salın serv-i sehî-veş gülşene ‘arz eyle refâtârîñ
Sararsın reşk ile görsün de nergis çeşm-i hûn-hârîñ
Tagıt gîsûñı bilsin sünbül ü şeb-bû da mikdârîñ
Açıl gül vaktidir ey gonca-fem fasl-ı bahâr oldı” (s.354)

9.3. Benefşe

Menekşe; güzel kokulu, kısa, narin ve renkli bir çiçektir. Divan geleneğinde mor rengi ve sevgilinin saçını karşılar.

“Kudûm-i Vâlide Sultân’ı öpmege oldı
Benefşe boynun egüp yollar üzre ser-gerdân” (s.49)

“Güşâd ola dil ü bahtı gül ü benefşe gibi
Şeb ü nehârını hep ide Kadr ü ‘id İlâh” (s.87)

“Olsun ihyâ gel kudûmüñle çemen
 Ayagiñ öpsün benefşe yâsemen
 Oturup ihrâm-ı istignâyâ sen
 Gel açıl ey gonca-i güzlâr-ı nâz” (s.357)

Sonuç

Renk, insan hayatında hem insanın duygu dünyasını hem inanç sistemini hem de kültür evrenini yansıtan çok önemli bir kavramdır. Tarihi seyir içerisinde her millet renklere farklı anlamlar yüklemiştir. Bu anlam alanları gelenek, görenek, inanç sistemi, örf, âdet, mimarî, sanat kısacası kültür üzerinde belirleyici rol oynamıştır.

Edebî gelenek içerisinde de başta halk edebiyatı onun içerisinde de anonim ürünler olmak üzere, yeni Türk edebiyatı ve Divan edebiyatında renklerin anlam alanları oluşturularak kullanılması yaygındır. Divan edebiyatı ürünleri bu anlamda bize oldukça zengin bir malzeme sunmaktadır. Çalışmamızın evrenini oluşturan Şeref Hanım Divanı da renklerin kullanımı açısından oldukça çeşitli ve hacimli bir sözvarlığına sahiptir.

Şeref Hanım Divanı’nda den fazla kullanılan renk “kırmızı”dır. Buna rağmen kırmızının, renk adı olarak doğrudan kullanılmaması dikkat çekicidir. Genel olarak divanlar üzerine renk adları çerçevesinde yapılan çalışmalara bakıldığında baskın rengin siyah olduğu görülmektedir. Oysaki Şeref Hanım, alışlagelmişin dışında “siyah” rengi yoğun bir biçimde kullanmamış, kırmızıyı başat renk olarak tercih etmiştir.

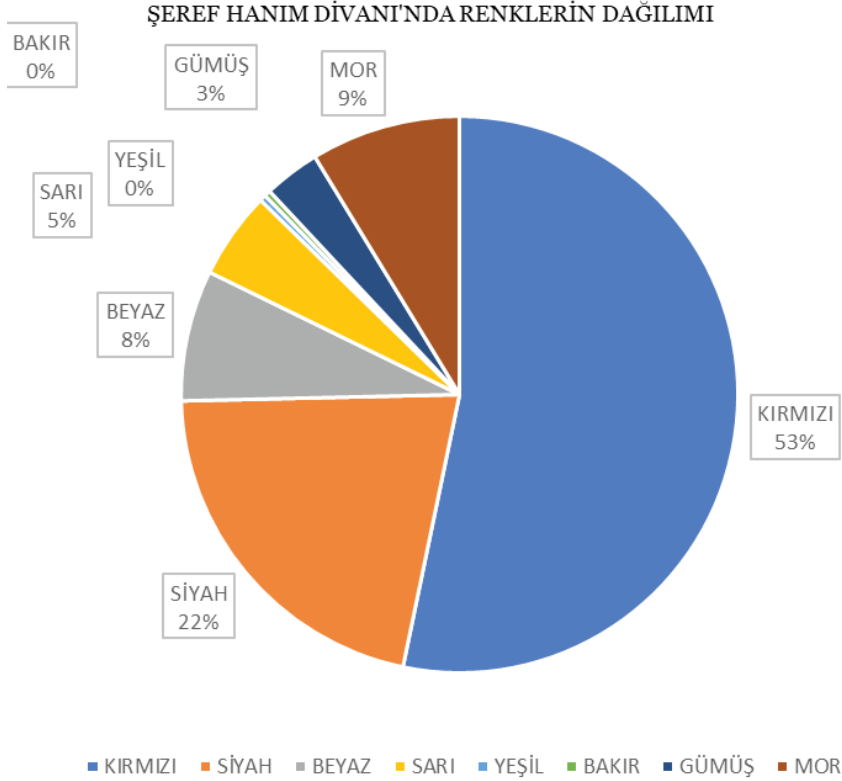
Divanda kullanılan renklerin sayısal verilerine baktığımızda kırmızı renk etrafında “147”, siyah renk etrafında “59”, beyaz renk etrafında “21”, sarı renk etrafında “14”, yeşil renk etrafında “1”, bakır rengi etrafında “1”, gümüş rengi etrafında “9”, mor renk etrafında “24” olmak üzere toplam “276” adet renge bağlı örnek tasnif edilmiştir.

Şeref Hanım, renkleri kullanırken doğrudan rengiyle özdeşleşmiş değerli taşlar, çiçekler ve meyvelerden de yararlanmıştır. Bu da sözvarlığının çeşitliliğini ve ahengini arttırmıştır.

İnsan ve toplumun duygularının dışavurumunu yansıtan renkler; bazen gücü, iyiliği, saflığı karşılarken bazen de kötülüğü, kederi, acıyı ve hüznü karşılamış; anlam alanları dönem ve kişilere bağlı olarak sürekli değişkenlik göstermiştir. Bu bağlamda Şeref Hanım için “kara” baht ile birleşerek “talihsizliğin, bahtsızlığının” karşılığı olarak kalıplaşmıştır. Sevgilinin tasvirinde ise renkler ve renkleri ile ön plana çıkan değerli taş ve özellikle bitkiler- çiçek, meyve- tercih edilmiştir. Sevgilinin kanlı

gözyaşlarının hem renk hem de şekil olarak kiraza teşbihi oldukça dikkate değer bir kullanımdır.

Şeref Hanım Divanı, sözvarlığındaki renk kullanımlarından hareketle hem dönemin sanat anlayışına hem de duygu dünyasına ait izler taşıması açısından araştırmacılara incelenmeye değer zengin bir malzeme sunmaktadır. Klâsik edebiyat metinlerinin renkler açısından incelenerek Türk edebiyatının renk haritasının oluşturulması geçmişî doğru anlamlandırabilmemize katkı sağlayacaktır.



KAYNAKÇA

- Arslan, Mehmet (2002). Şeref Hanım Divanı. İstanbul.
- Ayvazoğlu, Beşir (1997). Güller Kitabı. İstanbul: Ötügen Yayınları.
- Bayram, Y. (2001). Çiçekler ve Diğer Bitkilerin Divan Şiirine Yansımaları ile Anlam Çerçevesi. Samsun (Basılmamış Doktora Tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi)
- Baytop, Turan (2007). Türkçe Bitki Adları Sözlüğü. Ankara: TDK Yayınları.
- Çeçen, M. K. (2012). Eski Kimyada Kibrî-i Ahmer Teriminin Klasik Türk Şiirine Yansımaları, Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 7/3, s.759-780.
- Demir, Recep (2015). Divan Şiirinde Kırmızı Renk. İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Mecmuası. C:25, s.57-91.
- Demir, Recep (2016). Divan Şiirinde Renkler. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ekmekçi, Gülistan (2016). Muhibbi Divanı'nda Renkler. International Journal of Soscial Science. Number: 49, s.467-493.
- Gökyay, O. Ş. (2002). "Cönk". Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA). C: 25.
- İrtem, Çiğdem (2014). Osmanlı Kültüründe Renk Kavramı ve Sosyal Yapıya Etkileri. İstanbul (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Haliç Üniversitesi)
- Kaplan, Mahmut (2013). Esrar Dede Divanı'nda Renkler. Turkish Studies. Volume: 8/1, s.1793-1816.
- Kırkkılıç, Ahmet (1993). Şeref Hanım Divanı ve İncelemesi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay.
- Mardin, Yusuf (1994). Şair Şeref Hanım. Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Şen, Y. (2017). Klasik Türk Şiirinde Kızılelma. Journal of Language and Literature. Volume:3, Issue: 4, s.197-218.
- TOSKA, Zehra (2007). Divan Şiirinde Kadın Şairlerin Sesi. Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. C.2, s. 672- 682.
- Turunçel, Gülperi (2007). Şeref Hanım'ın Dîvân Tahlili. Afyon (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi)
- Türk Dil Kurumu web sayfası: <https://sozluk.gov.tr/> , Erişim: 26.08.2020.
- Uymaz, Hakan (2013). Fuzûlî'nin Türkçe Divânı'nda Renklerin Kullanımı. Elazığ (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi , Fırat Üniversitesi)
- Yeşilbağ, Semih (2019). Muhibbî Dîvânı'nda Değerli Taşlar. Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi. C. 22, s.689-712.
- Yıldırım, Ali (2006). Renk Simgeçiliği ve Şeyh Galib'in Üç Rengi. Milli Folklor. S.72, s.129-140.
- Zadeh, Solmaz Amini (2017). Mevlâna'nın Mesnevisinde Renkler. Konya (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi)

Bölüm 14

XVI. YÜZYILDA YAZILAN FETİHNÂMELER VE GAZAVÂTNÂMELER: BİBLİYOGRAFYA ÇALIŞMASI



Filiz DUMAN^{1}*

¹ * Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Türkçe Öğretmeni

1. GİRİŞ

XV. yüzyılın başlarında yazılan Ahmedi'nin "İskendernâme"si Osmanlı tarihine ait kaleme alınan ilk eserdir. Bu eserden sonra Osmanlı tarihi ile ilgili olarak, *Anonim Tevârih-i Âl-i Osmanlar*, tarihî takvimler gibi Osmanlı'nın ilk dönemleri hakkında bilgiler veren eserler yazılmaya başlanmıştır (Afyoncu, 2007: 19-21). II. Murad dönemi, tarih yazıcılığının kurulduğu dönem olarak kabul edilmiştir. Fatih Sultan Mehmet devri ise Osmanlı tarih yazıcılığının yükseldiği dönemdir; sistemli bir hale geldiği dönem II. Beyazid devridir (Lokmacı, 2017: 666-667). Genel bir tarih kitabı olan ve "Âşıkpaşazâde Tarihi" yükselme döneminin önemli eserlerindedir (Afyoncu, 2007: 24). Osmanlı tarihi ile ilgili kaleme alınan kapsamlı tarih kitaplarının dışında tek bir savaşı veya fethi anlatan; padişahların, paşaların seferlerini konu edinen eserler de yazılmaya başlanmıştır. Bu eserler; fetihnâme, gazavâtnâme, zafernâme, sefernâme, şecaatnâme, Selimnâme ve Süleymannâme gibi türlerde kaleme alınmıştır. Bu türlerden fetihnâme ve gazavâtnâmeler Osmanlı tarih yazıcılığının önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. "İslâm ve Türk İslâm devletlerinde fethedilen beldeleri, kazanılan zaferleri, haber veren mektup ve fermanlarla bu fetihleri anlatan tarihî eserler" olarak tanımlanan (Aksoy, 1995: 470) eserlere fetihnâme ve "özellikle Osmanlıda Hristiyan devletlere karşı yapılan savaşları alatan" (Erkan, 1996: 439) eserlere de gazanâme ya da gazavâtnâme denilmektedir. Tanımlarından da anlaşılacağı üzere birbirine çok yakın olan bu türler arasındaki farkı ise Levend şöyle izah etmiştir: "Gazalarda sadece düşmanla yapılan savaş, fetihnâmelerde ise bir şehrin veya kalenin alınışı anlatılmıştır" (Levend, 2000: 1). Yapılan bir savaş veya alınan bir kale, şehir için yazılan bu eserler, fetih ve gaza hakkında ayrıntılı bilgiler ihtiva etmesi açısından önemli yazmalardır. Eserler; gazayı gerçekleştiren padişah, paşa ya da seferden sorumlu kişi hakkında veya fethedilen kale ya da şehir hususunda genel tarih kitaplarında pek yer almayan bilgileri içerisinde bulundurmaktadır. Ayrıca manzum yazmalar ve bazı mensur eserler içerisinde yer alan şiirler, âyet ve hadis iktibasları, fetih veya gazanın tahkiyesi gibi pek çok husus da edebiyat araştırmacıları için bu eserleri önemli hâle getirmektedir.

XV. yüzyılda ilk örnekleri görülen gazavâtnâmeler XVI. yüzyılda artarak devam etmiştir (Erkan, 1996: 439). Osmanlı'nın yükselme dönemi içerisinde yer alan XVI. yüzyılda, gazavâtnâmeler ile birlikte fetihnâmelerin de sıkça yazıldığı görülmüştür. Bu çalışmada, XVI. yüzyılda kaleme alınmış ve üzerinde akademik çalışmalar yapılmış manzum veya mensur fetihnâme ve gazavâtnâmelerin üzerinde durulmuştur. Yazma eserler için hazırlanan tezler, makaleler, bildiriler ve kitap çalışmaları genel olarak tespit edilmiştir. Fetihnâme ve gazavâtnâmelerin başında dönemin padişahı verilerek bir sınıflandırma yapılmıştır. Eserlerin bulunduğu kütüphaneler de çalışmada genellikle verilmiştir. Eserlerin belirlenmesinde gazavâtnâmeler

üzerine detaylı bir çalışma yapan Ağâh Sırrı Levend'in "Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi" adlı eseri dikkate alınmıştır (Levend, 2000). Ayrıca, Erhan Afyoncu'nun "Tanzimat Öncesi Osmanlı Tarihi Araştırma Rehberi" (Afyoncu, 2007); Hasan Aksoy'un "Türk Edebiyatında Fetihnâmeler" (Aksoy, 2002) ve Kürşat Şamil Şahin'in "Gazavatnâmeler Üzerine Yapılan Çalışmalar Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi" (Şahin, 2012) de kaynak olarak alınan çalışmalar arasındadır. Fetinâme ve gazavatnâmeler üzerine yapılan bibliyografya çalışmaları elbette bulunmaktadır. Amacımız daha önce yapılan bu çalışmaların bir tekrarını yapmak değildir. Yapılan araştırmaların yayımlanmasından sonra geçen süre zarfı içerisinde birçok yeni çalışmalar yapılmaya devam etmiştir. Bu nedenle çalışmalarda eğer varsa araştırmacıların gözünden kaçan yayınların tespit edilmesi ve araştırmanın yayınından sonra yapılmış çalışmaların derlenmesi, içerikleri hakkında bilgiler verilmesi yazımızda hedeflenmiştir. Çalışmanın yazma eserler üzerine araştırma yapmak isteyenler için faydalı olmasını ümit ederiz.

2. XVI. YÜZYILDA YAZILAN FETİHNÂME VE GAZAVÂTNÂMELER

II. Beyazid Dönemi (1481-1512)

Feth-i İnebahtı ve Moton¹: Sinoplu Safâî'nin İnebahtı ve Moton fethini anlattığı 131 varaktan oluşan manzum eserdir. Eser üzerinde Özlem Dereli tarafından yapılan yüksek lisans çalışması bulunmaktadır (Dereli, 2017). Çalışmada fetihnâmenin tamamı günümüz Türkçesine transkribe edilmiş ve eserin içeriği üzerinde de durulmuştur (Dereli, 2017: 13-18). Fetihnâme ile ilgili bir makale kaleme alan Bilge Kaya Yiğit; Safâî'nin sefere bizzat katıldığını, eserin mesnevi nazım şekliyle yazıldığını ve 4000 bine yakın beyitten oluştuğunu bildirmiş, çalışmasında müellifin hayatı hakkında da bilgiler vermiştir (Yiğit, 2016).

Fethnâme-i Kal'a-i Moton²: Lâmi-î Çelebi'nin M. 1500'de Moton fethine katılarak yazdığı eserdir. Çelebi eserini Molla Câmî'den çevirdiği "Şevâhidü'n-Nübüvve" adlı eserin sonuna almıştır. Eser üzerinde Hakan Yılmaz ve Erdem Can Öztürk'ün çalışmaları bulunmaktadır (Yılmaz, 2009; Öztürk, 2016). Öztürk çalışmasında fetihnâmeyi günümüz Türkçesine transkrip etmiştir. Çelebi'nin mensur olarak kaleme aldığı eser, bir kıt'a ile sonlanmıştır. Lâmi-î Çelebi fethine bizzat katılmıştır. Onun verdiği bilgiye göre Moton'un fethinden önce İnebahtı Kalesi alınmış ve daha sonra da Mora etrafındaki diğer kalelerle birlikte Moton Kalesi de feth edilmiştir (Öztürk, 2016: 330-337).

1 Eser; Topkapı Sarayı Müzesi, Revan Kitaplığı, No. 1271'de kayıtlıdır.

2 Eserin nüshaları; Ankara Millî Kütüphane No. Yz. A. 686; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Bölümü, Türkçe Yazmalar, Nu: 2442; Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa No. 724'de bulunmaktadır.

Mora Fethi: Mehmed Münşi'ye ait olan eser, 6 varaktan oluşmaktadır. II. Beyazid tarafından Güney Mora limanlarının fethini anlatan bir eserdir. Mora fetihnâmesinin tek nüshası Bibliothéque Nationale kataloğunda kayıtlıdır³. Eser üzerinde müstakil bir çalışma yoktur. Sadık Yazar, 1715 Mora fethi üzerine yazdığı bir makalede bu esere değinmiş ve yazmanın dilinin Farsça olduğunu bildirmiştir (Yazar, 2019: 402).

Kutubnâme-Kıssa-i Midilli⁴: Uzun Firdevsî'ye ait olan eser manzum olarak kaleme alınmıştır. Eserdeki beyit sayısı 2500'dür. 145 varaktan oluşan eser, 1501'de Midilli adasına Venedik, İspanyol ve Fransız gemilerinden oluşan bir donanmanın saldırısını hikâye etmektedir. Eserde Cem Sultan'ın Bursa'da tahta çıkması anlatılmış, Şehzade Korkut'un bir süreliğine padişah vekilliği yapmasına ve orta Anadolu'da gerçekleştirilen akınlara da değinilmiştir (Büke, 2015: 493). "Firdevsî-i Rûmî Kutb-nâme" adıyla eser İbrahim Olgun ve İsmet Parmaksızoğlu tarafından yayımlanmıştır (Olgun ve Parmaksızoğlu, 1980).

Gazavâtname: Sinoplu Safâyî'ye atfedilen eser, Kemal Reis'in yaptığı gazaları anlatmaktadır. 1.000 beyitten oluşan eser hakkında herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Eserin adı "Sehi Bey Tezkiresi"nde geçmektedir (İsen, 1998: 139-140).

Gazavâtname-i Sabâyî: Sabâyî mahlaslı Edirneli Hayreddin'e atfedilen eser hakkında "Sehî Bey Tezkiresi"nde bilgi bulunmaktadır. Burada verilen bilgiye göre eser 15.000 beyitten oluşmaktadır. Eserde Bosna mülkî amiri Arnavud Koca Davud Paşa'nın yaptığı savaşlar anlatılmıştır (İsen, 1998: 140). Eserin herhangi bir nüshasına rastlanılmamıştır.

Gazavâtname-i Sûzî: Sehî Bey, Prizrenli Sûzî Çelebi'ye ait olan eserin 15.000 beyitten oluştuğunu belirtmiştir (İsen, 1998: 202). Mihaloğlu Ali Bey'in yaptığı savaşları anlatan eser hakkında en kapsamlı çalışmayı Ağâh Sırrı Levend "*Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*" adı altında yapmıştır. Levend'in çalışmasının metin bölümünde 1794 beyit bulunmaktadır (Levend, 2000). Ayrıca eser üzerinde bir de yüksek lisans tezi mevcuttur (Üzümcü, 2010).

Gazavât-ı Midilli: Derviş Gubâri'ye ait bir eserdir. 1428 beyitten meydana gelen bu manzum eserin Süleymaniye Kütüphanesi ve Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde olmak üzere iki nüshası mevcuttur. Eserde Midilli baskını ve bu baskında savunma için verilen mücadeleler anlatılmıştır (Babür, 2016: 327). Eser hakkında Ömer Özkan kitap çalışması yapmıştır (Özkan, 2007). Sibel Aydın'ın eser üzerine bir yüksek lisans tezi mevcuttur. Aydın tezinde, eserin bağlamsal dizinini ve işlevsel sözlüğünü oluşturmuştur (Aydın, 2018).

3 Blochet, Bibl. Nat. Ktg., No. 1170.

4 Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, No. 643.

I. Selim Dönemi (1512-1520)

Fetihnâme-i Diyâr-ı Arab⁵: Yavuz Sultan Selim'in Suriye ve Mısır seferlerinden bahseden eseridir. İçerisinde manzum parçaların yer aldığı mensur bir eser olan fetihnâme, 70 varaktan oluşmaktadır. Eserin müellifi kendisini “silahşör” olarak tanımlamış ama adını vermemiştir. Eser üzerinde Selahattin Tansel birbirinin devamı mahiyetinde iki çalışma yapmıştır (Tansel, 1958; 294-320/ 1961: 430-454).

Târîh-i Feth-i Mısır⁶: Şîrî'ye ait olan bu manzum eserde; I. Selim'in hayatından, Kanûnî Sultan Süleyman'ın tahta geçmesine kadar olan olaylar anlatılmaktadır. Eser üzerinde üç ayrı kişi tarafından lisans bitirme tezi hazırlanmıştır (Balay, 1971; Kılınc, 1973; Direk, 1974). Ayrıca eser hakkında bir kitap çalışması da mevcuttur. Orhan Yavuz ve Alaattin Aköz tarafından hazırlanan eserde 1442 beyitin tamamı verilmiştir. Çalışmada ayrıca, eserin adının “Târîh-i Feth-i Mısır” olmasına rağmen içerik olarak bir Selimnâme olduğu vurgulanmıştır (Yavuz ve Aköz, 2019).

Kıssa-i Muhârebe-i Kızılbaş: Yavuz Sultan Selim'in İranlılarla yaptığı savaşları anlatan bu eserin kim tarafından yazıldığı bilinmemektedir. Berlin kataloğuna kayıtlı eser⁷, 28 varaktan oluşmaktadır. Eser üzerinde yapılan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Mısır-ı Cedîd: Süheylî'ye ait olan eser “Dürretü'l-yetîme fi evsâfi Mısır-ı'l-kadîme”ye zeyl olarak yazılmıştır. Mısır'ın fethinden bahseden eserin nüshası çoktur. Agâh Sırrı Levend, iki nüshasının kaydını vermiştir.⁸ Eser, “Mısır-ı'l-Kadîm” ile birlikte 17 Haziran 1730'da İbrahim Müteferrika tarafından basılmıştır (Akkaya, 2015: 157). Eser üzerine yapılan bir çalışma tespit edilememiştir.

Tuhfetü'l-Guzât: Ahmet Hamdi'nin üç bölümden oluşan eseridir. İkinci bölümde Mısır'ın fethi anlatılmıştır. Bu bölüm eserin varak 52a ile 91b arasında yer almaktadır⁹. Birinci bölümde gaza, cihad ve şahadetin önemi üzerinde durulmuş, üçüncü bölümde ise Kandiye'nin fethi anlatılmıştır. Eser üzerinde yapılan bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Mısır Fethi Târîhi: Yusuf b. Mehmed Mîlevî'ye ait olan ve 96 varaktan oluşan eserin kaydı İngiltere Milli Kütüphanesi'ndedir¹⁰. Eser üzerinde yapılmış herhangi bir çalışma bulunmamaktadır.

5 Eser, Nuruosmaniye Kütüphanesi No. 4087'de kayıtlıdır.

6 Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi Bölümü, Nu. 1433'te eserin kaydı bulunmaktadır. Târîh-i Feth-i Mısır eserin 218b-267b arasında bulunmaktadır.

7 Pertsch, Berlin Katg., s. 26, No. 8.

8 Topkapı, Revan Kitaplığı, No. 1417, v. 1b-74a, Mısır-ı Kadîm ile birlikte; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, No. 2601, No. 2403, Mısır-ı Kadîm ile birlikte.

9 Bursa, Orhan Gazi Kütüphanesi, No. 1022, v. 52a-91b.

10 Rieu, British Museum, No. Or. 3211, s. 59.

Kanûnî Dönemi (1520-1566)

Feth-i Kal'a-i Belgrad: Sa'yî'ye ait olan eser Belgrad'ın fethini konu edinmektedir. Manzum ve mensur karışık olan eser, dört bölümden oluşmaktadır. Belgrad'ın fethiyle ilgili bölüm eserin 40b-47a varakları arasındaki kısımdır. Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir¹¹. Hasan Aksoy, eserin bir nüshasının da Adana İl Halk Kütüphanesi'nde¹² kayıtlı olduğunu bildirmiştir (Aksoy, 2002: 802). Eser üzerinde bir makale çalışması mevcuttur (Eliaçık ve Şahin, 2015). Çalışmada eser hakkında bir inceleme yapılmıştır. Fetihnâmede dört risalenin yer aldığı bilgisi verilmiş, Sa'yî'nin yapıtında süslü bir üslûp kullandığı ve müellifin tarihçiliğini kanıtladığı belirtilmiştir (Eliaçık ve Şahin, 2015: 145).

Fetihnâme-i Kal'a-i Belgrad: Agâh Sırrı Levend, Lâmi'ye atfettiği eserin Kanûnî'nin Belgrad fethinden bahsettiğini ancak esere ulaşamadığını beyan etmiştir (Levend, 2000: 39-40).

Fetihnâme-i Rodos: Celâlzâde Nişancı Koca Mustafa Çelebi'ye ait olan eser, Kanûnî'nin Rodos adasını fethini anlatmaktadır. Hasan Aksoy, bu fetihnâmenin müellife ait "Tabakatü'l-memâlik" adlı eserin bir bölümünü oluşturduğunu beyan etmiştir (Aksoy, 1997: 14). Eser üzerinde Murat Yıldız'ın çalışmaları mevcuttur (Yıldız, 2013; Yıldız, 2016). Eser, Zeki Atçeken tarafından bitirme tezi (Atçeken, 1966) ve Funda Demirtaş tarafından da "Tabakatü'l-memâlik" in diğer bölümleriyle birlikte ele alınmıştır (Demirtaş, 2009).

Belgrad Fetihnâmesi: Agah Sırrı Levend eseri, Celâlzâde Salih'e ait müstakil bir eser olarak göstermiştir. Seyid Ali Topal yaptığı çalışmada fetihnâmenin "Tarihî Sultan Süleyman" adlı eserin varak 7a'dan 92b'ye kadar olan bölümün bir parçası olduğunu belirtmiştir (Topal, 2008: 41-43).

Rodos Fetihnâmesi: Celâlzâde Sâlih'e ait olan eserin tek nüshası Viyana Kataloğu'na kayıtlıdır¹³. 20 varaktan oluşan eser hakkında Hüseyin Gazi Yurdaydın ayrıntılı bilgi vermiştir (Yurdaydın, 1966). Bu eser de Celâlzâde Sâlih'in "Belgrad Fetihnâmesi" ile birlikte "Tarihî Sultan Süleyman" adlı eserin bir bölümünü oluşturmaktadır (Topal, 2008: 41-43).

Cihadü'l-Mücâhidîn¹⁴: Müellifi belli olmayan bu eser hakkında Levend, Belgrad'ın fethi ile şehzadelerin sünnet düğününe kadar olan olayların anlatıldığı bilgisini vermiştir (Levend, 2000: 40). 131 varaktan oluşan eser, manzumdur. Eser hakkında bir çalışma bulunmamaktadır.

Târîh-i Rodos¹⁵: Cennâbi'ye ait olan eser, 81 varaktan müteşekkildir. Eser üzerinde yapılan bir çalışma tespit edilememiştir.

11 Eser; Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, No. 2175/2'de kayıtlıdır.

12 Adana İl Halk Kütüphanesi, No. 217/2.

13 Flügel, Viyana Ktg., C. II, s. 2016, No. 993/2.

14 Topkapı Sarayı Müzesi, Hazine Kitaplığı, No. 1434.

15 E. Blochet, Catalogue des Manuscrits Turcs de la Bibliotheque Nationale, No. 1153.

Rodos Fetihnâmesi¹⁶: Tabib Ramazan'a ait olan bu eser, Temmuz 1522'de yazılmaya başlanmış, 26 Aralık 1522'de de tamamlanmıştır. Müellif eserini tamamladıktan sonra Kanûnî Sultan Süleyman'a sunmuştur. Eser ile ilgili Necati Avcı'nın bir yüksek lisans tezi (Avcı, 1993) ve bir de Tabib Ramazan ve onun Belgrad ile Rodos Fetihnâmeleri üzerine hazırladığı makalesi mevcuttur (Avcı, 2000). Avcı çalışmasında eserin bir mukaddime, 21 fasıl ve hatimeden oluştuğunu belirtmiştir. Ayrıca Avcı, Tabib Ramazan'ın bu eserini Kanûnî Sultan Süleyman'a sunduğunu ve böylece bir mevkiye sahip olmayı ümit ettiğini ifade etmiştir (Avcı, 2000: 219).

Er-Risaletü'l-Fethiyyetü'l-Ungurusıyyetü's-Süleymaniyye (Belgrad Fetihnâmesi)¹⁷: Tabib Ramazan'ın "El-Fethiyye" adıyla bilinen iki eserinden birisidir. Diğeri de yukarıda bilgisi verilen "Rodos Fetihnâmesi"dir. Eser hakkındaki bilgileri Hüseyin Yurdaydın'ın ve Necati Avcı'nın çalışmalarından elde etmekteyiz. Yurdaydın, Tabib Raramazan'ın bu sefere bizzat katıldığını ve eserin mukaddime, 10 fasıl ve bir hatimeden oluştuğunu belirtmiş; eserin Kanûnî Sultan Süleyman'a sunularak padişahın kabul gördüğünü beyan etmiştir (Yurdaydın, 1960: 55-60). Yurdaydın'ın verdiği bilgilere ilaveten Necati Avcı da Tabib Ramazan'ın eserini Şükrullah Halife'ye yazdığını belirtmiştir (Avcı, 2000: 216).

Fetihnâme-i Rodos: Agâh Sırrı Levend, eserin Lâmi'i Çelebi'ye ait olduğunu ifade etmiştir. Bu bilgiyi de Lâmi'i'nin "İbretnâme"sine dayandırmıştır (Levend, 2000: 43). Günay Kut, "İbretnâme" ile ilgili yaptığı bir çalışmada müellifin Belgrad ve Rodos kalelerinin fethiyle ilgili tarih söylediğini ve fetihnâmeler yazdığını belirtmiştir. Ancak Kut da bu fetihnâmelerin mevcut olmadığını dile getirmiştir (Kut, 2000: 371).

Fetihnâme-i Ungurus¹⁸: Bahârî'ye ait olan eser manzumdur. 16 varaktan oluşan eser hakkında Ahmet Safa Çolak bir makale hazırlamıştır (Çolak, 2015). Manzum olarak yazılan eserde 306 beyit bulunmaktadır. Ungurus'un fethi dokuz başlık altında toplanmıştır. Eserde savaşın başlangıcından sonuna kadar olan olaylar anlatılmıştır (Çolak, 2015: 373-408).

Enîsü'l-Guzât¹⁹: Fütühî Hüseyin Çelebi'ye ait eser, manzumdur. Macaristan seferi hakkında olan yazma, 59 varaktan oluşmaktadır. Eser tek nüshadır. Ali Canip Yöntem'in eser hakkında bir makale çalışması mevcuttur (Yöntem, 1927). Eser üzerine Gülşen Ünlü tarafından bir bitirme tezi yazılmıştır (Ünlü, 1974). Nuray Yaşar eserin 60 ila 107. varakları arasında transkripsiyon çalışması yaparak bitirme tezi hazırlamıştır (Yaşar,

16 E. Blochet, Catalogue des Manuscrits Turcs de la Bibliotheque Nationale, Arapça Yazmalar, No. 1622.

17 Eser; Topkapı Sarayı Müzesi, Revan Kitaplığı, Fehmi Ethem Karatay Arapça Yazmalar Kataloğu, No. 1279'da kayıtlıdır.

18 Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi Bölümü, No. 5345.

19 Ayasofya Kütüphanesi, No. 3785.

1975). Ayrıca Meltem Aydemir'in yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Tezde eserin transkripsiyonlu metni verilmiş ve dil özellikleri hususunda bilgilendirme de yapılmıştır (Aydemir, 2006).

Budin Fetihnâmesi²⁰: Celâlzâde Sâlih'e ait olan eserin üç ayrı nüshası mevcuttur. Hüseyin Gazi Yurdaydın ve Seyid Ali Topal'ın çalışmaları bu fetihnâmenin Celâlzâde Sâlih'in "Süleymannâmesi"nin bir bölümü olduğu yönündedir. (Yurdaydın, 1966; Topal, 2008; Topal, 2011). Fatma Kaytaç'ın Celâlzâde Sâlih'in bir eserini tanıtmak üzere yazdığı makalede "Budın Fetihnâmesi"nin müellife ait "Süleymannâme"siyle birlikte kaleme alınmadığını, olaylar gerçekleştiği ve fetihler yapıldıkça bölüm bölüm yazıldığını, daha sonra birleştirildiğini ifade etmiştir. Ayrıca bu tezini kuvvetlendirmek için de fetihnâmelerin bazısının Kanûnî'ye bazısının da İbrahim Paşa'ya yazıldığını belirtmiştir (Kaytaç, 2014: 160).

Mohaçnâme²¹: Müellifi Celâlzâde Koca Nişancı Mustafa Çelebi'dir. Ağâh Sırrı Levend eseri, müellifin "Tabakatü'l-Memâlik" adlı eserinin bir bölümü olarak ele almıştır (Levend, 2000: 48). Funda Demirtaş ise "Mohaçnâme"nin "Tabakatü'l-Memâlik"ten önce yazıldığını, eser üzerinde düzenlemeler yapıldıktan sonra "Tabakatü'l-Memâlik"e eklendiği yönünde görüş bildirmiştir (Demirtaş, 2009: XXXV). Eser üzerinde ayrı bir çalışma tespit edilmemiştir.

Mohaçnâme: Eser Mahremî'ye aittir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Mohaç seferi ayrıntılı olarak anlatılmıştır (Aksoy, 2002: 801). Manzum olarak kaleme alınan bu müstakil bölümler hakkında Murat Karavelioğlu bir çalışma yapmıştır. Karavelioğlu eserin "Mecmûa-i Kasâid-i Türkiyye" adlı nazire mecmuasında geçtiğini bildirmiştir. Kaside nazım şekliyle kaleme alınan manzumenin bir divan tertibinde yazıldığı ve Mohaç zaferini, yaşanan olayları ayrıntılı bir şekilde anlattığı ifade edilmiştir (Karavelioğlu, 2013: 221).

Fetihnâme-i Kara Boğdan²²: Ağâh Sırrı Levend, fetihnâmenin Matrakçı Nasuh'a ait olan "Selimnâme"nin sonunda yer aldığını ifade etmiştir (Levend, 2000: 50). Hüseyin Gazi Yurdaydın'ın Matrakçı Nasuh'un "Süleymannâme"si üzerine yaptığı bir çalışmada "Fetihnâme-i Kara Boğdan" adlı eserin "Süleymannâme"nin ikinci kısmı olduğunu belirtmiş ve müellifin birinci bölümdeki aynı üslup ile ikinci bölümü yazdığını vurgulamıştır (Yurdaydın, 1956: 379-380). Davut Erkan; Matrakçı Nasuh'un "Süleymannâme"si üzerine bir akademik çalışma yapmış, bu çalışmada fetihnâmeye de değinmiştir (Erkan, 2005: XLIII). Mihail Guboğlu'nun Boğdan Seferi ve Zaferi üzerine genel bir çalışması mevcuttur (Guboğlu, 1986:730).

20 Topkapı Sarayı Müzesi Revan Kitaplığı, No. 1280; Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmet Kitaplığı, No. 3096; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, No. 1285.

21 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, No. 2623.

22 Topkapı Sarayı Müzesi, Revan Kitaplığı, No. 1284.

Sefer-i Irakayn-ı Kânûni (Mecmû-ı Menâzil): Matrakçı Nasuh'a ait olan eser 109 varaktan oluşmaktadır. Tam adı “Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn-i Sultan Süleyman Han” olan yapıt tek nüshadır²³. Eser üzerine Hüseyin Gazi Yurdaydın ayrıntılı bir kitap çalışması yapmıştır. Kitapta Nasuh'un hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi verilmiştir. Yurdaydın, Irakeyn seferinin menzilleri üzerinde durmuş ve metin neşri yapmıştır (Yurdaydın, 1976).

Feth-i Kal'a-i Nova: Murâdî'ye ait bir fetihnâmedir. 74 varaktan oluşan eser Barbaros Hayrettin Paşa'nın Nova Kalesi'ni alışı anlatılmaktadır. Eser manzumdur ve tek nüshadır²⁴. Abdülkadir Özcan, bu eserin “Gazavât-ı Hayreddin Paşa”da mevcut olduğunu belirtmiştir (Özcan, 2006: 194). Eser üzerine ayrı bir çalışma tespit edilmemiştir.

Fetihnâme-i Kal'a-i Budun: 15 varaktan oluşan eserin müellifi belli değildir. Eserde Kanûnî'nin Budin'i 1541'de tekrar fethetmesi anlatılmaktadır (Levend, 2000: 54). Eser üzerinde bir çalışmaya da rastlanmamıştır.

Târîh-i Şâkloş ve Estergon ve İstonî-i Belgrad: Levend; Kanûnî'nin Estergon, Şekloviç ve Belgrad Kaleleri fethini anlatan eserin Sinan Çavuş'a ait olduğu belirtilmiştir (Levend, 2000: 54-55). Hasan Aksoy'a göre ise eser, Matrakçı Nasuh'a aittir (Aksoy, 2002: 802). Eserin Türkçe, İngilizce ve Osmanlıca basımı mevcuttur (Duran, 1998). Merve Gürşen tarafından eserin minyatürleri üzerine bir çalışma yapılmıştır (Gürşen, 2019).

Târîh-i Feth-i Şıkloş²⁵: Eserin müellifi belli değildir. 65 varaktan oluşan yazmada; Kanûnî'nin Şıkloviç, Estergon ve Belgrad Kaleleri ile Hırvatistan'daki kalelerin fethi anlatılmaktadır. Eser, Sadrazam Rüstem Paşa'nın emriyle yazılmıştır (Levend, 2000: 55). Eser üzerine yapılan bir çalışma mevcut değildir.

Fetihnâme²⁶: Kanûnî Sultan Süleyman'ın Edirne'ye harekâtından Belgrad Kalesi'nin fethine kadar gerçekleşen olayların hikâye edildiği eserdir. 146 varaktan oluşan eser minyatürlüdür. Eser üzerinde tez çalışmaları mevcuttur (İpcioğlu, 1989; Haylaz, 2016). Levend, eserin müellifinin belli olmadığını belirtmiştir (Levend, 2000: 55) ancak Hüseyin Gazi Yurdaydın eserin Murâdî'ye ait olduğunu beyan etmiştir (Yurdaydın, 1963).

Fetihnâme-i Sefer-i Sigetvâr: Merâhî'ye ait olan bu eser, 29 varaktan oluşmaktadır. Manzum bir eserdir. Eserin kitap olarak yayımı yapılmıştır. Kitapta “Sigetvar Fetihnâmesi”nin çok kapsamlı olduğu belirtilmiştir. Şehzade Selim'in hastalıktan dolayı vefat eden babası Kanûnî'nin yerine geçişi, ordu düzeni gibi çeşitli ayrıntıların eserde anlatıldığı vurgulanmıştır

23 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, No. 5964.

24 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, No. 2475.

25 Millet Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, No. 700.

26 Topkapı Sarayı Müzesi, Hazine Kitaplığı, No. 1608.

(Kaçar ve Aslantürk, 2012). Eser üzerinde bir tez ve makale çalışması tespit edilmemiştir²⁷.

Fetihnâme-i Kal'a-i Sigetvâr²⁸: Âgehî Mansur Çelebi'nin yazdığı eserdir. Eser üzerinde yüksek lisans çalışması bulunmaktadır. Kübra Naç çalışmasında eserin tenkitli metnini vermiş ve yazmada geçen şahsiyetler, ülkeler, toplumsal hayat gibi başlıklar altında ayrıntılı incelemeler yapmıştır (Naç, 2013). Yazma hakkında bir makale çalışması da mevcuttur (Özcan ve Naç, 2012). Sigetvarnâmeler üzerine çalışma yapan Hüsayin Yurdaydın Âgehî'nin eserine de değinmiştir (Yurdaydın, 1952).

Heft Dastân: Müellifi belli olmayan bu eser, Sigetvar fethinin yanı sıra Kanûnî'nin vefatı ve Şehzade Selim'in padişah oluşunu da anlatmaktadır. Yazmanın birçok nüshası bulunmaktadır²⁹. Eser üzerinde bir yüksek lisans çalışması mevcuttur (Kararmaz, 1996).

Heft Meclis: Gelibolulu Âlî'ye ait olan mensur eser, yedi bölümden oluşmaktadır. Bu eserde Sigetvar'ın fethi konu edilmiştir. Ayrıca yazmada Kanûnî'nin vefatı ve Şehzade Selim'in tahta çıkışı anlatılmıştır. Eser üzerine yüksek lisans çalışması yapan Cemal Göçmen, eserin nazm ve nesir olarak yazıldığını beyan etmiştir. Çalışmada yedi meclis hakkında bilgiler verilmiş ve ayrıca eser “Kühü'l-Ahbar” ile karşılaştırılmıştır. Tezde “Heft Meclis”in transkripsiyonlu metni verilmiştir (Göçmen, 2009). Ayrıca eser üzerine Mustafa Eravcı'nın makale çalışması bulunmaktadır. Makalede “Heft Meclis”ten yola çıkarak Gelibolulu Âlî'nin tarihçiliği üzerinde durulmuş ve eserin muhtevası, dil ve üslup özellikleri ile tesirleri hakkında bilgilendirmeler yapılmıştır (Eravcı, 2010).

Nüzhütü'l-Esrârî'l-Ahbâr Der Ahbâr-ı Sefer-i Sigetvar: Dört nüshası³⁰ bulunan eserin müellifi Feridun Ahmed Bey'dir. Minyatürlü olan eser, Sigetvar'ın fethi, Kanûnî'nin vefatı ve Şehzade Selim'in tahta çıkışını anlatmaktadır. Eser içerisinde manzumeler de bulunmaktadır. Ahmet Arslantürk ve Günhan Börekçi'nin kitap çalışması mevcuttur (Arslantürk ve Börekçi, 2012).

Fetihnâme-i Hayreddin Paşa: Murâdî'ye ait olan eser Barbaros Hayrettin Paşa'nın ağabeyi Oruç Reis ile birlikte gerçekleştirdiği gazaları

27 Sigetvar Kalesi'nin fethi ile ilgili Bâkî'nin “Fezâil-i Cihad” adlı tercüme eserinin başında bir bölüm bulunmaktadır. Bu bölüm için Mücahit Kaçar tarafından bir çalışma yapılmıştır (Kaçar, 2015).
28 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, No. 3884; Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Arşiv No. 06, Hk 686; Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv No: Yz. A 8976.

29 Topkapı Sarayı Müzesi, Revan Kitaplığı, No. 1281, No. 1282; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, No. 1492, No. 1527; Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, No. 2114; Blochet, Bibl. Nat. Ktg., C. I, s. 101, An. Fon. No. 240.

30 Topkapı Sarayı Müzesi, Hazine Kitaplığı, no:1339; Konya İzzettin Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi, Envanter no:14622; Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, Yazma Eserler Koleksiyonu, Envanter no:36; İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Bölümü, no:330.

anlatan manzum eseridir. Eser hakkında Necip Asım bir makale kaleme almıştır (Necip Asım, 1911).

Gazavât-ı Hayreddin Paşa: Barbaros Hayreddin Paşa ile ağabeyi Oruç Reis'in gazalarını anlatan eserdir. Eser, Seyyid Murâdî'ye aittir. Yazma üzerinde kitap çalışmaları yapılmıştır (Düzdağ, 2014; Düzdağ, 1990; Şimşirgil, 2012; Erdem, 2009). Ahmet Şimşirgil “Kaptan Paşa'nın Seyir Defteri” adlı kitabında Murâdî'nin manzum eserinden de yararlanmışır. Eser üzerinde yapılan başka çalışmalar da bulunmaktadır.³¹

Lüccetü'l-Ahyâr: Yetim Ali Çelebi'ye ait manzum bir eserdir. Barbaros Hayreddin Paşa ile Oruç Reis'in gazalarından bahseden ve iki bin beyit kadar yazılan eser tamamlanamamıştır. Ağâh Sırrı Levend, eser ve müellifi hakkında Âşık Çelebi, Latîfi, Hasan Çelebi ve Beyânî'den bilgiler vermiştir (Levend, 2000: 74-75). Elde olmayan eser hakkında herhangi bir çalışma mevcut değildir. Zehra Göre “Yetimî ve Şiir Dünyası” adlı makalesinde eser hakkında bilgiler verilmiştir (Göre, 2005).

Cihadnâme: Mustafa Sâfi Efendi'nin Barbaros Hayreddin Paşa ve ağabeyi Oruç Reis'in gazalarından bahseden eseridir. Mustafa Efendi eserini Murâdî'nin “Gazavât-ı Hayreddin Paşa” adlı mensur eserinden yararlanarak kaleme almış ve III. Murad'a sunmuştur. Eser, tarafımızca transkribe edilmiş ve doktora tezi hazırlanmıştır (Duman, 2019). “Cihadnâme”, içerisinde manzum parçaların bulunduğu mensur bir eserdir. Eserde Arapça, Farsça ve Türkçe nazmlar yer almaktadır ve eser bu yönüyle oldukça zengindir. “Cihadnâme”de yer alan şiirler üzerine bir bildiri hazırlanmıştır (Turan ve Duman, 2019). Müellif eserini âyet, hadis ve Arabî ibarelerle süslemiş ve yaptığı iktibaslarla anlatımını delillendirmiştir. Eserdeki âyet, hadis iktibasları ve Arabî ibareler üzerine makale çalışması yapılmıştır (Turan ve Duman, 2020). “Cihadnâme”nin müellifi hususundaki belirsizlik üzerine de bir makale kaleme alınmıştır (Turan ve Duman, 2018). Eser üzerinde tarafımız dışında yapılan herhangi bir çalışma tespit edilmemiştir.

Ez Zühretü'n-Neyyire: Müellifi bilinmeyen bu eser 51 varaktan oluşmaktadır. Yazma, Barbaros Hayreddin Paşa ve Oruç Reis'in Cezayir'i fethinden sonra Hristiyanların gerçekleştirdiği hücumları konu edinmektedir. Müellif eserine bir de zeyl yazmıştır. Eser ile ilgili bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Sinan Paşa'nın Gazavâtı: Galatalı Nakkaş Nigârî Haydar Çelebi'ye ait olan bir eserdir. Kaptan-ı Derya Sinan Paşa'nın Trablusgarb'ı fethini ve İspanyol donanmasına karşı kazandığı zaferi anlatmaktadır. Eser manzumdur ve 999 beyitten müteşekkildir. Eser üzerinde herhangi bir çalışma mevcut değildir.

31 Aybay, 1999; Gallotta, 1981; Gallotta, 1988; Gallotta, 1996; Kurtoğlu, 1935; Öztuna, 1989; Pala, 1995; Yıldız, 1991; Başeğmez, 1969; Öztürk, 1968; Yavru, 1974; İz, 1972.

Fetihnâme-i Kal'a-i Cerbe: Nidâ'î'ye ait olan eserde Piyale Paşa'nın Cerbe'de kazandığı zafer anlatılmaktadır. Ümran Ay tarafından eser ile ilgili bir kitap çalışması yapılmıştır (Ay, 2015).

Ferah: Zekeriyâzâde'ye ait olan eser, Piyale Paşa'nın Cerbe zaferini anlatmaktadır. 67 varaktan oluşan eser; Üsküdar, Selim Ağa Kütüphanesi'nde kayıtlıdır³². Eser mensur olarak kaleme alınmıştır. Orhan Şaik Gökyay eser üzerine kitap çalışması yapmıştır (Gökyay, 1988).

II. Selim Dönemi (1566-1574)

Fetihnâme-i Yemen: Nihâlî'ye ait olan eser 155 varaktır ve manzumdur. Yemen fethini anlatan eser üzerinde doktora çalışması mevcuttur. Çalışmada mesnevinin içeriği ve eserin genel yapısı üzerinde durulmuştur. Yazmanın transkripsiyonlu metni de çalışmanın sonunda bulunmaktadır (Babür, 2016). Ayrıca eser hakkında Mehmet Avçin tarafından bir makale çalışması yapılmıştır. Makalede, Yemen'in XVI. yüzyıldaki sosyal ve siyasal durumu hakkında bilgilendirmeler yapılmış ve Yemen'deki Zeydî isyanları üzerinde durulmuştur (Avçin, 2017).

Târîh-i Yemen: Rumûzî'nin manzum eserinin iki nüshası bulunmaktadır³³. Yemen fethini anlatan eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olan nüshası minyatürlüdür (Levend, 2000: 82). Eser üzerinde bir mezuniyet tezi (Öğütmen, 1964), makale çalışması (Yavuz, 1986) ve bir de kitap çalışması mevcuttur (Yavuz, 2003).

Târîh-i Yemen: Eserin müellifi belli değildir. Yazma, Sinan Paşa'nın Yemen fethini anlatmaktadır. Agâh Sırrı Levend, eserin iki cilt olduğunu ve ilgili bölümün ikinci ciltte yer aldığını bildirmiştir (Levend, 2000: 83). Eser üzerinde bir çalışma bulunmamaktadır.

Fetihnâme-i Kıbrıs³⁴: Şerîfi'ye ait olan eser Kıbrıs fethini anlatmaktadır. Eser, 28 varaktan oluşmaktadır ve tek nüshadır. Yazma üzerinde çalışmalar mevcuttur (Mert, 1973; Gül, 1974; Külekçi ve Karabey, 1995). Sadık Yazar makale çalışmasında; Şerîfi hakkında bilgiler vermiş, fetihnâme üzerinde durmuş ve eserin Şerîfi'ye aidiyeti hususuna değinmiştir (Yazar, 2007).

Târîh-i Kıbrıs-Fetihnâme-i Kıbrıs³⁵: Kıbrıs'ın fethini anlatan eserdir. Bunun yanı sıra Sinan Paşa ile Kaptan Ali Paşa'nın Tunus'a fetih düzenlemeleri de yazmada geçmektedir. Agâh Sırrı Levend, eserin müellifinin muhtemelen Mehmed b. Emrullah Zeyrekü'l-Hüseynî

32 Üsküdar, Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, No. 768.

33 Topkapı Sarayı Müzesi, Revan Kitaplığı, No. 1297; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, No. 6045.

34 Lefkoşe Kalesi'nin alınmasına dair bir mektup incelemesi üzerine Muhittin Eliaçık tarafından hazırlanan makalede, Kıbrıs fetihnâmeleri hususunda da değerlendirmeler mevcuttur (Eliaçık, 2009).

35 Flügel, Viyana Ktg., C. II, No. 1015; Blochet, Bibl., Nat. Ktg., C. II, Suppl., No. 926.

olabileceğini beyan etmiştir (Levend, 2000: 84). Eser üzerinde Çevikel'e ait bir çalışma bulunmaktadır (Çevikel, 2002). Ayrıca eserin bir bölümü üzerine lisans bitirme tezleri yapılmıştır (İlgaz, 1961; Durmuşoğlu, 1965).

Gazavât-ı Mustafa Paşa: Larendeli Vucûdî'ye ait eserde Lala Mustafa Paşa'nın gazaları anlatılmıştır. Eser, Risâle-i Gaza adıyla da geçmektedir³⁶. Yazma üzerine müstakil bir çalışma bulunmamaktadır ancak "İslâm Ansiklopedisi"nde müellif Vücûdî üzerine yapılan araştırmada eserin bazı varakları kaynak gösterilerek eser hakkında bilgi verilmiştir (Sarıkaya ve Göger, 2019: 653-654).

Fethiye-i Cezire-i Kıbrıs: Pîrî'ye ait olan eser 1571 yılı Ağustos ayında yazılmıştır. Afyoncu'nun verdiği bilgiye göre Hekimoğlu Ali Paşa, Kıbrıs'ta sürgünde olduğu zaman bu eserin anlaşılır hale getirilmesini istemiştir. Mevlevî Şeyhi Arif Dede bu eseri 1755 civarında yeniden kaleme almıştır (Afyoncu, 2007: 54-55). Eser üzerinde bir kitap çalışması mevcuttur (Fedai, 1997). Viyana Kataloğunda yer alan 1111 numarada kayıtlı "Fethiye Berây-ı Cezîre-i Kıbrıs" adlı eserin de Pîrî'ye ait olduğu yapılan bir çalışmada tespit edilmiştir (Çevikel, 2004:638).

Fetihnâme-i Akl-ı Vâdî-i Serhengî: Eser, Tunus seferini anlatmaktadır. Manzum ve mensur olarak kaleme alınmış eser, 47 varaktan oluşmaktadır. Eser üzerinde kitap çalışması mevcuttur (Göger ve Sarıkaya, 2018). Levend, eserin müellifinin belli olmadığını beyan etmiştir (Levend, 2000: 85). Yapılan bu kitap çalışmasında eserin müellifinin Serhengî olduğu ifade edilmiştir (Göger ve Sarıkaya, 2018: XI-XII).

III. Murad Zamani (1574-1595)

Nusretnâme: Gelibolulu Âlî'nin eseridir. Eser üzerine Mustafa Eravcı'nın kapsamlı çalışmaları bulunmaktadır. Eravcı, Âlî'nin Kafkas seferine Lala Mustafa Paşa'nın münşisi olarak katıldığını bildirmiştir. Müellifin sefer esnasındaki diplomatik kayıtlardan ve tuttuğu günlükten yola çıkarak bu eseri yazdığına değinmiş ve eserin kronolojik bir sıraya göre tertip edildiğini ifade etmiştir. Eravcı çalışmasında Âlî'nin eserini oluştururken farklı kaynaklar da kullandığına ve kendine özgü bir yapıt ortaya koyduğuna değinmiştir (Eravcı, 2005: 163). Birçok kütüphanede kaydı bulunan eserin minyatürlü bir nüshası da mevcuttur (Levend, 2000: 86). Eser üzerindeki diğer çalışmalar şunlardır: (Eravcı, 1998; Eravcı, 2014; Eravcı, 2003; Koçyiğit, 2012).

Fursatnâme: Gelibolulu Âlî'ye ait mensur bir eserdir. Levend, eserin meydana olmadığını beyan etmiştir (Levend, 2000: 87). Ancak İsmail Hakkı Aksoyak'ın eser üzerine yaptığı kapsamlı çalışmada eserin bir nüshası³⁷ olduğu belirtilmiştir (Aksoyak, 2019: 172). Aksoyak'ın verdiği

36 Risâle-i Gazâ, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, Şevket Rado Yazmaları, nr. 332.

37 Eser, Berlin, Preussische Staatsbibliothek nıs. or. oct. 2927'de bulunmaktadır.

bilgiye göre eser küçüktür ancak Gelibolulu Âlî'nin hayatı hakkında bilgi edinmek açısından önemlidir. Aksoyak, Sinan Paşa'nın Gürcistan fethini gerçekleştiremeden vefat ettiğini bu nedenle de Âlî'nin eserinin yarım kaldığını beyan etmiştir. Çalışmanın sonunda “*Fursatnâme*”nin metni verilmiştir (Aksoyak, 2019: 171-220). Eser üzerine yurt dışında çalışmalar yapılmıştır (Mende, 1989; Fleischer, 2008).

Özdemiroğlu Osman Paşa'nın Dağıstan ve Şirvan Seferleri Tarihçesi: Eser, Ebûbekir b. Abdullah'a aittir. Yazmada Özdemiroğlu Osman Paşa'nın İran, Şirvan ve Gürcistan üzerine gerçekleştirdiği gazaları anlatılmaktadır. III. Murad adına yazılan eserin birden çok nüshası mevcuttur³⁸. Eser üzerinde kitap çalışmaları yapılmıştır (Zeyrek, 2001; Allahverdi, 2017). Ayrıca Süleyman Lokmacı, müellif Ebûbekir b. Abdullah ve eseri üzerine bir makale çalışması yapmıştır (Lokmacı, 2017).

Şecâ'atnâme³⁹: Âsafi'nin 289 varaktan oluşan minyatürlü bir eseridir. Eserdeki edebî tasvirler üzerine makale çalışması yapan Zehra Göre, eserin III. Murad'ın isteği üzerine yazıldığını ve Özdemiroğlu Osman Paşa'nın doğu seferlerinin manzum olarak anlatıldığı bilgisini vermiştir (Göre, 2019: 402). Süleyman Eroğlu da Âsafi üzerine hazırladığı makalede esere değinmiş ve mesneviden yola çıkarak Âsafi'nin edebî kişiliği üzerinde durmuştur (Eroğlu, 2009). Eser üzerinde tez ve kitap çalışması yapılmıştır (Kaya, 2006; Eroğlu, 2007; Eravcı, 2009; Özcan, 2013; Rıhtım, 2007).

Özdemiroğlu Osman Paşa'nın Şirvan Seferi Târîhi: Adlî'ye atfedilen yazma, Osman Paşa'nın Şirvan seferi ile ilgilidir. Eser manzumdur. Yazma üzerine yapılan bir çalışma tespit edilememiştir. Ancak Şirvan Seferi ile ilgili üç manzume üzerine Kemal Özergin'in bir çalışması mevcuttur (Özergin, 1971). Bu eserde ele alınan manzumelerde Adlî'ye ait nazm bulunmamaktadır.

Gencîne-i Feth-i Gence: Rahîmizâde İbrahim Çavuş'un eseridir. Eserde, Ferhat Paşa'nın Gürcistan seferi manzum ve mensur olarak anlatılmıştır. Eserin farklı nüshaları mevcuttur⁴⁰. Yazma üzerine tez ve kitap çalışması bulunmaktadır (Dündar, 2006; Karaağaç ve Eskinur, 2010).

Muradnâme (Tebriziyye): Talikizâde Mehmed Subhî Çelebi, Osman Paşa'nın Tebriz seferini eserde anlatmıştır. III. Murad'a sunulmak üzere hazırlanan eser 59 varaktan oluşmaktadır. Eser üzerinde tez çalışması yapan Özkuzugüdenli, Subhî Çelebi'nin sefere bizzat katıldığı bilgisini vermiştir (Özkuzugüdenli, 2005: 9). Eserin tek nüshası bulunmaktadır⁴¹.

38 Avusturya Milli Kütüphanesi H.O. 68; İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi, No. 366.
39 Topkapı Sarayı Müzesi, Revan Kitaplığı, No. 1301; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, No. 6043.

40 Topkapı Sarayı Müzesi, Revan Kitaplığı, No. 1296; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, No. 2372; Flügel, Viyana Kataloğu, No. 1016/1, s. 237, No. 1018/2, s. 239.

41 Topkapı Sarayı Müzesi, Revan Kitaplığı, No. 1299.

Gürcistan (Revan) Seferi: Subhî Çelebi'ye ait olan eser, 33 varaktan oluşmaktadır. Ferhat Paşa'nın Gürcistan seferini anlatan eser, tek nüshadır⁴². Eser üzerinde herhangi bir çalışma tespit edilememiştir.

Zafernâme-i Ali Paşa: Eserin müellifi Niyâzî'dir. Niyâzî yazmada, Bağdad Beylerbeyi Elvenzade Ali Paşa'nın aşiret reisleri ve İranlılarla yaptığı mücadeleleri anlatmıştır. 80 varaktan müteşekkil olan eser üzerine yüksek lisans tezi ve makale çalışması bulunmaktadır (Üzümcü, 2008; Üzümcü, 2015).

Zafernâme-i Kal'a-i Üstüvar-Yanık Kal'a Fetihnâmesi: Sarhoş Abdî Çelebi'ye ait eser 14 varaktan oluşmaktadır ve 317 beyitlik manzum bir yapıttır. Yazmanın tek nüshası mevcuttur⁴³. Eser üzerine makale çalışması yapılmıştır (Gürbüz, 2015). Gürbüz eserde Nemçe seferinin ve bu sefer ile birlikte birçok kalenin fethinin anlatıldığı bilgisini vermiştir (Gürbüz, 2015: 627).

Târîh-i Feth-i Yanık: Mehmed Necâî'nin Yanık Kalesi'nin fethini anlattığı eseridir. 50 varaktan oluşan eser mensurdur. Tek nüshası bulunan⁴⁴ yazma üzerine herhangi bir çalışma tespit edilmemiştir.

III. Mehmed Zamanı (1595-1603)

Târîh-i Ungurus⁴⁵: Eserin Gelibolulu Âlî'ye ait olabileceği yönünde bir görüş varsa da Ağâh Sırrı Levend, eserin müellifi hususunda şüphelerinin olduğunu bildirir (Levend, 2000: 94-95). Yazma, 100 varaktan müteşekkildir. Avusturya seferini anlatan eser üzerinde herhangi bir çalışma tespit edilememiştir.

Târîh-i Feth-i Ungurus: Andelib'in eseridir. 56 varaktan oluşan eser, III. Mehmed'in Eğri savaşını ve Ungurus Kalesi'nin fethedilmesini anlatmaktadır. Eser üzerine lisans bitirme tezi hazırlanmıştır (Şençoban, 1965).

Eğri Fethi Târîhi: Talîkîzâde Subhî Çelebi'nin Eğri Kalesi'nin fethini anlattığı eseridir. Eser 74 varaktan müteşekkildir ve minyatürlüdür. Manzum olan eser üzerine doktora çalışması yapılmıştır (Çabuk, 1986).

Gazavât-ı Tiryaki Hasan Paşa: Tiryaki Hasan Paşa'nın Kanije Kalesi'ni Arşidük Ferdinad'a karşı savunmasının anlatıldığı eseridir. Eser üzerine bir kitap çalışması yapan Ahmet Şefik Şenlik, müellifin isminin eserde geçmediğini belirtmiş ancak müellif hakkında şu ifadeler yer vermiştir: "Müellifin kale ahalisinden silahlı, muvazzaf birisi olduğunu, cereyan eden hâdiselere bizzat şahit olduğunu, hatta Tiryaki Hasan Paşa'nın maiyetinden olduğunu eserdeki bazı ifadelerden anlıyoruz." (Şenlik, 2017: 26). Şenlik, eser üzerine yaptığı incelemenin sonunda metnin tıpkıbasımını vermiştir. Eserin birçok nüshası bulunmaktadır.⁴⁶

42 Topkapı Sarayı Müzesi, Revan Kitaplığı, No. 1300.

43 Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, No. 1328.

44 Topkapı Sarayı Müzesi, Revan Kitaplığı, No. 1308.

45 Topkapı Sarayı Müzesi, Revan Kitaplığı, No. 1302.

46 Bunun için bkz. Levend, 2000: 99-100.

Cihâdnâme-i Hasan Paşa: İyânî Cafer Bey'e ait olan eser üç bölümden oluşmaktadır. Yazmada Tiryaki Hasan Paşa'nın gazaları anlatılmaktadır. Eser üzerinde kitap ve tez çalışması mevcuttur (Çabuk, 1978; Öztekin, 2017).

Kaniye Fetihnâmesi: Hasan Beyzade Ahmed'in eseridir. Müellif, Kaniye seferine bizzat katılmıştır (Levend, 2000: 101). M. Cavit Baysun'un verdiği bilgiye göre Hasan Beyzade'nin biri eksik üç adet "Kaniye Fetihnâmesi" vardır. Ayrıca Hasan Beyzade, kendisine ait tarih kitabında da Kaniye müdafaasından bahsetmektedir. Baysun, Hasan Beyzade'nin Kaniye seferindeyken reisü'l-küttaplığa getirildiğini ve fetihnâmeyi bu görevde iken yazdığını belirtmiştir (Baysun, 1953: 321-340). Eser üzerine yapılan başka çalışmalar da bulunmaktadır (Ünlü, 2016; Aykut, 1997).

Hasenât-ı Hasan: Kafzâde Fâizî'nin eseridir. Fâizî de yazmasında Kaniye savunmasını⁴⁷ anlatmıştır. Eser üzerine Namık Kemal'in çalışması mevcuttur (Namık Kemal, 1874).

3. SONUÇ

Türk kültürünün önemli bir parçası olan yazma eserler arasında yer alan fetihnâme, gazavâtnâme türündeki eserler birçok araştırmacı tarafından günümüz Türkçesine transkribe edilmiş ve üzerine araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmaların derlenmesi, alanda yapılanların görülmesi açısından önemli olacağı düşünülmektedir. Bu nedenle çalışmada, Osmanlı tarihi ile ilgili pek çok eserin kaleme alındığı XVI. yüzyıldaki fetihnâme ve gazavâtnâmeler üzerinde durulmuştur. Çalışmada yetmiş beş yazma eser hakkında yapılan tez, makale, bildiri ve kitapların derlemesi yapılmış; hepsinin olamasa da çoğunun içerikleri hakkında bilgiler verilmiştir.

İncelemeye alınan yetmiş beş eser içerisinden on ikisi hakkında herhangi bir akademik çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Üzerinde çalışma yapılmayan bu yazmalar araştırma yapmak isteyenlere kolaylık olması için incelemeye dâhil edilmiştir. Çalışmada genel olarak fetihnâme ve gazavâtnâmeler üzerinde durulmuş ancak III. Mehmed dönemine ait iki zafernâme de çalışmaya eklenmiştir. Ayrıca adında sefer sözcüğü geçen bazı eserler de alınmıştır. Bu eserlerin incelememize dâhil edilmesinin nedeni, eserlerin adında zafernâme ya da sefer gibi terimler geçmesine rağmen içerik olarak bir gaza ya da fetihten bahsetmiş olmasıdır.

Çalışmanın neticesinde görülmüştür ki XVI. yüzyıl içerisinde Osmanlı için stratejik öneme sahip Kaniye, Estergon gibi kaleler; Rodos, Yemen, Mısır gibi ada ve ülkelere yapılan fetih ve gazalar ile başarılarıyla adından söz ettiren Barbaros Hayreddin Paşa, Tiryaki Hasan Paşa ve Osman Paşa

47 Kaniye Kalesi'nin müdafaası hususunda birçok çalışma mevcuttur. Yukarıdaki eserler üzerinden verdiğimiz çalışmalar dışında da kaynaklar bulunmaktadır. Bunun için bkz. Şenlik, 2017: 21.

gibi şahsiyetlerin gerçekleştirdiği fetih ve gazalar üzerine birçok eserler yazılmıştır. Bu fetih ve gazaların yankıları sonraki yüzyıllarda da devam etmiş ve kaleme alınan yazmalar daha sonraki yüzyıllarda müstensihler tarafından istinsah edilmiştir. Bu nedenle eserlerin nüshalarının bulunduğu kütüphaneler çalışmada genel olarak verilmeye çalışılmıştır. Yazmalar üzerine yapılan tez, makale, bildiri ve kitaplar arasında muhakkak dikkatimizden kaçanlar olmuştur. Bu hususta değerli araştırmacıların affına sığınır, bu bibliyografya çalışmasının Klasik Türk Edebiyatı, Osmanlı Tarihi ve Türk Dili alanında yapılacak çalışmalara ışık tutmasını temenni ederim.

KAYNAKÇA

- Afyoncu, E. (2007). *Tanzimat Öncesi Osmanlı Tarihi Araştırma Rehberi*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul.
- Akkaya, M. A. (2015). *Türk Beşikdevri Basmalarında Yazma Kitap Geleneğinin Etkileri ve İçkapağın Gelişimi*, Hiperlink, İstanbul.
- Aksoy, H. (1995). *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, “Fetihnâme” Mad., Türk Diyanet Vakfı Yayınları, C. 12, İstanbul.
- Aksoy, H. (1997). Tarihî Bir Belge ve Türk İslâm Edebiyatında Bir Tür Olarak Fetihnâmeler, *İLAM Araştırma Dergisi*, C. II, S. 2, Temmuz-Aralık, s. 1-19.
- Aksoy, H., (2002). *Türk Edebiyatında Fetihnâmeler*, Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, C. 11, Ankara.
- Aksoyak, İ. H. (2019). “Gelibolulu Mustafa Âlî: Fursatnâme”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi Academic Journal of Language and Literature*, Cilt: 3, Nisan, Sayı: 1, s. 171 – 220.
- Allahverdi, R. Ş. (2016). *Kafkas Fatihî Özdemiroğlu Osman Paşa*, Çamlıca Basım Yayım, İstanbul.
- Arslantürk, H. A., Börekçi, G. (2012). *Feridun Ahmed Bey Nüzhet- i Esrar'ül Ahyar Der Ahbar- ı Sefer- i Sigetvar & Sultan Süleyman'ın Son Seferi*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul.
- Atçeken, Z. (1966). *Fetih-nâme-i Rodos*, Mezuniyet Tezi, İstanbul Üniversitesi, nr. 4145, İstanbul.
- Avcı, N. (1993). *Tabib Ramazan, Er-Risale el-Fetiyye er-Radosiyye es-Süleymaniyye*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Avcı, N. (2000). “Kanuni Dönemi Tarihçilerinden Tabib Ramazan ve İki Eseri”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 3, S.7.
- Avçin, M. (2017). “Nihâli'nin Fetih-nâme-i Yemen İsimli Mesnevisi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 10, S. 50.
- Ay, Ü. (2015). *Fetihname-i Kal'a-i Cerbe*, Kocav Yayınları, İstanbul.
- Aybay, G. (1999). *Barbaros Hayreddin Paşa'nın Gazavât'ı Üstüne*, Aybay Yayınları, İstanbul.
- Aydemir, M. (2006). *Enisü'l-Guzzât Metin-Dizin*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Aydın, S. (2018). *Derviş Gubârî'nin Gazavât-nâme-i Midilli Adlı Eserinin Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bartın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bartın.
- Aykut, Ş. N. (1997). *Hasan Bey-zâde Târîhi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

- Babür, Y. (2016). *Nihâlî Fethiyye-i Yemen Mesnevîsi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzincan.
- Balay, S. (1971). “*Şîrî Tarih-i Feth-i Mısır*”, (Yayımlanmamış Bitirme Tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul.
- Başığmez, A. (1969). *Gazavât-ı Barbaros Hayreddin Paşa*, (Yayımlanmamış Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul.
- Baysun, M. C. (1953). “Hasan Beyzâde Ahmed Paşa”, *Türkiyat Mecmuası*, X, s. 321-340.
- Büke, H. (2015). “Fırdevsî-i Rumî, Hayatı ve Eserleri Hakkında Yeni Bilgiler”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 13, s. 481-501.
- Çabuk, V. (1978). *Tiryaki Hasan Paşa'nın Gazaları ve Kanije Savunması*, Tercüman Yayınları, İstanbul.
- Çabuk, V. (1986). *Taliki-zade Mehmed Subhi Efendi'nin Eğri Seferi Şehnamesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Çevikel, N. (2002), “Kıbrıs Fetihnâmeleri ve Zîrek'in Târîh-i Kıbrıs'ı”, *XIV. Türk Tarih Kongresi*, 9-13 Eylül Ankara.
- Çevikel, N. (2004). “Pîrî'nin Fethiyye-i Cezîre-i Kıbrıs'ının Viyana Nüshası”, *Bulleten*, C. 68, S. 253, s. 633-648.
- Çolak, A. S. (2015). “Bahârî, Fetihnâme-i Üngürüs Adlı Eseri ve Bu Eserden Hareketle Maceristan Fethinin Edebi-Tarihi Üslupla Anlatılışı”, *Turkish Studies*, Volume 10/4.
- Demirtaş, F. (2009). *Celâl-zâde Mustafa Çelebi, Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, vr. 51a-81b.
- Dereli, Ö. (2017). *Sinoplu Safâî'nin Fetihnâme-i İnebahtı ve Moton Adlı Eseri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun.
- Direk, M. (1974). “*Şîrî Tarih-i Feth-i Mısır (30-50)*”, (Yayımlanmamış Lisans Bitirme Tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, İstanbul.
- Duman, F. (2019). *Klasik Türk Edebiyatında Fetih-name Geleneği ve Safî Mustafa Efendi'nin Cihad-name'si: İnceleme-Metin*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Duran, T. (1998). *Süleyanname Tarih-i Feth-i Şikloş Estergon ve İstol/Belgrad/ Süleymanname History of the Conquest of Şikloş/ Sinan Çavuş, Üstürgon and Üstol-Belgrad*, Tarih Araştırmaları Vakfı, İstanbul.

- Durmuşoğlu, M. (1965). *Zîrekî, Târih-i [Feth-i] Kıbrıs, I. Kısım*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, (Basılmamış Lisans Tezi), Nr. 803, İstanbul.
- Dündar, H. (2006). *Rahîmîzâde İbrahim (Harîmî) Çavuş'un Gence Fetihnâmesi Adlı Eserinin Transkripsiyonu ve Kritizasyonu*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon.
- Düzdağ, M. A. (1990). *Akdeniz Bizimdi*, Türdav Yayınları, İstanbul.
- Düzdağ, M. E. (2014). *Barbaros Hayreddin Paşa'nın Hâtıraları*, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Eliaçık, M. (2009). "Lefkoşe Kalesinin Fethini İlk Elden Anlatan Mühim Bir Mektup", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 26, s. 21-38.
- Eliaçık, M., Şahin, K. Ş. (2015). "Sa'yî Mustafa Çelebi'nin Belgrad Fetihnâmesi", *International Journal of Language Academy*, Volume 3/4 Winter , ss. 141-159.
- Eravcı, H. M. (1998). *Mustafa Ali's Nusret-nâme*, (Basılmış Doktora Tezi), Edinburgh Universty, Scotland.
- Eravcı, H. M. (2003). "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Nusret-nâme Adlı Eserinin Osmanlı Diplomatîği Bakımından Ehemmiyeti", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl 4, S. 4, s. 75-87.
- Eravcı, H. M. (2005). "Mustafa 'Ali'nin Nusret-namesi ve Onun Işığında Yazarın Tarihçiliği", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 24, S. 38, s. 163-184.
- Eravcı, H. M. (2009). *Âsafî Dal Mehmed Çelebi ve Şecâ'atnâme*, MVT Yayınları, İstanbul.
- Eravcı, H. M. (2010). "Gelibolulu Mustafa 'Âlî Ve "Heft Meclis" Adlı Eseri", *Tarih Okulu*,
- Ocak-Nisan, Sayı VI, 1-16.
- Eravcı, H. M. (2014). *Gelibolulu Mustafa Ali - Nusretname*, TTK Yayınları, Ankara.
- Erdem, O. (2009). *Barbaros Hayreddîn Paşa'nın Hatıraları: Kaptan-ı Derya: Gazavât-ı Hayreddîn Paşa*, Çamlıca Yayınları, İstanbul.
- Erkan, D. (2005). "Matrakçı Nasuh'un Süleymân-nâmesi (1520-1537)", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Erkan, M. (1996). *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, "Gazavatnâme" Mad., Türk Diyanet Vakfı Yayınları, C. 13, İstanbul.
- Eroğlu, S. (2007). *Âsafî'nin Şecâatnâme'si*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

- Erođlu, S. (2009). “XVI. yūzyılda bir Mevlevi Őair: Őasafı”, *Tūrkıyat AraŐtırmaları Dergisi*, S. 26, s. 71-92.
- Fedai, H. (1997). *Fethiyye-i Cezire-i Kıbrıs*, Tūrk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Fleischer, Cornell H.(2008). *Tarihçi Mustafa Őlī Bir Osmanlı Aydın ve Būrokratı*. Őev: Ayla Ortaç, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Gallotta, A. (1988). “Seyyid Murad“ın Gazavāt-ı Hayreddin Paşa Adlı Eseri” (Çev. Mahmut Őakirođlu), Erdem, Ankara, S. 10, s. 127–163.
- Gallotta, A. (1981). “Gazavāt-ı Hayreddin PaŐa”, (Őev. Salih Akdeniz), *Tūrk Tarih Kurumu Belleten*, S. 180, , s. 473–500.
- Gallotta, A. (1996). *Tūrkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*, “Gazavāt-ı Hayreddin PaŐa” Mad., Tūrk Diyanet Vakfı Yayınları, C. 13, s. 437–438.
- Gōçmen, C. (2009). *Gelibolulu Mustafa Őlī'nin Heft Meclis'i*, (YayımlanmamıŐ Yūksel Lisans Tezi), Afyon Kocatepe Őniversitesi Sosyal Bilimler Enstitūsū, Afyon.
- Gōger, V., Sarıkaya, H. (2018). *Fetih-Nāme-i Akl-i Vadi-i Serhengi-Bir MūŐahidin Dilinden Osmanlıların 1574'te Tunus Seferi*, Nizamiye Akademi, İstanbul.
- Gōkyay, O. Ő. (1988). *Zekeriyyazāde-Ferah Cerbe Fetihnāmesi*, Kūltūr ve Turizm Bakanlıđı Yayınları, Ankara.
- Gōre, Z. (2005). “Yetimī ve Őiir Dūnyası”, *Őukurova Őniversitesi Sosyal Bilimler Enstitūsū Dergisi*, C. 14, S. 1, s. 253-69.
- Gōre, Z. (2019). “Őasafı Dal Mehmed Çelebi'nin Őecā'at-nāme'sinde Edebī Tasvirler”, *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD)*, Cilt 6, Sayı 16, Kasım, s. s. 401-431.
- Gubođlu, M. (1986). “Kanuni Sultan Sūleyman'ın Bođdan Seferi ve Zaferi (1538 M.=945 H.)”, *Tūrk Tarih Kurumu Belleten*, Cilt: L – Sayı: 198 – Yıl: 1986 Aralık.
- Gūl, H. (1974). *Őerīfi, Fetihname-i Kıbrıs*, (YayımlanmamıŐ Mezuniyet Tezi), İstanbul Őniversitesi Edebiyat Fakūltesi, İstanbul.
- Gūrbūz, M. (2015). “Abdi'nin Zafernāme'si/Zafernāme Of Abdi”, *Turkish Studies -International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, (Prof. Dr. H. Őmer Karpuz Armađanı), Volume 10/16, Ankara.
- GūrŐen, M. (2019). *Sinan Őavuş'un “Tarih-i Feth-i SikloŐ, Estargon Ve İstol(n) i Belgrad (Sūleymanname)” Adlı Eserinde Yer Alan, Ordunun Estargon Kalesi'ne Gelineye Kadarki Menzil Ve Konaklama Yerleri*, İstanbul Őniversitesi Sosyal Bilimler Enstitūsū Sanat Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul.

- Haylaz, D. (2016). *Sinan Çavuş, Süleymannâme-tarih-i feth-i Şikloş Estergon ve İstol-Belgrad metin-indeks (74b-145a)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Ilgaz, Y. E. (1961). *Zîrekî, Târih-i Feth-i Kıbrıs, II. Kısım*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, (Basılmamış Lisans Tezi), No. 616, İstanbul.
- İpçioğlu, M. (1989). *Kanuni Sultan Süleyman 'ın Estergon Seferi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- İsen, M. (1998). *Sehî Bey Tezkiresi "Heşt-Behişt"*, Akçağ Yay., Ankara.
- İz, F. (1972). "Barbaros Hayreddin Paşa Gazavâtnâmesi Üzerinde Yeni Bir Araştırma", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, s. 81–92.
- Kaçar, M., Aslantürk, H. A. (2012). *Merahi'nin Fetihname-i Sigetvar'ı, Kanuni'nin Son Seferinin Şiirsel Anlatımı*, Okur Kitaplığı, İstanbul.
- Kaçar, M. (2015). Bakî'nin Dilinden Kanûnî'nin Son Seferi: Fezâil-i Cihâd'da Yer Alan Sigetvâr-nâme, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, Volume:1, Issue: 1, Summer, s. 27-46.
- Karaağaç, G., Eskikurt, A. (2010). *Rahîmîzâde İbrahim Çavuş-Kitâb-ı Gencîne-i Feth-i Gence*, Çamlıca Yayınları, İstanbul.
- Kararmaz, M. (1996). *Heft Dastan Adlı Eserin Tahkikli Transkripsiyonu ve Tahlili*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Karavelioğlu, M. (2013). "Mahremî'nin Mohaç Fetihnâmesi Örneğinden Hareketle Edebî Metinlerin Tarihî Olayları Anlatımına Dair", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 11, İstanbul.
- Kaya, G. (2006). *Resimli Bir Osmanlı Tarihi: Âsafî Paşa'nın Şecâatnâme'si*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Kaya Yiğit, B. (2016). "Sinoplu Safâyî Hayatı Eserleri ve İnebahtı ve Moton'un Fethini Anlatan Fetihnâmesi", *Palimpsest (International Journal for Linguistic, Literary and Cultural Research)*, C. I, No 2.
- Kaytaç, F. (2014). "Târih-i Sefer-i Zafer – Rehber-i Alaman Adlı Eserinin Tanıtımı Dolayısıyla Celâlzâde Salih'in Süleymannâme'si Hakkında Bazı Yeni Çıkarımlar", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, XLIII, s. 145-163.
- Kılınç, S. (1973). "*Şîrî Tarih-i Feth-i Mısır (1b-30a)*", (Yayımlanmamış Lisans Bitirme Tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, İstanbul.
- Koçyiğit, P. (2012). *Resimli Bir Osmanlı Gazânâmesi: Gelibolulu Mustafa Ali (1541-1600) ve Nusretnâme'si*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans

- Tezi), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.
- Kurtoğlu, F. (1935). *Barbaros Hayrettin Paşa*, Sebat Matbaası, İstanbul.
- Kut, G. (2000). *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, “İbretnâme” Mad., Türk Diyanet Vakfı Yayınları, C. 21, İstanbul.
- Külekcı, N., Karabey, T. (1995). “Fethnâme-i Kıbrıs”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 2.
- Levend, A. S. (2000). *Gazavât-nâmele ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Lokmacı, S. (2017). “Osmanlı Tarih Yazıcılığında Gazavatnameler ve Ebubekir b. Abdullah'ın Şark Seferleri İsimli Gazavatnamesi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Haziran, Cilt 21, S. 2, s. 666-667.
- Mende, Rana von(1989). *Mustafa Âli's Fursatname*, Klaus Schwarz, Berlin.
- Mert, Ö. (1973). “Şerifi'nin 'Fetihname-i Kıbrıs'ı”, *İ.Ü. Edeb. Fak. Tarih Enstitüsü Dergisi*, S.4-5.
- Naç, K. (2013). *Âgehî'nin Fetih-nâme-i Kal'a-i Sigetvar'ı: İnceleme-tenkitli metin*, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Namık Kemal. (1874). *Kanije*, Ebüzziya Basımevi, İstanbul.
- Necip Asım, (1911). “Gaza-vât-ı Hayreddin Paşa”, *TOEM* I/4, s. 233-238.
- Olgun, İ., Parmaksızoğlu, İ. (1980). *Firdevsî-i Rûmî Kutb-nâme*, TTK Yay., Ankara.
- Öğütmen, F. (1964). *Târîh-i Feth-i Yemen'in Minyatürleri*, Mezuniyet Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Ktp. nr. 3498, İstanbul.
- Özcan, A. (2013). *Âsafî Dal Mehmed Çelebi- Şecâ'atnâme-Özdemiroğlu Osman Paşa'nın Şark Seferleri (1578-1585)*, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul.
- Özcan, A. (2006). *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, “Murâdî” Maddesi, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, C. 31, İstanbul.
- Özcan, A. (2013). “Osmanlı Tarihçiliğine ve Tarih Kaynaklarına Genel Bir Bakış”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Bahar, S.I, İstanbul, s. 272.
- Özcan, N., Naç K. (2012). “Âgehî'nin Fetih-nâme-i Kal'a-i Sigetvâr'ı”. *Akademik Araştırmalar Dergisi* (14-53), s. 121-134.
- Özergin, M. K. (1971). *Özdemir-Oğlu Osman Paşa'nın Şirvan Seferi İle İlgili Üç Manzumesi*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul.
- Özkan, Ö. (2007). *Derviş Gubârî Gazavat-nâme-i Midilli*, Alp Yayınevi, Ankara.

- Özkuzugüdenli, B. (2005). *Talikizâde Mehmed Subhî-Tebriziyye*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Öztekin, S. S. (2017). *Cafer İyani Bey'in Tarih-i Gazi Hasan Paşa (Cihadname-i Hasan Paşa) Adlı Eserinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Batman.
- Öztuna, Y. (1989). *Barbaros Hayreddin Paşanın Hatıraları*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
- ÖZTÜRK, R. (1968). *Gazavât-ı Hayreddin Paşa*, (Yayımlanmamış Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul.
- Öztürk, E. C. (2016). “Lâmi'î Çelebi'nin Şevâhidü'n-Nübüvve Tercümesi'ne İlâveleri ve Moton Kalesi Fetih-nâmesi”, *Turkish Studies*, Ankara, Volume 11/21, p. 313-338.
- Pala, İ. (1995). *Gazavât-ı Hayreddin Paşa*, Deniz Kuvvetleri Komutanlığı Yayınları, Ankara.
- Rıhtım, M. (2007). “Azerbeycan Tarihi İçin Kaynak Bir Eser: Şecaatname ve XVI. Asırda Bakü”, *Journal of Qafqaz University*, Number 20, s. 34-42, s. 997-1022.
- Sarıkaya, G., Göger, V. (2019). *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, “Vücûdî” Maddesi, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ek-2. Cilt, Ankara.
- Şahin, K. Ş. (2012). “Gazavatnâmeler Üzerine Yapılan Çalışmalar Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi”, *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish*, Volume 7/2.
- Şençoban, A. (1965). *Andelib-Târih-i Feth-i Üngürus*, (Yayımlanmamış Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul.
- Şenlik, A. Ş., (2017). *Tiryâki Hasan Paşa Gazavatnâmesi ve Bazı Filolojik Notlar*, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara.
- Şimşirgil, A. (2012). *Kaptan Paşa'nın Seyir Defteri*, Babıali Kültür Yayıncılığı, İstanbul.
- Tansel, S. (1958; 1961). “Silaşor'un Fetihnâme-i Diyâr-ı Arab Adlı Eseri”, *Tarih Vesikaları*, Yeni Seri I/2 (17), s. 294-320; Yeni Seri, I/3 (18), s. 430-454.
- Topal, S. A. (2008). “*Celalzâde Salih Çelebi'nin Tarih-i Sultan Süleyman İsimli Eseri*”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Topal, S. A. (2011). “Celâlzâde Salih Çelebi'nin Hayatı ve Eserleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1, s. 109 – 128.
- Turan, S., Duman, F. (2018). “III. Murad'a Sunulan *Cihad-nâme*'nin Müellifi Üzerine Bir İnceleme”, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 44, s. 139 – 150.

- Turan, S., Duman, F. (2019). “Mensur Fetih-nâmelerde Şiirin Kullanımı: Cihad-nâme Örneği”, *VII. Uluslararası Akdeniz Sosyal Bilimler Kongresi*, 10-12 Eylül, Budapeşte, Macaristan.
- Turan, S., Duman, F., 2020. Mustafa Sâfi Efendi'nin Cihad-nâmesi'nde Âyet, Hadis ve Arabî İbarelerin Kullanımı. *Pearson Journal Of Social Sciences & Humanities*, Vol. 5, Issue 7, s. 154-169.
- Ünlü, G. (1974). *Fütühi Hüseyin Çelebi Enisü'l- Guzat-Dizinler*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul.
- Ünlü, O. (2016). “Erken Dönem Tarihî ve Edebî Kaynaklarda Kanije Müdafaası”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C.5, S.7, s. 700.
- Üzümcü, A. (2010). *Mihaloğlu Ali Bey Gazavât-nâme"sindeki (864-1795. Beyitler) Kıssa ve Telmihler Üzerine Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Konya.
- Üzümcü, H. (2008). *Zafer-nâme-i Ali Paşa* (Transkript, değerlendirme), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon.
- Üzümcü, H. (2015). Niyâzî ve Zafer-nâme-i Ali Paşa, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, C.4, S. 1, s. 105-120.
- Yaşar, N. (1975). *Enisü'l- Guzat : 60-107: transkripsiyonlu metin ve indeks*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul.
- Yavuz, H. (1986). “İslâm San'atları Bakımından Rumûzî'nin Fütuh-ı Yemen'i”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4, İstanbul, s. 53-65.
- Yavuz, H. (2003). *Yemen'de Osmanlı İdâresi ve Rumûzî Târîhi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Yavuz, O., Aköz, A. (2019). *Tarih-i Feth-i Mısır (Şiri'nin Şahane-Namesi)*, Palet Yayınları, Konya.
- Yavru, M. (1974). *Gazavât-ı Hayreddin Paşa*, (Yayımlanmamış Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi. İstanbul.
- Yazar, S. (2007). “Fetihname-i Kıbrıs'ın Müellifi Olan “Şerifi” Kimdir?”, *Selçuk Üniversitesi/Seljuk University Fen-Edebiyat Fakültesi/Faculty of Arts and Sciences Edebiyat Dergisi/Journal of Socia/ Sciences*, Sayı/Number: 18, 175-192.
- Yazar, S. (2019). Mora Fethinin (1715) Klasik Türk Şiirindeki Yankıları ve Râzî'nin “Fetihnâme” Konulu Bir Şiiri, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 23, İstanbul, 391-460.
- Yıldız, M. (1991). *Gazavât-ı Hayreddin Paşa*, Göttingen: Verlag Shaker.
- Yıldız, M. (2013). *Celazâde'nin Rodos Fetihnâmesi*, Libra Yayıncılık, İstanbul.

- Yıldız, M. (2016). “Celalzade Mustafa Çelebi'nin Rodos Fetihnâmesindeki Manzumelerle İlgili Bir Değerlendirme”, *Turkhis Studies*, Volume 11/6, s. 103-132.
- Yılmaz, H. (2009). “Sultan II. Bâyezîd Devrinde Yazılan “Feth-nâme”ler ve Lâmi'î Çelebi'nin Bilinmeyen Bir “Fetih-nâme”si”, *Hakikat Dergisi*, S. 184.
- <https://www.hakikat.com/hakikat-dergisi/184/sultan-ii-bayezid-devrinde-yazilan-feth-nameler-ve-lamii-celebinin-bilinmeyen-bir-fetih-namesi>
Erişim Tarihi: 18.12.2020
- Yöntem, A. C. (1927). “Tarihe Vesika Olacak Eserlerden: Enis'ül Guzât”, *Hayat*, C.II, S.39, 25 Ağustos.
- Yurdaydın, H. G. (1952). “Sigetvarnameler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:2- 3, Ankara, s.124-136.
- Yurdaydın, H. G. (1956). “Matrakçı Nasuh'un Süleymân-nâmesi”, *V. Türk Tarih Kongresi*, 12-17 Nisan, Ankara, s. 377-388.
- Yurdaydın, H. G. (1960). “Tabib Ramazan'ın Yeni Bir Eseri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, s. 55-60.
- Yurdaydın, H. G. (1963). “Muradî ve Eserleri”, *Türk Tarih Kurumu Belleten*, C. XXVII, S. 107, Ankara.
- Yurdaydın, H. G. (1966). “Celâl-zâde Salih'in Süleyman-nâmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 14, S. 1, s. 1-12.
- Yurdaydın, H. G. (1976). *Beyan-ı Menazil-i Sefer-i İrâkeyn*, Türk Tarih Kurumu I.Dizi-Sa.3, Ankara.
- Zeyrek, Y. (2001). *Târîh-i Osman Paşa*, Kültür Bakanlığı, Ankara.

Bölüm 15

ALAŞ HAREKETİNİN TEMELİ - DİL VE EDEBİYAT



Muhammed DELİBAŞ^{1}*

*Doç. Dr. Ekrem AYAN^{2**}*

1 Polis Memuru - Polis Akademisi Başkanlığı Bilimsel Yayınlar Büro Amirliği.

2 Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü öğretim üyesi.

Giriş

Kazakistan'ın kaderini değiştiren hadiseler 17. yüzyılın başlarına kadar uzanmaktadır. Bu tarihlerde, özellikle Kalmuklar tarafından olmak üzere birçok istila ve baskıya maruz kalan Kazak halkı, başlarındaki musibetlerden kurtulmak maksadı ile geçici olarak Rusların koruması altına girmek istemişlerdir. Onların bu talebini çeşitli siyasi entrikalar ve hukuk dışı tasarruflar ile avantaja çeviren Ruslar, zaman içinde Kazakistan'ı hem işgal etmiş hem de Kazak halkını asimile etme yolunda birçok çalışma yapmışlardır. Yaptıkları büyük hatanın farkına sonradan varan Kazak halkının esaret altına girmesi birçok ulusal, kültürel ve sosyal sorunu da beraberinde getirmiş, içine düştükleri bataklıktan kurtuluş yolları aramaya başlamaları ile isyanlar kaçınılmaz bir hâle gelmiştir. Bu bağlamda, istiklal mücadeleleri arasında bilhassa önem taşıyan “Alaş” hareketi Kazakistan'ın kaderini ikinci kez değiştirmiştir.

Sovyet iktidarının başlangıç yıllarında ortaya çıkan “Alaş Partisi” ve “Alaş egemenliği” sorunu Kazak halkını sosyolojik ve politik açıdan derinden etkilemiştir. Bir yandan bağımsızlık mücadelesi veren halk diğer yandan geçim sıkıntısının zorluklarına, misyonerlik faaliyetlerinin olumsuz sosyo-kültürel sonuçlarına ve uzun süren savaşların getirdiği psikolojik çöküntülere göğüs germek zorunda kalmıştır. Ulusun kaderini değiştirecek kahraman vatan evlatları işte bu ahval ve şerait içinde ortaya çıkmış ve mücadelelerine halka ulusal liberalizmin gerekliliğini basın-yayın yolu ile anlatarak başlamışlardır. Edebiyatın halk üzerindeki tesir gücünü de ortaya koyan milliyetçi Kazak aydın kesimin Kazak siyasi düşüncesinin modernize edilmesi sürecindeki rolü büyük ehemmiyet taşımakla birlikte, bu dönemde neşredilen birçok eser günümüz çağdaş Kazak edebiyatının temelini teşkil etmesi açısından ayrı bir kıymete sahiptir. Bu çerçevede gelişen olayların Kazak halkı ve Kazakistan'ın siyasal yapısı üzerindeki izi büyük önem arz etmektedir.

“Alaş” ulusal kurtuluş hareketi sadece Kazakistan tarihi açısından değil, dünya tarihi açısından da çok kıymetli bir yere sahiptir. Onu benzerlerinden farklı kılan en önemli unsur ise millî mücadele sürecinin askerî yöntemlerle değil, bir grup milliyetçi Kazak aydını önderliğinde edebî olarak gerçekleşmesidir. Bu süreçte edebiyatın, birbiri ile bağlantılı olarak önce halkta, siyasi sahada ve nihayetinde bağımsızlığa giden yolda meydana getirdiği tesiri Alaş hareketi örneğinde görmek mümkündür.

“Alaş”, sözcük anlamı bakımından “ülkeler ele geçiren” manasına gelmektedir. Kazak Türkçesinde ulus (millet, boy, kavim) anlamında kullanılır (Karakurt, 2011). Ayrıca Orta Asya'daki göçebe Türkler arasında geleneksel savaş narası olarak da kullanılmıştır (Kendirbai, 2002).

Türk boyları arasında “Alaş” kelimesini en çok kullanan ve ona ayrı bir önem vererek millî şuurun anahtar kelimesi hâline getirenlerin başında ise

Kazaklar gelir. Bunun doğal bir neticesi olarak da “Alaş” kelimesinin bazen yalnızca Kazak halkına ait olduğu zannedilir (Oraltay, 1973). Fakat eski zamanlarda “Alaş” kelimesi Kazak, Özbek ve Nogay Türklerinin hepsinde aynı anlamıyla, yani millî parola (uran) olarak kullanılmıştır (Togan, 1981).

Millî Kurtuluş Savaşı ve Alaş Partisi

Birinci Dünya Savaşı'nın sürdüğü dönemde Rus hükümeti yabancı milletlerden cephe hizmetlerinde faydalanma amacı doğrultusunda 8 Temmuz 1916 tarihinde seferberlik emirnamesi yayınladı. Bu emirnameye göre, Ruslar, Türkistan Genel Valiliği'nden 250.000, Bozkır Genel Valiliği'nden ise 234.055 kişiyi kendi saflarında savaşmak üzere silah altına almak istiyordu. Uzun yıllar Rus zulmü ve sömürgesi esaretinde yaşayan halk hiçbir zaman Ruslarla aynı vatandaşlık haklarına sahip olmamıştı. Türkistan, parlamentoya milletvekili gönderme hakkına bile sahip değildi; lakin şimdi onlardan Rusya'nın kurtuluşu için yarım milyona yakın insanı cepheye göndermeleri bekleniyordu. Rus hükümetinin bu insicamsız isteğine halk gösteriler düzenleyerek tabii bir şekilde tepki gösterdi. Normal bir protesto olmasına rağmen Rus güvenlik güçleri gerçek silahlar ile halka ateş açtılar. Halkın taş, sopa ve balta gibi ilkel aletler ile ölümü göze alarak karşılık vermesi sonucunda ise isyanlar kaçınılmaz bir hâl aldı. Böylece millî kurtuluş savaşı fiilen başlamış oldu (Hayit, 1995).

Ayaklananlara karşı Yarbay İvanov ve Popengut kumandasındaki birlikler, özellikle Cizzak'ta Asya ve Afrika'daki millî hareketler tarihinin en korkunç katliamlarını¹ gerçekleştirdiler. 7 Ağustos 1916 tarihinde bastırılan Cizzak ayaklanmasından sonra 184 kişi idama mahkum edildi. Bu olayın üzerine halk geri çekilmek yerine daha fazla tepki gösterdi ve mücadele bütün Türkistan'a hızlı bir şekilde yayıldı. Rusların askerî üstünlüğüne rağmen tüm bölgelerde direniş başlatan halka Rus hükümeti de hızlı bir şekilde tepki gösterdi ve Rus göçmenlerin de silahlandırılması ile ayaklanmalar 8 Şubat 1917 tarihinde kanlı bir şekilde bastırıldı. Neticede, sadece Kazaklardan 673.000 kişi olmak üzere, halkın yüzde otuzunun yok edildiği, 160.000'den fazla Türkistan'ının Sibirya'ya sürüldüğü, 300.000'e yakın Kırgız ve Kazak Türkünün Doğu Türkistan'a göç etmek zorunda bırakıldığı bilinmektedir.²

Ayaklanmalar Türkistan'ın dört bir tarafında bastırılrsa da, bu zafer Çarlık hükümetinin çöküşünü durdurmaya yetmedi. 1917 Şubat Devrimi

1 Çarlık Duma'sının yapılan katliamlara vâkıf olması ile bölgeye daha sonraları Başbakan olacak olan Kerensky öncülüğünde bir araştırmacı heyet gönderilmiştir; heyette Türkistan milletvekili Mustafa Çokayev de vardır. Araştırma sırasında yerle bir edilmiş kasabaları, köyleri ve yanmış insan cesetlerini gören Kerensky, Mustafa Çokayev'e dönerek: “*Ah, ne rezalet; artık yeter; tahammül edemiyorum; buradan geri dönelim.*” diyerek incelemeye daha fazla devam edememiştir (Erer, 2018).

2 Millî mücadelenin yayılma alanları: Semerkand bölgesi, Sır Derya bölgesi, Taşkent, Fergana bölgesi, Yedi Su bölgesi ve Hazar Ötesi (Hayit, 1995).

ile rejim mağlup oldu; Bolşevikler yönetimi ele geçirdi ve Türkistan millî çevrelerine siyasi taleplerini sunmak adına yeni bir fırsat daha doğdu (Hayit, 1995).

Orta Asya'nın siyasal açıdan karmaşık bir hâlde olduğunun farkında olan ihtilalci hükümet, Türkistan idaresini yeniden düzenlemeye karar verdi ve nisan ayında askerî hükümet lağvedilerek yerine geçici bir hükümet kuruldu. Geçici hükümeti kurma görevini alan Şçepkin, parlamentoya Proeobracsenskiy, Ziyapovskiy, Elpatovskiy, Şkapskiy, General Davlatçin, Sadri Maksudi, Alihan Bökeyhan ve Muhammedcan Tınışbayev'i getirdi (Hayit, 1995). Ülkenin emekçi halkı ilk günlerde geçici hükümetin halka huzur, köylülere toprak ve işçilere sekiz saatlik çalışma hakkı sağlayacağını ümit etmişlerdi. Fakat yeni hükümet vilayetlerin başına Çarlık döneminin sömürgeci bürokratlarını getirdiği gibi yerli halkın beklentilerini de karşılamadı (Kara & Yaman, 2006). Bu şekilde Rusya'da rejimin değişmesi halkı çok da olumlu etkilemiş sayılmazdı.

Tarihî kaynaklarda geçici hükümette yer alan Alihan Bökeyhan'ın hiç Taşkent'te bulunmadığı, parlamentoda sayıca fazla Rus yanlısı olduğu için Türkistan'lı üyelerin tekliflerinin yürürlüğe giremediği ve kurulda sadece Rus menfaatlerinin gözetildiği bilinmektedir (Hayit, 1995). Neticede, geçici hükümet sömürgeci doğası sebebiyle ulusal egemenlik sorununu gerçek demokratik anlamıyla çözüme kavuşturamamış, hatta böyle bir amaç dahi gütmemiştir. Bu şeraitte daha fazla vakit kaybetmeyi gerekli görmeyen Alihan Bökeyhan, siyasi samimiyetsizliğin yanı sıra, toprağın özel mülkiyete geçirilmesine, kilisenin devletten ayrılmasına ve ulusal egemenliğe karşı çıkmasından dolayı Anayasal Demokrat Partisi'nden ayrılma ve Alaş Partisi'ni kurma kararı almıştır (Nurpeisov, 2007). Alihan Bökeyhan'ın, kararını *Kazak* gazetesinde yayınlaması üzerine 21-26 Temmuz 1917 tarihinde Orenburg'da Kazakistan'ın bütün bölgelerinden temsilcilerin katıldığı birinci büyük Kazak Kurultayı düzenlenmiştir. Bökeyhan'ın etkili bir konuşması ile başlayan kurultay Kazakların tarihine yön vermiştir. Konuşmasında "*Kurtuluş saati gelmiştir. Bizim siyasi hedefimiz millî kurtuluştur; Kazakların istiklalidir!*" diyerek âdeta halkın hislerine tercüman olan Bökeyhan'dan sonra kurultaya katılan Türkistan İslam Şûrası Başkanı Münevver Kârî de birlik ve beraberlik mesajı vererek şunları söylemiştir: "*Halkımızın kurtulması, tek başına bir kişinin değil, hepimizin müşterek meselesidir*" (Saray, 1996).

I. Büyük Kazak Kurultayı'nda görüşülen meseleler şunlardır:

1. Devletin yönetim şekli,
2. Kazak vilayetlerinin özerkliği,
3. Toprak sorunu,
4. Halk milislerinin örgütlenmesi,

5. Eğitim sorunu,
6. Hukuk mahkemeleri,
7. Din sorunu,
8. Kadın hakları sorunu,
9. Genel Rusya Müslümanlarının dayanışması,
10. Kurultay seçimleri,
11. Kazak vilayetlerindeki seçimler,
12. Kazak siyasi partisinin kurulması,
13. Kiev’de yapılacak olan, bütün Rusya federalistlerinin katılacağı toplantıya ve Petrograd’da düzenlenecek eğitim komitesine vekiller göndermek vb. (Kokybassova, 2009).

Bütün hususların tek tek ele alınıp değerlendirildiği kurultayda Rusya’nın parlamenter demokrasi ile yönetilen federal bir cumhuriyet olması gerektiği, Kazak eyaletlerine muhtariyet verilmesi, Kazaklardan alınan toprakların iadesi, düzenli ordu kurulması, Akmol, Semey, Yedisu, Turgay, Ural ve Hazar Ötesi Kazaklarının geçici olarak Orenburg müftülüğüne bağlanmaları ve kadınların da erkeklerle verilen haklara sahip olmaları gibi konularda önemli görüşmeler yapılmış, en mühimi de, tamamen yerli bir Kazak siyasi partisi kurulması için hazırlıklar başlatılmıştır.

Parti kurma noktasında Alihan Bökeyhan’ın öncülüğündeki bir grup görevi üzerine aldı ve öncelikle partinin adına karar verildi. Daha sonra ise *Kazak* gazetesinin 244. sayısında “*Partimize atalarımızın adı olan ‘Alaş’ adını vermek istiyoruz. Kurultayın kararlarını destekleyenler ve parti kurulmasından yana olanlar bundan böyle listelerini ‘Alaş Partisi’ olarak değiştirsinler.*” şeklinde bir yazı ile parti resmen ilan edildi. Alaş Partisi’nin programı Alihan Bökeyhan, Ahmet Baytursunov, Mirjakıp Dulatov, Eldes Omarov, Esenali Turmuhammedov, Abdulhamit Jündibayev ve Ahmet Birimcanov’dan oluşan bir komisyon tarafından hazırlandı. Rusya’nın yönetim biçimi, Kazak muhtariyeti, fikir, matbuat ve dernek kurma hürriyeti ile kişi dokunulmazlığı, din, mahkeme, vergi, işçi hakları, eğitim ve toprak meselesi olmak üzere 10 maddeden oluşan parti programı *Kazak* gazetesinin 21 Ekim 1917 tarihli sayısında (251) yayınlandı. Partinin ilk şubesi de Alihan Bökeyhan tarafından Semey’de açıldı (Yorulmaz, 2016).

Alaş Partisi’nin liderleri Alihan Bökeyhan, Ahmet Baytursunov, Mustafa Çokayev ve burjuva-demokratik yönü temsil eden diğer Kazak aydınları idi (Nurpeisov, 2007). Ayrıca parti üyeleri arasında ilim ve sanat dünyasının önde gelen isimlerinden Muhammedcan Tımbayev, Mağcan Cumabayev, Şakarim Kudayberdiyev, Omar Karaşov, Sultanmahmut Toraygirov, Halil Abbasov, Alimhan Ermekov, Cihanşa Dostmuhamedov, Halil Dostmuhamedov vb. gibi isimler de vardı (Kara & Yaman, 2006). Bu yeni parti tamamen Kazaklardan oluşan bir ulusal-demokratik siyasi örgüttü.

1917 yılının sonbaharında kendilerini “Kırgız (Kazak) Sosyalist Partisi” olarak tanımlayan başka bir ulusal-siyasî örgüt (Üç Cüz Partisi) ortaya çıktı. Bu parti Sovyet ve Bolşevik etkisinde kalarak Kazakistan’ın sosyal ve siyasi hayatına dair birçok meselede Alaş Partisi’ne muhalefet oldu (Nurpeisov, 2007). Kazakların bu siyasi adımları ihtilalci komünistleri de oldukça tedirgin etmekteydi. Bu yüzden bazı önlemler almaya karar veren Bolşevikler, sayıları az da olsa Kazaklar arasından komünizme meyleden kişileri kendi saflarına çektiler. Alaş Partisi aleyhinde kampanyalar da başlatan Bolşevikler, partinin aldığı kararların tümüne karşı çıkmadılar. Aksi halde ihtilalin prensiplerine ters hareket etmiş olacaktı. Amaçları sadece Kazakların millî haklarına sahip çıkıp olası bir özerk cumhuriyet kurma girişimlerini engellemektir. Ne var ki Bolşevikler komünizmi henüz Ruslara da tam olarak benimsetememişlerdi; bu sebeple meselenin üzerine fazla gidemiyorlardı. Sonuç olarak, Ruslara ve Rus olmayan milletlere komünizmi ısıdırmak amacıyla “3 Aralık 1917 Deklarasyonu”nu ilan eden Bolşevikler, her millete kendi geleceğini tayin edebilme hakkı başta olmak üzere birçok hakkın verildiği bu bildiri ile deyim yerindeyse işe ortamı yumuşatarak başlamak istemişlerdi. Fakat beklenen sonuç çıkmadı. Aksine, bu haklar Rus olmayan milletlerin istiklallerine kavuşma heyecanlarını artırdı. Yıllar süren Rus esaretinden kurtulmak isteyen milletler bir bir kendi mukadderatlarını tayin edebilmek için onlara verilen bu hakkı kullanmaya başladılar (Saray, 1996). Rusların sonunu düşünmeden yaptıkları bu hata ile başlayan süreç, Rusya’ya bağlı Türk topluluklarının bağımsızlıklarını kazanmalarına zemin hazırlaması bakımından Türk tarihi için dönüm noktası sayılabilecek öneme sahiptir.

Alaş Orda Hükümeti

Rusya’da yaşanan gelişmeler neticesinde, 1917 yılının kasım ayında Orenburg’da Millî Başkurt Muhtariyeti kuruldu (Yorulmaz, 2016). Hemen ardından 10 Aralık 1917 tarihinde Türkistan Müslümanlarının IV. Olağan Kurultayı’nda Hokand’da Millî Türkistan Muhtariyeti kurulması kararı alındı (Hayit, 1995). Nitekim bu gelişmeler etrafında harekete geçen Kazaklar ise Alaş Partisi çatısı altında, 8-13 Aralık 1917 tarihinde Orenburg’da üçüncü kurultaylarını topladılar (Saray, 1996). Bu kurultayda Demokratik Rusya Cumhuriyeti çerçevesi dâhilinde Millî Kazak Muhtariyeti ilan edildi ve “Alaş Orda” adında bir hükümet kuruldu (Hayit, 1995). Kazakistan’ın geniş coğrafi yapısı sebebi ile Batı ve Doğu olmak üzere iki merkez oluşturuldu (A. Andıcan, 2003). Semey şehri hükümetin başkenti oldu. Alihan Bökeyhan Başbakan, Halil Abbasov Başbakan Yardımcısı, Alimhan Ermekov Harbiye Bakanı, Ahmet Birimcanov Adalet Bakanı, Muhammedcan Tınışbayev İçişleri Bakanı, Ahmet Baytursunov Millî Eğitim Bakanı, Mustafa Çokayev Dışişleri Bakanı, Cihanşa Dostmuhammedov, Halil Dostmuhammedov ve Ahmet Biy Sersen ise Alaş Orda Batı Bölgesi’nden sorumlu Bakan olarak seçildi

(Hayit, 1995). Alaş Orda'nın bayrağı günümüz Türkiye Cumhuriyeti bayrağının biçiminde olup, sadece kırmızı zemindeki ay ve zın rengi beyaz değil, sarıdır (Coşkun, 2012).

18 Ocak 1918 tarihinde Bolşeviklerin Orenburg şehrini işgal etmesi, Başkurt ve Alaş Orda hükümetlerini zor durumda bıraktı. Bu sebeple muhtariyeti resmî olarak da ilan etmek isteyen Alaş Orda hükümeti Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) ile temasa geçme kararı aldı. Bu amaçla 1918 yılının mart ayında Alihan Bökeyhan tarafından görevlendirilen Halil Dostmuhammedov ve Cihanşa Dostmuhammedov Moskova'ya giderek Sovyet Halk Komiserleri Başkanı Lenin ve Milliyetler Meseleleri Halk Komiseri Stalin ile görüştüler. Sonuç olarak Stalin, SSCB'yi tanıması şartıyla Millî Alaş Orda Muhtariyeti'nin statüsünü tanıyacaklarını, yeni Kazak hükümetinin alacağı kararları onaylamak için III. Sovyet Kurultayı'na sunmalarını istedi. Bunun üzerine heyecan ile ertesi gün toplanan Alaş Orda üyeleri II. Kazak Kurultayı'nda aldıkları kararları 11 maddede netleştirerek acele bir şekilde Moskova'ya gönderdiler; fakat Stalin'in hemen cevap verileceğini söylemesine rağmen herhangi bir geri dönüş alamadılar (Yorulmaz, 2016).

SSCB, Alaş Orda hükümetini en tehlikeli rakibi olarak görüyordu. Anti SSCB taraftarları da bu hükümetin varlığını hoş karşılamıyordu. Karşıt iki tarafın da hedefinde olan Alaş Orda hükümeti ise olası tehditlere karşı konumunu güçlendirmeye çalışıyordu. Bu doğrultuda hareket eden hükümet, batı bölgesinde Başkurtlar ve Orenburg Kazaçıkları, doğu bölgesinde ise Omsk'taki Beyaz Rus hükümeti ile işbirliği yapmak istedi; fakat anlaşma sağlanamadığı için bir sonuca varılamadı (Hayit, 1995).

Hokand'daki Türkistan hükümeti Alaş Orda hükümeti ile ittifak kurmak ya da birleşmek istiyordu. Ahmet Baytursunov ve hemfikirlere bu teklife sıcak bakarken, muhafazakâr ve mutaassıp dinî görüşleri tehlikeli bulan Alihan Bökeyhan ise bu birleşmeyi kati bir şekilde reddetmiştir. Bu durum yalnızca fikir ayrılığı ya da bakış açısı kapsamında değerlendirilmelidir. Zira herhangi bir anlaşmazlık söz konusu değildir. Tek sebep Bökeyhan ve taraftarlarının batıcı görüşte olmasıdır. Türkistan hükümetinde Başbakanlık görevi yapmış Tınışbayev'in Alaş Orda hükümetinde İçişleri Bakanı görevine getirilmesi de Bökeyhan'ın Türkistan hükümeti ile herhangi bir sorunu olmadığını açıkça göstermektedir (Hayit, 1995).

Alihan Bökeyhan ve arkadaşları uzun süren uğraşları neticesinde Rusların Alaş Orda hükümetini tanımayacaklarını anlamıştı. Doğal olarak bu hususta bazı önlemler alınması gerektiğine karar verildi. 1918 yılının haziran ayında Bökeyhan, Tınışbayev ve Abbasov'un imzalarının bulunduğu bir dizi kararlar alındı. Bu kararlara göre, Alaş Orda sınırları içinde SSCB'nin bütün kararları geçersiz sayılacak, şehir ve köylerde Kazak gençlerini millî mücadeleye hazırlamak için askerî şûralar kurulacaktı. Bağımsızlık

girişimine hazırlanıldığını açıkça gösteren bu kararların yanı sıra, yerel yönetimler, fikir, yayın, toplantı ve kişi dokunulmazlığı hürriyetleri, toprağın geçici kullanımı, demir yolları inşası, vergi toplanması, Alaş komitelerinin oluşturulması ve bir Kazak mahkemesi kurulması hususlarında da önemli kararlar alındı. Alınan kararlar doğrultusunda Bökeyhan gerekli yerlere telgraflar göndererek hızlı bir yapılanma girişiminde bulundu. Alaş Orda hükümetinin öncelik verdiği meselelerin başında ise milis kuvvetlerinin oluşturulması geliyordu (Yorulmaz, 2016). Hükümet, bu doğrultuda Sibiryâ gönüllü ordusunun komutası ve Kozaklar ile güçlü bir ittifak sağladı. Alaş Orda'nın ilk üç yüz kişilik askerî alayı Çerkez bölgesinde konuşlandırıldı. Yedi Su bölgesinde ikinci süvari alayı, Semey'de üçüncü ve Turgay'da ise dördüncü alaylar oluşturuldu (Nurpeisov, 2007).

Alaş Orda üyelerinin bağımsızlık yolunda verdiği mücadele görüldüğü üzere takdire şayandır. Fakat ne yazık ki vaktiyle doğunun bütün sömürülen milletlerine Rusya'dan ayrılarak kendi hükümetlerini kurma hakkını dünyanın gözü önünde tanıyan Stalin ve Lenin, diğer Türk gruplarına olduğu gibi Alaş Orda hükümetinin faaliyetlerini de yasakladıklarını ilan etmişlerdir. Bu yasakları bir süre tanımayan Alaş Orda hükümeti 1918-1919 yılları arasında faaliyetlerine devam ettiyse de Kızıl Ordu birliklerine direnmekte güçlük çektiği için daha fazla zaiyat vermemek adına General Frunze'dan barış talebinde bulunarak bütün askerî oluşumlarını dağıtmak zorunda kalmıştır (Saray, 1996). Barış şartlarına göre Rusların Alaş Orda hükümetinin liderleri ile asker ve subaylarına cezai yaptırım uygulamaması gerekiyordu. Fakat Ruslar bu anlaşmayı da bir süre sonra ihlal etmişlerdir.

Alaş Orda hükümetinin fiilen son bulması ile birlikte aydınlar mücadelelerine basın-yayın yolu ile devam etmişlerdir. SSCB hükümeti ise Kazak aydınlarının fikrî mücadelesine karşı sürekli tedbirler almış, Alaş Orda'nın izlerini ortadan kaldırmak için ise 1930'lu yıllara kadar büyük çaba göstermiştir (Hayit, 1995). Nihayetinde, "Alaş" adı altında sürdürülen kurtuluş mücadelesinin baş aktörlerinden olan Alihan Bökeyhan (Kendirbari, 2002), Ahmet Baytursunov (Kokybassova, 2009), Mirjakıp Dulatov (Kendirbai, 2002) ve Mağcan Cumabayev (Özdemir, 1996) 1930'lu yıllarda Stalin tarafından ölüme mahkum edilmiş, mücadeleye aktif olarak katılıp sağ kalan sayılı kişilerden olan Muhtar Avezov ise hayatına baskı ve zulüm altında devam etmiştir. (Kara & Yaman, 2006).

Alaş Hareketi Öncesi Kazak Edebiyatı

Kazaklar 19. yüzyılın ortalarına kadar bir yazı diline sahip olmamıştır; dolayısı ile bu dönemde yazılı edebiyatın varlığından da söz etmek mümkün değildir. Tüm Türk boylarında olduğu gibi Kazaklarda da göçebe yaşam tarzının bir sonucu olarak 19. yüzyıl ortalarına kadar yalnızca sözlü edebiyat gelişim göstermiştir. Yazılı edebiyatın temelleri ise gerçek manada 19. yüzyıl ortalarından itibaren atılmaya başlanmıştır.

Rusların 19. yüzyılda Kazak topraklarını işgal etmesiyle birlikte başlayan sömürge siyasetinin birçok olumsuz durumu beraberinde getirmesinin yanında, bazı olumlu sonuçları da olmuştur. Bu dönemde çeşitli eğitim kurumlarında ya da kendi yöntemleri ile bir şekilde Rusça öğrenen Kazak aydınları bu dilde yazılan eserler sayesinde başta Avrupa olmak üzere dünyanın muhtelif yerlerindeki edebiyatlara ve fikir hareketlerine ulaşabilmişler, hatta ortaya koydukları Rusça eserler ile Kazak edebiyatını tüm dünyaya tanıtmaya fırsatı da elde etmişlerdir. Neticede, dünya edebiyatlarında yer alan birçok farklı türün (roman, hikâye, tiyatro vb.) örnekleri ile tanışan ve edebiyatla ilgili gelişmelerden haberdar olan aydınlar bu yenilikleri Kazak edebiyatına kazandırmak için çaba sarf etmişlerdir. Bu süreçte öne çıkan üç önemli şahıs, Kazakların Avrupai anlamda ilk reformcuları da olan (Devlet, 1985) Çokan Velihanov, İbray Altınсарin ve Abay Kunanbayev'dir.

Çokan hem doğu dillerini hem de Avrupa dillerini mükemmel derecede öğrenmiş ve bu sayede eski devir kaynaklarının asıl nüshalarını okuyacak seviyeye gelerek Orta Asya ve Kazakistan'la alakalı yabancı dildeki hemen hemen tüm kaynaklara ulaşmıştır (Mantayev, 2010). O, 19. yüzyılda Kazak ve Türk halklarının dilini, edebiyatını ve kültürünü araştıran ve bu alanda birçok önemli çalışma ortaya koyan ilk Kazak bilim adamlarından biridir. Kazak sözlü edebiyat ürünlerinin çoğunu derleyerek yayınlamış (Bazarbayeva, 2017) ve göçebe halkların da zengin bir edebiyatının olabileceğini sayısız örneklerle bütün dünyaya kanıtlamıştır (Koç, 2010).

İbray Altınсарin (Ayan, 2015), 19. yüzyılda Kazak eğitim sisteminin modernize edilmesinde ve buna bağlı olarak çağdaş Kazak edebiyatının ortaya çıkmasında etkin bir rol oynayarak birçok Kazak aydınına da ilham kaynağı olmuştur.

Abay Kunanbayev Kazakların ilk realist şairidir. Modern şiirin, hatta modern Kazak edebiyatının kurucusu olarak kabul edilir. Yaşadığı dönemde çevresindeki aydınlara ilham kaynağı olmuş ve kendisinden sonra birçok milliyetçi genç entelektüel kesimin yetişmesine vesile olmuştur. Edebiyatı halkı eğitmek için bir vasıta olarak kullanmış, insan ve tabiat sevgisini, bilimi, ilerlemeyi ve medeniyeti öven, Kazak Türklerinin gelenek ve âdetlerini konu edinen şiirleri ile onların bozkır hayatından yerleşik hayata geçişi arasında köprü vazifesi görmüştür (Aşa, 1997).

Çağdaş Kazak aydınlarının ilk kuşağını Rus kültürünü ve onun aracılığı ile batı medeniyetini yakından tanıma fırsatı bulmuş gençlerle İslami tarzda eğitim almış yenilikçi insanlar oluşturmuştur. Birinci gruptakileri kendi arasında Çarlık Rusyası'nın eğitim kuruluşlarında okumuşlar ve yetişmelerinde sürgündeki Rus aydınlarının da etkisi olanlar şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Bu kapsamda, Çokan Velihanov ile İbray Altınсарin birinci grupta, Abay Kunanbayev ise ikinci grupta değerlendirilebilir. Bu

üç ismin genel anlamda yenileşme hareketleri çerçevesinde ele alınan faaliyetlerini onların izinden giden Alihan Bökeyhan, Ahmet Baytursunov, Mirjakıp Dulatov, Mağcan Cumabayev ve Muhtar Avezov gibi aydınlar Alaş ideolojisi çatısı altında devam ettirmiştir (Duisebayeva, 2008).

Alihan Nurmuhammedov Bökeyhan (1866-1937)

Alihan Bökeyhan, Kazak millî basınının kurucularındandır. Kazakistan'da yayınlanan bütün gazete ve dergiler onun teşviki ve yardımıyla çıkmıştır (Oraltay, 1973). 1913 yılında Ahmet Baytursunov ve Mirjakıp Dulatov'un Orenburg'da kurduğu *Kazak* adlı gazetede Bökeyhan'ın emeği büyüktür. Öyle ki, Z. V. Togan, *Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi* adlı eserinde Bökeyhan'ın bu gazetenin ruhu olduğunu ifade etmiştir (Togan, 1981). Ayrıca Alaş Orda hükümetinin resmî yayın organı olarak faaliyet gösteren *Kazak* gazetesi, Bökeyhan ve diğer aydınlar tarafından halkı aydınlatmak ve siyasi sorunlara çözüm bulmak için de kullanılmıştır (Toraman, 2016). Bökeyhan, bu ve diğer yayınlarda çıkan makalelerinde kendi ismini kullanmak yerine genellikle farklı mahlaslar tercih etmiştir (Örn.: “Kır oğlu”, “Kır balası”, “Ğali Han”, “Ali Han”, “Ğ.B.”, “A.B.”, “Arslan oğlu”, “Türk oğlu”, “Kalmakbay” vb.) (Kumğanbayev & Ahatov, 2012).

Bökeyhan, *Kazak* gazetesinde yayınladığı makaleleri ile Kazakistan'ın çıkarlarını korumaya çalışmış ve halkını çeşitli tehlikelere karşı uyarmıştır. Örn.: 1913 yılında yayınlanan *Kazak Tarihi* adlı makalesinde “... *Kazaklar ömrünün sonuna kadar Kırgız adıyla yaşayamaz (Ruslar tarafından adlandırılan isim). Kazak isek, ahrete kadar Kazak olarak yaşayacağız. Hem Kazak adını yaşatacağız hem de kültür geleneğimizi koruyacağız. Rusça eğitim alan gençler Kazak adını kullanmalıdırlar: ...*” ifadelerini kullanarak “Kazak” isminin “Kırgız” ismi ile karıştırılmaması gerektiğine vurgu yapmıştır. Burada Kazakların bir millet olarak varlığının korunması söz konusudur. Diğer bir örnek ise toprak sorunlarını ele aldığı *Kazak* adlı makalesidir: “1913 yılında Rus egemenliğinde Kazak Türklerinin sayısı 5 milyon 64 bindir. Kazaklar Cengiz han zamanından beri 9 eyalette yaşamını sürdürmüşlerdir. Bu yerler: Semey, Akmola, Torgay, Ural, Hazar, Sırderya, Yedisu, Fergana ve Semerkand'tır.”. Bökeyhan'ın bu bilgileri vermesindeki amaç Kazak topraklarının sınırlarını belirlemek, daha doğrusu hatırlatmaktır. Zira Kazakların yaşadığı toprakların çoğunda (özellikle Torgay ve Akmola eyaletlerinde) son 10-20 yıldır Rus göçmenlerin baskın bir vaziyette olduğu görülmektedir. Dolayısı ile verimli Kazak toprakları çeşitli politikalar ile sömürülerek işgal edilmektedir (Kumğanbayev & Ahatov, 2012).

Bökeyhan'ın 1927 yılına kadar çeşitli dergi ve gazetelerde bini geçkin makalesinin yayımlandığı bilinmektedir. Makalelerinde çoğunlukla bugünkü Orta Asya coğrafyası ile ilgili konulara yer vermiştir (Kumğanbayev & Ahatov, 2012). *Kazak* gazetesinde yayınlananlar arasında en önemli ve en

değerli olanları Kazakistan'da 20. yüzyılın başındaki sosyal durum, toprak sorunları, siyasi ilişkiler, bilim, eğitim, edebiyat ve miras konuları ile ilgili yazdığı makaleleridir. Onun *Kazak* gazetesinde birçok eleştirel, tarihî ve etnografik içerikli makalesi de vardır (Kumğanbayev & Ahatov, 2012).

Bökeyhan'ın imkânlar doğrultusunda izlediği mücadele yöntemlerini incelediğimizde, basın-yayın organlarını etkin bir şekilde kullandığı açıkça görülmektedir. Onun gençler başta olmak üzere Kazak halkını millî mücadeleye hazırlama noktasında sarf ettiği çaba ve gayreti de önemli ölçüde bu alanda olmuştur.

Ahmet Baytursunov (1873-1937)

Dil, bir ulusun tarih sahnesinde varlığını sürdürebilmesini sağlayan, millî şuuru besleyen ve millet olma bilincini yeşerten en önemli etkidir. Devletin ve milletin geleceğini tayin edebilmesi için geçmişini iyi bilmesi gerekir. Bu da köklü ve güçlü bir millî dil ile mümkündür. Bu düşünceye ve anlayışa sahip olan Ahmet Baytursunov, hayatı boyunca millî bir dilin inşası için önemli çalışmalarda bulunmuş, ilk olarak da yeni bir alfabe oluşturma işine girişmiştir. Alfabe konusunda halkın manevi yapısını göz önünde bulundurarak hareket etmenin daha doğru olacağına inanan Baytursunov, Kazak yazı dili için en uygun alfabenin Arap alfabesi olduğunu ileri sürmüştü (Özdemir, 2008) ve 1910 yılından itibaren Arap alfabesini Kazak gramerine uyarlama çalışmalarına başlamıştır (Kokybassova, 2009). Baytursunov'un bu tutumunun temelinde onun Kazak halkının manevi değerlerine zarar vermeden millileşme düşüncesi yatmaktadır. Neticede, Arap alfabesini Kazak gramerine göre düzenleyen ve yeni yazım kuralları oluşturan Baytursunov, düzenlediği bu yeni alfabe ve yazım kurallarını kullanarak birbirinden kıymetli birçok eser ortaya koymuştur.

Baytursunov alfabesi Türki'den ayrı olarak, doğrudan doğruya Kazak Türkçesinin yazıldığı ilk alfabedir. Bu alfabede Kazak konuşma dilinin sesleri ve ses yapısı esas alınmıştır (Ercilasun, 1999). Baytursunov bu alfabeyi Türki'den aldığı 16 harfin üzerine kendi oluşturduğu 8 harfi ekleyerek meydana getirmiştir. Toplamda 24 harften oluşan alfabede 5 ünlü, 2 yarı ünlü ve 17 ünsüz harf bulunmaktadır (Sayranbayev, 1999).

Baytursunov alfabesi (Ercilasun, 1999):

д	ч	ж	т	п	б	а
г	к	қ	ғ	с	з	р
ы	у	о	н	м	л	ң
		ء	ا	ه	ه	ي

Ahmet Bican Ercilasun, Baytursunov'un Kazak yazı sisteminde yaptığı değişiklikleri şöyle açıklamaktadır:

1. Arapça ve Farsça'dan giren kelimelerin asıllarındaki imla ile yazılması ilkesini kaldırmış, bu kelimelerin Kazak Türkçesinde söylendiği gibi yazılması ilkesini getirmiştir.

2. Kazak Türkçesinde ses olarak karşılığı bulunmayan ث , ح , خ , ذ , ن , ز , ص , ض , ط , ظ , ع , ف harflerini alfabeden çıkarmıştır. ص ve ط harfleri Türkçe asıllı kelimeler için Osmanlı imlasında kullanılmakla beraber Türki imlada kullanılmıyor; t ve s sesleri hem ince hem kalın sıralı sözlerde ت ve س harfleriyle gösteriliyordu. Arapça ve Farsça kökenli sözlerin orijinal yazılışları da kaldırıldığı için ص ve ط harflerine de ihtiyaç kalmamıştı; dolayısıyla onlar da alfabeden çıkarıldı. Bugün Kazak Türkçesinde ı (ş) ile gösterilen ses Baytursunov alfabesinde چ ile gösterildiğinden ش harfi de alfabeye alınmadı. Bugünkü j sesi de ج ile gösterildiğinden bu alfabede ژ de yoktur. ھ harfi ise sadece birinci heceden sonra kapalı e (e) için kullanılmıştır.

3. Türki imlada zaman zaman kullanılan harekelere de Baytursunov imlasında yer verilmemiştir.

4. Bilindiği üzere Arap alfabesinde ince ünlüler ile kalın ünlüleri birbirinden ayıran bir işaret yoktur. Baytursunov, kelimelerin ince sıralı olduğunu göstermek için kelime başlarına ء (hemze) işareti koymuştur: ء تل (til), ء سؤت (süt), ء ایت (it). Ancak ك , گ , ڭ , ڭ , ڭ , ڭ harfleri sadece ince sıralı kelimelerde bulunduğundan, içinde bu harflerden biri bulunan kelimelerde ء işareti kullanılmamıştır. Dolayısıyla başında ء veya içinde ك , گ , ڭ , ڭ , ڭ harfleri bulunan kelimeler ince, diğerleri kalın okunacaktır.

5. Arap alfabesinde o, ö ile u, ü sesleri için de ayırıcı işaret yoktur. Baytursunov ء işaretini o, ö için (tabi ki ö, و veya ince harflerden biri ile o'dan ayırt ediliyor), ء harfini ise u, ü için (ü de aynı şekilde u'dan ayırt ediliyor) kullanmıştır. Ancak ünlülerden sonra ء harfi yarı ünlü w sesine karşılık olur.

6. Kelime içinde ve sonunda a karşılığı olan ا (elif) kelime başında herhangi bir sesin karşılığı değildir. Sadece diğer ünlülerin “tayak”ı olarak kullanılır: ا یکی (eki), ا اؤچ (üç), ا اون (on). Kelime başındaki a sesi için ا (medli elif) kullanılır. ا اعاچ (ağaç), ا آلتی (altı).

7. ا harfi kelime sonundaki ı ve i sesleri için kullanılır; ا آلتی (altı), ا جاقسى (caksi), ا یکی (eki), ا تۈرلى (türli). Kelime içindeki kapalı hecelerde ve açık da kapalı da olsa ilk hecede ı ve i sesleri için herhangi bir harf veya işaret kullanılmaz. ا ارمچك (irimçik), ا جرتق (cirtık), ا سگز (segiz), ا سالقن (salkın). Ancak baştaki ı ve i için “tayak” olarak bir ا (elif) bulunur: ا اس (ıs), ا ارس (ırıs), ا استه ء (istev), ا اچنده (içinde). İlk heceden sonraki açık hecelerde ise ı ve i için ڭ harfi kullanılır. ا بیکه (bike), ا آیتلادی (aytıladı).

8. y sesi, ы harfinin altına iki nokta konularak (ы) ı ve i den ayrılmıştır: اوي (oy), آي (ay). Ancak kelime içindeki iki noktalı ы hem ı, i için hem de y için kullanılır: بوياق (boyak), آيتىلادى (aytıladı).

9. e sesi ilk hecede ы ile, diğer hecelerde ь, ь harfleri ile gösterilir: یرته (erte), ایل (el), تیره ڭ (tereñ), مينده (mende).

Baytursunov alfabesi Kazak ses sistemini en doğru şekilde yansıtan alfabledir. Bu nedenle 1920’den sonra kabul edilen Latin alfabesi de Baytursunov alfabesi esas alınarak her ses için bir harf ilkesine göre yapılmıştır. Bu alfabe şöyledir (Ercilasun, 1999):

a	ә	в	ç	c	d	e
g	q	ь	i	k	q	l
m	n	ŋ	o	ө	p	r
s	t	u	y	v	j	z

Baytursunov alfabesinde olduğu gibi burada da ş (ш) sesi için c (ч), j (ж) sesi için ç (ч) harfleri kullanılmıştır. Sadece Rusça kelimelerde bulunan f (ф) ve h (х) harflerinin bu alfabede bulunmaması dikkat çekmektedir (Ercilasun, 1999).

Baytursunov, Kazak Türkçesinin Kazak okullarında eğitim dili olabilmesi için pedagojik esaslara göre hazırlanmış birçok eser de ortaya koymuştur. Onu bu alanda çalışma yapmaya iten iki sebep vardır: Birinci ve en önemli sebep, önceki yıllarda Kazak çocukları için hazırlanan ders kitaplarında Rus alfabesinin kullanılmasıdır (Özdemir, 1996). Kazak Türkçesinin korunması ve millî yazı dili hâline getirilmesi hususunda öncelikle millî bir eğitim anlayışına sahip olunması gerektiğine inanan Baytursunov, bu konuyla ilgili düşüncelerini şu sözleri ile ifade etmiştir: “... *Dilimizin bozulmadan varlığını sürdürmesini istiyorsak ilk olarak eğitimi kendi dilimizde yapmalıyız; sonra diğer dilleri öğrenmemiz kolay olur. Kazak ilkokullarında başka bilimlerle birlikte Kazak Türkçesinin ses, sözcük, cümle sistemini de öğretmek gerek.*” (Alibekiroğlu, 2005); onu bu alanda çalışma yapmaya sevk eden ikinci sebep ise Arap alfabesiyle hazırlanan kitaplarda gerekli pedagojik kurallara dikkat edilmemesidir. Baytursunov’un hazırladığı ders kitapları 1930’lu yıllara kadar birçok baskısı yapılarak okullarda okutulmuştur (Özdemir, 1996).

Oқuv Қuralı “Okuma Yöntemleri”: Baytursunov’un daha çok çocuklara yeni alfabeyi öğretmek için yazdığı bu birinci okuma kitabı ilk defa 1912 yılında Orenburg’da yayınlanmıştır (Alibekiroğlu, 2005). Yeterliliğini kanıtlayan eserin 1915 yılına kadar yedi baskısı daha çıkmış, Baytursunov, her yeni baskıda alfabeyi biraz daha geliştirmiştir (Kendirbai, 2002). Her yönüyle dikkat çeken *Oқuv Қuralı*, “Bismillahi’r-Rahmani’r-Rahim” (besmele) ile başlamaktadır. Onu farklı kılan diğer bir

özelliği ise kullanılan öğretim metodudur (Kokybassova, 2009). Baytursunov, *Okuv Quralı*'nda Kazak Türkçesini uygulamalı olarak öğretme metodunu kullanmıştır. Bu sebeple eser Kazak dil bilimi tarihinde ilk metot kitabı olarak da bilinmektedir (Kokybassova, 2009). Eserde konular kolaydan zor olana doğru sıralanmıştır (Alibekiroğlu, 2005). Verilen örnek okuma parçaları didaktik bir yapıda, çocukların ilgisini çekecek konularda ve sürükleyici bir şekilde hazırlanmıştır. Baytursunov, her okuma parçasının sonunda çocuklara fayda sağlayacak bir öğüt vermiştir. Metinlerde yer alan kelimeler günlük hayatta kullanılan, basit, çocukların anlayacağı şekildedir. Metinlerin konularını şunlar oluşturmaktadır: Akrabalar, giysiler, oyuncaklar, yiyecek ve içecekler, organ adları, ev ihtiyaçları, mutfak eşyaları, hayvanlar, böcekler, ağaçlar, coğrafi isimler, sayılar, tekerlemeler, bilmeceler ve atasözleri (Kokybassova, 2009).

Til Quraldar “Dilin Kuralları”: Baytursunov'un bu ikinci okuma kitabı ilk kez 1914 yılında Orenburg'da yayınlanmıştır. Kitapta *Aykap* dergisinde Kazak Türkçesinde ses uyumu konusunda yazılan fikirler geliştirilerek verilmiştir (Aşa & Banbergenova, 1996). Baytursunov, kitabın önsözünde dilin önemi ile ilgili genel bir açıklama yapmış (Türk, 1999) ve dil öğretmenin şu aşamalardan oluştuğunu belirtmiştir: “Dıbis jüyesi men Türleri (Ses bilgisi ve çeşitleri)”, “Söz jüyesi men türleri (Şekil bilgisi ve çeşitleri)”, “Söylem jüyesi men türleri (Cümle bilgisi ve çeşitleri)”. Kitapta söz öğeleri, Kazak Türkçesindeki sesler ve onların harfleri, kelime türleri, ekler ve kelime grupları hakkında bilgiler verilmiştir. Bu kitap 1925 yılına kadar güncellenerek birkaç kez yeniden basılmıştır (Kokybassova, 2009). *Til Quraldar*'ın ikinci kitabı 1922 yılında Taşkent'te yayınlanmıştır (Aşa & Banbergenova, 1996). Baytursunov, bu baskıda 1914 yılında yayınlanan kitaptaki söz öbeklerini, çekim ve yapım eklerini daha detaylı bir şekilde ele almıştır (Alibekiroğlu, 2005). *Til Quraldar*'ın üçüncü ve son kitabı Kazak-Kırgız bilim adamlarının ilk toplantısından sonra birtakım değişiklikler yapılarak 1925 yılında Kızılorda'da yayınlanmıştır. Daha çok cümle bilgisi konusunu ele alan (Alibekiroğlu, 2005) bu kitap iki bölümden oluşmaktadır. Kitabın birinci bölümünde cümlenin öğeleri, ikinci bölümünde ise cümle türleri anlatılmıştır (Kokybassova, 2009). Bu kitap Kazak Türkçesinin tahlil edilerek sistemleştirildiği ve tanıtıldığı ilk bilimsel çalışma olma özelliğine sahiptir. Baytursunov, günümüz Kazak Türkçesinde kullanılan isim, sıfat, fiil, zamir, özne, yüklem ve bağlaç gibi pek çok filolojik terimi ilk defa bu eserinde kullanmıştır (Hüseyn, 2002).

Til Tanıtqış “Dil Teorisi”: Baytursunov'un üçüncü okuma kitabı olan bu eser 1925 yılında Orenburg'da yayınlanmıştır. Bu kitapta sentaks, iyelik çekimi, isimden isim türeten ekler, sıfatlar, sayılar, zamirler, fiiller ve fiil çatıları gibi konular işlenmiştir (Aşa & Banbergenova, 1996).

Edebiyat Tanıtqış “Edebiyat Teorisi”: Baytursunov'un 1926 yılında Taşkent'te yayınlanan (Aşa & Banbergenova, 1996) bu eseri ise Kazak

edebiyatını konu alan bir araştırma-inceleme kitabıdır. Eser, günümüz Kazak edebiyatının teorik meselelerinin hepsini kapsamasa da bu alanda yapılan ilk bilimsel çalışma olma özelliğine sahiptir. Baytursunov, bu eserde edebiyat teorisine bağlı olarak birçok konuyu incelemiş, sınıflandırmış ve yeni edebiyat terimleri oluşturmuştur. Şimdiki Kazak edebiyatında kullanılan birçok terim de Baytursunov'a aittir (Hüseyin, 2002). Dolayısıyla eser çağdaş Kazak edebiyatının oluşumunda önemli bir yere sahiptir. Eserde yer alan metinler özenle seçilmiştir. Baytursunov, örnek metinleri daha çok Abay Kunanbayev ve Mağcan Cumabayev'in eserlerinden almayı tercih etmiştir (Kokybassova, 2009). Eserde sözlü edebiyat ürünlerine de ait birçok örnek yer almaktadır (Biray, 1999). Dilin varlığı, dilin doğru kullanılması, dilin edebî eserlerde kullanımı gibi konuları da içeren (Aşa & Banbergenova, 1996) bu eser okullarda ders kitabı olarak yerini almış (Biray, 1999) fakat çok fazla okuyucuya ulaşamamıştır (Alibekiroğlu, 2005).

Қазақча Еліппеге Баяншы “Қазақча Алабыей Алаатма”: Baytursunov'un metot konusunu ele aldığı ve daha çok öğretmenlere yönelik hazırladığı, kitapçık türünde olan bu eseri (kısaca “Bayanşı” olarak da bilinmektedir.) ilk olarak 1912 yılında yayınlanmıştır (Hüseyin, 2002). Baytursunov, daha sonraları 1920 yılında Kazan'da tekrar yayınlanan (Alibekiroğlu, 2005) baskısında bu yeni eseri on dört yıllık tecrübelerine dayanarak yazdığını belirtmiştir (Hüseyin, 2002). “Kazak Türkçesindeki sesler ve onların yazılışı” ve “Ses yöntemiyle alıştırma” olmak üzere iki bölümden oluşan (Kokybassova, 2009) eser 15 sayfa olmasına rağmen anlatılan öğretim metodu bakımından çok başarılıdır (Kokybassova, 2009). Baytursunov, bu eserde Kazak okullarında okuyan öğrenciler ile öğretmenlerin öğrenim sırasında karşılaşabilecekleri sorunlara tecrübeleri ile çözüm getirmeye çalışmıştır (Aşa & Banbergenova, 1996).

Тіл Жумсар “Діл Қылаузу”: 1928 yılında Kızılorda'da yayınlanan bu eser Baytursunov'un *Қазақча Еліппеге Баяншы*'dan sonra yazdığı ikinci metot kitabıdır (Alibekiroğlu, 2005). Baytursunov'un iki bölümden oluşan bu dilbilgisi kitabında da uygulamalı öğretim metodunu kullandığı görülmektedir (Kokybassova, 2009).

Маса “Сивриснек”: Baytursunov'un ilk şiir kitabı olan bu eser 1911 yılında Orenburg'da yayınlanmıştır (Biray, 1999). Baytursunov, Alaş hareketinin siyasal inanç ve amaçlarının açık bir ifadesi niteliğinde diyebileceğimiz bu eseri için “*Маса кітабымдакі şiірлерімі дігер есерлерімден айры тутарым.*” ifadesini kullanmıştır (Kokybassova, 2009). Kitapta yer alan şiirlerin konusunu genel olarak milliyetçilik, bilim, sanat, maneviyat, çağdaşlaşma, eğitim ve çalışkanlık gibi konular oluşturmaktadır.

Mirjakıp Dulatov (1885-1935)

Dulatov 1907 yılından itibaren şiir ve makale yayınlamaya başlamıştır (Arıkan, 2008). Onun edebî şahsiyetine etki eden en önemli faktör daha ilk eserlerinde de karşımıza çıkan “eşitlik” ve “bağımsızlık” düşünceleridir. Siyasi sahada verdiği mücadelenin yanı sıra, bu düşünceler çerçevesinde hazırladığı eserleri ile de çağdaş ve hür olma yolunda Kazak halkına yol göstermiş, onlara önderlik etmiştir.

Dulatov’un ilk şiir kitabı olan *Oyan Kazak* “Uyan Kazak”ın ilk baskısı 1909 yılında Kazan’da yayınlanmıştır. Bu kitapta onun 1902 ile 1909 yılları arasında yazdığı şiirler yer almaktadır (Arıkan, 2008). Eserde, toplumu ilgilendiren bütün sosyal, kültürel ve siyasi problemler derinlemesine ele alınmış ve çözüm yolları üretilmiştir (Arslan, 2007).

Eserde yer alan şiirler şu şekildedir: *Kazak Halkının Buringi hem Buringi Hali* “Kazak Halkının Eski ve Bugünkü Hâli”, *Kazak Halkının Buringi Magışatı* “Kazak Halkının Eski Maişeti”, *Hünermenen Hasıl Bolgan Nerseler* “Bilimle Meydana Çıkan Şeyler”, *Saylavlar Hakında* “Seçimler Hakkında”, *Kazak Jerleri* “Kazak Toprakları”, *Mescid-Medrese Hakında* “Mescit-Medrese Hakkında”, *Kazak Halkına Dinî Bir Vagız* “Kazak Halkına Dinî Bir Vaaz”, *Hünlerin Halık Faydasına Jumsap Jürgen Okıgandarızga* “Bilimini Halk Faydasına Harcayan Okuyanlarımıza”, *Tarşılık Halimiz Hakında Az Minajat* “Fakirliğimiz Hakkında Kısa Münacat”, *Müderriş Zeynolla Efendiğe Jazgan Bir Mektübim* “Müderriş Zeynolla Efendiye Yazılmış Bir Mektubum”, *Jesir Daguaları Hakında* “Dul Sorunu Hakkında”, *Jigitter* “Yiğitler”, *Jumbak* “Bilmece”, *Nasihah Gumumiya* “Umumi Nasihat”, *İsmagil Gasprinskiydin Aytkan Sözi* “İsmail Gasprali’nin Sözü-Nesir”, *Söz Akırı* “Son Söz” (Arıkan, 2008).

Oyan Kazak, yayınlandığı gün itibari ile ulusal tehlike arz eden siyasi çevrelerin büyük ölçüde dikkatini çekmiştir. Muhteva ve tesir bakımından adı ile son derece bağdaşması onu dikkat çekici yapan en belirgin özelliğidir. Eserin girişinde yer alan dörtlükte okuyucuya verilmek istenen asıl mesajın direkt olarak verildiği de dikkate alınması gereken bir husustur:

“Köziñdi aç, oyan Qazaq, köter basdı!
Ötkizbey qaraiñıda beker casdı.
Cer ketdi, din nâçârlap xâl harab bop
Qazağım endi catuw caramasdı.”
(Arslan, 2007)

“Gözünü aç, uyan Kazak, kaldır başını.
Boş yere ömrünü karanlıkta geçirme.
Din kötülenip, hâl harap olup toprak gitti.
Kazağım şimdi yatmak doğru değildir.”
(Arslan, 2007)

Zira Dulatov’un böylesine karanlık bir siyasi arenada düşüncelerini çekinmeden, açık bir şekilde ifade ediyor olması onun bağımsızlık mücadelesine olan inancının ne denli güçlü olduğunun bir göstergesidir.

Bu şiir kitabıyla ilgili olarak İsmagulov şu sözleri söylemiştir:

“Zulüm içinde yaşayan Kazak halkının, uzun ve inişli çıkışlı tarihi, çileli kaderi, Çarlık Rusyası’nın sömürge siyaseti, halkın bilimden

mahrum kalması, hayat şartlarının kötüleşmesi ve bunlardan kaynaklanan çeşitli sıkıntılar ile 'karanlık zindandan çıkacak yol hangisi acaba' diye düşünmeden yaşayan gamsız halkın çaresizliği 1500 mısralık küçük kitapta gözler önüne serilmektedir. Kitabı okurken, halkının içinde bulunduğu ağır durumu düşünen şair yüreğinin kaygılı çarpışı duyulur. Esareten kurtuluşun yolunu hiç dinlenmeden durmaksızın arayıp duran ve sonunda onun 'işte bu' diye eliyle gösterircesine acı haykırışı sanki kulakları çınlatmaktadır. Şiirleri okurken geleceğini düşünmeye gücü ve kabiliyeti olmayan halkını harekete geçireceğine, hizmeti dokunacağına inandığı aydınlara, geleceğin sahibi gençlere haykırışı duyulur.” (Arıkan, 2008)

Dulatov, *Kazak Halkının Buringı Mağısı* “Kazak Halkının Eski Maişeti”, adlı manzumesinde Kazak halkının eski devirlerde yaşadığı mutlu ve huzurlu günleri hatırlatmış:

“^[1] Qazaqdñ qanday edi ma'ışeti,
^[2] Bir künde köçüp qoñan raxatı.
^[3] Qayğu coq, xasret coq, qız-bozbala,
^[4] Tüzegen bāsekemen saltanatı.
^[5] Ketiwçi ed köçbaşılar ilgeri ozup,
^[6] Carasup öz formınça siyaseti.
^[7] Carısup cas balalar cürüwçi edi,
^[8] Caratqan üki tağup cüyrik atı.
^[9] Caylawğa çığa ayğır suwıtuwçı edi,
^[10] Istıqdñ qalmaydı dep zararadı
^[11] Tizilüp köl cağalay qonuwçı edi,
^[12] Carasup aq üylerdiñ qıyāfeti.
^[13] Kökoray çalgındarğa biye baylap,
^[14] Baylıqdñ körinüwçi edi 'alamenti.
^[15] Can-canıwar raxat men bir casawçı edi,
^[16] Kirgendey bölmesine cer cenneti. ...”
(Arslan, 2007)

“^[1-2] Kazak'ın nasıldı hayatı? Bir günde
göçüp yerleştiği zamanlardaki rahatı.
^[3-4] Kaygı yok, hasret yok, çoluk çocuk
düzenlenen yarışmalarla geçen bir saltanat.
^[5-6] Kendi öz düzenlerine uygun bir şekilde,
göçün başını çekenler önden giderlerdi.
^[7-8] Gençler yarış atlarını hazırlayıp
yarışarlardı.
^[9-10] Sıcak dokunmasın diye yaylaya çıkarıp
aygırları dinlendirirlerdi.
^[11-12] Kendilerine yakışan bembeyaz
görünüşleriyle evler göl kenarına dizilip
yerleşirlerdi.
^[13-14] Yemyeşil ovalara kısırak bağlanırdı.
Bu görüntü ise zenginliğin işaretiydi.
^[15-16] Yurt cennetine girmiş gibi bütün
canlılar rahat içinde birlikte yaşardı. ...”
(Arslan, 2007)

Ve o günlerden geriye hiçbir şey kalmadığını ifade etmiştir:

“... ^[29] Qanakey, osı aytqannñ biri bar ma,
^[30] Aytılsa sözdñ kâmil xaqıqati. ...”
(Arslan, 2007)

“... ^[29-30] Her şey tüm hakikatiyle
anlatılacak olursa, hani bu
söylenenlerin hiçbiri var mı? ...”
(Arslan, 2007)

Dulatov'un eskiyi dile getirmesi onun eski günlere dönmek istemesi anlamına gelmez. O, geçmişini yalnızca ibret vesilesi olarak ele alıp zaman içinde meydana gelen değişimin ve bu değişimin bir sonucu olarak bugünkü ahvalin daha iyi idrak edilmesini amaçlamıştır.

Yine *Kazak Jerleri* “Kazak Toprakları” adlı manzumesinde Kazakların Rus hâkimiyetine girişini hatırlatan Dulatov:

“^[1] Miñ ceti cüz otız bir senesinde,
^[2] Biz kirdik Russiyanıñ fanasına.
^[3] Hünersiz bosdığımız köringen soñ,
^[4] Qızıqbas kim qazaqdıñ balasına?
^[5] Cılında miñ segiz cüz alpis segiz
^[6] Xazinelik, dedi, cerdiñ hämmäsin da.
^[7] Tarılıp cıldan cılğa cer suwımız
^[8] Mujiqdıñ ketdi bəri qalasına. ...”
 (Arslan, 2007)

“^[1-2] Biz, bin yedi yüz otuz bir senesinde
 Rusya'nın himayesine girdik.
^[3-4] Hünersiz ve boş olduğumuz görüldükten
 sonra Kazak çocuklarına kim heveslenmez?
^[5-6] Bin sekiz yüz altmış sekiz senesinde Ruslar
 Kazak topraklarının hepsine “hazine arazisi”
 dedi.
^[7-8] Yıldan yıla topraklarımız ve suyumuz
 daralıp mujiklerin hepsi şehirlere yerleşti. ...”
 (Arslan, 2007)

Halkın ileri gelenlerinin, Rusların göç politikalarını engellemek adına hiçbir şey yapmadıklarından yakınırken:

“... ^[9] Qadirden xalq biylegen
 aqsaqallar;
^[10] Bul iske fehim nazar salasıñ ba?
^[11] Temirdi qızuwında soqpay qalup
^[12] Nesliñde köz casına qalasıñ ba?
^[13] Kir cıwup kindik kesken xayran
 cerler;
^[14] Mujiqqa, xoş amân bol, barasıñ
 da. ...” (Arslan, 2007)

“... ^[9-10] Halkı yöneten, aksakallı, kadirşinas
 yöneticiler bu işi anlamak için uğraşiyor
 musunuz?
^[11-12] Demiri tavında dövmeyp soyunu
 gözyaşınla mı gömeceksin?
^[13-14] Kirlileri yıkayıp, göbek kesilen
 (doğduğu yerleri) güzel yerleri mujiklere
 bırakıp ‘Hoşça kal!’ mi diyeceksin? ...”
 (Arslan, 2007)

Aynı zamanda halkı da bu durumun sonuçlarına yönelik olarak uyarmaktadır:

“... ^[27] Ayrılsañ qalğan cerden osı küngi
^[28] Topıraqqa maldı qazaq başasıñ da.
 ...”
 (Arslan, 2007)

“... ^[27-28] Ey Kazak! Bugün kalan topraklardan
 ayrılırsan hangi topraklarda malına
 bakacaksın. ...”
 (Arslan, 2007)

Dulatov, *Tarşılık Halimiz Hakında Az Minajat* “Fakirliğimiz Hakkında Kısa Münacat” adlı manzumesinin dördüncü bölümünde Kazak halkının mevcut durumu ile ilgili birçok sitemde bulunmuştur. Ona göre, ata kanunlarından, töreden, adaletten ve şeriattan uzaklaşmış, millî değerler ayaklar altına alınmış, birlik ve beraberlik duygusu kalmamış, “Hürriyet”, “İnsaniyet” ve “Hakkaniyet” kavramları anlamını yitirmiştir. Cahilliğe boğulmuş Kazak halkı, malını, mülkünü, bütün çabasını ve gücünü boş yere harcamakta, kendisine kurulan tuzaklardan habersiz, marifetten yoksun bir hayat sürmektedir. Yine aynı manzumesinde Dulatov, hayalini kurduğu aydınlık geleceği özlem ve umutla ifade etmiştir:

“... ^[3] Derdke derman tabîb qaydan tabılar
^[4] Künnen küñge awırladı ma'ışet.
^[5] Kün köremiz qayda barıp alaşım?
^[6] Bilgiçleriñ xâl müşkilin qarasan. ...”
 (Arslan, 2007)

“... ^[3-4] Derde derman tabip nereden bulunur?
^[5-6] Bilgiçlerin zor hâlimize çare olacağı, gün
 göreğemiz yer var mıdır Alaşım? ...”
 (Arslan, 2007)

Halkı geri kalmışlıktan ve baskıdan kurtaracak yegâne şeyin eğitim olduğunu eserinde çokça dile getiren Dulatov, bu bağlamda Kazak halkını analiz edip birçok eleştiride bulunmuştur. Bunlardan biri de düzenli bir medrese anlayışının olmaması ve eğitimin eski usulde devam etmesidir.

Mescid-Medrese Hakkında “Mescit-Medrese Hakkında” adlı manzumesinde mollaların çoğunun çocuklara eğitim adı altında akşama değin eziyet ettiklerini ve incir çekirdeğini doldurmayacak sebeplerden ötürü onlara gereksiz yere şiddet uyguladıklarını anlatan Dulatov, üç dört yıl boyunca bu tarz bir eğitim aldıktan sonra çocukların yazı yazacak duruma dahi gelemediklerinden yakınmıştır:

^[1] *Tertibli medrese coq bul qazaqda,*

^[2] *Saladı sabilerdi tek ‘azapqa.*

^[3] *Molakem çart cügünüp qahr etüp,*

^[4] *Bosatar küñ batqanda äreñ çaqqa*

^[5] *Bir bala ezüw tartup küler bolsa,*

^[6] *Qıtayça düre salar sol sâ’atda.*

^[7] *Üç dört cil oqup çıqqan bolsa meger,*

^[8] *Sonda da ustarmaydı cazar xatıqqa.*

^[9] *Bilmeydi wazifesiñ keybir molla*

^[10] *‘Elirüp taqsır’ degen qur ataqqqa.*

^[11] *Kim öledi kim qoyadı-tilegi sol*

^[12] *Köbeyiniñ bayqasañız bul waqıtta.*

^[13] *Taqdım, tefhım, taxrisde cumısı coq,*

^[14] *Küçteydi elif-bi men ebcedqa.*

^[15] *Xalqqa qaytıp ülgı saça alsun,*

^[16] *Minezi xılaq bolsa serı’atka? ...”*

(Arslan, 2007)

^[1-8] *Kazaklarda düzenli bir medrese yoktur:*

Bizim molla, akşam güneş batana kadar zorla

diz üstünde oturtup Çinli gibi eziyet edip

sadece azap verir sabilere. Bir çocuk hafif

gülümseyecek olsa daha o saatte kamçılardı.

Bu çocuklar üç dört yıl okuyup mezun

olduklarında bile yazı yazacak eğitime sahip

olamıyorlardı.

^[9-16] *‘Hoca’ denen boş gürüha delirip çoğu*

molla vazifesiñi bilmez. Dikkat ederseniz

bugün çoğunun isteği şudur: ‘Kim ölecek,

kim kalacak?’ İzah etme, birlikte düşünerek

karar verme ve düşünerek doğruyu bulma gibi

yöntemlerle hiç işleri olmaz. Ancak eski usulle

eğitime zorlarlar. Kendi karakteri şeriatı ters

düştükten sonra halka nasıl örnek olabilir? ...”

(Arslan, 2007)

Mollaların yanı sıra, ailelerin eğitime karşı tutumlarını da eleştiren Dulatov, çocukların eğitimi için tutulan mollaların diğer ev işlerinde de kullanıldığını, eğitim konusuna gerekli özenin gösterilmediğini vurgulamış ve Kazak halkına çağdaş milletleri örnek alıp bu yaşam tarzından vazgeçmelerini öğütlemiştir:

“... ^[21] ‘Cılına fılan somğa caldadım’ dep,

^[22] *Küni-tüni balaların oqutmaqda.*

^[23] *Otursa molla sordıñ qolı bosap,*

^[24] *Bir iske epdep gene cumsamaqda.*

^[25] *‘ilimni ‘ilimnenen xürmetlemey*

^[26] *Elbette, munıñ bări nâdanlıq da.*

^[27] *Orını bala oqutan taza emes,*

^[28] *Ders tñdar qotur buzaw eçki, laq da!*

^[29] *Keler me özlighinden bizdi izdep,*

^[30] *Qol sozup umulmaymız mâ’rifetqa.*

^[31] *Hünerli xalqlardan örneq alıp,*

^[32] *Kel endi, bul ‘âdetdi tasdalıq da!’”*

(Arslan, 2007)

“... ^[21-24] ‘Bir yıllığına şu kadar paraya

anlaştım.’ diyerek mollaya gece gündüz

çocuklarını okutmaktalar. Zavallı mollanın

işisi yoksa, oturuyorsa eğer hemen ona evin

bir işini vermekteler.

^[25-28] *İlme ilim olduğu için saygı duyulmuyor.*

Tabii ki bu da cahillik. Çocukların okuduğu

yer temiz değil. Ders işlenen yerde yaralı

buzacı, keçi ve oğlak da ders dinler.

^[29-32] *Marifete el uzatmayınca kendi kendine*

bizi takip edip gelir mi? Gel! Şimdi hünerli

halkları örnek alıp bu âdetleri bırakalım.”

(Arslan, 2007)

Dulatov, eğitim sistemini kuru kuruya eleştirmemiş, ele aldığı sorunlar ile ilgili birçok tavsiyede bulunmuştur. Onun eğitim sistemini modernize edecek düşünceleri günümüz Kazak eğitim sisteminin temelini oluşturmaktadır. *Kazak Halkına Dinî Bir Vagız* “Kazak Halkına Dinî Bir Vaaz” adlı manzumesinde bu konu hakkındaki düşüncelerini ifade eden Dulatov, dinî eğitimin ayrı olarak verilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir:

“...^[29] Medresege saylasun eki molla,
^[30] Biri oqutsun müslimânça, biri rusça.
^[31] Pedagogiya tertibimen oqutsalar;
^[32] Qazağım, keter ediñ sonda alğa. ...”
 (Arslan, 2007)

“...^[29-32] Medreseye iki molla seçilsin. Biri
 İslami eğitim versin diğeri Rusça. Bu kişiler
 eğitim bilimine göre eğitim verirlerse,
 Kazağım! İşte o zaman ilerlerdin. ...”
 (Arslan, 2007)

Dulatov’un eğitim konusunda üzerinde durduğu diğer bir mesele ise Rusçanın öğrenilmesinin gerekliliğidir. Bu konuyla ilgili *Nasihah Gumumiya* “Umumi Nasihat” adlı manzumesinde halkın, çocuklarının Ruslaşmasından dolayı duyduğu endişenin yersiz olduğunu, bilakis, gençlerin Rusça öğrenmelerinin kendi yararlarına olacaklarını belirtmiştir. Çünkü o, memleketin içine düştüğü vaziyetten kurtulmasına yalnızca dönemin olaylarını iyi analiz edebilen ve buna karşılık ne yapılması gerektiğini öngörebilen akliselim gençlerin vesile olabileceğini düşünmektedir. Bu da ancak kendi dilini, dinini, kültürünü benimseyip, aynı zamanda çağdaşlaşan dünyayı da takip ederek ona uyum sağlayabilen aydın genç kesimin doğuşu ile mümkündür.

“...^[25] Ewwelde bizdiñ qazaq qorqup edi,
^[26] Balanıñ ihtimali dep buzılıwın.
^[27] Çoqımpı soldat bolup ketedi dep,
^[28] Qaytersiñ bilmegen soñ is mazmunın.
^[29] Keç bilüp, kence qalup köp faydadan,
^[30] Cibergenı sol emes pe cer men suwın.
^[31] Col tawıp älde bolsa dânişmendler
^[32] Düşmanıñ qulatqaydı tikken tuwın.”
 (Arslan, 2007)

“...^[25-28] Önceden bizim Kazak, çocukların
 bozulması ihtimali var; İslam dininden çıkıp
 asker olup giderler diye korkmuştu. Ne
 yaparsın, işin iç yüzünü bilmedikten sonra?
^[29-32] Yer ve suyun gitmesi geç öğrenip çok
 faydadan geri kalmamızdan değil midir?
 Yine de yol bulacak danışmentler olursa
 düşmanın diktiği tuğu devirirler.”
 (Arslan, 2007)

Dulatov bu konuya o kadar önem vermiştir ki, gençlerin ilk ihtiyaç duyacakları ilmin İslamiyet olduğunu belirtirken:

“^[1] Ewweli üyrenetin bir ‘ilmiñ.
^[2] Öziñniñ müslimânça din ‘ilmiñ.
^[3] Şartların islâmniñ kâmil bilseñ,
^[4] Axiretlik azıq berer çın ‘ilmiñ. ...”
 (Arslan, 2007)

“^[1-4] İlk olarak öğreneceğin ilmin, kendi
 İslam ilmindedir. İslamın şartlarını tam olarak
 bilersen bu gerçek ilim ahretlik azık verir.
 ...”
 (Arslan, 2007)

İkinci ihtiyacın ise Rusça olduğunun altını çizmektedir:

“...^[13] Ekinçi xâcet ‘ilmiñ orısçadır,
^[14] Öziñe bek faydalı til bilüwiñ.
^[15] Qarağan memleketdiñ nızımı ne?
^[16] Muni bilseñ saqdalar dünyalığın.
^[17] Russiyaniñ zakonları öz tilinde,
^[18] Kördiñ be bilmegenge zor qıyının.
^[19] Elbette, hâm rusça çığaradı
^[20] Hämme kitâb, risâle, gazetlerin.
^[21] Här türlü xalqqa degen buyruqlarıñ,
^[22] Cazbaydı bizdiñ tilde birde birin.
^[23] Köziñniñ çarası bar, köñiliñ soqır;
^[24] Nemene bilmegen soñ körgen küniñ? ...”
 (Arslan, 2007)

“...^[13-16] İkinci ihtiyaç duyacağın ilim
 Rusçadır. Dil bilmen kendin için çok
 faydalıdır. Memleketin gördüğün düzeni ne?
 Bunu bilersen dünyalığın korunur.
^[17-20] Rusya’nın kanunları kendi dilinde. Ve
 elbette bütün kitap, risale ve dergilerini
 Rusça çıkarıyor: Gördün mü bilmeyene ne
 kadar zor olduğunu?
^[21-24] Her türlü halk için söylenmiş
 buyrukların hiçbirini bizim dilde yazmaz.
 Gözün açık, gönlün kapalı. Hiçbir şey
 bilmedikten sonra, göreceğin günler nasıl
 olacak? ...” (Arslan, 2007)

Rusça öğrenmenin önemini vurgulayan Dulatov, bunun sadece Rusça ile sınırlı olmadığını, dil öğrenmenin dünyaya açılan bir kapı olduğunu da belirtmiştir.

Genel bir değerlendirme yapılacak olursa, Dulatov'un *Oyan Kazak* adlı eserinde Kazak ulusunu mütevekkil bir yapıdan vazgeçirmeye ve özüne dönmesini sağlamaya çalıştığı açıkça hissedilmektedir. Eserin, Alaş mücadelesi bağlamında halkın ideolojik alt yapısının ve siyasi şuurunun oluşmasına sağladığı katkının inkâr edilemez seviyede olduğunu da belirtmekte fayda olacağını düşünüyorum.

Dulatov'un ikinci şiir kitabı *Azamat* isimli eseri 1913 yılında Orınbor'da yayınlanmıştır (Arıkan 2008). Daha önce yayınladığı şiir kitabı *Oyan Kazak*'ın yasaklanmasına inat olarak çıkardığı bu kitapta da aynı duygu ve düşüncelerle yazdığı şiirler yer almaktadır. Dulatov, Çar Hükümetinin ceza ve sürgün politikası sayesinde, yürüdüğü yolun doğruluna daha çok inanmış ve *Şagım* "Şikâyet" adlı şiirinde kendini adeta bu mücadeleye adanmış şü sözleri ile ifade etmiştir: (Sultanbaikyzy, 2010)

"Ben çukura dikilmiş ufak ağaç,
Değilim meyvesi bol güzel ağaç,
Son yongama deyin ben seninim,
Kullan işine yarasa, Alaş!" (Sultanbaikyzy, 2010)

Eserde yer alan şiirler şu şekildedir: *Aytıs* "Atışma", *Taza Bulak* "Temiz Pınar", *Jut* "Kıtlık", *Şeşenin Balalarını Süyüvi* "Annenin Çocuklarını Sevmesi", *Ayanızdar Jetimdi* "Acıyınız Yetime", *Gazet-Jurnal* "Gezete-Dergi", *Aykapka* "Aykap'a", *Ya Alla!* "Ey Allah!", *Gül* "Çiçek", *Jogalğan Kız* "Kaybolan Kız", *Konilime* "Gönlüme", *Şagım* "Şikâyet", *Mun* "Hüzün", *Altınhan'ın Hatı* "Altınhan'ın Mektubu", *Abaktı'da Ayt Küni* "Hapiste Bayram Günü", *Kıyal* "Hayal", *Kayter Edin* "Ne Yapardın", *Hıbstığı Urının Mınajatu* "Hapisteki Hırsızın Münacatı", *Suluv Kızga* "Güzel Kıza", *Armanım* "Hayalim", *Kajgan Könil* "Bitkin Gönül", *Sırım* "Sırrım", *Tan* "Tan", *Mun* "Hüzün", *Ayruluv* "Ayrılmak" (Arıkan 2008).

Dulatov'un üçüncü şiir kitabı 1915 yılında Orınbor'da yayınlanan *Terme* adlı eseridir. Şair, kitabın önsözünde kitapta yer alan şiirlerin Kazak Türkçesi ile yayınlanan gazete ve derginin olmadığı yıllarda yazıldığını söyleyip bunların çoğunun gençlere ithaf edildiğini, onları uyandırmak, bilime çağırarak ve halkı cahillikten kurtarmak için yazıldıklarını belirtmiştir. *Oyan Kazak*'taki şiirlerden sekizi bu kitapta tekrar yer almıştır. Bunların dışında kitapta şu şiirler yer almaktadır: *Jas Kazaktar Kaydasın?* "Genç Kazaklar, Neredesiniz?", *Şakirt* "Öğrenci", *Sagınuv* "Özlemek", *Elim-ay* "Halkım" (Arıkan 2008).

Dulatov'un şiir kitaplarında yer almayan fakat çeşitli gazete, dergi ve ders kitaplarında yayınlanan şiirleri de vardır. Bunlardan bazıları ise hiçbir

yerde yayınlanmamıştır: *Şatlık* “Mutluluk”, *Jigitterge* “Yiğitlere”, *Navrız-Jana Jıl* “Nevruz-Yeni Yıl”, *Grigoriy Nikolaeviç Potaninge*, *Kara Kus hem Adam* “Kara Kuş ile İnsan”, *Alaşka* “Alaş’a”, *Namıs Kurbanına* “Namus Kurbanına”, *Jana Tilek* “Yeni Dilek”, *Kayda Edin* “Neredeydiniz”, *Eki Suluvga* “İki Güzele”, *Tungış Kurban* “İlk Kurban”, *Alaş Partiyasına Kosılmagan Akinga* “Alaş Partisine Katılmayan Şaire”, *Kökbaydın Hatı* “Kökbay’ın Mektubu”, *Mirjakıptın Kaytargan Javabı* “Mirjakıp’ın Cevabı”, *“Kobızısı İnine* “Kopuzcu Kardeşime”, *Akmuhammedke* “Akmuhammed’e”, *Kanat Taldı* “Kanat Yoruldu”, *Bolat Jürek* “Çelik Yürek”, *Baldızga* “Baldıza”, *Men Azaptın*, *Sen de Azat* “Ben Özgürüm, Sen de Özgür”, *Bürkit Kegi* “Kartalın İntikamı” (Arıkan 2008).

Daha çok şair kişiliği ile öne çıkan Dulatov’un Kazak edebiyatına nesir türünde de büyük katkısı olmuştur. 1910 yılında yayınlanan *Bağıtsız Jamal* adlı kitabı günümüz roman anlayışına göre bazı eksiklikler içerse de ilk olma açısından Kazak edebiyatı tarihinde önemli bir yere sahiptir (Arıkan 2008). Yazar, toplumun ihtiyaçlarına yönelik bir çalışma ortaya koymak istediğinden eserde edebî olma çabasından ziyade mesaj verme amacı gütmüş, hatta vermek istediği mesajı *Oyan Kazak* adlı şiir kitabında olduğu gibi eserin giriş bölümünde direkt olarak vermiştir.

Eserin girişinde Kazak halkını birçok yönüyle eleştiren Dulatov, romanın can sıkıntısından yazılan bir masal olmadığını, yazılış amacının toplumu ıslah etmek, ders vermek olduğunu da açık bir şekilde belirtmiştir:

“...^[1] *Мақсату романин-халық түйетпек,*
^[2] *Жазылған ериkkennen erteги емес. ...”*

“...^[1] *Romanın amacı halkı düzeltmek,*
^[2] *Can sıkıntısından yazılan masal değil. ...”*
(Arıkan 2008)

Romanda Kazak kadınının toplum içindeki yaşam şartlarını gerçekçi bir şekilde ele alan Dulatov, kadının da erkek gibi irade sahibi bir varlık (insan) olduğunu ve seçimlerini özgürce yapabileceğini ataerkil bir toplum olan Kazak halkına anlatmaya çalışmıştır:

“...^[1] *Айырысын оқушылар мағынасын,*
^[2] *Жай ғана hikaya деп қаратасын.*
^[3] *Көрген kim шаріғаттан degen сөзди:*
^[4] *“Қор etip әyel halқın ayamasın”.*
^[5] *Satadı kızı қазақ mal ornına,*
^[6] *Almaғdı halal жұptı jar ornına.*
^[7] *Әyeldi hayvanға kısap etip,*
^[8] *Tugadı özin erlep jan ornına. ...”*

“...^[1] *Okurlar manasını anlasınlar,*
^[2] *Basit bir hikâye diye bakmasınlar.*
^[3] *Kim görmüş şeriatta şu sözü,*
^[4] *‘Hor görüp kadınları, acımasın!’*
^[5] *Satıyor Kazaklar kızı hayvan yerine,*
^[6] *Koymuyorlar helal zevce yar yerine.*
^[7] *Kadınları hayvan sayarak,*
^[8] *Erkekler kendilerini koyarlar han yerine.*
...” (Arıkan 2008)

Kazakistan’da nesir türünün gelişmesine en çok Kazak Türkçesinde yayınlanan gazete ve dergilerin katkısı olmuştur. Yeni hayatın sözcüsü olan gazete ve dergiler, yaşanan değişimleri halka çeşitli yönleri ile tanıtmak için birçok edebî türe ev sahipliği yapmış, şair ve yazarları etrafında toplamıştır (Sultanbaikyzy, 2010).

Dulatov'un hikâye türünde verdiği eserler genellikle gazete ve dergilerde yayımlanmıştır: *Eki Kızdın Muni* “İki Kızın Üzüntüsü”, *Kimbat Tay* “Pahalı Tay”, *Kızıl Kaşar* “Kızıl Düve”, *Keken-Seken* “Avarelik”, *Çitayu*, *Pisayu* “Okuyorum, Yazıyorum”, *Üş Kulak* “Üç Kulak”, *Tik Bakaylar*, *Kuvanıştı Kün* “Mutlu Gün” (Arıkan 2008), *Bizdin Bolis Jaraydı* “Bizim Muhtara Aferin”, *İşik Kayırlı Bolsın* “Kürk Hayırlı Olsun”, *Sol Kızdın Atın Umuttım* “O Kızın Adını Unuttum”, *Akıl Men Iris* “Akıl ile Rızık” (Sultanbaikyzy, 2010).

Dulatov'un 1922 yılında kaleme aldığı *Balkıya* adlı piyesi Kazak millî tiyatrosunun temelini atıldığı bir dönemde, eğitim ve kültür merkezi olan Orınbor'da sahnelenerek Kazak tiyatrosunun büyük beğeni toplayan ilk eserlerinden biri olmuştur. Bu eserde Dulatov'un kadın sorunu hakkındaki düşünceleri ve usul-ü cedit eğitim metodu hakkındaki görüşleri açıkça görülmektedir. Dulatov, *Balkıya*'da dönemin çeşitli toplumsal sorunlarını da ele almış ve bu sorunlar ile ilgili Kazak halkını bilinçlendirmeye çalışmıştır (Kınacı, 2017).

Kazak kadın sorunu, eserin daha ilk sahnesinde ortaya konulmaktadır. Başaktör Balkıya, duygudaşlık kurarak Kazak kızlarının içinde buldukları acınası duruma son derece üzülmemektedir. Aşağıdaki alıntıda Balkıya, anne babaları tarafından kalınmal karşılığında âdeta satılan Kazak kızlarına acımaktadır. Üstelik bu gencecik zavallı Kazak kızları dengi olan kişilere değil, kalınmalı ödeyen yaşlı erkeklere kuma olarak verilmektedir (Kınacı, 2017).

“*Dünyada kızlar gibi bahtsız var mıdır? Kim mal verirse ona gider. Şu kalınmalı çıkararak cehennemine dibine gitsin! Galiya'yı görmüyor musun? Elli yaşındaki yaşlı adama kuma olarak gidip, gül gibi solduğunu görmüyor musun? Biçare Galiya! Vebalin annene, babana olsun! ...*” (Kınacı, 2017)

Dulatov'un kadın sorununu hemen hemen bütün edebî türlerde ele almış olması dikkat çekicidir.

Mağcan Cumabayev (1893-1937)

Türkçülük denilince akla gelen ilk isimlerden biri Mağcan Cumabayev'dir. İyi bir Kazak milliyetçisi olan Cumabayev, tüm yaşamı boyunca Türk kökenli halkların birleşmesi fikrini savunmuş ve bu ideolojisini birçok şiirine yansıtmıştır. Onun şiirlerinde göze çarpan diğer bir husus ise Rus hükümetine yönelik yaptığı ağır eleştirilerdir. O, bilim ve sanat adamlarının fütursuzca katledilebildiği bir dönemde düşüncelerini açık bir şekilde ifade edebilmiş ve Kazak halkını içinde bulunduğu tehlikelere karşı uyarmaya çalışmıştır.

Cumabayev, *Esimde... Tek Tan Atsın!* “Aklımda... Tek Tan Atsın!” adlı şiirinde Kazakistan'ın eski zamanlardaki ihtişamından özlemle

bahsederken, çeşitli hile ve oyunlarla kandırılarak uzunca bir uykuya dalan Kazak halkının durumunu da tasvir etmiştir. Şiirde, Kazakistan'ı yüzyıllardır sömüren ve Kazak halkının hürriyetine pranga vuran Çarlık Rusyası'nı boz yılanı benzeterek ağır bir şekilde eleştiren şair, halkı içine düşürdüğü bu aymazlıktan kurtaracak şeyin de yine bu boz yılan, yani Çarlık Rusyası olacağını düşünmektedir. O, Kazak halkının başına daha kötü bir musibet gelmeden vatan ve hürriyet davası gütmeye yanaşmayacağını düşünmüş ve dolayısı ile bir nevi halkı uyarmak istemiştir.

“...^[41] Kün altın can çağına sèvle çaçtı.

^[42] Carık pen karanğılık aralastı.

^[43] Sèvlesi kızıl altın-sèlemi edi,

^[44] Kõrgençe hoş Alaç-dep amandastı.

^[45] Ay tuvıp kün ornına kökte kalıp,

^[46] Gülderden mas kılarlık iyis añkıp,

^[47] Tõñrek tınıç uykıga batқан çatқа,

^[48] Kettippiz bir azğana biz de kalğıp.

^[49] Suv cürek mana kaçқан casırınıp,

^[50] Caқındap kelgen boptı añdıp turup.

^[51] Kõrқақ құл! Urлықtı da erlik sanap,

^[52] Қуванıp Allasına basın urıp.

^[53] Mezgilçe, meyli kelsin, tisi batsın.

^[54] Sur cılan, özi oyatar, қатту қақсын

^[55] Cañadan colbarıstay umturlarımız,

^[56] Kõrelik tõñrekti tek tañ atsin!”

“...^[41-44] Altın güneş, etrafına ışık saçtı;

aydınlıkla karanlık birbirine karıştı.

Kızıl altın ışığı, selamı idi. ‘Alaç! Tekrar

görüştünceye kadar hoşça kal!’ deyip

vedalaştı.

^[45-48] Güneşin yerine ay doğup, gökte

kalıp, çiçeklerden mest edici koku yayılıp

etraf derin uykuya daldığı çağda biz de

birazcık uyuklamışız.

^[49-52] Az önce gizlenip kaçan su yürekli,

korkak köle; hırsızlığı da kahramanlık

sayıp, sevinip Allah'ına yalvarıp, takip

edip yaklaşmış.

^[53-54] Vakti gelince, camı istesin, dişi

batsın. Boz renkli yılan kendisi uyandırır;

şiddetli ısırısın.

^[55-56] Yeniden aslan gibi saldırırız; yeter

ki tan atsin etrafı görelim!” (Tamir,

2019)

Din Üyretkenge “Din Öğretene” adlı şiirde şairin eleştiri odağı halkı miskinleştirmekten başka bir işe yaramayan mollalardır. Cumabayev’in din ile veya din adamları ile herhangi bir sorunu yoktur. Şiirde tasvir edilen mollaların büyük bir kısmının Rus hizmetinde olduğu ve bilinçli bir şekilde Kazak halkı üzerinde mütevekkil bir yapı oluşturmaya çalıştıkları tahmin edilmektedir. Şair, bu tür tehlikelere karşı halkı açık bir şekilde uyarmaktadır.

“...^[1] *Qarmanbay qarap catıp baq kütivge*
^[2] *İzdenbey alasurıp, taq kütivge,*
^[3] *Tağdırdı, bir taktayda cazuvlı dep,*
^[4] *Hèr iske, kim üyretti, çaq kütivge?*
^[5] *Çarq urıp erke umtulğan uçır candı,*
^[6] *Qaynağan tamırdağı istik qandı*
^[7] *Tutkın ğıp kim qamadı? Kim suvıttı?*
^[8] *Kim aldı qalñı kayrat, küçti èldi?*
^[9] *Keçegi arıstandı aybını zor,*
^[10] *Cüretki colbarıstıq kayratı mol*
^[11] *Ayırıp ar namıstan, küçten, esten,*
^[12] *Kim kıldı çala cansar, bir qorqaq qul?*
^[13] *Aqılğa can cürekke kisen saldı,*
^[14] *Körmeytin közdi kör ğıp arttı, aldı.*
^[15] *Üyretip din dep quldıq qorqaqtıqtı,*
^[16] *Qanday qul bizge molda bola qaldı?!*

“^[1-4] *Bakıp aranmadan yatıp beklemeye, canla başla çalışıp gayret etmeden taht beklemeye, ‘Kaderde bir tahtada yazılı’ diyerek her iş için zaman beklemeye kim alıştırdı?*
^[5-8] *Durmaksızın hürriyete atılan iyi uçan canı esir edip kim hapsetti? Damarda kaynayan sıcak kanı kim soğuttu? Üstün gayreti, güçlü hâli kim aldı?*
^[9-12] *Geçmişteki yüksek heybetli aslanı, üstün gayrete sahip korkusuz kaplanı kim ardan, namustan, güçten ve akıldan ayırıp yarı ölü bir korkak köle hâline getirdi?*
^[13-14] *Kör gözlü, insan ömrünün önünü ve ardını mezar yapıp akla, ruha ve kalbe zincir vurdu.*
^[15-16] *Din diye köleliği, korkaklığı öğretip nasıl bir köle bize molla oldu? ...*
(Tamir, 2019)

Köklü değişimlerin temelden başlayarak gerçekleşeceğinin bilincinde olan Cumabayev de Alihan Bökeyhan, Mirjakıp Dulatov ve Ahmet Baytursunov gibi gençlere bilhassa önem vermiş ve uğruna mücadele verdiği şerefli ülküyü gerçekleştirecek kudretin onlarda mevcut olduğunu *Men Castarğa Senemin* “Ben Gençlere Güveniyorum” adlı şiirinde açık bir şekilde ifade etmiştir.

“... *Tavı suvınday gürilder.*
Aybındı Alaş elim der.
Altın Arqa cerim der.
Men Castarğa senemin. ...”

“... *Dağ suyu gibi gürül gürül akarlar,*
‘Şerefli Alaş Milletim’ derler.
‘Altın Arka vatanımdır’ derler.
Ben gençlere güveniyorum. ...”
(Tamir, 2019)

Cumabayev’in Kazakistan’ı her yönden işgal eden Çarlık Rusyası’nı eleştiren diğer bir manzumesi ise *Qazaq Tili* “Kazak Dili” adlı şiiridir. Birleştirici bir unsur olarak dil, diğer milletler üzerinde hâkimiyet kurma çabası güden güçler tarafından yüzyıllardır bir silah olarak kullanılmaya çalışılmış, neticede ise ortaya birçok farklı sonuç çıkmıştır. Rusların Kazak halkı üzerinde yoğun bir şekilde uyguladığı dil siyaseti, alanında yetkin bir grup vatansız Kazak aydını sayesinde amacına ulaşamadığı gibi Kazak dilinin gelişmesine de sebep olmuştur. Şairin şiirde ifade etmeye çalıştığı ideolojik düşünceler (tüm Türk kavimlerinin birleşmesi arzusu) “Turan” ülkesü bağlamında, günümüz Türk toplulukları için de büyük önem arz etmektedir.

“...^[11] Altın künnen bağısız bir belgi bop, “...^[11] Altın devirden paha biçilemez bir işaret
^[12] Nurlı cüldiz-babam tili, sen kaldıñ. olarak,
^[13] Cariğ körmey catsañ da uzak, ken ^[12] Işıklı bir yıldız olan ata dilim, sen kaldın.
tilim, ^[13] Okunup yazılmasan da eski ve zengin olan
^[14] Taza, tereñ, ötkir, küçti, keñ tilim, dilim!
^[15] Taralğan Türk balaların bavrıña ^[14] Temiz, derin, keskin, güçlü ve geniş dilim!
^[16] Aq kolın men tarta alarsıñ, sen tilim.” ^[15] Sen, dağılmış Türk çocuklarını,
^[16] Mübarek elinle bağına çekebilirsin!”
(Tamir, 2019)

Çağdaş bir düşünce yapısına sahip olan Cumabayev, *Tilegim* “Dileğim” adlı şiirinde genç Kazak kızlarının toplum içerisindeki statüsüne dikkat çekmek istemiştir. Her genç kızın hayalini süslemesi gerekirken, Kazak kızlarının evlilik çağına gelmek istemeyişi acı bir tablodur ki, bunun en büyük sebebi neredeyse hiçbir genç kızın istediği kişi ile evlenemiyor olmasıdır. Ataerkil bir yapıya sahip olan Kazak halkında kızların ve kadınların evlilik gibi bütün yaşamı etkileyen bir unsur da dâhil olmak üzere herhangi bir konuda düşüncelerini dilediği gibi ifade edebilme ve en önemlisi de “seçebilme” hakkı olmamıştır. Gözünü şan, şöhret, mal, mülk ve para bürümüştü aile büyük(!)leri nice genç Kazak kızını hayalleri ile birlikte karanlığa sürüklemişlerdir. Şairin toplumun kanayan bir yarası olarak “kadın sorunu”na değinişi son derece etkileyicidir. Zira o, “insan” oldukları hatırlanması gereken ve hayatları üzerinden başkalarının hayatlarını daha iyi yaşayabilmesi için pazarlık yapılan genç kızların sesi olmuştur bu şiirle âdetâ.

“...^[17] Meyrimdi İyem, taza nèzik èyeledi “...^[17] Merhametli Rabbim! Genç ve nâzik
^[18] Kara cürek Kazakça nege carattıñ? kadını
^[19] Ah zar kıldı, kulağına kim ildi? ^[18] Merhametsiz Kazaklar için niye yarattın?
^[20] Sorlılardı cavızdarğa qarattıñ!...” ^[19] Ah edip inledi... Kimin kulağı işitti?
^[20] Zavallıları kötülere tâbi kıldın.”
(Tamir, 2019)

Kendi öz vatanı baskı ve zulüm altında iken Türkiye Türkleri için de endişe ve üzüntü duyan büyük şair İstanbul’un ikinci kez işgalinden sonra *Alıstağı Bavrıma* “Uzaktaki Kardeşime” adlı şiirini kaleme almıştır.

“...^[45] Bavrım! Sen o caқта, men bu caқта “...^[45-48] Kardeşim! Sen o tarafta, ben bu
^[46] Qayğıdan kan cutamız. Bizdiñ atқа tarafta kayğıdan kan yutuyoruz. Kul olup
^[47] Layık pa kul bop turuv; kel ketelik yaşamak, bizim adımıza layık mı? Gel,
^[48] Altayğa ata miras altın taққа.” Altay’a, ata mirasımız altın tahta gidelim.”
(Tamir, 2019)

Muhtar Avezov (1897-1961)

Yazar, çevirmen ve bir düşünür olarak Avezov, edebiyat, sanat, eğitim ve bilim konularında ortaya koyduğu görüş ve eserlerle çağdaş Kazak kültür ve edebiyatının önde gelen temsilcileri arasında yer almıştır. Avezov, Kazakistan’da gerek tiyatro gerekse batı tarzı edebî nesir geleneğinin ilk temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Ölümünden sonra Kazakistan

Bilimler Akademisi Edebiyat ve Sanat Enstitüsü'ne onun adı verilmiş, 1963 yılında enstitü bünyesinde Avezov Evi adıyla bir şube açılmıştır. Ayrıca Kazak Akademik Dram Tiyatrosu, Almatı, Astana, Semey gibi şehirlerde bazı ilçe, köy, sokak ve okullar Avezov'un ismini taşımaktadır. Onun 100. doğum yıl dönümü UNESCO'nun kararı ile 1997 yılında dünya çapında kutlanmış, hakkında Z. Qabdolov *Meniñ Avezovim*, R. Nurgaliyev *Avezov jâne Alaş*, J. Dâdebayev *Muhtar Avezov* ve Ö. Kümisbayev *M. Avezov ve Doğu* gibi yazılar yazmışlardır. Günümüzde Avezov'un edebî kişiliği ve eserleriyle ilgili olarak Kazakistan üniversitelerinde çeşitli dersler verilmektedir (Yktyat, 2016).

Ünlü yazar, değerli bilim adamı ve folklor araştırmacısı Avezov, Kazak kültürünün pek çok özelliğini edebiyat ve sanat dünyasına kazandırmış, eserlerinde toplumsal gerçekliğin bütün özelliklerini yansıtmıştır. O, okuyucunun yüreğine giden yolu bulmuş, kendinden sonra gelen sanatçıları etkilemeyi başarmıştır. Her geçen gün, onun eserlerindeki başarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Rus yazarlar onun için “doğunun Şolohov'u” ve “ikinci Abay” benzetmelerinde bulunmuşlardır ki, bu benzetmeler boşuna değildir. Kazak edebiyatının çağdaş bir nitelik kazanmasında, dolayısıyla medeniyetinin daha ileri bir aşamaya geçmesi hususunda bilimi, bilgiyi ve eğitimi savunan Abay, önder bir kişiliktir. Avezov'un Abay'ı örnek alan ve onun yolundan giden bir bilim adamı olarak bilime, bilgiye ve çağdaş eğitime önem vermesinin çeşitli sebepleri vardır. Bunların başında çağdaş bilgi ile donanacak kişinin hurafeden uzaklaşacağı ve kendi geleceğini tayin edebileceği hakikatidir. Avezov'un doğduğu çevre günümüzde Rusya ile sınırı olan ve Rus egemenliği altına giren ilk bölgedir. Burada Rus çocuklar en iyi şartlarda eğitim görüp yaşarken, Kazak çocukların büyük bir kısmı hayatlarını göçebe bir şekilde sürdürmektedir. İşte bu acı gerçek Avezov'un hareket noktasıdır. Ona göre teknolojiye bilgiyi elinde bulunduranlar sahip olmaktadır. O halde Kazaklar da çağdaşlaşarak bilimle donatılmalı ve her türlü boyunduruktan kurtulmalı, hür olmalıdırlar (Avezov, 1997). Bu düşünceler çerçevesinde 64 yıllık yaşamına yüzlerce çalışma sığdıran Avezov'un eserleri günümüzde hâlen önemini korumaktadır.

Korğansızdın Küni adlı hikâyesinde halk arasındaki sosyal adaletsizlik ve sosyal eşitsizlik konularına değinen Avezov, *Jetim* adlı hikâyesinde akrabalık ilişkilerini konu edinmiştir. *Bartımta* adlı hikâyesinde zenginlerin her türlü hile ile yoksulları sömürdüklerinden ve hayatlarını göçebe yaşam tarzı ile sürdüren insanların ne kadar kötü bir durumda olduklarını gözler önüne sererken, *Juvandık* adlı hikâyesinde ise Sovyet hükümetinin halk üzerindeki olumsuz sonuçlarını ele almıştır. Ayrıca Avezov, hikâyelerinde kadının toplum içindeki statüsünü de konu edinmiştir; *Sönip Januv*, *Kim Kineli*, *Eskilik Kölenkesinde* ve *Üylenüv* adlı hikâyelerinde belirli kalıplara sokulmaya çalışılan, horlanan ve önlerinde pek çok engel bulunan kadınların içinde buldukları durumlar incelenmiştir (Avezov, 1997).

Hikâyeleri: *Korğansızdın Küni* “Kimsesizin Talihi”, *Okiğan Azamat* “Aydın Yurttaş”, *Kır Suretleri* “Bozkır Tabloları”, *Kır Engimenleri* “Bozkır Sohbetleri”, *Üyleniv* “Evlenme”, *Sönip Januv* “Sönüp Yanma”, *Kim Kineli* “Kim Suçlu”, *Eskilik Kölenkesinde* “Eksikliğin Gölgesinde”, *Jetim* “Yetim”, *Barıtma*, *Kineşil Boyjetken* “Suçlu Kız”, *Burkit Anşılığının Suretleri* “Kartallı Avcılık Tabloları”, *Karalı Suluv* “Yaslı Güzel”, *Juvandık* “İktidar”, *Üş Kün* “Üç Gün”, *Bilekke Bilek* “Bilek Bileğe”, *İzder* “İzler”, *Kum Men Askar* “Kum ve Asker”, *Şatkalın*, *Kökserek* “Genç Kurt”, *Karaş*, *Karaş Okiğası* “Karaş Hikâyesi”, *Kıylı Zaman* “Çetin Zaman”, *Burkitşi* “Kartal Avcısı”, *Tatyana'nın Kırdığı Küni* “Tatyana'nın Bozkırdaki Günü”, *Kasennin Kublistarı*, *Şingistav*, *Asıl Nesiller* “Asıl Soylar” (Avezov, 1997).

Avezov'un en önemli eseri kendisine uluslararası ün kazandıran, tanınmış birçok edip ve yazarın övgüyle söz ettiği *Abay Joli* “Abay Yolu” adlı romanıdır (Yktyyat, 2016). Dört ciltten oluşan bu destansı biyografik romanının birinci cildi 1942, ikinci cildi 1947, üçüncü cildi 1950, dördüncü cildi ise 1952 yılında farklı isimlerle yayınlanmış olsa da, eserin bütün ciltleri 1956 yılında *Abay Joli* adı ile tekrar yayınlanmıştır (Avezov, 1997). Kazak halkının binlerce yıllık kültür birikimi Abay'ı, Abay Avezov'u, Avezov ise *Abay Joli*'ni yaratmıştır (Avezov, 1997). Nitekim sadece Kazak edebiyatında değil, bütün Türk dünyası edebiyatında başarısı ile ön plana çıkan (Avezov, 1997) eserde Kazak halkının 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarındaki sosyal yapısı, hayat tarzı, sınıf mücadelesi, inançları, örf ve âdetleri, Rus işgali ve batı etkisi (Yktyyat, 2016) Abay üzerinden gerçekçi bir şekilde ele alınmış (Avezov, 1997), dolayısı ile Kazak halkının düşünce dünyası, yaşam tarzı ve siyasi durumu tüm dünyaya tanıtılmıştır (Avezov, 1997). Kazak kültürünü kapsamlı biçimde yansıtan bu eserin hazırlıklarına 1930 yılından itibaren başlayan Avezov, hemşerisi olan Abay'ı tanıyan hemen herkesten bilgi aldığı, romanda geçen kişilerin, boy ve aşiretlerin, tarihî mekânların hepsinin gerçek olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple, Kazak edebiyatının bir şaheseri olarak kabul edilen eser, ait olduğu dönemle ilgili belge niteliği taşımaktadır (Yktyyat, 2016). *Abay Joli* Rusça başta olmak üzere birçok dile çevrilmiş, Türkçe'ye ise Zeyneş İsmail ve Ahmet Güngör tarafından tercüme edilmiştir (Yktyyat, 2016).

Avezov'un Abay tipini seçmesi tesadüfi değildir. O, Abay'ın düşünce âlemini yansıtırken aslında kendi iç dünyasını ortaya koymaktadır (Avezov, 1997). Aynı şekilde romanın adı da rastgele seçilmemiştir. Hayatını Kazak halkının bağımsızlığına adanmış Abay'ı bir ışık olarak nitelendiren Avezov, aydın bir geleceğe kavuşmanın onun fikirleri doğrultusunda gerçekleşeceğine inandığı için eserine bu ismi vermiştir (Avezov, 1997).

Romanda ele alınan sorunların çokluğu, tiplerin ve yaşamlarının farklılığı, hayat, halkın tam sosyal yapısı, fakir insanların hasret dolu gözleri, bağımlılık durumu, büyük derebeyleri arasındaki anlaşmazlıklar,

toprak ve yayla mücadeleleri, göçebe yaşamı, köy işlerini yürütme yöntemleri, kültür, eğitim meseleleri gibi tarihî olaylar hakkında bilgi verilmesi, sorunların çok yönlü ve çok planlı bir şekilde işlenmesi oldukça dikkat çekicidir (Ahmedov, 1997).

Avezov'un yeni nesilden ilk beklentisi bilimle uğraşmalarıdır. Kendi çocuklarını Rus okullarına göndermesi de bu yüzdendir. Abay, bu yolda genç neslin girişimci olmasını, Rus okullarına gidip istekli bir şekilde eğitim görmelerini istemiştir. Romanda profili çizilen genç nesil de onun bu görüşlerine tamamen katılmaktadır. Eserde ideal Kazak tipi de çizilmektedir. Bu tip, şehirde yaşayan, bilimle uğraşan, eğitilmiş ve terbiyeli insan tipidir. Abay, yeni neslin dış görünüş, davranış, ilgi alanları açısından tamamen değişmesini düşünmüş, kendi çocuklarını hayal ettiğinde bu değişikliğin nasıl ve hangi yönde olacağını da göstermiştir; üzerindeki elbise biçimi geleneksel Kazak Tobıktı tarzında değil, şehirvari, gözlerinde gözlük, yüksek masaya yığılı kitaplar, yenilenmiş toplumun menfaati doğrultusunda çalışmak... Böylece Abay bu yolu çocuklarına, yani yeni nesle verecektir. Bu yeni nesil ise Abay'ın teselli kaynağı olacaktır. Onlar sayesinde Kazak halkı cahillikten kurtulacak ve kalkınacaktır (Erdem, 2001).

Kazakların büyük düşünürü Abay, bozkırda yaşayan bir Kazak olmanın ötesinde dünyadaki çağdaş gelişmeleri yakından takip eden, yabancı dildeki eserlerden çeviriler yapan biridir. Abay, geleneksel-gelişmemiş toplum yapısına sahip Kazak halkının gelişmesi için Rusya'yı bir model olarak görmüştür. Ekonomik, teknolojik anlamda daha gelişmiş, sosyal yapı açısından daha ileri bir yapıya sahip bir toplumun bu tür özelliklere sahip olmayan geleneksel-gelişmemiş bir toplumu etkilemesi tarihin her döneminde görülen bir süreçtir. Bu etkileşim gelişmiş olanın lehinde tek yönlü bir süreç olabildiği gibi bunun daha da kötüsü gelişmiş toplumun diğerine kültürel unsurlarını empoze etmesi, yani asimilasyon şeklinde de olabilir. Rusların Kazaklar ve diğer Türkistan toplulukları üzerinde yaptığı da aslında budur. Ancak Ruslar Türkistan'a girişlerini modernleşme, ilerleme adına yaptıklarını belirtmişlerdir. Abay ve Avezov'un sıkıntısı geri kalmış bir toplum yapısının, özünü değiştirmeden nasıl ilerletilebileceği, kalkındırılabilceğidir (Erdem, 2001).

Denemeleri: *Türkistan Solay Tuvğan, Öntüstik Saparınan* “Güney Seferinden”, *Şayandağı Şeşen Kereken, Ösken* (roman), *Tuman Ayığarda* (roman eskizleri), *Juvalı Kolhozsısı, Köktemnen Beri* “İlkbahardan Beri”, *Söz Alğan Tavsağız ben Köksağız, İsteri Söyleydi, Karğalı Savhozunda Ötkizgen Tört Kün, Baymukametulu Joldas* “Yoldaş Baymukametulu”, *Ol Küngi Almatı* “O Günki Almatı”, *Medeniyetti Kazakistan* “Kazakistan Kültürü”, *Er Tınısın Otan Deytin Kün Bugin, Erlik-Eldik Sını, Konveyerde Küy Miğim, Jenemiz Biz, Jenemiz, Asıl Eldin Alıp Ulı, Şabdar Erge May Ne Der, Akın Elinde* “Şair Ülkesinde”, *Jır Jalavı Amankeldi, Kazak Bölimi*

“Kazak Bölümü”, *Er Serigi Sergek Oy*, *Halıktın Gasırlık Jırı*, *Üşkonır Jaylavında*, *Voroşilov Atındağı Kolhozda*, *Onın Atı Ekinşi*, *Ayel Jolu* “Kadın Yolu” (film senaryosu), *Amerika Aserleri* “Amerika’nın Etkileri”, *İndiya Oçerkteri* (Avezov, 1997).

Piyesleri: *Enlik-Kebek*, *Beybişe-Tokal* “Hanımağa-Kuma”, *Karagöz, Oktyabr Üşin* “Ekim İçin”, *Tüngi Sarın* “Gece Rüzgarı”, *Ayman-Şolpan, Tas Tülek* “Dört Yaşındaki Kartal”, *Tartıs* “Tartışma”, *Alma Bağında* “Elma Bahçesinde”, *Şekarada* “Sınırdı”, *Beket* “İstasyon”, *Ak Kayın* “Beyaz Kayın”, *Abay* (trajedi), *Abay Librettosu*, *Akan-Zayra*, *Namıs Gvardiyası* “Namus Ordusu”, *Sın Sağatta* “Zor Günlerde”, *Kara Kıpşak Koblandı*, *Asıl Nesiller* “Asıl Soyular”, *Bes Dos* “Beş Arkadaş” (libretto), *Abay* (film senaryosu), *Abay, Alva* “Helva”, *Dos-Bedel Dos* “Dost-Bedel Arkadaş”, *Kalkamani Mamır* (libretto, Rusça), *Stepnoy Batır* (Rusça), *V. Naşem Sovhoze* (libretto, Rusça), *Rayhan* “Gökkuşağı”, *Revizor, Lyubov Yarovaya, Han Kene* (trajedi) (Kınacı, 2016), *Otello* (trajedi), *Asavğa Tusav* “Kısrağa Bukağı” (komedi), *Korkınış* “Korku” (Kınacı, 2016).

Çevirileri: Çevirinin bir sanat olduğunu düşünen Avezov (Kınacı, 2016), İ. Turgenev’in *Dvoryan Uyası* adlı romanını, L. Tolstoy’un *Toy Tarkar*, *Budda* ve *Bulka* adlı hikâyelerini, A. Çehov’un *Akkaska* adlı hikâyesini, C. London’un *Kaskır* adlı hikâyesini, Y. Vagner’in *Jerdin Jaratıksı Jayındağı Angimeler* adlı hikâyesini ve N. Pogodin’in *Aksüyekter* adlı piyesini Kazak Türkçesine çevirmiştir (Kınacı, 2016). Avezov’un “*Duvorya Uyası*” Romanının *Avdarması Turalı*, *Körkem Avdarmanın Keybir Teoriyalık Meseleleri*, *Puşkin’di Kazakşağa Avdaruv Tecribeleri Turalı* ve *Jan Kene* (piyes) gibi çeviri hakkında yazdığı yazıları da vardır (Kınacı, 2016).

Makaleleri: Avezov’un yüzlerce makalesi bulunmaktadır. Dinara Duisebayeva, Avezov’un makalelerinin konularını sekiz ayrı başlıkta (gelecek endişesi, birliğin yokluğu üzerine, Kazak kadınlarının durumu, Pantürkizm, Panislamizm ve dinî fanatizm, yerleşik hayat tarzı, bilim ve eğitim, aydın gençler ve japonya modeli) değerlendirmiştir. Bu makaleler Kazak toplumsal hayatının düzene girmesi ve medeniyetinin ilerlemesi noktasında önemli bir yere sahip olmakla birlikte, Alaş hareketi bağlamında halkın bağımsızlık ideolojisine yaklaştırılması hususunda da oldukça önemlidir.

Sonuç

Türk töresinde yabancı milletlerin himayesi altında bir yaşam sürmek züldür. Mukadderata boyun eğerek tutsak yaşamaktansa yok olup gitmeyi yeğleyen bir millet için bağımsızlık mücadelesi mukaddes bir görevdir. Bu anlayışa ve düşünceye sahip Kazak Türkleri de tarih boyunca çeşitli kurtuluş mücadeleleri vermişlerdir. Bu mücadeleler arasında Alaş hareketi

diğerlerinden farklı bir prensibe sahiptir. Onu benzerlerinden ayıran en önemli husus ise bir “bilinçlendirme” projesi oluşudur. Harekete öncülük eden aydın Kazak liderleri, yüzyıllardır esaret altında kalarak miskinleştirilen Kazak halkının zatını hatırlaması ve etkili bir “öze dönüş” sürecine girmesi amacıyla edebiyatı etkili bir şekilde kullanmışlardır. Zira bütün millî değerlerini unutmuş ve kimliğini kaybetmiş bir halk, önce ne için mücadele ettiğinin farkında olmalıdır. Yani “uyanmalıdır”.

Alihan Bökeyhan, Ahmet Baytursunov, Mirjakıp Dulatov, Mağcan Cumabayev, Muhtar Avezov ve tezimiz kapsamında yer almayan diğer milliyetçi Kazak aydınları halkın uyandırılması noktasında basın-yayın yolu ile verilen mücadelede edebiyatın gücünü en iyi şekilde kullanmışlardır. Aydınlar, edebiyatı yalnızca siyasi gayeleri için kullanmamış, aynı zamanda toplumsal normların gelişimi için de bir araç olarak görmüşlerdir. Bunun en büyük örneği dönemin önemli eserlerinin neredeyse hepsinde kadın sorununa değinilmesidir. Kadın haklarından söz etmenin mümkün olmadığı, ataerkil yapıya sahip bir milletin yüzyıllarca süregelen “kadın” anlayışına âdeta başkaldırı niteliğinde eleştiriler ortaya koyan aydınlar büyük bir toplumsal reformun doğuşuna da önayak olmuşlardır.

Sonuç olarak Alaş hareketi sadece siyasi bir hareket değil, aynı zamanda etkili bir kültürel hareket olarak da karşımıza çıkmaktadır. Alaş hareketine doğrudan ya da dolaylı olarak katılan aydınlar Kazak halkının eğitim ve kültür seviyelerini geliştirmeyi amaçlayarak bağımsız çağdaş Kazakistan ülkesünün temellerini güçlendirmişlerdir. Onların Kazak dilinin ve edebiyatının başta olmak üzere, bütün millî değerlerin korunması yönünde verdikleri zorlu mücadelenin etkileri hâlen daha tazeliğini korumaktadır.

1991 yılında bağımsızlığını ilan eden Kazakistan Cumhuriyeti günümüzde hızlı bir öze dönüş sürecine girmiştir. Bu sürecin sağlıklı bir şekilde ilerlemesinin temelinde ise geçmişte yaşanan acı tecrübeler yatmaktadır. Dünyadaki bütün bağımsızlık mücadelelerinde, egemen devletlerin boyunduruklarından kurtularak öz yaşam biçimlerini, millî değerlerini ve inançlarını korumak isteyen milletlerde bu durumu görmek mümkündür. Çünkü hürriyetin değerini anlamanın bedeli, onun elinden alınmasıdır.

KAYNAKÇA**KİTAPLAR**

- Andican, A. A. (2003). *Cedidizm'den bağımsızlığa hariçte türkistan mücadelesi*. Emre Yayınları.
- Avezov, M. (1997). *Folklor yazıları*. (Haz. A. Abbas Çınar). Bilig Yayınları.
- Ayan, E. (2015). *Modern kazak edebiyatının öncüsü ibiray altınсарin*. Bilge Kültür Sanat.
- Devlet, N. (1985). *Rusya türklerinin millî mücadele tarihi (1905-1917)*. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü (TKAE) Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (1999). Kazakçanın lâtın alfabesiyle yazılması konusunda düşünceler. *Ulttık Ruhtıñ Ulı Tini* içinde (233-239 ss.). Gılım.
- Erer, T. (2018). *Enver paşa'nın türkistan kurtuluş savaşı*. Ketebe Yayınevi.
- Hayit, B. (1995). *Türkistan devletlerinin millî mücadeleleri tarihi*. Türk Tarih Kurumu (TTK) Yayınları.
- Kara, A. & Yaman, Z. (2006). *Sovyet tarih yazımı ve kazakistan tarihinin meseleleri*. Türk Dünyası Belediyeler Birliği Yayınları.
- Karakurt, D. (2011). *Türk söylence sözlüğü*. Elektronik Kitap.
- Kendirbai, G. (2002). Alaş. *Türkler (Cilt: 18)* içinde (652-664 ss.). Yeni Türkiye Yayınları.
- Nurpeisov, K. (2007). Kazakistan'ın toplumsal hayatında alaş partisi'nin yeri ve rolü. *Kazakistan Tarihi Makaleler*. TTK Yayınları.
- Saray, M. (1996). *Yeni türk cumhuriyetleri tarihi*. TTK Yayınları.
- Sayranbayev, T. (1999). Ahmet baytursınulı enbekteri jane onın baska türki tilderine igi aseri. *Ulttık Ruhtıñ Ulı Tini* içinde (310-316 ss.). Gılım.
- Tamir, F. (2019). *Mağcan cumabayoğlu'nun şiirleri (mağcan cumabayef öleñderi)*. Ötüken Yayınları.
- Togan, A. Z. V. (1981). *Bugünkü türkili türkistan ve yakın tarihi*. Enderun Kitabevi.
- Oraltay, H. (1973). *Alaş: türkistan türklerinin millî istiklâl parolası*. Büyük Türkeli Yayınları.
- Ykhtiyat, P. (2016). Avezov, muhtar (1897-1961). *İslâm ansiklopedisi (Cilt: EK-1)* içinde (141-143 ss.). TDV Yayınları.

MAKALELER

- Ahmedov, Z. (1997). 'Abay yolu' epopesinin yazılış tarihi. *Bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, (5), 43-48.

- Toraman, A. (2016). Kazak milli önderi alihan bökeyhan. *Eurasian House*, (Dosya No: 9).
- Aşa, H. E. & Banbergenova, R. (1996). Kazak türklerinin ilk lengüist ve metodist bilgini olan ahmet baytursunoğlu hakkında birkaç söz. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (2), 374-377.
- Aşa, H. E. (1997). Abay yılı ve almatı'da dikkat çekici bir konferans. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (4), 237-241.
- Arıkan, M. (2008). Kazak edebiyatında ilk roman -bakıtsız jamal-. *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 3(7), 39-82.
- Arıkan, M. (2008). Mirjakıp duvlatulı: hayatı ve eserleri. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 5(4), 102-121.
- Biray, N. (1999). Ahmet baytursunoglu ve eserleri (1873/1937). *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (5), 10-16.
- Coşkun, R. (2012). 20. Yüzyıl türk aydınlanması: türkiye'deki turan ve turan'daki türkiye. *Düşünce Dünyasında Türkiz*, Yıl: 3, (17), 43-62.
- Erdem, T. (2001). Abay yolu romanının sosyolojik açıdan incelenmesi. *Bilgi, Tür Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, (17), 1-32.
- Hüseyin, K. (2002). Kazak dil bilgini ahmet baytursinov. (Çev. A. Abbas Çınar), *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (14), 223-233.
- Kınacı, C. (2016). Sovyet devrinde ideolojik bir sapma: kenesarı isyanı ve muhtar avezov'un han kene trajedisinde han kene imajı. *Türk dünyası araştırmaları dergisi*, Yıl: 38, 113(223), 195-216.
- Kınacı, C. (2017). Ceditçi kazak aydını mirjakıp duvlatulı'nın (1885-1935) balkıya (1922) tiyatro eserinde kazaklarda kadın sorunu. *Bilgi, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, (82), 41-63.
- Koç, K. (2010). İlk kazak bilim adamı şokan velihanov (1835-1865). *Kültür Evreni*, (5), 364-374.
- Kumğanbayev, J. & Ahatov, U. (2012). Alihan bökeyhan ve kazak gazetesi. (Çev. G. Kali), *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (7), 136.141.
- Özdemir, A. (1996). Büyük kazak şâiri mağjan jumabay. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (4), 199-213.
- Özdemir, E. (2008). Ahmet baytursinov'un hayatı ve 20. yüzyılın başında kazakistan'da eğitim faaliyetleri içindeki yeri. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (22), 61-75.
- Yorulmaz, O. (2016). Alaş orda hareketi. *Bellefen*, LXXX(289), 939-975.

DOKTORA TEZLERİ

- Duisebayeva, D. (2008). *Mehmet âkif ersoy'un "safahat" ile muhtar avezov'un "abay yolu" adlı eserinin tema bakımından incelenmesi.* (Yayımlanmamış doktora tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kokybassova, G. (2009). *Ahmet baytursinov (hayatı, dilciliği ve edebiyat araştırmacılığı).* (Yayımlanmamış doktora tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YÜKSEK LİSANS TEZLERİ

- Alibekiroğlu, S. (2005). *Kazak alimi ahmet baytursunoğlu'nun hayatı ve eserleri.* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Arslan, S. (2007). *Mir yakup duvlatof'un oyan kazak isimli eserinin kelime hazinesi bakımından incelenmesi.* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bazarbayeva, L. (2017). *Çokan velihanov (eserleri).* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sultanbaikyzy, Z. (2010). *Mirjakıp duvlatulı'nın hayatı, siyasi ve edebi şahsiyeti.* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Turatbek, M. (2010). *Bir tarih kaynağı olarak muravyev ve velihanov'un eserleri.* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KONGRE, KONFERANS, SEMPOZYUM VE BİLDİRİLER

- Türk, V. (1999). Ahmet baytursunoğlu ve dil çalışmaları. *Prof. Dr. Necmettin Hacıeminoğlu Türk Dünyasında Dil ve Edebiyat Hareketleri Bilgi Şöleni (26 Haziran).* 1-5.

Bölüm 16

**YÖNETİCİLERDE
LİYAKATSİZLİĞİN SEBEBİ OLARAK
DEĞERLENDİRİLEBİLECEK BAZI
HUSUSLAR (DİVAN ŞİİRİNDE VE
SİYASETNAMELERDE)**

**SOME ISSUES THAT CAN BE
CONSIDERED AS THE CAUSE OF
ADMINISTRATORS' LACK OF MERIT
(IN DİVAN POETRY AND POLITICAL
TREATİSES)**

Emrah BİLGİN¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, bilginemrah@gmail.com

Giriş

Osmanlı döneminde eser kaleme almış kimi şairler, devlet erkânına uymaları gereken esaslarla ilgili bilhassa sundukları kasidelerle önemli nasihatlerde bulunmuşlardır. Kimi zaman yöneticinin sahip olduğu vasıflar anlatılarak yönetiminden memnun olduğu belirtilmiş kimi zaman da onda olmayan vasıflar anlatılarak o vasıflara sahip olması gerektiği usulünce söylenmiştir. Sosyal hayata dair bilgi içeren mesnevîlerde de yöneticilerde bulunması gereken özelliklerle ilgili bilgiler mevcuttur. Ancak bu tavsiyeler, her zaman manzum bir metin ile belirtilmemiş kimi zaman da devlet yönetimi üzerine müstakil eserler kaleme alınmıştır. İslâm kültüründe zamanla teşekkül etmiş bir geleneğin neticesinde ortaya çıkmış olan siyâsetnâmeler ile devletin yönetim esasları, hem geleneğe hem de eserlerin telif edildikleri döneme göre ortaya konmuştur. Bu esaslardan biri de devlet makamına tayin edilmiş kimsenin atandığı göreve uygunluğunu gösteren liyakat ilkesidir.

“Belirli bir işe en uygun kişinin tevdi edilmesi” olarak kısaca tanımlanabilecek olan *liyakat*, devlet yönetiminde kişide aranan en mühim vasıflardan biridir. Devletin devamlılığının sağlanması için sürekli göz önünde bulundurulması gereken unsurlardan biri olan bu esas, devlet teşkilat geleneğinde de çok önemli görülmüş ve bu vesile ile yasalarla düzenlenmiştir. Ancak bu esasın gerçekte uygulanıp uygulanmadığı ise her daim tartışmalı bir husus olmuştur.

Liyakat esasına tabiiyet doğru bir şekilde sağlanmadığında devlet yönetiminde aksamaların yaşanacağı ve toplumsal huzursuzlukların baş göstereceği ile ilgili kaynaklarda pek çok bilgi mevcuttur. Hem divan şiirinden hem de Türk-İslâm geleneğinde devlet yönetimine dair kaleme alınmış bazı kaynaklardan yararlanılarak hazırlanan bu çalışmada öncelikle her dönem güncelliğini koruyan bir rükün olan liyakat esasının önemi üzerinde durulmuştur. İlk olarak temel İslâm kaynakları olan Kur’ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerde konuyla ilgili geçen kaideler üzerinden bu esas kısaca açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bölümdeki diğer iki başlıkta bu kavram, öncelikle toplumsal yaşantıya ve ardından devlet ile toplum geleneğinde bulunduğu yere göre incelenmiştir. Çalışmanın ikinci bölümü ise yöneticilerde liyakatsizliğin sebebi olarak değerlendirilen hususlar üzerinedir ve bu kısım yirmi alt başlıkta incelenmiştir.

Liyakat esası üzerine hazırlanmış bu çalışmanın temel amacı, Osmanlı döneminde yöneticilerin liyakatsizliğine yol açan hususların tespitidir. Literatürde *nasihatnâme* tarzında ve *siyâsetnâme* türünde kaleme alınmış eserlerde de liyakat esası üzerinde durulmuştur. Çalışma hazırlanırken Türk-İslâm literatüründe kaleme alınmış pek çok siyâsetnâmeden yararlanılmıştır. Celâlzâde Mustafa’nın içerisinde yazıldığı dönemle

ilgili pek çok bilgiyi barındıran *Selimnâme*'si de faydalanılan başka bir kaynaktır. Bunların haricinde ise klasik şiirde bu husus hakkında eserlerinde bilgi veren pek çok isim vardır. Bu çalışmada temel maksat, sadece liyakat esasının uygulanmasına engel olan hususların belirlenmesi olduğu için tespit edilen pek çok kaynaktaki bilgiye çalışma içerisinde yer verilememiştir. Diğer yandan çalışmanın her iki bölümünde verilen başlıklara zaman içerisinde yeni tespitlerle başka başlıklar ve bilgiler de eklenebilecektir. Ancak çalışmanın bir kitap bölümü çalışması olması ve bu türdeki çalışmaların da sınırlarının bulunması nedeniyle bilhassa ikinci bölümdeki başlıklara dair kısmi bilgiler verilebilmiştir. Bu kısımlarda verilen örneklerin çoğunun diliçi aktarımı da yapılmıştır.

Bir kamu yönetimi ilkesi olarak liyakate dair yapılan çalışmalar incelendiğinde bu esasa dair tetkiklerin genelde Cumhuriyet devrini kapsayacak şekilde yapıldığı görülmektedir. Bu nedenle devlet yönetimine dair kimi kavramlar genellikle batıdan alınmıştır. Ancak kısa bir literatür taraması yapıldığında ilgili kavramların birçoğunun en az bin yıldır Türk devlet geleneğinde mevcut olduğu ve bu kavramların önemine dair eserlerde bilgi verildiği anlaşılmaktadır. Üstelik Türk edebiyatı kaynaklarında sadece bir devlet yöneticisinin değil bir âlimin veya müridin, talebenin veya müridin, şairin veya yazarın ve hatta âşığın dahi makamına layık olması gerektiği ve bu kimselerde bulunması gereken vasıflar açıkça ifade edilmiştir. Bu nedenle bu çalışmanın bir maksadı da araştırmacıların dikkatini bu alandaki eserlere çekmektir.

1. Liyakat Esasının Önemi

1.1. İslâm Kaynaklarında Liyakat

İslâm dininde herhangi bir dinî mesele hakkında hüküm verilirken dört kaynak incelenir: *Kur'ân-ı Kerîm*, *Sünnet*, *İcmâ* ve *Kıyâs*. Bu dört kaynak, İslâm hukukunun kaynaklarını oluştururlar. Bu kaynakların ilki olan Kur'ân-ı Kerîm'in en mühim özelliklerinden biri, bireye ve topluma inmiş olmasıdır. Diğer bir ifade ile Kur'ân-ı Kerîm, devlet başkanından toplumu oluşturan herhangi bir ferde kadar herkese tabi olmaları maksadıyla inmiştir. Bu vesile ile içerisinde toplum hayatını düzenleyen kurallar mevcuttur.

İnsanların tabii olarak birbirleriyle sürekli iletişim hâlinde olmaları, onların işlerinin de bir düzene tabi tutulmasını gerektirir. İşte bu işlerin bir düzen hâlinde olabilmesi için de Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği şekliyle “emanetin ehline verilmesi” lazımdır (en-Nisâ 4/58). O hâlde *emanete riayet*, Kur'ân-ı Kerîm'de toplumun huzur ve mutluluğunun sağlanması için uyulması gereken en önemli esaslardan biridir. Ancak öncelikle emanetin ne olduğunun bilinmesi gerekmektedir.

Emânet kelimesi, Arapça *emn* (اَمْن) kökünden gelmektedir. Bu kökün *emîn* (kendisine güven duyulan), *me'mûn* (kendisine güvenilen), *emân* (kişinin güven içinde ve güvence altında olması), *emûn* (kendisine ve sahibine güven veren deve), *me'men* (emniyetli ve güvenli yer), *imân* (Allah'a güven duygusuyla gönülden iman etmek, güven ve güvence vermek), *mü'min* (Allah'a güven duygusu ile gönülden iman eden, başkasına güven veren kişi) ve *te'mîn* (herhangi bir konuda bir kişiye güven vermek) şeklinde müştakları vardır (Bulut, 2002, s. 42). Diğer yandan *emanet*, tek yönlü bir mefhum değildir ve kaynaklarda sadece tek bir bakış açısıyla incelenmemiştir. Sözlükte “geçici olarak bırakılan, başkanlık, belediye başkanlığı, rektörlük” (Kanar, 2012, s. 833) gibi anlamlara gelen *emanet* kavramına ilişkin hem Kur'ân-ı Kerîm'de hem de Hz. Peygamber'in sünnetinde çok önemli bilgiler yer almaktadır. Ayrıca sözlüklerde ve tefsirlerde emanet kavramının terim anlamı hakkında çeşitli görüşlerden söz edilmiştir.

1.1.1. Kur'ân-ı Kerîm'de Liyakat

Kur'ân-ı Kerîm'de genel olarak emanet; *dinî yükümlülükler*, *Allah'a itaat*, *sorumluluk*, *din* ve *akıl* başlıkları altında toplanabilir. Ancak bu maddelerin her ne kadar farklı yanları olsa da tefsir kaynaklarında yer alan ifadelerin birleştiği nokta, “sorumluluk” düşüncesidir. Çünkü bahsi geçen maddelerin her biri değişik açılardan insanın sorumlu bir varlık olmasını ifade etmektedir (Bulut, 2002, s. 71). Diğer yandan emanetlerin en büyük emanet olan iman ile başladığı, bunun ilk emanet ve sorumluluk olduğu, diğer emanetlerin ise bu büyük emanetten kaynaklandığı da düşünülebilir (Yücel, 1996, s. 4).

Kur'ân-ı Kerîm'de Nisâ Sûresi'nin 58. ayetinde mealen emanetlerin ehline verilmesi ve insanlar arasında adaletle hükmedilmesi emredilmiştir (Kur'ân-ı Kerîm Meâli, 2010, s. 86). Ayet, “emanetler” kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm'de emanet sözcüğünün çoğulu olarak geçtiği ilk ayettir (Bulut, 2002, s. 41) ve Hz. Peygamber'in amcası olan Abbas'ın fetihten sonra Mescid-i Harâm ve çevresinin hizmetinin Osman b. Talha'dan alınarak kendisine verilmesini talep etmesiyle inmiştir.¹ Ayette bahsi geçen emirlerin muhatapları, genelde tüm insanlar özelde ise müminlerdir. Ancak bahsi geçen emir daha da daraltıldığında muhatap yöneticilerdir. Başka bir ifadeyle kamu adına emanet ve adaletten mükellef olan şahıs ve kurumlardır. İnsanların refahı tarih boyunca emanet ve adaleti sağlayıp sağlayamadıkları üzerine kurulmuştur. Toplumda huzur ve mutluluk, hem sorumluluklar ehline verildiğinde hem de emanet ve adalete tabi olduğu müddetçe bulunmuştur. Ancak emanete hıyanet edildiği ve adaletin sağlanamamasından dolayı haksızlıklar yapıldığı zamanlar toplumda

¹ Bu konu hakkında ayrıca bk. İbn Sa'd, 2014, ss. 5/14-15.

huzursuzluklar baş göstermiş ve böylece nice servet ve nesil helak olmuştur. Tam bu noktada ise emanet, korunması gereken maddi ve manevi değerler bütünü olarak tanımlanabilir. Kişinin daha sonra sahibine iade etmek üzere aldığı eşya emanet olduğu gibi devletin hizmet makamları da birer emanet niteliğindedir. İlim, din, antlaşma ve sözleşmeler, komşuluk hakları vb. hepsi birer emanettir. Bu nedenle bütün bu bahsi geçen unsurlar korunmalı, muhatap ve ilgililerine teslim edilmeli ve ne maksatla verilmiş ise ona uygun olarak kullanılmalıdır (Nisâ Sûresi - 58. Ayet Tefsiri, t.y.). Diğer yandan ayette geçen “ehl” kelimesi, “sahip ve ehliyetli” anlamlarına da geldiği için emanetlerin sahibine geri verilmesi ve ulaştırılmasının haricinde emanet edilecek şeylerin ehline ve hak etmiş olanlara havale edilmesini de ifade eder. Kelimeye verilen bu anlam ise kamu hakkından doğan emanetlerde önem taşımaktadır ve sadece o itibarla emredilmiş bir vazife olur. Bundan dolayı bu ayetin iş başında bulunan kimseler hakkında nüzul olduğu da rivayet edilmiştir (Elmalılı Hamdi Yazır, 1992, Cilt 3 s. 12). O hâlde yapılacak herhangi bir iş için o işe en uygun olan kişi seçilmelidir.

Kur’ân-ı Kerîm’de liyakate dair bilgi içeren başka ayetler de vardır. Enfal Sûresi’nin 27. ayeti, Âli İmrân Sûresi’nin 161. ayeti ve Yûsuf Sûresi’nin 54-55. ayetleri, liyakate dair bilgi yer alan diğer ayetlerdendir.

1.1.2. Hadis-i Şeriflerde Liyakat

Emanet esası, Hz. Peygamber’in hadislerinde de yer almaktadır. Emanet, hadislerde bazen isim bazen hukuki bir kavram bazen de emin ve güvenilir olmak anlamında bir mastar olarak geçmektedir (Bulut, 2002, s. 74).

Hz. Peygamber, İbn Ömer’den rivayet edilen bir hadiste herkesin kendi sürüsünün mesuliyetini taşıdığını ve emirin de halkından sorumlu olduğunu ifade etmiştir.² Buradan emanet kavramı ile ilgili hadiste ve tefsir kaynaklarındaki ortak noktanın “sorumluluk” düşüncesi olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir hadisinde Hz. Peygamber, ayrıca emanet ile hıyanetin bir arada bulunamayacağını söylemiştir.³

Yöneticiler ve sorumluluklarına dair başka hadisler de vardır. Bu hadislerinde Hz. Peygamber, yöneticinin sorumluluğunda olan işi hakkıyla yerine getirmesi gerektiğini, herkesin yöneticiliğin sorumluluğunu yüklenemeyeceğini, zayıf kimsenin yönetici olmaya uygun olmadığını, yöneticiliğin talep edilmemesi gerektiğini, bu tür yerine getirilemeyen sorumlulukların kıyamet günü pişmanlık ve utanç sebebi olacağını ve emanetin zayi edilmesinin kıyamet alameti olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Bahsi geçen hadislerden hareketle yönetici tayininde dikkat edilmesi gereken iki önemli husus olduğu idrak edilmektedir. Bu

2 İlgili hadis için bk. Bk. en-Nevevî, 1419, s. 221.

3 Hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, 1421, Cilt 13 s. 251.

hususlar, kişinin işe uygun olup olmadığı ve görevi hakkıyla yerine getirip getiremeyeceğidir.

1.2. Toplumsal Yaşantıya Göre Liyakat

Liyakate dair yapılan tüm değerlendirmeler içerisinde cevaplanması gereken bir soru vardır. Yöneticilerin ehil kimselerden olması halkın durumuna bağlı mıdır değil midir? Başka bir deyişle yöneticiler ehil olunca mı toplum huzurlu olur yoksa halk doğru olunca mı yöneticiler liyakatli olur? Yöneticiler içinde buldukları topluma ayrı bir toplumdaki gelmediklerinden ve bizzat o toplumun içinden çıktıklarından bu vesile ile yöneticiler ve halk toplumu birlikte oluştururlar. Mademki yöneticiler ve halk birbirinden ayrı değildir o halde her ne kadar geçmiş dönem metinlerinde yöneticinin iyi olması ile halkın iyi olacağı anlatılmışsa da sadece yöneticinin iyi olması ile toplumun refaha kavuşması da mümkün değildir.

Kur'ân-ı Kerîm'de bu hususla ilgili de bilgi vardır. Örneğin İsrâ Sûresi'nin 16. ayeti halkın durumunun başa gelen yöneticilerle de alakalı olduğunu göstermektedir. Ayette geçen *emernâ* kelimesini "*emmernâ*" şeklinde okuyanlara göre ayetin manası, "Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın şımarıklarını ve azgınlarını iş başına getiririz; onlar ise orada günah işlerler, sonuçta o ülke helâke müstahak olur, biz de oranın altını üstüne getiririz." şeklinde olmaktadır. Bu meale göre azgınların başa gelmeleri, toplumun kendi iradesiyle kötülüğe sapmış olmasının doğal ve kaçınılmaz bir sonucudur (İsrâ Sûresi - 16. Ayet Tefsiri, t.y.). Bu husus ayrıca Hz. Peygamber'in kimi hadislerinde veya bazı kelâm-ı kibârda da geçmektedir.

1.3. Devlet ve Toplum Geleneğinde Liyakat

Liyakat esasları ile birlikte değerlendirilmesi gereken başka esaslar da vardır. Zira çok sayıda unsur bir araya gelerek yönetim anlayışını oluşturmaktadır. Bu unsurlardan birinin uygulanmasında sorun yaşandığı zaman yönetimde aksaklıklar meydana gelmektedir. Örneğin liyakat esasına tabi olunmadığında *adalet* ve *sadakat* gibi önemli ilkeler de ihlal edilebilmektedir.

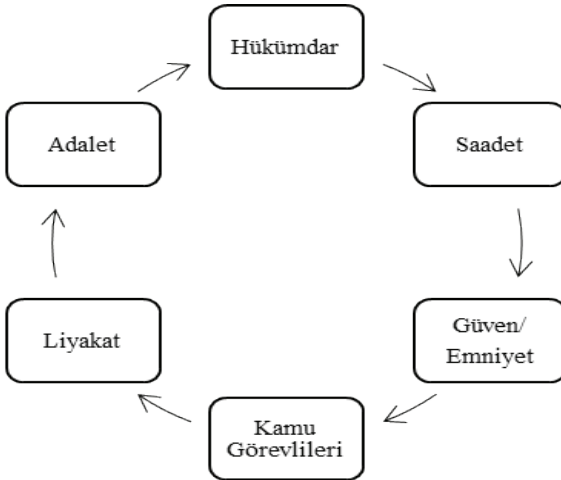
Birey, toplum ve devlet hiçbir surette birbirlerinden bağımsız değildirler. O hâlde bireyin durumu toplumu, toplumun durumu da devleti etkileyecektir. Türk dilinin ilk yazılı metni olan *Orhun Abideleri*'nde ve İslâmî dönemin ilk eserlerinden biri olan *Kutadgu Bilig*'de bu konu ile ilgili önemli bilgiler yer almaktadır.⁴ Devlet yönetimi ile ilgili yaklaşık 1000 sene önceden verilmiş önemli nasihatleri içeren *Kutadgu Bilig*'de halkın kötü davranışlarının beyler tarafından düzeltilmesi gerektiği ifade edilmektedir.

4 Konu hakkında bilgi için bk. Bilgin & Yıldırım, 2017, ss. 1297-1298.

Eserde yöneticinin uygunsuzluk göstermesi hâlinde kimin onu yola getirebileceğine dair önemli bir soru sorulmaktadır. Ardından yöneticilerin davranışlarını temiz ve doğru tutmaları gerektiği; yönetilenlerin ancak bu şekilde yöneticilere tabi olabilecekleri belirtilmiştir (Yusuf Has Hâcib, 1959, s. 158). Devlet ve teşkilatı ile ilgili hususların anlatıldığı eserde ayrıca birçok mansıpta bulunan kimselerin hangi vasıflara sahip olması gerektiğine dair de ayrıntılı bilgi yer almaktadır.

Osmanlı Devleti zamanında ilgili kavramların sadece eserlerde değil makamların adları tesmiye edilirken dahi göz önünde bulundurulmuştur. *Rüsumat emaneti* veya *şehremaneti* (şehremini) gibi isimler bu hususa iki örnektir.

Devlet hizmetlerinin sadece liyakat sahibi kimseler tarafından yerine getirilmesi, layık olmanın önemli bir şart olarak kabul edilmesi ile sağlanabilecektir. Mevcut iş veya hizmete layık olmayanların devlet işlerinde bulunmaları ya da yükselmeleri de bu sayede engellenmiş olacaktır. Böylece zamanla liyakatini kaybedenlerin kendilerine verilen makamlardan uzaklaştırılmalarıyla hizmetlerin sürekli en ehliyetli personel tarafından yürütülmesi sağlanır (Şahin, 2016, s. 232). Buradan kişinin layık olma durumunun statik değil dinamik olduğu anlaşılır. Bu durumun önemine binaen liyakat esası, günümüzde mevcut hâlde yürürlükte olan 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu'nda da yer almaktadır. İlgili kanunla kamu hizmeti görevine girme, hizmette ilerleme ve yükselme gibi mühim hususlar, liyakat sistemine dayandırılmış ve sistemin denk olanaklarla uygulanması amaçlanmıştır.



Ehliyet hususunda insanlar arasında tabii olarak farklılıklar bulunmaktadır. Zira insanların fitratı, aklı, zekâsı, kabiliyetleri birbirleriyle aynı değildir. O hâlde kişide bulunan bir meziyetten dolayı o kimse herhangi bir makama tevdi edilemez. Ayrıca istihdamda dikkat edilmesi

gereken başka bir önemli husus, kişiye uygun iş bulunması yerine işe uygun kişinin bulunmasıdır. Emanet yani makam ancak kişiye o göreve uygun olup olmadığına göre verilmelidir. Zira herhangi bir göreve gelen veya getirilen kişi, nihayetinde devletin tebaasına karşı yüzü olmaktadır. Eğer bu kimse, olması gerektiği şekilde tayin edildiği makama layık değilse toplum düzeninde sorunlar ortaya çıkmaktadır. Elbette liyakat kişide bulunması gereken tek vasıf değildir; ancak diğer önemli vasıflarla beraber yöneticinin muhakkak sahip olması lazım gelen bir esastır.

Liyakat, diğer bazı hususlarla birlikte yönetim ahlakının da önemli bir unsurudur. Ayrıca hükümdarın adaletle yönetim sergileyebilmesinin en büyük göstergelerinden biridir. Siyâsetnâmelerde adalet ve liyakat gibi kavramlar bu nedenle birlikte kullanılmış olmalıdır. Yönetim ahlakına dair kavramlar birlikte değerlendirilmiş olduklarından bir döngü içerisinde de gösterilebilirler (Aksoy, 2019, s. 200).

2. Liyakatsizliğin Sebebi Olarak Değerlendirilebilecek Bazı Hususlar

Osmanlı Devleti, 13. yüzyılın sonlarında kurulmuş, 16. asırda en güçlü dönemini yaşamış ve 20. asrın ilk çeyreğinde varlığını yeni Türk devleti ile devam ettirmiş bir devlettir. Bu tarihi süreçte devletin kuruluşundan hızla güçlenmesine ve zaman sonra gücünü kaybederek zayıflamasına yol açan çok sayıda sebepten bahsedilmektedir. Devlet, bilhassa güçlü olduğu dönemde diğer ülkelerin siyasi kurumlarını dahi etkileyen bir teşkilat yapısına sahiptir.⁵ Bu da ancak herhangi bir makamın ehline verilmesi ile mümkün olmuştur. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre çeşitli aksaklıklar ve yanlışlıklar olmasına rağmen belirli dönemlerde devlet yönetiminde gerekli esasların tatbik edildiği görülmektedir.

İçinde bulunduğumuz dönemde liyakat esasının göz önünde bulundurulduğu yönetim biçimine *meritokrasi* denmektedir. Osmanlı Devleti de bir yönüyle meritokrasiyi⁶ uygulamıştır ancak atamalarda sadece bu esas uygulanmamıştır. Ayrıca görevden azillerin olması ve azledilenlerin yerine başka kimselerin atanması yönetimde statik değil dinamik bir sistemin uygulandığını göstermektedir.

Devlet yönetiminde liyakatsizliğe neden olan pek çok husus olduğu kaynaklarda geçen bilgilerden anlaşılmaktadır. Ayrıca liyakatsizliğin nedenleri dışında sonuçları hakkında da bilgi verilmiştir. İşlerin doğru bir biçimde yönetilememesi, adaletsizlik, güvensizlik gibi hususlar bu sonuçlara birkaç örnek olarak verilebilir.

5 Buna örnek olarak bugünkü adı kamu denetçisi olan *ombudsmanlık* verilebilir. Zira ombudsmanlık, Osmanlı Devleti'ne iltica etmiş olan İsveç Kralı Demirbaş Şarl'ın *Divan-ı Hümayun* uygulamalarından etkilenecek ülkesinde kurduğu bir müessesedir.

6 Meritokrasi, sadece liyakat sahibi olan ve en çok gayreti gösteren çalışanlara makam verilmesini veya mertebelerinin yükseltilmesini amaçlar. Bilgi için bk. Şahin, 2016, s. 64.

Ogier Ghiselin de Busbecq'in Osmanlı Devleti'nin çok güçlü olduğu 16. yüzyıldaki devlet teşkilatı hakkındaki değerlendirmeleri, devlet hizmetlerinde liyakate tabi olunduğunda nelerin gerçekleşebileceği veya gerçekleştirilebileceğine dair bilgi içermesi bakımından önemli bir örnektir. Mektuplarından birinde devlet erkânından pek çok kimsenin padişahın huzurunda olduğu bir anı ifade ederken Busbecq (2017, ss. 63-65), o kalabalığın içerisinde geldiği yere vasıfları dışında bir nedenden ötürü gelmiş olan hiçbir kimsenin olmadığını, kişiye yüklendiği vazifeye göre saygı gösterildiğini, bu nedenle üstünlük mücadelesi güdülmeyeceğini, herkese kabiliyet, karakter ve mizacına göre görev tevdi edildiğini, bu vazifeleri sultanın bizzat kendisinin dağıttığını, görev verilirken hiçbir kimsenin servet ve rütbesinin önemsenmediğini, bir göreve tayin olması düşünülen kimsenin şöhret ve nüfuzunun göz önüne getirilmediğini ve böylece devlet makamlarının işlerin üstesinden gelebilecek kimselerle dolduğunu ifade etmiştir. Mektupta bunların dışında herkesin doğduğu şartları değiştirebilme imkânı olduğu, padişahlık dışındaki makamlarda genellikle çobanlık yapan kimselerin çocuklarının bulunduğu ve bununla övüldüğü, yeteneklerin doğum ya da miras üzere geçtiğinin kabul edilmediği, tembel kişilerin yükselemediği, bu kimselerin küçümsenip hakir görüldüğü ve tüm bu sebeplerden dolayı Türklerin başarılı ve hükmeden bir kavim olduğundan da bahsedilmiştir.

Osmanlı ülkesi, başka ülkelerden gelen pek çok kimsenin gözlemlerini aktardıkları bir ülkedir. Bu kimselerden Kanuni Sultan Süleyman döneminde ülkede bulunan ve hatıratını aktaran Ogier Ghislain de Busbecq, Osmanlı ülkesinde liyakate ne kadar dikkat edildiğini ve bir kimsenin makama nasıl yükelebildiğini yukarıdaki sözleriyle belirtmiştir. Ancak yöneticilerde liyakate her zaman o dönemdeki kadar dikkat edilmemiştir. Uygulamadaki eksikliklerden dolayı yaşanan olumsuzluklar şair ve yazarların dikkatini çekmiş ve eserlerinde yöneticilerin liyakatsizliğinden şikâyet etmişlerdir. Bu esnada yazılan eserlerde liyakatsizliğin sebepleri olarak değerlendirilebilecek olan hususlardan da bahsedilmiştir.

2.1. Zamanla Kânûn-ı Kadîmden Kopulması

Osmanlı idari yapısında *kânûn-ı kadîm* kavramı, yeni olanın sistem içerisinde ürettiği krizi aşma yolunda eski kanunun lafzına ve ruhuna müracaat etme inancını temsil etmiştir. Bilginin sınanarak elde edilmiş tecrübe kabul edildiği dönemde bu mefhum, sadece tarihsel kimliği değil aynı zamanda bilgiyi ve ondan istifade şeklini de ifade etmiştir (Keskintaş, 2017, s. 300).

Osmanlı Devleti'nin bir Türk-İslâm devleti olması hasebiyle yönetiminin sadece İslâm hukukuna dayandığı zannedilir. Ancak bir de çok uzun bir süreden beri yürürlükte olan ve adına *kânûn-ı kadîm* denilen

bir kurallar bütünü de devletin idaresinde geçerli idi. Yukarıda bahsi geçen *Orhun Abideleri* ve *Kutadgu Bilig* ile buna benzer bilgiler ihtiva eden diğer eserler incelendiğinde *liyakat* esasına üzere bir yöneticinin atanmasının da kânûn-ı kadîmin bir esasına olduğu anlaşılır. Hatta yine *Kutadgu Bilig*'de devlette kanunu yürütenlerin her yerde ve her zaman aynı kudreti gösteremediklerinde adalete hor bakıldığı, hukukun gerçekleştirilmesinin zaafa uğraması sonucunda kutun nurunun söneceği ve böylece dünyanın karanlığa bürüneceği de kayıtlıdır (Yusuf Has Hâcib, 1959, s. 64).

Kânun-ı kadîme tabiiyetten kopulması, Osmanlı Devleti'nde idari düzenin bozulmasının temel sebeplerinin başında gelmektedir. İlk olarak Kânûnî döneminde görülen bu aykırılığın olumsuz sonuçları muhtemelen devletin güçlü olmasından dolayı o dönemde fark edilememiştir. Atamaların bu eski töreye göre yapılmaması ile devlet yapısında ilk çatlaklar oluşmuş ve böylece önlenemez bir çöküş başlamıştır (Meriç Yazan, 1992, s. 117-118; akt. Yeniterzi, 2000, s. 363).

2.2. Liyakat Sahibi Olmayan Kişilerin Tayini

Hem divan şiirinde hem de siyâsetnâmelerde devlet yönetimi ile ilgili en çok eleştirilen hususlardan biri, makamların liyakat sahibi olmayan kimselere verilmesidir. Divan şairleri ve siyâsetnâme yazarları kimi zaman eserlerinin bazı kısımlarında sadece bu konuyu işlemişlerdir.

Devletin yönetiminde icra edilmesi gereken görevler çok çeşitlidir. Zencânî (2019, s. 235), eserinde vazifelerin çokluğu ile o işe uygun kişilerin azlığını ifade ederken yetenek sahibi kimse bulunduğu muhakkak surette o kimsenin himaye edilmesi gerektiğini belirtmiştir.

“İşler çok çeşitli olup o işe uygun olanlar az olduğu için her zaman hem yetenekli insanlar hem de başarının birlikteliği güç olur. Yetenekli ve görüş sahibi birini bulduğunda himaye et. Çünkü ona ne zaman ihtiyaç duyulacağı bilinemez, ihtiyaç duyulduğunda da bulunmaz. Hâlihazırda mala ihtiyaç olmasa da gelecekte ona ihtiyaç duyulabileceğinden dolayı malı zayi etmesi caiz olmayacağı gibi yetenekli insanları da ihmal etmek doğru değildir. Zira yetenekli insanlar maldan daha fazla korunmaya layıktır.”

O halde tayinde muhakkak yetenekli ve bunun yanında doğru görüş sahibi kimseler göz önünde bulundurulmalıdır. Nizâmülmülk (2020b, s. 175) de bu durumu vezir tayinini ifade ederken izah etmiştir. Selçuklu döneminin en önemli isimlerinden biri olan müellif, hiçbir kabiliyeti olmayan bir kimseye farklı görevler verilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Bu kimselerin başka makamları gözüne kestirdiklerinde onları da almaya çalıştıklarını; hatta yapılamayacak bir iş söylendiğinde o işi dahi

üzerlerinde bulundurmamak istediklerini söyleyerek bu tür düşünceleri olan kişileri eleştirmiştir. Ancak asıl tenkit ettiği kimseler ise liyakat sahibi olmayan kişileri göreve tayin eden yöneticilerdir.

“Veziri kifayetsiz olduğu zaman padişah gafil davranıp divandan bir amil yerine iki, üç, beş, yedi ve hatta otuz amil tayin etmemelidir. Bugün hiçbir yeteneği olmayan adamın üzerinde on iş birden mevcuttur. [Üstelik bu adam] başka bir işi gözüne kestirirse onu da almak ister. Kendisine “Gümüşü başka bir maden cevherine çevirmek gerekiyor.” deseler “Çeviririm.” der ve işi ona verirler. Bu adamın işin ehli olup olmadığını, o işe uygunluğunu, bilgisini, işi tecrübesi ile yürütüp yürütemeyeceğini ve üzerine aldığı bu kadar çeşitli işi başarıp başaramayacağını düşünmezler. Buna mukabil kifayetli, güçlü, layık, güvenilir ve uzman elemanları işten mahrum ederek evlerinde boş oturmaya mecbur bırakırlar. Dirayetsiz, meçhul ve ne idüğü belirsiz bir kişinin üzerine bu kadar işin neden verildiğini, buna karşılık herkes tarafından başarısı bilinen, soylu ve güvenilir kişinin boş dolaşmasını kimse anlayamaz. Özellikle hizmetleri ile devlette hak sahibi olmuş, yaptıkları beğenilmiş, liyakati görülmüş kişiler, muattal ve mahrum bırakılmışlardır.”

Defterdar Sarı Mehmet Paşa (1969, s. 42), yazdığı siyâsetnâme türü eserinde İslâm’ın temel rükünlerinden olan fıkıh ilminden ve dünyada yaşanan olaylardan haberdar olmayan kimselere makam verilmemesini; makama uygun kimselere görev tevdi edilmesi gerektiğini şöyle ifade etmiştir:

“Makamları belli mevki sahibi kimselere vereler. Şeriatın ve dünyada olup bitenlerden haberdar olmayıp başaramayacak olanlara vermeyeler.”

Zencânî (2019, s. 234), mühim devlet işlerinin liyakat sahibi olmayan kimselerle yapılması ile yöneticinin kendi işlerine de zarar vereceğini söylemiştir:

“Hükemadan biri demiştir ki: Kim önemli işlerini yeteneksiz insanlarla yaparsa o amelini zayi eder ve durumuna halel getirmiş olur.”

Kınalızâde Ali Çelebi (2020, s. 447) de *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinde tayinlerde istihkak ve liyakat şartını gözetmemenin zulüm ve sapıklık olduğunu ifade etmiştir.

Tayinlerde liyakate bakılmadığını şiirlerinde ifade eden pek çok divan şairi vardır. Bu şairlerden biri Sünbülzâde Vehbî’dir.

Erbâb-ı menâsıbdâ liyâkat mi ararlar

Tahsîl-i emel bûlga-yı nâçîze rehîndir (Sünbülzâde Vehbî, 2017, s. 282)

Makam sahiplerinde liyakat mi arıyorlar? Maksada ulaşmak az bir ücrete rehindir.

2.3. Yöneticinin Tabiatında Yumuşak Huyluluğun Olması

Celâlzâde Mustafa (1990, s. 55), *Selîmnâme*'sinde Bâyezîd Han devrinde makamlara getirilen liyakatsiz kimseleri anlatırken yapılan yanlış atamaları, sultanın tabiatında bulunan yumuşak huyluluğa nispet etmiştir. Bu bilgilerden liyakatsizliğin bir başka sebebi olarak tayin makamında bulunan yöneticinin bazı hasletleri de gösterilebilecektir:

“En azından Beyazıt Han’ın saltanatının ilk dönemlerinde uzun zamandan beri var olan kadîm üslûp, bir müddet tahkik edilmişti. [Ancak sonra] merhumun yaratılışındaki bir tür zaaf, tabiatının yumuşaklığının bir kusur olması, memleket işlerine meyletmemesi, o mutluluk eşğinde vezirliğe layık olma düşüncesinin terk edilmesine neden oldu. Amasya’da şehzade iken içeri hizmetlerinde bulunan kimi hizmetkârlarını çabucak yüksek rütbelere erdirtirerek vezir ve harem ağası grubundan bazılarını ise baş vezirlik makamına getirtip tedbir sahibi bir emir yaptılar. Sarayda yetiştirilmiş boş zihinler, saltanat işlerinden anlamayanlar, hilafet yolunda adı sanı belirsizler, işleri yürütmede aklı kısalar ve anlayışsızlar, memleket düzeni ile ilgili düşüncelerde gönülleri gevşek ve ilimleri zayıf kimseler vezirlik makamında söz söyleyen ve hüküm verenler oldular.”

2.4. İlim Yolunun Bozulması

Bir memlekette devlet işlerinin düzenli bir şekilde yürütülebilmesi için nitelikli kimselere ihtiyaç vardır. Çalışanların donanımlı olmaları da kendi kabiliyetlerinin dışında ancak etkin bir tahsil ve terbiye ile mümkündür. Eğitim sisteminin bozulması ile bu durumun her işe tesir edebileceğini Gelibolulu Âlî (2015, s. 134) şu şekilde ifade etmiştir:

“... ilm-i şerif yolunun bozulması her şeye sirayet eder. Avam tabakası yalan yanlış kıyaslar yaparak doğru yoldan uzaklaşırlar. Böylece yüce din yolunda çalışanların kötü durumu ülke sathına yayılıp halk nazarında kara toprakla beraber olur. Bu bakımdan hayır ile şer, elmas ile balçık birbirinden ayrılarak belirgin hâle gelmelidir.”

Nushatü's-selâtîn'in dışında *Mevâ'idü'n-nefâ'is fî-kavâ'idü'l-mecâlis* adlı eserinde de Gelibolulu Âlî “Tarîk-ı ‘ilm-i şerîfin bozuldu kânûnı”

mısrası ile başlayan kısımda ilim yolunun bozulduğunu ayrıca ortaya koymuştur (Bk. Şeker, 1997, s. 315).

Koçi Bey'in (2008, s. 48), risâlelerinde belirttiği aşağıdaki hususlar talebe seçiminde dahi önemli şartların aranması gerektiğinin bir göstergesidir. Bu vesile ile alınan kabiliyetli talebeler ile ilim yolunun etkinliğinin sürdürülmek istendiği verilen bilgilerden anlaşılmaktadır.

“Bugün ilim yolu fevkalade bozulmuş ve aralarında yürürlükte olan kadim kanun da işlemez olmuştur. Evvelce ilim öğrenmek isteyen bir kişi danışment olmak isterse ulemadan birisi harekete geçer, evvela ondan mahreç dersi okur, yeteneği ve kabiliyeti görüldükten sonra müderrislerden birine gönderirdi. Ondan da ötekine [gönderilir] böyle böyle hariçte, dâhilde ve sahnda nice müddet danışment olur; sonunda istediği yerde karar kılıp yolu [sırası] geldiğinde mülazım olur ve ruznamçe-i hümayuna adı yazılırdı.”

Koçi Bey (2008, s. 48), verdiği bilgilerin devamında müderrislerdeki liyakatsizlik hakkında da bilgi vermiştir. Bu durumun müderrislik makamını kıymetsizleştirdiğini belirten müellif, önceki dönemlerde görev almış kadı ve müderrislerdeki kimi vasıfların o dönemde bu makamlarda bulunan kimselerde olmadığını söylemiştir:

“Bin üç [1594] tarihine gelinceye kadar sahn muitlelerinin şimdiki müderrisler kadar ağırlığı ve itibarları vardı. Danışment olup nice zaman medreselerde ilim ile meşgul olmayınca [kimse] mülazım yazılmazdı. Ve kimse kimsenin icazetsiz danışmendini alamazdı. İlim yolu fevkalade temiz ve düzenliydi. O yüzden içlerinde cahil ve yabancı olmazdı, her biri [buldukları makama] yoluyla [yani usul üzere] geldiğinden kadıların ve müderrislerin hepsi de bilgisi ve dini mükemmel, namuslu ve vakar sahibi adamlar olup müderris olduğu takdirde mübarek ilme, mansıp sahibi olduğu takdirde ise din ve devlete doğrulukla hizmet eder, insanlara tamamıyla yararlı olurlardı.”

İlim yolunun bozulmasının en önemli nedenlerinden bir tanesi de Koçi Bey'e (2008, s. 48) makamların rüşvet ile satılmasıdır. Hem ilim yoluna hem de layığı veçhiyle makam elde etmiş âlimlere ise bu şekilde çok büyük haksızlıklar yapılmıştır. Bu nedenle âlim ile cahil arasında bir fark kalmamıştır.

“Mülazımlıklar bile yolu ile verilmeyip satılmaya başladı; voyvoda ve subaşı kâtipleri, avam tabakasından niceleri beş-on bin akçe ile mülazım oldular, ardından da az bir zamanda

müderis ve kadı oldular; ilim sahası cahillerle dolup iyi ve kötü belirsiz oldu. Çoğunlukla zulüm ve adaletsizlik yapıp ulemanın adını kötüye çıkaranlar o tür cahiller ve yabancılarıdır. Yoksa ilim yoluna hizmet etmiş ve yolu ile yükselemiş ulema hâşâ ki haktan sapa.”

Gelibolulu Mustafa Âlî (2015, s. 329), *Nushatü's-selâtin* adlı eserinin dokuzuncu gerekçesinde padişahın devletin gelirlerini harcarken dikkat etmesi gereken bazı hususlardan bahsetmiştir:

“Meşhur sultanlar ve İskender kıymetli hakanlar mademki savaş ganimeti ile isteğine ulaşmışlar; o hâlde savaş gelirleri ile çiftlik ve mülk sahibi olmasınlar. İmaret ve hastane yapmaya yardımda bulunmaları, kütüphane ve pek büyük medreselerin tamirine dikkat etmeleri ve bütün hayır ve sevapların inşasına özen göstermelidirler. Gerekli olmayan yerlere Müslümanların gelir kaynaklarını harcamak ve ziyan etmek ise gerçekten uygun değildir. Çünkü gelirlerden imaret binasına ruhsat ve lazım olmayan mescit ve medrese yapılmasına şeriate göre izin yoktur. Diğer yandan bir padişah zafer kazandığı savaşta aldığı ganimet malını kendi zevk ve isteklerine harcamamalı, hayır ve iyilikler şeklinde harcaıyıp eserler ortaya çıkarmaya çabalamalıdır.”

Müellif, gelirlerin nereye sarf edilmesi gerektiği hakkında bilgi verdikten sonra asıl mühim meselenin insan yetiştirmek olduğunu ve bunun Kâbe yapmak kadar önemli olduğunu manzum olarak belirtmiştir.

Mescid ü mektebi ko âdem yap
Ka‘be yapmactadır âdem yapmak

*Mescit ve mektebi bırak, insan yetiştir. İnsan yetiştirmek
Kâbe yapmak gibidir.*

Taş ağac kaydı ne lâzım şâhum
Yaraşur şehlere ‘âlem yapmak

*Ey şahım! Taş, ağac kaydı ne lazım. Şahlara cihani ve
halkı tertip etmek yaraşır.*

İlk olarak Âlî, insan yetiştirilebilecek en önemli yerlerin cami ve medrese olması hasebiyle, bu yerlerin inşasına karşı çıkması yönünden eleştirilebilir. Ancak diğer yandan müellif, zamanının eğitimi ile ilgili de eserinde tenkitte bulunmuş bir kimsedir. Bu nedenle müellifin manzum olarak belirttiği bu husus, iki farklı yönden incelenmelidir. İslâm toplumlarında mescit ve medrese inşası çok önemli iken müellif burada lazım olmayan mescit ve medrese inşasını değerlendirmiş olmalıdır.

Ancak diğer yandan Âlî, bu binaların inşasının neye göre israf olarak görülebileceğine dair bir bilgi vermemiştir. İyi niyetli olarak cami ve medrese inşası yapılmış olsa bile eğitimi bireyler yok ise orada ilmî ve amelî yönden büyük sorunlar ortaya çıkacaktır. Bir başka deyişle müellif, insan yetiştirilmeyip sadece mescit ve medrese inşa edilmesine karşı olmalıdır. Zira inşa edilen eğitim kurumlarında talebe yetiştirebilecek âlimler yok ise klasik metinlerde geçtiği şekliyle *tahsil-i ilm ü irfân* edilemeyecektir. Yani müellifin kastettiği meselenin ilmi kendinden menkul, ilminden nasiplenmemiş kimselerin yetişmesi olmalıdır ki müellif bu hususu eserin başka iki yerinde şu şekilde ifade etmiştir:

“Cahiller, hatırı sayılan insanlar kanalıyla başköşeye oturup bize üstünlük sağlamasınlar diye kapı kapı gezmeyi alışkanlık hâline getirmeleri, düşünmelerine mani olduğu gibi eserler ve kitaplar tasnif ederek yükselmelerine de engel olur. Özellikle onların bu şekildeki rezaletleri ve cahillerin itibar görek yükselip güç kazanmaları -Allah’a sığırım- ilm-i şerîfin hafife alınmasına ve ahmakların faziletli insanlara söz atıp ehl-i harfîn itikadının bozulup Hak yolundan sapmasına sebep olur.” (Gelibolulu Âlî Mustafa, 2015, s. 134).

İlim yolunun en önemli merkezlerinden olan medrese ve kütüphanelerin durumunu ise müellif şu beyitle ifade etmiştir:

Tenhâ kamu medâris hâlî kitâbhâne

At arkasından inmez şâm u seher mevâlî (Gelibolulu Âlî Mustafa, 2015, s. 353)

Tüm medreseler ve kütüphanelerde kimse kalmadı. [Zira artık] ilim adamları da sabah akşam at sırtından inmez oldular.

2.5. Sadakatsiz Kimselerin Göreve Getirilmesi

Liyakat ve sadakat,⁷ görev tevdi edilecek kişide bir koşul olarak birlikte aranmaktadır. Bu durum, özellikle sadakatin ahlaki alanın ötesinde itaat olarak anlaşılması ve bu şekilde uygulanması nedeniyle olmaktadır. Asla birbirine zıt olarak değerlendirilemeyecek iki kavramdan biri olan sadakat, liyakatin öncelediği mefhumlardan biridir (Aksoy, 2019, s. 100). O hâlde liyakat, sadakatle birlikte ve o denli önemlidir ki bir memleketin sadece o gününe değil geleceğine dahi tesir eder. Sadakat, nihayetinde devlete olursa sadakattir ve eğer layık olmayan bir kişiye veya tarafa gösterilirse işte orada devlet işleyişi için sıkıntılar baş gösterecektir. Ayrıca sadakat, kişinin kendi işlerinin yürütmesi için değil de devlet işlerinin yürütmesi için gösterilmelidir. Divan şiirinden buna bir örnek şöyledir:

⁷ Liyakat-sadakat ilişkisi için ayrıca bk. Cançelik, 2016.

Berây-ı kârdır da'vâ-yı ihlâs ettiği halkın
Dürûg-ı maslahat-âmizdir şimdi sadâkatler (Biltekin, 1993, s. 268)

*Halkın samimiyet iddiası menfaat içindir. Şimdi sadakat,
iş bitirmek için söylenen yalanlardır.*

Kimi şiirinde eleştiride çok ileri giden Şair Eşref valilerin sadakat göstermesinde bir ümidin olup olmadığını şöyle sormuştur:

Anlaşılmaz sehve mebnî mi bu istisnâ 'aceb
Yoksa vâlilerde ümmîd-i sadâkat yok mudur (Yücebaş, 1984, s. 417)

*Acaba bu istisna anlaşılabilir bir hataya mı dayanmaktadır?
Yoksa valilerde sadakat ümidi yok mudur?*

2.6. Atama ve Azil İşlerinin Ehliyetsiz Kişilerin Eline Geçmesi

Devlet yönetiminde makama tayin veya rütbeden tenzil işlerinin ehil kişiler tarafından yapılmaması liyakatsızlığın bir başka sebebidir. Celâlzâde Mustafa'nın (1990, s. 56) *Selimnâme* adlı eserindeki şu bölüm buna bir örnek olarak verilebilir:

“O bahtı uğursuzların yüce makamlara yükselmeleri ve alâmetleri fesatlık olan kimselerin memleket idaresine dâhil olmalarıyla şahıslarında türlü kibir ve gurur, huylarında bozgunculuk ve kötülükler görünüp kısa zamanda devlet makamlarının [verdiği] haşmet, olgunluk, doğruluk, ihsan ve büyüklükle şan sahibi ve bahtiyar oldular. Daha yüksek makamların atama ve azil işleri ellerinde bir maden ve işlerin çözümü üzerlerinde başıboş bir hâlde olmakla bilmedikleri işleri ehline sormaktan utanıp kendi nefislerine tabi olan huyları gereğince iş yapmayı hoş kaide ve makbul yol addedip bir yeni usul ve kanun ortaya çıkardılar. Adalet ve merhamet atılmış; rüşvet, yakınlık ve tarafılık kapıları açılmış; zulüm ve düşmanlık ok ve kılıcı ile merhamet ve şefkat cisimlerini hasta ve yaralanmış bir hâle getirdiler. Uzun bir süreden beri üst makamlar, cesaret ve yiğitlik sahibi kimselerle faydalı olup aslan yürekli olanlara tevcih olunagelmışken o tavır ve kaide terkedilip her Türk asker ve emiri, nerede bir bahtsız, mutsuz ve yolunu şaşırılmış varsa kıymet ve makam sahibi oldular. Alçaklar her mahalleye kethüda, öldürülmeye değer olanlar ise her ile mutasarrıf ve sancak beyi oldular.”

Müellif, metinden anlaşılacağı üzere liyakatin göz ardı edilmesiyle liyakatsiz kişilerin makam sahibi yapılmasını sebepleriyle birlikte açıklamış ve bu durumu tenkit etmiştir. Verilen bu örnek, daha önce bahsi geçen kânûn-ı kadîme muhalefetten doğan sorunlar için de ayrıca önemlidir.

Koçi Bey (2008, s. 44), eserinde ehliyetsiz kimselerin hangi yollara saptıklarını ve devlete verdikleri büyük zararı şu şekilde dile getirmiştir:

“Bundan sonra yine de kanaat etmeyip rüşvet kapısını açarak sancaklara beylerbeyilere ve diğer padişah mansıplarına karışmaya başladılar. Bir alay ehliyetsiz ve hak sahibi olmayan kişinin verdiği rüşvet leşine tamah edip kimine beylik, kimine beylerbeyilik alıverdiler. Hak sahibi olan bir alay iş görmüş ve emektar, yarar ve yiğit kullar itibarsızlık köşesinde namsız ve nişansız kalıp ayaklar altında çiğnenerek fakirlik ve hiçlik içinde kaldılar. Tımar ve zeamet erbabı tamamen yok oldu. Bu yüzden de o dönemde yapılan savaşlar bir varıp bir gelmekten ve belki mamur memleketleri yakıp yıkmaktan ibaret kaldı, fetih ve zafer yok oldu. Disiplin ve düzen âlemden kalktı. Ulufeli kul dünyayı tuttu ve sipahi güruhunu bastırdı. Aralarındaki namlıları, vükelaya bağlandı; her ne kadar fitne ve fesat çıktıysa bu gibi insanlardan oldu.”

2.7. Azledilme Korkusu

Kişinin bulunduğu makam ya da rütbeyi kaybetme korkusu, liyakatsizliğin bir başka nedeni olarak ifade edilebilir. Buna bir örnek, *Koçi Bey Risâleleri*'nden verilebilir. Koçi Bey (2008, s. 48), eserinde birkaç kez azlolunmasına rağmen yine de dinin kaidelerini gözeterek fetva veren Sunullah Efendi'nin din ve devlet işlerinde doğruları söylemiş olmasını makamın ehemmiyeti ile birlikte değerlendirmiştir. Bu bilginin ardından kimi makamlarda bulunanların azledilme korkusuna düştüğünü; korkuya kapılan kimselerin devlet erkânına dost görünmek zorunda kaldıklarını ve bu nedenlerle onların hak sözü söyleyemez olduklarını belirtmiştir. Liyakatsiz kişilerin göreve gelmesinin yol açtığı çeşitli sorunları ise şu şekilde ifade etmiştir:

“Giderek her işe hatırın karışmasıyla ve her emre göz yummak yüzünden hak sahibi olmayanlara hadden aşırı makamlar verilmesi gerektiği için kadim kanun bozuldu. Kazaskerler dahi az zamanda yersiz azlolundukları için aralarında açgözlü ve aşırı hırslı olanlar, bulunduğu makamda oldukları süreyi fırsat ve fırsatı ganimet bilip mansıpların çoğunu ehliyetsiz kişilere rüşvet ile verir oldular.”

2.8. Haksız ve Hatalı Azledilmeler

Makam sahibi olan kimi ehil kişilerin haksız bir şekilde veya sehven azledilmesi de yine liyakat esasının uygulanmasına engel bir husus olarak gösterilmiştir.

Koçi Bey (2008, s. 28), haksız ve hatalı azledilmeleri eserinin bir bölümünde vezirlik üzerinden ifade etmiştir. Ona göre eğer bir vezir

o makama uygunsuzsa sebepsiz yere azledilmemeli ve uzun süre görevde kalmalıdır.

“Vezir-i âzamlık ulu bir makamdır. Yerinin adamı olduktan sonra sebepsiz azlolunmayıp nice yıllar sadrazamlık makamında kalması ve işlerinde kendi başına olması gerekir.”

Zencânî (2019, s. 233), ehil kimselerin makamının düşürülüp layık olmayan kimselerin makamlarının yükseltilmesinden daha çirkin bir iş olmadığını şöyle açıklamıştır:

“Denildi ki yetenekli insanların mertebelerini düşürüp sefil ve alçak insanların mertebesini yükseltmekten daha çirkin bir şey yoktur. Başların kuyruk ve kuyrukların baş olduğu bir memlekette hiçbir hayır yoktur.”

Müellif, makama layık olanların rütbelerinin düşürülmesi ve azledilmesi ile bayağı kimselerin mertebelerinin yükseltilmesi ile başka sorunların zuhur edebileceğini ise şöyle belirtmiştir:

“Denildi ki İran hükümdarlarından biri oğluna şöyle nasihatte bulundu: ‘Başta bulunması gerekirken aşağıda bulunan, aşağıda bulunması gerekirken başta bulunan insandan kork!’ ... Zira insanların kendilerine uygun mertebeden başka bir duruma geçmelerinde büyük fesat vardır.” (Zencânî, 2019, s. 234).

Nizâmülmülk (2020a, s. 256-257), eserinin bir bölümünde görev aldığı süre boyunca nice hizmetleri bulunmasına rağmen görev verilmeyen kimselerden bahsetmiş ve bu kimseleri yönetimden uzak tutmanın idarecilik olmadığını şöyle anlatmıştır:

“Devlette büyük sorumluluklar üstlenen, güç işleri başaran, tanınan, hizmet hakkı bulunan kişilerin bu dergâhtaki haklarını yok saymak, onları yitirmek, nasipsiz, mahrum bırakmak yakışık almaz. Onlara iş vermemek ne mürüvvete ne idarecilğe sığar. Aksine onlara iş verilmeli, yetecek kadar maaş bağlanmalıdır. Böylece hem hakları eda edilmiş olur hem efendimizin devletinden nasipsiz kalmazlar.”

Kişiyi görev verilirken yeterliliğinin üstünde bir iş verilmemesi gerektiğini ve liyakat sahibi olduğu hâlde herhangi bir kimsenin bulunduğu mertebeden aşağı bir rütbeye düşürmenin doğru olmadığını da Zencânî (2019, s. 234-235) şu şekilde ifade etmiştir:

“Müellif der ki: ‘Sultanın bir insana liyakatinin üzerinde bir görev vermesi güzel olmadığı gibi yeteneği ile bir görevi hak eden kişiyi rütbesinden düşürmesi de doğru değildir.’ Zira bu durumda onun yeteneğini köreltmüş ve iş yapamaz hâle getirmiş olur, azmi kırılır, zulmü itaat görür.”

Cehalet sahibi kimseler, hem saygınlık hem de makam elde ederlerken ilim sahiplerinin ömürleri azledilmek ve hor görülmekle geçmektedir. Bu durumu Veysî şu şekilde belirtmiştir:

Fakîr ‘âlimlerün ömri geçer azl ile zilletle

Olursan mürteşî câhil bulursun izzet ü hem câh (Kut, 1970, s. 173)

Fakir âlimlerin ömürleri makamlarından azledilmek ve hakir görülmekle geçmektedir. [Ancak] rüşvet alan cehalet sahibi biri olursan hem hürmet hem de makam bulabilirsin.

2.9. Cahillik

Cehalet, ilim ve irfan sahibi kimselerin eserlerinde çokça vurguladıkları mefhumlardan biridir. Bununla birlikte şiirlerde cahillik sebebiyle ortaya çıkan olumsuzluklardan da bahsedildiği görülmektedir.

17 ve 18. yüzyıllarda görülen gösteriş ve eğlenceli hayatın arkasındaki büyük çöküş, toplum ve devlet teşkilatını olumsuz yönde etkilemiştir. Dönem şairlerinden Kâmî, bazı şiirlerinde ehil olmayan kimselere görev verildiğini, işlerin rüşvetle çözüldüğünü ve halkın geçim darlığına düştüğünü ifade etmiştir (Erişen Yazıcı, 2017, s. 35).

Kâmî, yaşadığı dönemde marifet ve hünere dikkat edilmediğini, bunun aksi olarak cahillik ile ikiyezlülüğün revaçta olduğunu şöyle ifade etmiştir:

Bâzâr-ı ma‘rifetde terakkîdedür kesâd

Buldı metâ‘-ı cehl ü riyâ Kâmiyâ revâc (Erişen Yazıcı, 2017, s. 180)

Marifet pazarında yokluk artmaktadır. Ey Kâmî! [Şimdi ancak] cahillik ve ikiyezlülük itibar bulmuştur.

Divan şiirinde çokça tenkit edilen cehil sahibi kimselerden bahseden bir başka şair de 16. yüzyıl şairi Revânî’dir. Şair, cahil kimselerin yüksek makamlara gelmesi ile ilgili şikâyetlerini şöyle dile getirmiştir:

Çarh-ı dîn-perver virür erbâb-ı fazla zilleti

Câhilün günden güne olur ziyâde rif‘ati

Alçakları koruyan felek, fazilet sahibi kimseleri hakir görür. Cahilince makamı günden güne yükselmektedir.

Kanda bir câhil görürsen mansıbı a‘lâdadur

Ma‘rifet hâcet degül ol devletî ol devletî

Nerede bir cahil görürsen makamı yüksektedir. İhtiyaç duyulan bir şey maharet değil büyük mevki ve makamdır.

Mest-i lâ-ya'kıl durur devlet şarâbından yine

Kadri 'âlî câhilün ma'lûm anun keyfiyeti (Avşar, 2017, s. 463)

Devlet şarabından yine düşünemeyecek, akıllıca davranamayacak kadar sarhoş durumdadır. Cahilin değeri yüksektir ve nasıl olduğu da malumdur.

Cahil kimselere makam verilmemesi hakkında Koçi Bey'in (2008, s. 140) de tavsiyeleri vardır. Cahilliği, zalimlikle birlikte değerlendiren müellif asla bu tür kötü yanları olan kimselere makam verilmemesi ve kazaskerlerin bu konu uyarılması gerektiğini şöyle ifade etmiştir:

“Kazaskerlere tembîh-i şerîf buyurasınız. Cahillere ve zalimlere kadılık vermesinler; imtihan edip hangisi âlim ve dindar ise ona arz etsinler. ‘Rüşvet almaktan gayet sakının!’ diye sıkı tembîh-i şerîf buyurasınız.”

Müellif, bu ifadelerinde cahillerin makam sahibi olmalarında kullandıkları bir yolu da ifade etmiştir ki o da istedikleri makamı satın almalarıdır.

Zencânî (2019, s. 229) de cahille iş yapan kişinin de cehil sahibi olduğunu ve bundan dolayı tek başına kalacağını söylemiştir:

“Kim ki akıllı kişiyi kaçırırsa kendi aklının zayıflığına delalet eder. Kim cahille iş yaparsa aşırı cahilliğinden dolayı adeta tek başınadır.”

2.10. Makamların Rüşvetle Satılması

Osmanlı Devleti, henüz kuruluş aşamasındayken rüşvet alındığına dair kaynaklarda bilgi yer almaktadır (Mumcu, 2005, s. 83). Bununla birlikte tarihi süreç boyunca en önemli suçlardan biri olarak görülen rüşvetin zararlarından hem divan şiirinde hem de siyâsetnâmelerde ayrıntılı olarak bahsedilmiştir. Makamların rüşvetle satılması, liyakatsizliğin en önemli sebeplerinden biri olarak gösterilmiştir.

16. yüzyılın önemli şairlerinden biri olan Bağdatlı Rûhî, devrin önemli sosyal sorunlarından birinin makamların para karşılığında satılması olduğunu söylemiştir. Şaire göre bu şekilde para ile alınıp satılan makamın hiçbir değeri yoktur. Çünkü para ile alınan makamda liyakat yerine başka faktörler devreye girmiştir. Bu sebeple şair usulsüz işleyen sisteme karşı gelmektedir.

Zî-kıymet olunca n'idelüm câh u celâli

Yuf anı satan dûna harîdârına hem yuf (Buyruk, 2015, s. 262)

Kıymetsiz olunca makam ve azameti ne yapalım? Onu satan alçağa da alıcısına da yuh olsun!

Sosyal hayata dair şiirler kaleme almış olan şairlerin divanlarında rüşvete dair çokça beyit vardır. Bunların dışında müstakil olarak kaleme alınmış olan eserlerde de bu konu ayrıca işlenmiştir. Gelibolulu Âlî'nin (2015, s. 284) *Nushatü's-selâtin* isimli eserinde rüşvet hakkında ayrıntılı malumat yer almaktadır.

İrtişâdan ki el çeke vükelâ

Mansıba dest-res bulur 'ukalâ

Vekâlet sahipleri rüşvetten uzak durursalar, devlet makamlarına akıllı kimseler gelir.

Ne virür müstahik olan rüşvet

Ne iderler o rüşvete cür'et

[Bir makama] layık olan ne rüşvet verir ne de rüşvete cüret eder.

Mansıba lâyük olmayan ammâ

'Arz-ı rüşvetdedür subh u mesâ

Makama layık olmayan kimseler ise sabah akşam rüşvet verirler.

Müellifin yukarıdaki son beytinden anlaşılacağı üzere rüşvet sadece makamın elde edilmesinde değil ayrıca elde tutulmasında da verilmektedir.

Gelibolulu Âlî, bir önemli başka eseri olan *Mevâ'idü'n-nefâ'is fi-kavâ'idü'l-mecâlis* adlı eserinde de bu hususa değinmiştir.

“Şu zamanda kaldı ki bir devletin yapısına zarar verilmemeli ve devletin ileri gelenleri rüşvet yoluna gitmemelidir... Rüşvetten edindiklerini sayan liyakatsiz gafiller, günden güne yüksek rütbelere erişip amaçlarına ulaşmaktadırlar. O dolap muhakkak yıkılıp bozulacaktır.” (Şeker, 1997, s. 307).

Eserde rüşvetle ilgili ayrıca şu beyitler yer almaktadır:

Garîb zillete düşdi ekâbir-i âlem

'Aceb sa'âdete irişdi nâ-kesân-ı zemîm

Devletin ileri gelenleri tuhaf bir zillete düştüler. Devrin alçakları [böylece] şaşkıncu bir mutluluğa eriştiler.

Ne aşçı kaldı ne başçı bî-şümâr rüşvetle

Çıkup menâsıb-ı a'lâya oldı ehl-i na'îm

Hadsiz rüşvetten dolayı [görev verilebilecek] ne bir aşçı ne de bir işçi başı kaldı. [Hepsi] yüksek makamlara çıkıp nimet ve refah sahibi oldular.

Dağıldı gitdi re‘âyâ ganîler oldı fakîr
Nizâm-ı ‘asker-i İslâm’ı bozdı zulm-i ‘azîm

*Halk dağılıp gitti ve zenginler fakir oldu. Büyük bir zulüm,
İslâm askerinin düzenini bozdu.*

Zamâne halk muhassal usandı cânından
Behişt memleketi nâr-ı rüşvet itdi cahîm (Şeker, 1997, s. 307)

*Devrin insanları hasılı canlarından usandılar. Cennet gibi
olan memleketi rüşvet ateşi cehenneme çevirdi.*

Müellifin hem *Nushatü’s-selâtîn* hem de *Mevâ’idü’n-nefâ’is fî-kavâ’idi’l-mecâlis* adlı eserindeki bilgilerden yaşadığı dönemde rüşvetin yaygınlaştığı idrak edilmektedir.

Devletin pek çok makamının rüşvet alınarak verildiğini Sünbülzâde Vehbî şöyle belirtmiştir:

Hep rüşvet ile eylediler devleti berbâd
Bak şu ‘ulemâya vükelâya vüzerâya (Sünbülzâde Vehbî, 2017, s. 283)

*Şu âlimlere, vekillere ve vezirlere bakın ki devleti hep
rüşvet ile berbat hâle getirdiler.*

Rüşvet vermekle makam elde etmeyi alışkanlık hâline getirmiş olanları Fuzûlî (1958, s. 493) ise şöyle tenkit etmiştir:

Cenneti almak olmaz akçe ile
Girmek olmaz behişte rüşvet ile

*Cennet akçe ile alınamaz ve oraya rüşvet verilerek
girilemez.*

Devlet makamları, din ve rüşvet bağlamında eleştirilerde bulunan bir başka şair de Nâbî’dir. *Hayriyye*’sinde şairin rüşvet hakkında söylediği beyitlerden biri şudur:

Hakkı ibtâl idesin rüşvet için
Dîni mâla viresin devlet için (Nâbî, 2019, s. 164)

*Rüşvet almak için dine ve kanuna uygun olanı hükümsüz
bırakırsın. Makam sahibi olabilmek için mal elde etme
karşılığında dinini verirsin.*

2.11. Dalkavukluk ve Riyakârlık

Dalkavukluk ve riyakârlık, şiirlerde tenkit edilen davranışlardandır. Çünkü her ikisi de doğrunun söylenmesine birer engeldir. Bu da liyakatsizliğin bir başka nedenidir.

Yaşadığı dönemin ileri gelen devlet adamlarından Koca Râgıb Paşa, içinde bulunduğu zamanda dünyanın harap olmasının nedeninin zulüm ve haksızlık olmadığını, asıl sorunun dalkavukluk ve riyakârlık olduğunu şöyle belirtmektedir:

Râgıb müdâheneyle riyâdır zamânede
Dünyâyı sanma cevri ü sitemdir harâb iden (Demirbağ, 1999, s. 330)

Râgıb! Bu dönemde dünyayı harap eden zulüm ve haksızlık değil dalkavukluk ve ikiyüzlülüktür.

2.12. Kıskançlık ve Düşmanlık

Devlet yönetiminde liyakatsizliğin bir nedeni de yöneticilerin birbirlerine karşı güttükleri kıskançlık ve düşmanlıktır. Gelibolulu Mustafa Âlî (2015, s. 81), III. Murad devrinde telif ettiği *Nushatü's-selâtin* adlı eserinde vezirlerle ilgili değerlendirmelerde bulunurken çalıştığı dört yıl boyunca vezirlerin birbirlerine kötü niyet ve düşmanlık belirten sözlerinden başka bir şey duymadığını belirterek onların yanlış işlerinden bahsetmiştir:

“Yüce Allah’a ve onun kerim peygamberine yemin olsun ki dört yıl kesintisiz olarak seferlerin içinde bulundum. Beyler ve subaylar ile görüşüp konuştum. Asla iyi niyetli ve samimi olarak padişahın hizmetinde işe hazır kimse görmedim. Daima birbirlerine kin ve düşmanlıktan başka sözlerini duymadım. Kimisi gençliğin heyecanı gereğince dünyanın pis işleri ile meşgul olmaya ve kimi yaşlılık psikolojisi içinde aşırı hırs ve açgözlülükle mal-mülk biriktirmeye çalışıyordu. Bazıları da fitne ve fesadı körükleyerek askeri birbirine düşürmek için elinden gelen her şeyi yapıyordu. Devletin harcadığı bunca para ve emeğe acımıyorlardı.”

Gelibolulu Âlî'nin dışında Râgıb Paşa da vezirlerden şikâyetçidir ve onların kıskançlıklarını şu şekilde ifade etmiştir:

Yine hem-cinsi eder âdeme Râgıb hasedi
Reşk eder mi sana kimse vüzerâdan gayrı (Demirbağ, 1999, s. 362)

Ey Râgıb! İnsana yine hem-cinsi haset eder. [Çekememezlik eden] vezirlerden başkası seni [hiç] kıskanır mı?

Devlet içerisinde esenliği ve emniyeti göremediğini ve arzuladığı makama nail olamayan kimselerin kıskançlık duygusuna kapıldıklarını Osman Nevres (2020, s. 223) şöyle belirtmiştir:

Görmedim mir'ât-ı devletde selâmet sûreti
Nâ'il-i câh olmayan mahrûm olan mahsûd olur

2.13. Yakınlık ve Tarafılık

Üst makamlarda bulunan kimselerin görev tayininde yakınlık ve tarafılığı göz önünde bulundurmaları, bazı kaynaklarda liyakatsizliğinin bir başka nedeni olarak gösterilmiştir. Celâlzâde Mustafa'nın (1990, ss. 54-55) *Selimnâme*'sinde yakınlık ve tarafılığın diğer bazı hususlarla birlikte önceki dönemlerde görülmediği şu şekilde dile getirilmiştir:

“Yaratılmış bireylerden tek bir kişiye zulüm ve tecavüz etmeye veya ettirmeye rızaları yoktu. Âlem dolusu mal veya meta sahibi olsalar yine de gümüş, altın ya da kıymetli taşlara teveccüh etmezlerdi. O zamanlarda yakınlık ve münasebet, tarafılık ve kırgınlık veya ihanet ve rüşvetle [herhangi bir] kimseye makam vermekten daha büyük bir günah ve suç yoktu. Onların tamamı doğru şeriat caddesine bağlı ve itaat eden; ayrıca uzun zamandan beri var olan kadim kanunlar üzere merhamet ve adaletle Müslümanların işlerini görmeyi âdet edinmişlerdi.”

Selimnâme'de geçen bu ifadelerden tayinlerde liyakatin değil de yakınlık ve tarafılığın gözetilmesinin kânûn-ı kadime göre en büyük suçlardan kabul edilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

2.14. Atamalarda Nesep veya Yaş Gibi Unsurlara Bakılması

İstidadı ve hatta iştiyakı olmayıp bir makama getirilen kimselerin zaman içerisinde kabiliyetli hâle geleceğinin düşünülmesi de bir yanılıdır. Burada bir başka önemli husus da tecrübedir. Zira kabiliyet ve tecrübe ayrı mefhumlardır.

Çelebizâde Âsım'ın divanında yer alan şu beyit, kişide bulunan istidadın ne kadar mühim olduğunu ifade etmektedir:

Kâbiliyyetdür husûl-i matlabın sermâyesi
Elde isti'dâd varsa kâr kendin gösterir (Öztekın, 2010, s. 215)

Arzulanan maksadın gerçekleşebilmesi ancak kabiliyet sahibi olmakla mümkün olur. Eğer bir insanın elinde yetenek varsa istidadı yaptığı işten belli olur.

Lütfi Paşa (2017, s. 37), vezirin tayinlerde dikkat etmesi gereken hususları; kişinin soyu, bilgisi ve o güne kadarki hizmeti olarak belirtmiştir:

“Veziriazam olan şahsın kadir kıymet bilir olması gerekir. Herkesin değerini gerek soyu yönünden gerek bilgisi yönünden ve gerekse hizmeti yönünden bilmeli ve buna göre görev vermelidir.”

Zencânî (2019, s. 227) ise yeterliliği olmayana nesebinin fayda veremeyeceğini söylemiştir:

“Denilmiştir ki kendi yeterliliği olmayana babasının nesebi (soyu) fayda vermez. Bir kimsenin gayreti çoksa ortam da müsait ise yeteneği ve yüksek dirayeti ile layık olduğu mertebelere ulaşmaya çalıştığında bu yerlere gelmesinde bir beis yoktur. Diğer misallerden birisi de şudur ki şan ve şerefin atalarının değil şerefinden değil kendinden olsun.”

Devlet yönetiminde göre alacak kişinin yaşı ile ilgili meseleyi yine Zencânî (2019, s. 228-229) bir kıssa üzerinden izah etmiştir:

“Yaş meselesine gelince; idarecilerin durumuna göre bunun da ihmali mümkündür. Büyüklerin hayat hikâyelerinden birinde anlatılır ki bir melik, görevli olmadığı hâlde eşek güden bir çocuğa rastladı. Çocuğun eşeğe sert davrandığını görünce ‘Ona yumuşak davran!’ dedi. Çocuk, ‘Ey melik! Buna yumuşak davranmada zarar, sert davranmada ise iyilik vardır.’ dedi. Melik, ‘Buna yumuşak davranmada ne gibi kötülük olabilir?’ dedi. Çocuk, ‘Onu sevk ederken yumuşak davranırsam yolu uzar ve açlığı artar.’ dedi. Melik, ‘Peki ona sert davranmada ne gibi bir iyilik var?’ diye sorduğunda çocuk, ‘Onun yükü hafifler, yemesi ve iştahı artar.’ dedi. Melik bu söze hayran kaldı ve çocuğa ‘Sana bin dirhem ihsan ediyorum.’ dedi. Bunun üzerine çocuk, ‘Rızık takdir olunmuş, bağışlayan ise ecir kazanmıştır.’ dedi. Melik, ‘Sana mührümü veriyorum.’ deyince çocuk, ‘Yeteri kadar zorlukla karşılaştım ve gerekli rızıkımı aldım.’ dedi. Çocuk, ‘Âdil olan kimsenin fazileti hiç tükenmez.’ diye söyleyince melik, ‘Peki, vezirlik işini nasıl buluyorsun, sen buna uygun musun?’ diye sordu. Çocuk, ‘Övme ve yerme, tecrübeden sonra anlaşılır. İnsan kendi nefsini deneyinceye kadar kendini bilemez.’ deyince bu sözler üzerine melik onu kendine vezir yaptı. Melik onu görüşü isabetli, anlayışı geniş ve danışılması gereken yerde istişare yapan biri olarak buldu.”

Tüm bütün bu konuşmalardan yönetici de gerekli olan hasletin yeterlilik ve dirayet olduğu anlaşılmalıdır. Bu yüzden eserde ediplerden birinin şöyle dediği belirtilmiştir:

“Kim yeterli olmayan birini vezir edinirse ülkesini tehlikeye atmış olur. Kim güvenilir olmayan biriyle istişare ederse helâkine zemin hazırlamış olur. Kim de sırrını güvenilir olmayan birine açarsa sırrını açmış olur. Kim ki yapamayacak birinden yardım isterse işi bozulur.” Zencânî (2019, s. 229).

2.15. Liyakat Sahibi Kimselerin Kıymetlerinin Bilinmemesi

Koçi Bey (2008, s. 45), ulemaya hürmet göstermenin ne denli mühim olduğunu ve o dönemki düzenin ne kadar bozulduğunu belirttikten sonra eserinde şeyhülislâmlık makamına tevcih olunacak kimsenin özelliklerini sıralamıştır. Meşihat makamına atama yapılırken daha önceki dönemlerde dikkat edilen usul eserde şöyle belirtilmiştir:

“Sonları mutluluk olan yüce atalarınızın mübarek zamanlarında, ulema arasında yürürlükte olan kanun ve usul budur ki ulemanın en bilgilisi, en faziletlisi, en dindarı, din emirlerine en çok uyanı, en yaşlısı, en iyisi, şeyhülislâm ve müftülenam olurdu. Onun altındaki Rumeli ve Anadolu kazaskerleri, bu düzen üzere haklarına göre saygı gösterilirdi.”

Vasıflarının bu şekilde ortaya konulduğu şeyhülislâmlık makamının üzerinden ehil kimselerin değerinin bilinmesi gerektiği de eserde şu şekilde ifade edilmiştir:

“Fetva makamı işte böyle bir kimse ile şerefledikten sonra onun ömür boyunca azlolunmaması gerekir. İyilerinin kadrinin bilinmesi gerekir. Ebussuud Efendi, ömrü boyunca fetva makamından azlolunmadı.” (Koçi Bey, 2008, s. 46).

Eskiler, marifetin iltifata tabi olduğunu ifade etmişlerdir. Eğer yapılan yararlı işler takdir görmezse diliçi çevirisi “Ey Sâbit! Zamane insanların fesaçılık üzere olduklarını gördüm. [Bu yüzden] çaresiz her şeyden el çekip bir köşeye çekildim.” şeklinde yapılabilecek Sâbit’in,

Gördüm zamâne halkı nifâk üzre Sâbitâ

Nâcâr cümleden çekilüp uzlet eyledüm (Karacan, 1981, s. 511)

beytinden de anlaşılacağı üzere ehil kimseler kendi köşelerine çekileceklerdir.

Klasik şiir şairlerinin kaleme aldıkları divanlarda bu manayı taşıyan çok sayıda beyit vardır. Eserlerinde kendilerinden bahseden müelliflerin bir kısmı, kimi zaman sıkıntı veya şikâyetlerinden bahsederlerken toplumda veya devlet kurumlarında zuhur eden aksaklıkları dile getirmişler kimi zaman da kendi değerlerinin bilinmediğini söylemişlerdir. Örneğin Kânûnî Sultân Süleymân döneminin büyük şairi Bâkî, diliçi çevirisi “Ey Bâkî! Dostlar, kıymetini mezar taşında bildiklerinde karşında durup el bağlayalar.” şeklinde ifade edilebilecek

Kadrüni seng-i musallâda bilüp ey Bâkî

Durup el bağlayalar karşuna yâran saf saf (Küçük, t.y., s. 178)

beyti ile sağlığında kıymetinin bilinmediğini ifade ederek dostlarına sitem etmiş olmalıdır.

2.16. Tayin Edilenlerin Kim Olduğu ile Kimin Yanında ve Nerede Yetiştğine Bakılmaması

Gelibolulu Âlî, *Mevâ'idü'n-nefâ'is fi-kavâ'idi'l-mecâlis* adlı eserinde liyakat sahibi olmayan bazı kimselerin padişah tarafından yüksek makamlara getirilmesini eleştirirken hükümdarın tayinlerde gerekli tahkikatı yapmadığını belirterek onu eleştirmiştir:

“Göçer evli gariplerin seyitlik taslayanlarından bazıları Anadolu’ya geldiklerinde sohbet arasında “Acaba ömrümüzün sonuna kadar beş on bin akçe tımar ile rahat ve huzura imkân bulabilir miyiz?” diye konuşurlardı. Zeameti yüce bir mertebedir diye dillerine almaya utanırlardı. Hikmet Allah’ındır. Bunlardan biri mansıp meydanına atını salıverdi. Önce zeamet, ikinci olarak tımar defterdarlığı görevlerine erişti. Üçüncü olarak hazine defterdarlığı ve dördüncü olarak da Kahire valiliğine getirildi. Bu görevin ona verilmesini sağlayan vezir bunu bildirmekten utanmadığı gibi sonunda bir fitnenin doğabileceğini de düşünmedi. Devrin padişahı da cömertliğinden o şahsın kim olduğunu, nereden geldiğini sormadan tereddüt etmeden arz edilen ve o göreve layık olmayan kişiyi Mısır’ın saltanatına (valiliğine) görevlendirdi. Hâlbuki padişahın yapması gereken şey, “Haremimiz hizmetinde mi hâsıl olmuştur, yoksa divân-ı hümâyûnumuzda mı neşv ü nemâ bulmuştur?” diye sormaktı. Yabandan gelme bir kişi olduğunu öğrenince de “Bari eğitimi ve olgunluğu var mıdır veya kalem ve kılıç hizmetleri ya da tedbir cihetinden bu çeşit ikramlara uygun mudur?” diye sorması gerekirdi. Ama ne soruldu ne de görüldü. Padişahın himmetinin yüceliğinden doğan yuvasının alçaktan uçan kargalara verilmesine göz yumuldu.” (Şeker, 1997, s. 143).

Mâverdi (2000, s. 79) de bu konuda hükümdarın bir görevin icrasında kişide bulunması gereken özelliklere bakmadan o görev için rastgele birini seçmesi hâlinde kendisiyle aynı düzeyde olan insanların kıskançlığa düşeceğini ve onun makamına göz dikeceklerini; böyle bir durumun da devlet için ayrıca bir külfet oluşturacağını ifade etmiştir.

16. yüzyıl şairlerinden Cinânî, önemli devlet makamlarının liyakatsiz kişilere verildiğini, tayin edilen kimselerin kim olduklarına ve derelerine bakılmadığını divanındaki bir beyitte şöyle belirtmiştir:

Geçer cây-ı erbâb-ı fazla edânî

Sorulmaz merâtib bilinmez makâdir (Okuyucu, 1994, s. 19)

Fazilet sahiplerinin makamlarına bayağı kimseler geçmektedir. Bu kimselerin mertebeleri sorulmamakta ve ehil olanların kıymetleri bilinmemektedir.

2.17. Makamların Görev Talep Eden Kötü Ahlaklı ve Haris Kimselere Verilmesi

Görev talep eden her kimse, Hz. Yusuf gibi talep ettiği görevin mesuliyetini taşıyabilecek nitelikte değildir. Bu nedenle her görev talep edene makam tevdi edilmemelidir. Bu noktada kendisine görev verilmesini isteyen kimsenin liyakat sahibi olup olmadığına da bakılmalıdır.

Makam ve mevki elde etmede haris olan kimselerin içlerindeki hırsa yenik düştükleri eserlerde ifade edilmiştir. Koca Râgıb Paşa, makam sevdasının insanı rahat bırakmadığını ve bu nedenle hırsına yenik düşmüş kişiler bulunduğunu söylemiştir.

Künc-i ferâğa gerçi ki himmet komaz seni
Sevdâ-yı câha düşme ki râhat komaz seni (Demirbağ, 1999, s. 360)

Doğrusu seni rahatlık ve huzur köşesine göreceğin himmet bırakmaz. Makam sevdasına düşme ki seni rahat bırakmaz.

Makam sevdası olan ancak bir beceri sahibi olmayan kişiler, maharet sahibi kimseleri her daim kıskanmışlardır. Eserlerde böyle kimselerle ilgili çokça ikaz yer almaktadır. Örneğin bu durum, Za‘îfi’nin (1996, ss. 88-89) *Kitâb-ı Bostân-ı Nasâyih* adlı eserinde “Hikmet: Ehl-i hünerün yüzün görmege hünersüzün tâkati yokdur” başlığı altında şöyle anlatılmıştır:

Bil hünerlüyi hünersüzler müdâm
İstemezler görmege iy nîk-nâm

Nitekim bâzârda olan kilâb
Tazı gördükde çekerler ıztrâb

Ey iyi bilinen kişi! Nasıl ki pazarda tazı gördükleri zaman köpekler ıstırap çekerler [işte aynı şekilde herhangi bir] kabiliyete sahip olmayanlar da hüner sahiplerini kıskanmaktadırlar.

Şair, kabiliyetsizlerin maharet sahibi kimseleri görmek istememesini, köpeklerin tazı gördükleri zaman ıstırap çekmelerine benzetmiştir.

Kötü huylu kimselerin başa geçmesinin önüne geçilmesini, Osman Nevres (2020, s. 223) bir beytinde şöyle dile getirmektedir:

Hâli bir bed-aslın ikbâle tahavvül itmesün

Çünkü müstakbelde yâ Fir‘avn yâ Nemrûd olur

Aslı kötü olan bir kimsenin bahtı açık olmasın ve ona teveccüh edilmesin. Zira o, gelecekte ya Firavun ya da Nemrut olur.

Üslubundan anlaşılacağı üzere şair, aslı kötü olan kimselerin icraatlarının de kötü olacağını daha evvelki zamanlardan edindiği tecrübe ile bilmektedir. O hâlde kötü ahlaklı kimselerin makam sahibi olmaları da liyakatsızlığın bir sebebi olarak değerlendirilebilecektir. Liyakat sahibi olmayan ve haris bir kimsenin tayini ayrıca sultanın adaletsiz bir kimse olarak anılmasına da neden olacaktır. Zencânî (2019, s. 238), bu tespitini şöyle ifade etmiştir:

“Ömer b. Hattab (r.a.) der ki: “Hiçbir emir ve vali yoktur ki kıyamet gününde eli boynuna bağlanmış olmasın. Ya âdil olur eli boynundan kurtulur veya zulmü onu helak eder. Haddi aşanların zulmünü engellemek, hakkın sesini yükseltmek vacip olan sultana muhteris ve takvası az olan bir hâkimi görevlendirmek, Müslümanların hakkını zayı etmektir. Bu tarz bir hâkimi görevlendirmek sultanın adaletine gölge düşürür.”

Bir mevkiye getirilecek kişi, her kim olursa olsun emanet mefhumunun hassasiyetine uygun seçilmelidir. Nizâmülmülk’ün siyâsetnâmesinde de bu kaide üzerinde durulmuş ve görevin istenmeyeceği, aksine hak ettiği düşünülenlere verilmesi gerektiği ifade edilmiştir (Önder, 2014, s. 46).

Döneminde görev talep eden çok sayıda kimsenin olduğunu ve bu kimseler arasında önemli makamlara tenezzül etmeyerek daha fazlasına talip olanların bulunduğunu Gelibolulu Âlî (2015, s. 121) şöyle ifade etmiştir:

“Çok sayıda kimsenin talep ve istekleri çöllerdeki kumlardan dahi daha fazladır. Şöyle ki dizginler salıverilse farklı taleplerin sonu gelmez ve rağbet gören rütbelere bile geri çevrilir. Nefs-i emmâreleri kendilerinde kalsa “Tenezzüldür.” diyerek beyliği bile istemezler. Faraza okuma yazma bilenlerin vekilliğe ve imamete hak kazananların gözleri kadılıkta ve gayretleri devleti idare etme yönündedir. Bunun gibi kadıların dahi gözü emirlikte, emirlerin arzuları beylerbeyilikte eyalette, valiler de vezirlik beklentisi içindedir. Nihayet o yüksek makama geldikten sonra her birinin sınırsız çabası, sadrazamlık gibi yüce makama ulaşmak ve kendilerini herkesin üstünde görmektir.”

Müellifin buradaki değerlendirmelerinden makam ve mevki sevdasına düşerek görev talep edenlerin bir göreve tayin edildiklerinde içlerindeki hırsa yenik düştikleri; bunun neticesinde buldukları makamdan daha üst bir makamı talep ettikleri ve bu arzularının bir sonunun olmadığı da anlaşılmaktadır.

2.18. Liyakat Sahibi Kimselerin Tevdi Edilen Görevi Kabul Etmemeleri

Nizâmülmülk (2000b, s. 175), siyâsetnâmesinde bir görevin icrası için tayin edilmek istenen kimsenin emaneti kabul etmekten kaçınmaması gerektiğini belirtmiştir. Çünkü emanet ona göre ciddi bir hassasiyet gerektirir. Hatta bu görev, verilmek istenen kişiye zorla verilmelidir (Önder, 2014, s. 175). Liyakat sahibi bir kimsenin görevi üstlenmek zorunda kalması hâlinde bile halkın zarar görmediği ve böylece hükümdarın da rahata ermiş olduğu eserde şöyle belirtilmiştir:

“İşin en enteresan tarafı, bendeniz daima dindar ve inançlı bir adama bir işi teklif ettiğim zaman o, çekinir kabul etmez; ben ister istemez işi onun sırtına yükleyince devlet malı zayı olmaz, halk rahat eder, iktâ sahibinin ünü artar ve hiç zarar görmeden yaşar, padişah da gönlü rahat, vücudu zinde olarak zamanını geçirirdi.”

Nizâmülmülk’ün siyâsetnâmesinde yer alan bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere liyakat sahibi kimselerin kendilerine söylenen görevleri kabul etmemeleri, liyakatsiz kimselerin devlet makamlarına gelmelerinin önemli bir nedenidir.

2.19. Makamların Liyakat Sahibi Olmayan Aile Efradına Verilmesi

Üst makamlarda bulunan kişilerin kendi aile efradından yeterliliği olmayan kimselere makam vermiş olmaları, liyakatsizliğin bir başka sebebi olarak görülmüştür. Kâsımî’nin 17. yüzyılda telif ettiği mecmûasında yer alan ve Molla Tevfikî adlı bir şaire ait olduğu anlaşılan aşağıdaki tarih manzumesi bu konuya bir örnektir:

Bir ‘aceb hâdise zuhûr itdi
Dinle imdi bu vaz‘-ı bu‘l-‘acebi

Bir garip olay yaşandı. Şimdi bu şaşılacak olan hâli dinle!

Oldı kâdî-yı şehr-i İstanbul
On ikide on üçde bir çelebi

On iki on üç yaşlarında bir çelebi, İstanbul şehrinin kadısı oldu.

Nesine yetmez idi ‘âlemde
Almış olsaydı Şâm’ı ya Haleb’i

Şam ya da Halep şehirlerinden birini alsaydı bu dünyada nesine yetmezdi.

Saldı oğlıyla dehre bir âteş
Gör babası olan Ebû Leheb'i

Babası olan Ebû Leheb'i gör ki oğhıyla birlikte dünyaya bir ateş saldı.

Koca Tevfikî gûş idüp anı
Didi târîhini kazâ-yı sabî / 1004 (1596/1597) (Kâsımî, 1625, s. 116a)

Koca Tevfikî bu hadiseyi işitince "kazâ-yı sabî" tarihini düşürdü.

Bu manzumede en dikkat çekici hususlar, 12-13 yaşlarındaki bir çocuğun İstanbul kadısı yapılması ve şairin Halep ya da Şam şehirlerinden birinin çocuğa yetebileceğini düşünmesidir. Zira şair, "Şam ya da Halep'i almış olsa idi nesine yetmezdi?" diye sormaktadır. Manzumenin dördüncü beytinden tayinin çocuğun babası tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum hâliyle o dönemde bu şekilde yapılmış başka tayinlerin olduğunu da düşündürmektedir. Üstelik şairin bu atama işinin tarihini düşürmesi de ayrı bir ironidir.

2.20. Kaht-ı Ricâl (Adam Kıtlığı)

Devlet yönetiminde makamlara tayin edilebilecek liyakat sahibi kişilerin azlığına *kaht-ı ricâl* denir. Kaht-ı ricâl, sadece nitelikli insan yetiştirilememesinin değil bir göreve tayin olunan kimsenin liyakat esası gözetilerek göreve getirilmemesinin de bir sonucudur. Ehliyet sahibi olmayan bir kimse, makamı işgal etmiş olmaktadır. Bunun neticesinde nitelikli kimselerin göreve gelmesinin önü tıkanır ve işler doğru bir şekilde sürdürülemez.

Yöneticinin icraatları, makamlara tayin ettiği kimselere bağlıdır. Çünkü yönetici, yapmak istediklerini tayin ettiği kimselerle yapabilir. O hâlde atadığı kişilere ve hatta onların atadıklarına dikkat etmek durumundadır. Ancak tüm bunlara riayet, yönetici bu bilince sahip olsa dahi her zaman mümkün olmamıştır. Zira kimi zaman devletin yüksek makamlarında bulunan yöneticilerin de ehliyet sahibi kişilerin bulunmayışından yakındıkları görülmektedir. Öyleyse liyakat mefhumu düşünülürken sadece üst makamlar düşünülmemelidir.

Kaht-ı ricâl hakkında yazılanlar içerisinde belki de en çok bilinen şiir,
Yâ Rab beni bir mesned-i vâlâya getirdin

Envâ'-ı 'inâyâtını kıldın bana ihsân

Ey Rabbim! Beni bir yüce makama getirdin. Türü lütuflarını bana ihsan eyle!

Ol Şâh-ı Rusül fahr-i cihân aşkına Yâ Rab
Ni‘metlerinin şükrüne de kıl beni şâyân

*Ey Rabbim! O peygamberlerin şahı, cihanın övüncü
aşkına verdiği nimetlerin şükrüne beni layık eyle!*

Etdin fukârâ kullarını bana emânet
Bu hizmetin ikmâlini kıl bendene ihsân (İsen, 2015)

*Biçare kullarını bana emanet ettin! [O hâlde] bu hizmetin
yerine getirilebilmesini bu kuluna ihsan et!*

beyitleri ile münâcâtında gidişatın düzelmesi için Allah’a yalvaran ve
Cihângîr mahlasıyla şiirler yazan Sultan III. Mustafa’ya aittir.

Yıkılıpdur şu cihân sanma ki bizde düzele
Devleti çerh-i denî verdi kamu mübtezele

Şimdi ebvâb-ı sa‘âdetde gezen hep hazele
İşimiz kaldı hemân merhamet-i Lemyezel’e (İsen vd., 2012, s. 196)

*Bu dünya yıkılmaktadır. Zannetme ki bizim zamanımızda
düzelecek. Alçak felek, devleti değersiz kişilerin eline
verdi. Şimdi mutluluk kapısında hep ayak takımı gezmekte
ve işimiz ancak bâkî olan Allah’ın merhametine kalmıştır.*

Yöneticilerin yanında her zaman eserlerde geçtiği şekliyle *âlim ü fâzıl*
kimseler bulunmalıdır. Sultan III. Mustafa’nın ümitsizliği, çevresinde böyle
kimselerin değil de ayak takımının bulunmasından kaynaklanmaktadır.
Onun yukarıdaki kıtasına altı nazire yazılmıştır.⁸ Koca Râgıb Paşa bahsi
geçen kıtayı tanzir eden ilk şairdir ve onun da III. Mustafa ile aynı görüşlere
sahip olduğu yazdığı nazireden anlaşılmaktadır.

Niceler almada kâmın bu cihânda tîz ele
Feleğin devri mutâbık yine bezm-i ezele

Sanma ey dil ki sa‘âdet bula bir dem hazele
Virdi Hallâk-ı cihân mübtezeli mübtezele (Gönel, 2013, s. 123)

*Birçokları bu cihanda arzularına çabucak ulaşmaktadırlar.
Dünyanın dönmesi yine ezel meclisine uygundur.
Ey gönlüm, alçak kimselerin bir an olsun mutluluk
bulabileceklerini sanma! [Zira] bu cihanın yaratıcısı olan
Allah, müptezeli müptezele vermiştir.*

8 Nazireler hakkında bilgi için bk. Gönel, 2013.

Sonuç

Klasik dönem Türk edebiyatına dâhil edilen manzum ve mensur metinlerde hayatın her cihetine dair bilgi yer almaktadır. Bu metinlerde devlet kademelerinde bulunması gereken yöneticilerin nasıl olması gerektiği hakkında da ayrıntılı bilgi verilmiştir.

Geçmiş dönem eserlerinde sadece devlet yönetiminde değil aşk davasında veya ilim ve irfan tahsilinde dahi liyakat aranmıştır. Göreve atanan kişiye sürekli bulunması gereken liyakat, her bir edinimde statik değil dinamik hâldedir. Ayrıca Türk devlet teşkilatında en önemli unsurlardan biridir. Hem divanlarda hem siyâsetnâmelerde hem de birçok başka manzum ya da mensur eserde bu esasın ne denli göz önünde bulundurulduğuna dair pek kıymetli bilgiler yer almaktadır.

Liyakatsizliğin sebebi olarak belirtilen hususlar, hem siyâsetnâmelerden ve hem de divan şiirlerinden çıkarılmıştır. Alt başlık olarak verilen hususlardan kimisi liyakatsizliğin sebeplerinden olduğu gibi aynı zamanda sonuçlarından biri olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bazı başlıklar, yönetimde aksaklığa neden olan maddeler olarak incelenebilir.

Eserlerde yer alan bilgiler, liyakatsizlikle ilgili sorunların sadece günümüzün bir problemi olmadığını göstermektedir. Türk-İslâm tarihinin başka dönemlerinde de bu sorunlar vardır. Örneğin *Kutadgu Bilig*'de liyakate ehemmiyet verilmiş olması bu sorunların o zaman da mevcut olduğunu düşündürmektedir.

Siyâsetnâmelerde yer alan bilgilerin haricinde divan şiirinde de aynı şekilde benzer hususlar hakkında bilgilerin yer alması, devlet yönetiminde meydana gelen olumsuzlukların şairlerce de fark edildiğini göstermektedir.

Devlet kademelerinde göreve gelen liyakatsiz kişileri gören şair ve yazarların liyakatsizliği gerçekten dert edinmiş oldukları açıktır. Müelliflerin kendilerinin de kimi zaman çeşitli sıkıntılar yaşadıkları görülmektedir. Bunun en önemli örneklerinden biri Gelibolulu Mustafa Âlî'dir. Diğer yandan sorunları tespit etmelerinin dışında problemlerin çözümlerini de belirtmiş olmaları, müelliflerin sadece yaşadıkları sorunlar yüzünden bu eserleri yazmadıklarının bir göstergesidir.

Her şeyden evvel liyakat sahibi bir kimsenin göreve tevdi edilmesi, hem Allah'ın emri hem de Hz. Peygamber'in sünnetidir. O hâlde herhangi bir makama layık bir kimsenin atanmaması ile bu fiili işleyen yönetici dinin bir emrini yerine getirmemiş olur. Bilhassa siyâsetnâmelerde konu, ilgili ayet ve hadisler üzerinden işlenmiştir. Kimi eserde layık olmayana makam verilmesinden daha büyük bir suç ve günah olmadığı kayıtlıdır. Görev tayininde ayet ve hadislerdeki emirlere uyulmaması, bu hususun ayrıca belirtilmesinin önemli bir nedeni olmalıdır.

Klasik dönem metinleri incelendiğinde çok eskiden beri var olan ve devlet yönetiminde uyulması gereken kuralları ifade eden *kânûn-ı kadîm* ibaresinin yönetimdeki aksaklık, düzensizlik veya yanlışlıkların ortaya konmasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu minvalde sorunların kadim gelenek ve usullerden kopulmasından kaynaklandığı düşünüldüğü için çözüm olarak da yine kânûn-ı kadîme tabi olunması gerekli görülmüştür.

Elde edilen bilgilerden hareketle bu problemlerin Osmanlı Devleti'nin en güçlü olduğu dönem olan 16. asırda da var olduğu söylenebilecektir. 16. asra kadarki süreçte de liyakatsizlikle ilgili sorunlar yaşanmıştır. Bu konuda bilhassa III. Murad devri bir kilit noktadır. Kânûn-ı kadîme aykırı atamaların bu dönemde yapıldığı ve devlet teşkilatında daha sonra yaşanan kimi sorunların yapılan bu usulsüz atamalardan kaynaklandığı idrak edilmektedir.

Liyakatin görev tayininde esas alınmamasının maddi ve manevi sebepleri vardır. Liyakatsizliğin sebebi olarak eserlerin bazı kısımlarında duruma göre tek bir neden belirtilmişken kimi zaman birkaç neden söylenmiştir. Örneğin bir yerde tek neden olarak rüşvet gösterilirken başka bir kısımda yakınlık, taraflılık, kıskançlık, ihanet gibi farklı sebepler üzerinde durulmuştur. Başka bir ifadeyle kimi eserlerde liyakatsizliğin nedenleri, tek başına bir husus üzerinden değil birden çok unsur üzerinden ele alınmıştır.

Liyakat kavramının tek başına incelenebilecek bir kavram olmadığı anlaşılmaktadır. Zira bu kavram, kişinin makama uygunluğunun dışında eğitimi, ahlakı, psikolojisi gibi pek çok unsuru da barındırmaktadır. Diğer yandan tayin olunan kişinin makama uygunluğu esas unsur olduğu için liyakatin her bir alanda ayrı ayrı incelenmesi gerekmektedir. Söz gelimi ekonomi alanında görev tevdi edilecek bir kişinin o alana uygunluğu, "Liyakat ve Ekonomi" gibi bir başlık altında incelenmelidir. Gelenekte liyakatin önemli bir yönünü etik davranış ilkeleri oluşturduğu için liyakat ile etik münasebeti de tetkik edilmelidir. Layık olmanın iyi bir eğitim almakla kuvvetli bir bağı olduğundan liyakat-eğitim ilişkisi de ayrıca ele alınmalıdır. Tüm bu araştırma konuları ile ilgili hem divan şiiirinde hem de siyâsetnâmelerde ayrıntılı bilgiler yer almaktadır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan önce ve sonra devlet teşkilat geleneği hakkında bilgi içeren nice eser kaleme alınmıştır. Kaynaklarda liyakatsizliğin sebebi olarak değerlendirilebilecek olan hususlara eklenebilecek başka başlıklar ve örnek metinler de vardır. Bu noktada pek çok siyâsetnâme ve divan taranmış ve hacimli bir malumat elde edilmiştir. Liyakatsizliğin sebepleri hakkında pek çok başka bilgi tespit edilmiş; ancak çalışma kitap bölümü sınırlarına ulaştığı için elde edilen diğer bilgiler çalışma içerisine alınmamıştır. Metinlerde yer alan bu

bilgiler bugün batıdan alınan kimi kavramların aslında yeni olmadığı ve yüzyıllardır literatürde yer aldığı bir göstergesidir. Tarihin önemli bir yönü; geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki ilişkiyi kurması ve insanın da geçmiş ile gelecek arasında bir yerde yaşamasıdır. O hâlde bu eserler ile devlet yönetimi hususlarında bilgi ihtiva eden diğer tüm eserler, içerdikleri bilgiler yönünden günümüze ışık tutması maksadıyla büyük bir titizlikle incelenmelidir.

KAYNAKLAR

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. (1421). *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Ş. el-Arna'ût vd., Thk.). Müessesetü'r-Risâle.
- Aksoy, Abdülkadir. (2019). *Yönetim Ahlâkı -İdeal ve Gerçeklik Arasında Siyasetnamelerde İyi Yönetim Anlayışı-* (1. Basım). Çizgi Kitabevi.
- Avşar, Z. (2017). *Revânî Dîvânı*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56143,revani-divanipdf.pdf?0>
- Bilgin, E., & Yıldırım, A. (2017). Devlet Yönetiminde Hizmetkâr Liderlik Özelliklerine Göre Yavuz Sultan Selim. *Kesit Akademi Dergisi (The Journal of Kesit Academy)*, 10, 463-483.
- Biltekin, H. (1993). *Vak'a-nüvis Râşid Efendi ve Divanı'nın Tenkitli Metni* [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bulut, A. (2002). *Kur'an'da Emânet Kavramı* [Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Buyruk, İ. E. (2015). *Bağdatlı Rûhî Divanı'nda Sosyal Hayat* [Doktora Tezi]. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cançelik, A. (2016). Divan Şiiri Işığında Osmanlı Yönetiminde Sadakat-Liyakat İlişkisi. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 32, 87-100.
- Celâl-zâde Mustafa. (1990). *Selim-nâme* (A. Uğur & M. Çuhadar, Haz.). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Çakmakiçoğlu, S. (2008). *Koçi Bey Risaleleri* (1. Basım). Kabalcı Yayınevi.
- Defterdar Sarı Mehmed Paşa. (1969). *Nesayih'ul-Vüzera V'el-Ümerâ veya Kitab-ı Güldeste Nizâm-ı Devlete Müteallik Risale* (H. R. Uğural, Haz.). Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Demirbağ, Ö. (1999). *Koca Râgıb Paşa ve Divân-ı Râgıb* [Doktora Tezi]. Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ebu'l-Hasan el-Mâverdî. (2000). *Siyaset Sanatı Nasihatü'l-Mülûk* (M. Sarıbıyık, Çev.). Kırkambar Kitaplığı.
- Elmalılı Hamdi Yazır. (1992). *Hak Dini Kur'an Dili* (C. 3). Zehraveyn Yayınları.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. (1419). *Riyâzu's-Sâlihîn* (Ş. el-Arna'ût, Thk.). Müessesetü'r-Risâle.
- Erişen Yazıcı, G. (2017). *Edirneli Kâmi ve Dîvânı*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55977,kami-divani-pdf.pdf?0>
- Fuzûlî. (1958). *Türkçe Dîvân* (K. Akyüz, S. Beke, Yüksel Sedit & M. Cunbur, Haz.). Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Gelibolulu Âlî Mustafa. (2015). *Nushatü's-Selâtin-Siyaset Sanatı* (F. Çerçi, Haz.; 1. Basım). Büyüyenay Yayınları.

- Gönel, H. (2013). Yıkılıpdu Bu Cihân ve Altı Nazire. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(28), 118-128.
- Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî el-Basrî. (2014). *Kitâbü'l-Tabakâti'l-Kebîr* (A. Demircan, Ed.; M. V. Şahinalp & H. Akdemir, Çev.; 1. Basım, C. 5). Siyer Yayınları.
- İsen, M. (2015). *Cihangîr, III. Mustafa*. Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/cihangir-iii-mustafa>
- İsen, M., Bilkan, A. F., & Işınsoy Durmuş, T. (2012). *Sultanların Şiirleri, Şiirlerin Sultanları*. Kapı Yayınları.
- İsrâ Sûresi - 16. Ayet Tefsiri*. (t.y.). Diyanet İşleri Başkanlığı. Erişim 07 Aralık 2020. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/%C4%B0sr%C3%A2-suresi/2045/16-ayet-tefsiri>
- Kanar, M. (2012). Emânet. İçinde *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (C. 1, s. 833). Say Yayınları.
- Karacan, T. (1981). *XVII. Yüzyıl Şairlerimizden Sâbit ve Edisyon Kritikli Divan Metni* [Yüksek Lisans Tezi]. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kâsımî. (1625). *Kâsımî Mecmû'ası*. Seyfettin Özege Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, Asl 625 Mec 83.
- Keskintaş, O. (2017). *Adalet, Ahlâk ve Nizam Osmanlı Siyasetnameleri* (1. Basım). İletişim Yayınları.
- Kınalızâde Ali Çelebi. (2020). *(Günümüz Türkçesiyle) Ahlâk-ı Alâî* (M. Demirkol, Haz.; 3. Basım). Fecr Yayınları.
- Kur'an Yolu Tefsiri*. Erişim 26 Eylül 2020. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Kur'an-ı Kerim Meâlî. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 20. Basım, 2010.
- Kut (Alpay), G. (1970). Veysi'nin Divanında Bulunmayan Bir Kasidesi Üzerine. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 18, 169-178.
- Küçük, S. (t.y.). *Bâkî Dîvânı*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. Erişim 29 Eylül 2020, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10596,bakidivanisabahattinkucukpdf.pdf?0>
- Lütfi Paşa. (2017). *Asafnâme* (A. Uğur, Haz.; 1. Basım). Büyüyenay Yayınları.
- Meriç Yazan, Ü. (1992). *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*. İnsan Yayınları.
- Mumcu, A. (2005). *Tarih İçindeki Genel Gelişimiyle Birlikte Osmanlı Devleti'nde Rüşvet (Özellikle Yargıda Rüşvet)* (3. Basım). İnkılâp Kitabevi.
- Nâbî. (2019). *Hayriyye* (M. Kaplan, Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. Erişim 16 Kasım 2020, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/67684,nabi-hayriyepdf>

- Nisâ Sûresi - 58. Ayet Tefsiri.* (t.y.). Diyanet İşleri Başkanlığı. Erişim 06 Aralık 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Nis%C3%A2-suresi/551/58-ayet-tefsiri>
- Nizâmülmülk. (2020a). *Siyasetname* (M. Kanar, Çev.; 5. Basım). Say Yayınları.
- Nizâmülmülk. (2020b). *Siyasetnâme (Siyeru'l-mülûk)* (N. Bayburtlugil, Çev.; 16. Basım). Dergâh Yayınları.
- Ogier Ghiselin de Busbecq. (2017). *Türk Mektupları Kanuni Devrinde Bir Elçinin Gözlemleri (1555-1560)* (D. Türkömer, Çev.; 5. Basım). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Okuyucu, C. (1994). *Cinânî Hayatı, Eserleri, Dîvânının Tenkidli Metni*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Osman Nevres. (2020). *Osman Nevres Dîvânı* (B. A. Kaya, Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/76247,osman-nevres-divanipdf.pdf?0>
- Önder, Ö. (2014). *Yönetimde Adalet ve Saadet - Bir Nasihatname Geleneği Olarak Siyasetname - (2. Basım)*. Lotus Yayınevi.
- Öztekî, Ö. (2010). *Çelebizâde Âsım Divan*. Ürün Yayınları.
- Sünbülzâde Vehbî. (2017). *Sünbülzâde Vehbî Dîvânı* (A. Yenikale, Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56212,sunbulzade-vehbi-divanipdf.pdf?0>
- Şahin, B. (2016). Kamu Personel Sisteminde İşe Girme ve Yükselmeye Çağdaş Liyakat Kavramları. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25(1), 231-242.
- Şeker, M. (1997). *Gelibolulu Mustafa 'Âlî ve Mevâ'idü'n-Nefâis fi-Kavâ'idü'l-Mecâlis*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Yeniterzi, E. (2000). Divan Şiirinde Osmanlı Devletindeki Sosyal, Ahlâkî ve İktisadî Çözülmenin Akisleri. İçinde *Selçuk Üniversitesi Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi 7-9 Nisan 1999-Bildiriler*. Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Yusuf Has Hâcib. (1959). *Kutadgu Bilig II Tercüme* (R. R. Arat, Çev.; C. 2). Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Yücebaş, H. (1984). *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları* (3. Basım). Dilek Yayınevi.
- Yücel, M. (1996). *İslam Hukukunda Emanet* [Yüksek Lisans Tezi]. Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Za'îfî, Pîr Mehmed b. Evrenos b. Nüreddin. (1996). *Kitâb-ı Bostân-ı Nasâyih* (Ü. Tokatlı, Haz.). Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Zencânî. (2019). *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâilî's-seniyye (Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme)* (H. H. Adalıoğlu, Haz.; 2. Basım). Yeditepe Yayınları.

Bölüm 17

MARY SHELLEY'S *THE LAST MAN*: THE PRECURSOR OF APOCALYPTIC FICTION¹



Dr.Ercan GÜROVA²

¹ This article has been adapted from my unpublished dissertation.

² Dr. Ercan Gürova, Öğretim Görevlisi, Yabancı Diller Y.Okulu, Ankara Üniversitesi

Throughout human history, humanity has attempted to imagine and predict the end of time. Every social group/community/culture/civilisation that has formed a myth of its divine and cosmological root has endeavoured to peer ahead toward its own ending. Whether it is a theological apocalypse that we see in religious scriptures, Martin Luther's rushing his translation of the book of Daniel to the printers to warn people of the coming End in 1530 or a modern/secular apocalypse which warns people about imminent calamities and devastations and a possible renewal and reconstruction afterwards, the narrations of the End has always been a part of human reality.

The appeal and lasting popularity of apocalyptic thought/discourse is strongly attached to human condition which goes through a beginning, a middle and an end. As living entities standing in the middle of this process, we struggle to make sense of the world we stand. Therefore, we reflect our existential anxieties, fears and hopes while forming apocalyptic narratives. Another reason why apocalyptic thought/discourse is long-lived is the fact that it has the capacity to change its form. Human history shows that the notion of apocalypse has transformed from an eschatological to a modern/secular form and later has gained a postmodern meaning.

For at least 3,000 years, a respectable proportion of the world's population has believed that the end of the world is imminent. Every ancient world-view displayed an awareness of the instability of things. Even though scholars dispute its origins, the distinctive construction of apocalyptic narratives can be traced back to 1200 BCE in the thought of the Iranian prophet Zoroaster, or Zarathustra (Garrard 85). Notions of the end of the world were widespread in ancient civilisations but Zoroaster bequeathed a sense of urgency about the demise of the world to Jewish, Christian and later secular models of history (Cohn 21).

Etymologically, the term *apocalypse* derives from the Greek word *apo-calyptein*, meaning 'to un-veil' (Benjamin 83). As a centuries-old concept, apocalypse has gained many associations from various field of study, from theology to literature. The concept of "the end of the world" became evident in ancient Greece and Rome in 7-8 BCE and afterwards it came into being as a religious concept especially with the "Book of Daniel" in the Old Testament and "The Book of Revelation" in the New Testament.

"The Book of Revelation", or "The Apocalypse" as it is also called, is the last book of the Bible. It was a revelation that was received by the apostle John while he was in Roman-imposed exile on the island of Patmos in the eastern Mediterranean. According to the first words of the book, God gave this revelation to Jesus, who entrusted it to an angel to pass it to John:

“The revelation from Jesus Christ, which God gave him to show his servants what must soon take place. He made it known by sending his angel to his servant John who testifies to everything he saw- that is, the word of God and the testimony of Jesus Christ. Blessed is the one who reads aloud the words of this prophecy, and blessed are those who hear it and take heart what is written in it, because the time is near” (The Holy Bible, Revelation, 1: 1-3).

With these opening sentences of the book, one of the most evident explanations of the term apocalypse becomes tangible. In addition, the term of millenium which promises a thousand-year period of prosperity with the return of the Jesus Christ is closely related to the idea of apocalypse. In the last section of the Revelation, St John brings up this idea of millenium:

And I saw an angel coming down out of heaven, having the key to the Abyss and holding in his hand a great chain. He seized the dragon, that ancient serpent, who is the devil, or Satan, and bound him for a thousand years. He threw him into the Abyss, and locked and sealed it over him, to keep him from deceiving the nations anymore until the thousand years were ended. After that, he must be set free for a short time. I saw the souls of those who had been given authority to judge. And I saw the souls of those who had been beheaded because of their testimony about Jesus and because of the word of God. They had not worshipped the beast or its image and had not received its mark on their foreheads or their hands. They came to life and reigned with Christ a thousand years. This is the first resurrection. Blessed and holy are those who share in the first resurrection. The second death has no power over them, but they will be priests of God and of Christ and will reign with him for a thousand years. (The Holy Bible, Revelation, 20:1-6)

As seen above, the concept of apocalypse in divine texts refers to the cases where good people will be awarded and the evil deeds will be punished with the end of the world. The theological meaning of apocalypse has been preserved in other monotheistic religions such as Islam beginning from 600 AD up until now. In addition to this, the concept of apocalypse can be observed in Hinduism, Budism and the belief system of Red-Indians.

The apocalyptic thought consolidated its meaning with the collapse of the Roman Empire and it became anonymous with fear because of the plague which devastated most of the European cities in the 14th century. These developments point out that the term apocalypse has gained an additional meaning- which is the demise of a civilisation- apart from its original theological meaning.

Lee Quinby suggests three sub categories for the concept of apocalypse. The first of these is called *divine apocalypse* which is “the apocalyptic discourse and vision of religious fundamentalists who think that divine design will bring the end of the world and provide a heavenly home for the elect” (Quinby xv). A second type of apocalypse Quinby indicates is the *technological apocalypse* which includes disasters such as nuclear crisis, environmental degradation, and mechanized dehumanization. The third type is called *ironic apocalypse* which is portrayed through absurdist or nihilist descriptions of existence. According to this mode, there is an end to time but no rebirth will follow (xvi).

A brief look at the development of apocalyptic discourse in the twentieth century – the peak century of apocalypse- will provide an insight for the secular interpretations of the term. In 1915, D.H.Lawrence, in a letter, wrote the following words:

I am so sad for my country, for this great wave of civilization, years, which is now collapsing, that is hard to live. So much beauty and pathos of old things passing away and no new things coming...the winter stretches ahead, where all vision is lost and all memory dies out. (378)

Lawrence’s commentary highlights the decline of the values and the lack of a new tide of merit which would help start a new beginning for his time. These remarks also mirror Lawrence’s hopelessly apocalyptic concerns of the First World War.

Apart from the horrors and devastating impact of the First World War, the use of the Atomic Bomb in the Second World War created a shock and revived the apocalyptic imagination much more. In Eugen Weber’s words “apocalypse had come to its own, and it had done so...by liberating the energy of atoms” (200).

Another pivotal development on consolidating the apocalyptic imagination was the foundation of Israel in the Middle East (O’Leary 209). Later on, nuclear reactor disasters such as the one on Three Mile Island, Pennsylvania in 1979, or the one with greater calamitous effects in Chernobly in 1986, strengthened apocalyptic apprehension relating to nuclear energy issues.

In addition to the disastrous effects of two world wars and nuclear catastrophies, people’s minds were also haunted by ecological disasters which paved the way to a more skeptical examination of such events as overpopulation, water pollution, climate change, the greenhouse effect, the hole in the ozone layer, meteors, cloning, nano-technology, artificial intelligence. Thus, the more twentieth century science has invented, the better apocalyptic feelings have been fed.

It can be claimed that the twentieth century can be identified as the most apocalyptic century of all in that it was the century that certain developments in the world, which can be undoubtedly be associated with the End, reached the highest point. Especially for the Western world, apocalyptic controversies never ceased to exist during the twentieth century. Consequently, it can be argued that the End manifested itself more than ever. As Quinby also pointed out correctly “[the] frequency and extent of warfare, urban decay, economic decline, increasing levels of personal violence all contributed to the idea of an end of the times” in this century (xix).

The idea that the twentieth century was the most apocalyptic can be supported by the argument that in this century it became evident that human beings, themselves, could bring about the end of everything because of the use of nuclear power for destructive means. Destroying everything through the medium of weapons of mass destruction was not a new idea but it was strengthened by the use of nuclear technology. As Steven Goldsmith points out in his book *Unbuilding Jerusalem: Apocalypse and Romantic Representation* (1993) “[after] the turn of the nineteenth century, European culture widely admired a jolting apocalyptic image, especially in those pictures of modern cities reduced to ruins, and such images have continued to exercise a fascination well into our nuclear era” (214). Similarly, Quinby observes the apocalyptic spirit of the century which renders the possibility of a man-made End with the following remarks:

Like the apocalypse of the first and second centuries and the apocalypse of Puritan colonization, the Revolutionary War, and the Civil War, twentieth century apocalypse is a system of logic that understands mundane and momentous events in relation to the belief that the end of time is near. Unlike these earlier versions of apocalyptic expression, there is one key characteristic of twentieth century apocalypse that was simply unthinkable in earlier eras: humanity’s capacity to end the world. Although pre-twentieth century forms of apocalypse have had any number of internal differences, they have all held the belief that God was the source of both revelation and destruction. (xx)

The idea of the possibility of a man-made apocalypse has resulted from the likelihood of a huge war in which countries make use of nuclear weapons. This idea emerged at the end of the Second World War, when the United States demolished Hiroshima and Nagasaki with the atomic bomb. David Seed interprets the use of the weapon as “a turning point in the natural and political order so radical as to be apocalyptic” (88). Furthermore, O’Leary describes the atomic bomb as one of the two factors which defines the apocalyptic spirit of the twentieth century (209). From that day onwards, a permanent doubt emerged and nuclear power has been seen as the possible incentive of the End.

The likelihood of the use of nuclear power by way of bringing an end to life also indicated the transformation of the orthodox apocalyptic vision, which was entirely based on religion, to more secular and scientific terms since it would be in humans' hands to produce and use nuclear weapons to exterminate everything. Previously, the End was associated with mostly religious developments. Walter Klaassen in his work *Living at the End of the Ages: Apocalyptic Expectation in the Radical Reformation* (1992) observes this with the following words:

The common European conviction in the 1520s that the End was near produced in some quarters a short-range view of how to respond to the future. If the End is near, there is no point in making long-range plans. Long-range plans and visions emerge when apocalyptic expectation wanes as happened in the fourth and fifth centuries C.E. when the conversion of Constantine came to be seen as the beginning of the Millennium. It happened again in the seventeenth century, for example through the work of Francis Bacon. But in the sixteenth century few Europeans expected a "brave new world"; rather they feared their final demise. The reformation was not seen as the beginning of the "modern" period of history but as the prelude to the End of all history. (117)

Especially in the twentieth century, science became a new religion which could pledge its own apocalypse. During the nineteenth century, which is also called the age of progress, secularization of thought gained more pace and depth. It continued throughout the twentieth century. Even though, human history but particularly the Western civilization has witnessed a gradual and consistent secularization of perspectives, the apocalyptic viewpoint has never become obsolete. The reason behind it is partly because people need to have a feeling of the End whether through religious principles or through science.

In addition to the religious meaning of apocalypse which deals with the revelation of the hidden truths of the future and the secular meanings which emphasize the demise of the civilization from a technological perspective, there is the ironic/post-apocalyptic imagination of the term. As a contemporary critic, Frederic Jameson in his book *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (1991) argues that the postmodern condition is the new form of apocalypse with the following words:

The last few years have been marked by an inverted millenarianism in which premonitions of the future, catastrophic or redemptive, have been replaced by senses of the end of this or that (the end of ideology, art, or social class; the crisis of Leninism, social democracy, or the welfare state, etc., etc.), taken together, all of these perhaps constitute what is increasingly called postmodernism. (1)

As seen in the quotation above, Jameson refers to the transformation of the term apocalypse. Therefore, the term should also be evaluated apart from its theological and secular meanings. The term apocalypse went through a change especially after the 1980s postmodern era. It brought about an understanding of decadence in ideologies. Jacques Derrida in his article “Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy” argues that the term should be interpreted in a broader sense including the subjects such as revelation of the sexual taboos, AIDS, decadence, mysticism etc. (21). From a postmodern point of view, it is possible to claim that apocalypse enables us to criticize the status quo and undermine the established ideology by subverting the social dynamics. This also shows us that the end of the world scenarios can be both destructive and constructive depending on the viewpoint.

The post-apocalyptic understanding which emerged especially in the aftermath of the 1980s puts emphasis on the idea that the world was not nearing an end, on the contrary, the end of the world had already come. In order to deal with a fearful situation like this, humans need to approach the term from an ironic viewpoint.

As many contemporary critics of apocalypse have put forward, the term apocalypse contains the meanings of both beginning/novelty and decay/decadence/destruction/ demise in itself. One of the reasons of this is because revelation of any kind – whether religious, political or social – can be considered as a revolution, and it resonates with new perceptions and requires changes. In the postmodern era, the fact that apocalypse was normalized as a term was the consequence of the capitalist ideology which commodified everything.

Apocalyptic fiction is a subgenre of science fiction in which the Earth’s technological civilization is collapsing or has collapsed. The apocalyptic event may be climatic such as climate change; natural, such as earthquakes; it can be man-made, such as nuclear holocaust or resource depletion; it can be medical such as pandemic; it can be eschatological such as the Last Judgement; it can be imaginative, such as a zombie apocalypse, cybernetic revolt, technological singularity, or alien invasion.

The understanding by which the finitude of human time has been formed as a thought is Apocalypse or the idea of the End. It is the understanding through which an end to the existence in the world within history is noticeable to the human mind. According to Kermode, “[apocalypse] depends on a concord of imaginatively recorded past and imaginatively predicted future, achieved on behalf of us, who remain ‘in the midst’” (8) In addition to this definition, Kermode also states that “the End is a fact of life and a fact of the imagination” (58), that is to say, he emphasizes the significance of imagination within this understanding of finitude.

Another important aspect of apocalyptic understanding Kermode brings forward is the idea that how the notion of apocalypse is a deep-rooted cultural element in people's minds. He asserts that "the notion of an End-dominated age of transition has passed into our consciousness, and modified our attitudes..." (13-14). In other words, the End can also be seen as a mindset which has been unconsciously put into people's minds and by which many people see, perceive, believe, write and read.

The idea of *crisis* occupies a vital place in Kermode's apocalyptic theory since it combines and correlates the imaginative and the historical vein of the apocalyptic. According to Kermode, people make sense of the world and time through the element of "crisis" in life (94). He considers crisis as a bridge that connects the past to the future of people (95). Nevertheless, he also points out a misconception in readily accepting some periods of history as periods of crisis, stating that

[our] position in the midst, and our historical position, always at the end of an epoch, are determined...The moments we call crises are ends and beginnings. We are ready, therefore, to accept all manner of evidence that ours is a genuine end, a genuine beginning. We accept it, for instance, from the calendar. (96)

In this sense, what Kermode underlines is the fact that people's climactic expectations, particularly at the ends of centuries, owe much to their imaginations. He explains this idea by saying "we project our existential anxieties on to history; there is a real correlation between the ends of centuries and the peculiarity of our imagination, that it chooses always to be at the end of an era" (97).

Another important aspect of apocalypse Kermode argues is its dual nature. In his article "Waiting for the End" Kermode refers to this feature by stating that "transition with decadence on one side of it and renovation or renaissance on the other" (Kermode in Bull 258). Quinby clarifies the elasticity of the term with its gaining many associations from various fields of study, from politics to literature, and from theology to economics (xii). For Quinby, the popularity of the term emerges from the need which provides "the kind of emotional drama we search for in trying to describe deep fear and widespread misery in the world today" (xiii). He also stresses the duality of the term defining it as both celebration and destruction, as optimistic and pessimistic at the same time (xiii). In other words, in its association with death and destruction the term is pessimistic whereas it becomes optimistic when it is related to rebirth.

The dichotomy in apocalyptic imagination is also emphasized by Hans Magnus Enzensberger with the following remark that "[the] idea of apocalypse has accompanied utopian thought since its first beginnings,

pursuing it like a shadow, like a reverse side that cannot be left behind: without catastrophe, no millennium, without apocalypse, no paradise” (74). Thus, in its binary nature, apocalypse suggests a vision of despair pursued by hope, termination pursued by beginning, and destruction pursued by renewal. This idea proposes that “there will be an End: somehow sometime, the world will be made new in a way that does not lead once again to ruin” (Clark 37).

In the opening section of his book *The Sense of an Ending*, Frank Kermode claims that human beings indeed need to be related to a beginning and an end. Afterwards, he connects this idea to a literary aspect when he asserts that humans compensate their need to reach an apocalypse which “ends, transforms and is concordant” through fictions of the End (5). As an example, he illustrates the Bible for his claim of concordance since the Bible begins with Genesis (the beginning) and ends with a chapter called Apocalypse (the end) (6). Elaborating on his examples, he argues that all books actually are the grand plot of life incarnates in a structural perspective. He remarks on this by saying “we may call books fictive models of the temporal world” (54). Thus, what is conveyed through the discourse of apocalypse, and what is conveyed by books in general share a common feature in their portrayal of plot which most of the time follows a line of narration which starts and then ends.

Kermode also provides the features of the apocalyptic pattern. The first of these is that apocalypse is no more an imminent (literal) but an immanent (figurative) discourse (6). Secondly, he asserts that “the End is present at every moment” (26). Thirdly, “the Terrors and Decadence are two of the recurring elements” in the apocalyptic pattern (9). Decadence is generally associated with the hope of renovation. Another important feature is the “myth of Transition”. According to Kermode, “the notion of an End-dominated age of transition has passed into our consciousness, and modified our attitudes to historical pattern” (14) Thus, the present becomes a mere transitional stage and leaves people with a sense of living at a turning-point of time. Another point Kermode asserts is that “the image of the end can never be permanently falsified” (17). He explains this with our tendency to be derisive about consonance and our considerable imaginative investments in coherent patterns. Although apocalypse is a strikingly long-lived notion, it is also possible to say that it changes. However, “the paradigms of apocalypse continue to lie under our ways of making sense of the world” (28). Still another feature of apocalypse is that it becomes a need for humans. For Kermode, biological and cultural adaptation requires it (58). He sees it as a fact of life and fact of the imagination by stating that “In the midst, we look for a fullness of time, for beginning, middle, and end in concord” (58). Another aspect Kermode points out in his analysis of apocalyptic patterns is that “even in its less lurid modern forms, it still

carries with it the notions of a decadence and possible renovation” (187). Finally, he asserts that people’s anxieties about the end resonate with the anxieties about their own end, which also suggests the idea that the End is immanent rather than imminent (186).

Another well-known apocalypse theorist James Berger deals with the issue of the apocalyptic representations of historical catastrophes in his book *After the End* (1999). He argues that the apocalyptic sensibilities both of religion and of modernism have shifted toward a sense of post-apocalypse (xiii). He begins explaining his theory with the definition of apocalypse. He considers it as a term and describes it in three senses. For Berger, the first sense of the term is the *eschaton*, the actual imagined end of the world, “as represented in the *New Testament* Apocalypse of John and other Jewish and early Christian apocalypses, or as imagined by medieval millenarian movements, or today in visions of nuclear Armageddon or ecological suicide” (5). The second sense of the term refers to calamities that mirror the imagined final ending, which can be described as *eschaton*, as an end of something, a way of life or thinking. He illustrates this aspect with the Holocaust and the use of atomic weapons against Japan in our age. The final sense of the term has an interpretive and explanatory function, which is its etymological sense: as revelation, unveiling, uncovering. He explains this aspect by stating that “The apocalyptic event, in order to be properly apocalyptic, must in its destructive moment clarify and illuminate the true nature of what has been brought to an end (5).

One of the most referred definitions of science fiction is that of Darko Suvin, who formulated the concept of *cognitive estrangement* with the influence of Russian Formalists’ *ostranenie* (defamiliarization), Brechtian *Verfremdung* and Ernst Bloch’s approach. Bloch predicates that the *Verfremdungseffekt* is the effect of creating distance, which occurs as the displacement or removal of a character or action out of its usual context, so that the character or action can no longer be perceived as wholly self-evident (Suvin 66). Estrangement is a technique of detachment that is used by myth, fantasy or other genres which draft away from mimetic fiction; thus it is the cognitive quality which constitutes the second important element of science fiction. Basically, the estrangement should be validated by a scientific explanation which need not be strictly on existing scientific facts; but may be “methodically developed against the background of already existing cognitions, or at the very least as “a mental experiment’ following accepted scientific, that is, cognitive logic” (Suvin 67). Therefore, Darko Suvin defines science fiction as “a literary genre whose necessary and sufficient conditions are the presence and interaction of estrangement and cognition, and whose main formal device is an imaginative framework alternative to the author’s empirical environment” (37).

Based on Suvin's definition of cognition and estrangement, it can be argued that *The Last Man* as a science fiction novel lacks the balance between these two concepts. To begin with, the concept of estrangement is commonly and widely used throughout the book. The mysterious emergence and the rapid spread of the plague, the narrator's contracting the disease from a Negro but recovering from it miraculously, and the so-called celestial events such as the appearance of a black sun can be given as illustrations of estrangement in the novel. However, the cognition part of the book is too weak to be considered as a science fiction novel according to Suvin's definition. The cognition part must provide scientific explanations to the events that take place in the novel. Yet, there is no straightforward clarification or resolution given to the reader when it comes to why and how the plague emerges or how some people die but others do not.

Suvin has also coined the term 'novum', the Latin for 'new' or 'novelty' to be an indispensable part of a science fiction text. According to Suvin, a science fiction text must be based on at least one distinctive novum, such as the time machine device which enables H.G. Wells's hero to travel through time in *The Time Machine* (1895) or a different model of gender in Ursula Le Guin's *The Left Hand of Darkness* (1969).

For Suvin, the novum is the crucial element forming the estranged formal framework or world of the science fiction text:

Now, no doubt, each and every poetic metaphor is a novum, while modern prose fiction has made new insights into man its rallying cry. However, though valid SF has deep affinities with poetry and innovative realistic fiction, its novelty is totalizing in the sense that it entails a change of the whole universe of the tale, or at least of crucially important aspects thereof and that it is therefore a means by which the whole tale can be analytically grasped. (64)

Suvin goes on to describe what he calls 'the novum' the fictional device, artefact or premise that focuses the difference between the world the reader inhabits and the fictional world of the science fiction text. This novum might be something material such as a spaceship, a time machine or a faster-than-light communication device; or it might be something conceptual such as a new version of gender or consciousness (Roberts 1). Thus, it would not be possible to comprehend the science fiction text if it were completely to do with 'estrangement'. Nor would it be possible to understand the science fiction text if it were completely full of 'cognition' because then it would be a scientific or documentary text rather than science fiction text. So, a science fiction text should include both features and be in-between estrangement and cognition.

Furthermore, for Suvin, the interpretation of any science fictional novum should consist of the following essential steps: relating the objects and figures to their corresponding or opposing elements in the author's

empirical world; and linking the world of the text as a whole to the writer's empirical world (Parrinder 47). While novelty might be present in the content of any literary genre, in SF, the novum is the formal trait that forms and validates all elements of the text including the plot, characters and the style.

In relation to Suvin's novum concept, it can be claimed that even though Mary Shelley's plague narrative is not original, it has unique features. It is asserted that the plague in Shelley's novel figures as an "invincible monster" and grotesque enigma mocking all assumptions of order, meaning, purpose, and causality" (Synder 436). For Synder, the plague in the novel both challenges and defines the limits of rational understanding.

To conclude, in terms of one of Darko Suvin's concept (the balance between cognition and estrangement), *The Last Man* favors estrangement over cognition as in the examples of the mysterious source and emergence of the plague, how it spreads so fast across the globe and why it affects certain people and the so-called celestial events such as the appearance of a black sun. Therefore, the novel lacks Suvin's cognition-estrangement balance even though it contains several apocalyptic features.

In the light of the explanations of Kermode and Berger, *The Last Man* is considered to be the first representative work of the subgenre of apocalyptic fiction in English Literature (Roberts 130, Mellor 148, Stableford 19). Its significance lies in its representative quality and thus it enables us to observe a great variety of apocalyptic elements. I argue that *The Last Man* by Shelley, as a forerunner and the first representative of the subgenre of the apocalyptic fiction in English literature and perhaps the first secular account which symbolizes a future destruction of all humankind, contains certain apocalyptic qualities that characterize the precursor of this subgenre. In this paper, I will embark on an investigation that will utilize the ideas of Frank Kermode, James Berger, and Darko Suvin.

The novel which takes place near the end of the twenty-first century opens with the introduction of the narrator Lionel Verney and his sister Perdita. In the year 2073, the king of England, father of Adrian and Idris, leaves his position for the creation of an English republic. The royal family moves to Windsor. After many sentimental and political changes and so much ambivalency, the narrator Verney marries Idris, the former king's daughter. At the same time, the hero Raymond marries Perdita, the narrator's sister. Adrian, who had been in love with the princess Evadne, is alone for the moment. In the mean time, Evadne, who is in love with Raymond, vanishes. Raymond is elected as the Lord Protector of England and is involved in numberless projects for the good of humanity. During one of these projects, he rediscovers the Greek princess Evadne who lives in misery and still in love with him. Raymond, who tries to help her to end her misery, never mentions her name to Perdita. Nonetheless, Perdita

begins to suspect something about her husband. When they cannot endure the relationship any more, Raymond resigns his post and leaves England in order to join the Greek army to fight once again.

The Greeks seem victorious against the Turks. What they need to do is to take Constantinople. They besiege the city. However, the city becomes more and more silent. It is understood that the city is under the sway of the plague. Therefore, the armies do not need to combat. They make way for a plague-ridden peace.

The English believe that they have been sheltered from the plague because they live on an island separated from the continent. However, nothing stops the plague and it arrives in England. Verney, the narrator, is the only one among all human beings who has been infected and recovered from it. When humanity is reduced to three beings, that is, Verney, Adrian and the daughter of Raymond, these survivors decide to get on a ship for Greece. But, on its way, the boat is shipwrecked. All die except for Verney. Later, Verney begins to search for other survivors on the planet. He goes to Rome, where he spends a year writing and waiting. When he is finally certain that no one will come and meet him in Rome, he climbs to the top of St. Peter's to carve the following inscription on the stone: "the era 2100, last year of the world" (365). Finally, he goes out for unknown shores and he is accompanied only by his dog.

Even though it is the first apocalyptic novel written in English, and perhaps the first secular account which represents a future destruction of all humankind, it is not the first "last man narrative" in the history of literature. *The Last Man, or Omergarus and Syderia: A Romance in Futurity* (1806) by John Galt, *The Last of the Mohicans* (1826) by James Fenimore Cooper, the play *The Last Man* by Thomas Lovell Beddoes (1824-25); the poems "Darkness" (1816) by Lord Byron, "The Last Man" (1823) by Thomas Campbell, and the satiric "The Last Man" (1826) by Thomas Hood; as well as various works of art in the 1820s by John Martin are some examples of this type of narration (Mellor 148-149).

Campbell's poem *The Last Man* (1823) precedes Mary Shelley's novel and displays a similar *last man narrative*:

The Sun's eye had a sickly glare,
 The Earth with age was wan,
 The skeletons of nations were
 Around that lonely man!
 Some had expired in fight, - the brands
 Still rusted in their bony hands;

In plague and famine some!
 Earth's cities had no sound nor tread;
 And ships were drifting with the dead
 To shores where all was dumb! (qtd. in Spark 197).

These lines of Campbell might have influenced Shelley's approach to her subject for the novel. Furthermore, Byron's –one of Shelley's friend's– poem *Darkness* (1816) is in a similar spirit:

...
 The world was void,
 The populous and the powerful was a lump,
 Seasonless, herbless, treeless, manless, lifeless,
 A lump of death – a chaos of hard clay.
 (qtd. in Spark 197).

When examined closely, it is easy to see that the figures and metaphors of apocalypse in *The Last Man* are quite conventional. To illustrate, demonic hosts appear in the sky; monsters and phantoms stalk abroad; wolves and lions roar in the desert; mass panic and frenzies emerge; riots and invasions break out. These horrible events are accompanied by storms, fires, floods, famines, shipwrecks, and by the contagious spread of the plague from country to country, until everybody but Verney is conquered by death.

Even though Kermode talks about the binary nature of apocalypse and Hans Magnus Enzensberger underlines the dichotomy in apocalyptic narratives, the demonic plague in the novel cancels out the utopian thought and hope. The advent of a great plague seems unstoppable and it eventually exterminates the entire human race except for Verney. In relation to Shelley's using the disease metaphor in her novel *Sterrenburg* makes the following remark:

She takes up a set of nature metaphors –diseases and plagues – which previous writers had used as hopeful symbols of the revolutionary process. She reinterprets those symbols in a pessimistic and apocalyptic way, and in doing so, rejects the meliorative political views of her parents' generation. (328)

Shelley's plague does not contain any revolutionary seeds inside. It is not even simply revolutionary violence. It is rather an actual pestilence that cannot be censured or quarantined or fought or stopped. None of the political solutions will avail against it. Furthermore, the society will not

survive in the face of its ravages. In short, Mary Shelley deals with the problem of revolution by cancelling out history itself and giving no room for hope, renewal or rebirth.

Kermode also provides the features of the apocalyptic pattern. The first of these is that apocalypse is no more an imminent (literal) but an immanent (figurative) discourse (6). Secondly, he asserts that “the End is present at every moment” (26). Thirdly, “the Terrors and Decadence are two of the recurring elements” in the apocalyptic pattern (9). Decadence is generally associated with the hope of renovation. Another important feature is the “myth of Transition”. According to Kermode, “the notion of an End-dominated age of transition has passed into our consciousness, and modified our attitudes to historical pattern” (14) Thus, the present becomes a mere transitional stage and leaves people with a sense of living at a turning-point of time. Another point Kermode asserts is that “the image of the end can never be permanently falsified” (17). He explains this with our tendency to be derisive about consonance and our considerable imaginative investments in coherent patterns. Although apocalypse is a strikingly long-lived notion, it is also possible to say that it changes. However, “the paradigms of apocalypse continue to lie under our ways of making sense of the world” (28). Still another feature of apocalypse is that it becomes a need for humans. For Kermode, biological and cultural adaptation requires it (58). He sees it as a fact of life and fact of the imagination by stating that “In the midst, we look for a fullness of time, for beginning, middle, and end in concord” (58). Another aspect Kermode points out in his analysis of apocalyptic patterns is that “even in its less lurid modern forms, it still carries with it the notions of a decadence and possible renovation” (187). Finally, he asserts that people’s anxieties about the end resonate with the anxieties about their own end, which also suggests the idea that the End is immanent rather than imminent (186).

In Shelley’s *The Last Man*, the apocalypse is both imminent and immanent. With the natural disasters, human suffering, spread of the plague and deaths of millions of people, it is an actual end of the world. On the other hand, it is figurative in the sense that it represents the despair and dismay of the human condition against nature and how it plays a minor and trivial role in the universe. Even though the feeling of the end does not display itself at every moment throughout the novel, it is safe to say that “terrors and decadence” are recurring motifs in the narration. However, the point which Kermode emphasises about possible renovation of an apocalyptic pattern does not resonate with Shelley’s text. In other words, there is no possibility of hope or renovation about Lionel’s survival on Earth.

As a progenitor in the apocalyptic fiction, *The Last Man* bears certain fictional characteristics which allow the novel to establish itself as part of

the sub-genre of apocalyptic narratives. Even though it does not follow the “dual nature of apocalypse”, in *The Last Man*, the apocalypse is both imminent and immanent. With the natural disasters, human suffering, spread of the plague and death of millions of people, it is an actual end of the world. On the other hand, it is figurative in the sense that it represents the despair and dismay of the human condition against nature and how this human condition plays a minor and trivial role in the universe. Even though the feeling of the end does not display itself at every moment throughout the novel, it is safe to say that “terrors and decadence” are recurring motifs in the narration. However, the point which Kermode emphasises about possible renovation of an apocalyptic pattern does not resonate with Shelley’s text. In other words, there is no possibility of hope or renovation about Lionel’s survival on Earth. In relation to James Berger’s “apocalyptic desire”, it can be concluded that although Lionel, the protagonist of the novel, survives at the end of the book, he is doomed to be the only person on the whole planet. Despite his endless efforts to find a companion, it is implied that he will be the last person on earth and this will be the end of human history. Therefore, there is not sufficient evidence to talk about a possible transformation into Paradise when we consider the end of the novel. In other words, there is no sense of hope or new departure as far as the Lionel’s condition is concerned.

A further crucial feature which makes the novel apocalyptic under the genre science fiction is Darko Suvin’s three concepts: cognition, estrangement and novum. In terms of one of Darko Suvin’s concept (the balance between cognition and estrangement), *The Last Man* favors estrangement over cognition as in the examples of the mysterious source and emergence of the plague, how it spreads so fast across the globe and why it affects certain people and the so-called celestial events such as the appearance of a black sun. Therefore, it can be argued that *The Last Man* as a science fiction novel lacks the balance between these two concepts. However, the novel reveals a great variety of novums, in other words, novelties, according to various scholars.

In conclusion, *The Last Man* as the first representative and precursor of the apocalyptic narration in British Literature lacks some of the apocalyptic qualities (such as “dual nature of apocalypse” and “apocalyptic desire”) because of its being the first work of the subgenre and the lack of an established apocalyptic fiction when it was first published. However, the novel contains a vast number of features which enable it to be categorized as one of the leading works of the sub-genre of apocalyptic novels.

REFERENCES

- Berger, James. (1999). *After the End: Representations of Post-Apocalypse*. London: U of Minnesota Press.
- Bull, Malcolm, ed. (1995). *Apocalypse Theory and The Ends of the World*. Oxford: Blackwell.
- Clark, Stephen R. L. (2000: 27-44). "The End of the Ages." in *Imagining Apocalypse: Studies in Cultural Crisis*. ed. David Seed. London: Macmillian.
- Enzensberger, Hans Magnus. *Critical Essays*. New York: Continuum, 1982.
- Kermode, Frank. *The Sense of an Ending*. New York: Oxford UP, 2000.
- Mellor, Anne K. (1988). *Mary Shelley: Her Life, Her Fiction, Her Monsters*. New York: Methuen.
- Parrinder, Patrick. *Science Fiction*. London and New York: Routledge, 1980.
- Quinby, Lee.(1994). *Anti-Apocalypse: essays in genealogical criticism*. Minneapolis: U of Minneapolis Press.
- Roberts, Adam. (2005). *The History of Science Fiction*. Basingstoke: Palgrave.
- Shelley, Mary. (2004). *The Last Man*. Ware: Wordsworth Classics.
- Spark, Muriel. (2002). *Mary Shelley*. New York: Welcome Rain.
- Stableford, Brian. (2003). "Science Fiction Before the Genre." in *The Cambridge Companion to Science Fiction*. eds. Edward James and Farah Mendlesohn. Cambridge: Cambridge UP.
- Suvin, Darko. (1979). *Metamorphosis of Science Fiction*. New Haven, CT: Yale UP.
- Synder, Robert Lance. (1978): 435-452. "Apocalypse and Indeterminacy in Mary Shelley's *The Last Man*." *Studies in Romanticism* 17.4

Bölüm 18

ŞEHRENGİZLER IŞIĞINDA XVI. YÜZYILDA MANİSA: ŞEHİR ÖZELLİKLERİ, HALKI VE MESLEK HAYATI¹



Derya KARACA²

¹ Bu makale, Manisa Celal Bayar Üniversitesi tarafından 26-28 Ekim 2017’de düzenlenen “Uluslararası Manisa Sempozyumu”nda sunulan bildirinin genişletilmiş ve yeniden düzenlenmiş şekli olup Türk Edebiyatında Şehr-engîzler ‘Şehirler ve Güzeller’(Karaca, 2018) adlı doktora tezinden üretilmiştir.

² Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, drykaraca86@gmail.com

Giriş

Batı Anadolu'nun Ege Bölgesi'nde, eski adı Sipylos (Sipil) olan Manisa Dağı'nın kuzey eteğinde, eski kalenin bulunduğu mevkiye kurulan ve tarihin her döneminde önemli bir kent olan Manisa, Saruhan Beyliği döneminde beylik merkezi, Osmanlı İmparatorluğu zamanında da sancak olarak varlığını sürdürmüştür (Yıldız, 2006: 10; Tunç, 2008: 6).

Manisa adının nereden geldiğine dair çeşitli görüşler bulunmaktadır. Genel olarak adını bu bölgeye yerleşen Magnetler'den aldığı, bundan dolayı Magnesia dendiği kabul edilmektedir. Buraya, Antik kaynaklarda Büyük Menderes nehri civarındaki Maiandros (Menderes) Magnesia'sından ayırt etmek için Magnesia ad Sipyllum (Sipil Manisası) denilmiştir. Türk hâkimiyetiyle birlikte Magnesia zamanla Mağnisiye, Mağnisa, Manisa şekline dönüşmüştür (Emecen, 2003: 577). Evliya Çelebi de Manisa'nın adı hakkında "*Bu şehre Latin kavmi 'Nişa (büyük)' derlerdi. Fetihden sonra 'Muğnisa' dediler; yani 'Kafir karısı şehri' demek olur*" şeklinde bilgi vermektedir (2016: 9/41).

Osmanlı hâkimiyetine geçen yerlerde Devlet otoritesinin yerleşmesi için genellikle sancak haline getirilen eski beyliklerin merkezlerine hanedan mensubu şehzadeler gönderilirdi. 1313 yılından Bizans hâkimiyetinden Saruhan Bey tarafından ele geçirilen, Türk-İslam hüviyeti kazanan ve ilk olarak Yıldırım Bayezid tarafından hâkim olunan Manisa, II. Murad devrinde tamamen Osmanlı hâkimiyetine girerek XVI. yüzyılın sonlarına kadar Osmanlı şehzadelerinin saltanat tecrübesi kazandıkları Batı Anadolu bölgesinin en önemli siyasi merkezlerinden biri olmuş ve bu özelliği sebebiyle "Dârü'l-mülk" sıfatına layık görülmüştür (Emecen, 2013: 17, 22, 26).

II. Mehmed, Şehinşah, Şehzade Korkut, Kanuni Sultan Süleyman, Şehzade Selim, Şehzade Murad, Şehzade Mustafa Manisa'da sancak beyliği yapan şehzadelerdir. Sancak usulünün uygulandığı şehirlerden biri olan Manisa, XVI. yüzyılda en parlak dönemini yaşamıştır. Şehzadelerin yetiştirildiği bir yer olduğu için buraya ekonomik, sosyal ve kültürel alanda yatırımlar yapılmış; medrese, cami, çeşme, hamam gibi birçok eser bina edilmiştir (Sonyıldırım, 2007: 11, 27). Manisa, konumu, verimli toprakları, elverişli iklimi ve ticaret yollarının üzerinde olması bakımından tarih boyunca dikkat çeken bir şehir olmuştur.

Altı asır boyunca sahip olduğu zengin kaynakları, malzemesi ve muhtevasıyla eser veren Klasik Türk edebiyatında şehirler ya beyitlerde meşhur özellikleriyle isimleri geçerek ya redifleri şehir ismi olan veya olmayan ama bir şehri tasvir eden çeşitli nazım şekilleriyle ya da şehri anlatan türlerde yer almıştır. Bu türlerden biri de XVI. yüzyılda ortaya çıkan bir şehrin doğal, tarihî ve mimari güzellikleri ile çeşitli meslek

dallarında ün yapmış güzellerinin anlatıldığı şehrengizlerdir. Bu güzeller genellikle şehirde esnaflık yapan erkeklerdir. Şehrengizlerde şairler, doğup büyüdükleri, bir süre yaşadıkları veya gördükleri şehirleri, sahip olduğu güzellikleri ve güzelleriyle şiirlerinde anlatırlar. Toplumun hayatını, kendi çağının özelliklerini bir divandan daha canlı, daha renkli aksettiren şehrengizlerin ilk örnekleri XVI. yüzyılda önce Mesîhî daha sonra Zâtî tarafından Edirne şehri hakkında kaleme alınmıştır (Levend, 1958: 14). Edebiyatımızda şehrengiz türü özellikle XVI. yüzyılda çok rağbet görmüş, sadece bu yüzyılda 50’den fazla şehrengiz kaleme alınmıştır (Karaca, 2018: 11, 13-17). Tarih boyunca ilim, sanat ve kültür merkezi olan şehzadeler şehri Manisa hakkında da iki şehrengiz yazılmıştır. Her ikisi de XVI. yüzyılda yazılan bu iki şehrengizden biri Manisalı Câmi’î’ye diğeri ise bir süre Manisa’da bulunan Derzi-zâde Ulvî’ye aittir. Bu iki şehrengizden hangisinin daha önce yazıldığı tam olarak bilinmemektedir. Câmi’î’nin şehrengizinde kısaca şehir tasviri yapılmış olup şehrin güzellerine ağırlık verilirken Ulvî’nin eserinde Manisa’nın yeşil sahraları, akarsuları, mesire yerleri, kalesi, sarayı, camisi, evleri, şehir halkı ve güzelleri söz konusu edilmiştir.

1. Manisa Şehrengizleri

Manisa şehri hakkında yazılan iki şehrengizden biri Manisalı Câmi’î tarafından yazılmıştır. Manisa’da doğan Câmi’î’nin Latîfi Tezkiresi’nde Kanuni Sultan Süleyman dönemi şairlerinden biri olduğu belirtilmiş olup şairin hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır (Kaplan, 2014). Bend ve gazel nazım şekliyle yazılan şehrengizin sadece bir bendinde şehrin baharı, bahçesi ve güzellerle dolu olmasından bahsedilmektedir. “*Şehrengiz be-tarîk-i tahmîs der evsâf-ı cüvânân-ı vilâyet-i Magnîsâ Câmi’î*” başlıklı eser, aruzun “Fâ’ilâtün/Fâ’ilâtün/Fâ’ilâtün/Fâ’ilün” vezniyle yazılmış olup beşliklerden oluşan 12 bend ve biri 6, ikisi 4, diğeri 5 beyitten oluşan 9 gazelden ibarettir. Genel anlamda bend ve gazeller olmak üzere iki bölümden oluşan eserde “*ibtidâ, Manisa tasviri, 7 güzel tasviri, intiha ve 9 güzel tasviri*” bulunmaktadır. İlk bend başlangıç, ikinci bend Manisa tasviri, üçüncü ve dokuzuncu bendler arası güzeller tasviri (7 güzel), onuncu bend güzellere dua, on bir ve on ikinci bend sonuç olup 9 gazel ise 9 güzel tasvirini içerir. “*Üçüncü*” başlığı ile güzeller tasvirine geçen şair, adını söylemediği ilk güzel dışında her güzelin adını, mesleğini ya da lakabını başlıklarda belirtir. Yedi güzel beşer mısralık bendlerle vafedilir. Her güzel isminin, mesleğinin ya da lakabının içerdiği çağrışımlarla anlatılır. Şehrengizin bendlerle yazılan asıl bölümü sona erdikten sonra “Ahmed-i Kassâb, Mahmûd-ı Hallâc, Yüsûf-ı Hayyât,

1 Fatih Tıgılı, “Klâsik Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Câmi’î’nin Manisa Şehrengizi” İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, c. XXIX (2010), ss. 229-248.

Nasûh-ı Hayyât, Pür-Budak Aydınî, Bostân el-Mağnîsâvî, Süleymân el-Mağnîsâvî, Durmuş-ı Yaşmakçı el-Mağnîsâvî ve Yusûf el-Mağnîsâvî” adlı dokuz güzel hakkında yazılan gazeller bölümü başlar. Gazeller iki farklı vezinle yazılmış olup dokuz gazelden 6’sında aruzun “Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilün”, 3’ünde ise “Mefâ‘ilün/Mefâ‘ilün/Mefâ‘ilün/Fâ‘ilün” vezni kullanılmıştır. Gazeller beyit sayısı bakımından da farklıdır. Gazellerden biri 6, ikisi 4, diğerleri 5 beyitten oluşmaktadır. Her gazelin başında güzellerin adı, varsa mesleği ya da Manisalı olduğu belirtilmiştir. Bu bölüm ve eser, dokuzuncu güzelin tasviri ile sona erer.

Bir diğer Manisa şehrengizi ise Derzi-zâde Ulvî’ye aittir. Asıl adı Mehmed olan Ulvî’nin doğum tarihi bilinmemektedir. Manisa müftüsü Muallim-zâde Ahmed Efendi’nin yanında ilim tahsil eden şair, bu sırada Şehzade Selim’in musahibi Celal Bey ve Turak Çelebi vasıtasıyla Manisa’da vali olan Şehzade Selim’e takdim olunmuştur. İstanbullu olan şair, bu sebeple bir süre Manisa’da bulunmuştur. Turak Çelebi’nin ölümünden sonra üç yıllık bir sürgün hayatı yaşayan şair, Şehzade Selim tahta çıktıktan sonra Molla Hubbî’nin mülazımlığına atanmıştır. XVI. yüzyılın şehrengiz sahibi şairlerinden biri olan Ulvî, 1585 yılında İstanbul’da vefat etmiştir (Çetin, 1993: III; Çelik ve Kılıç, 2018: 19-29). Ulvî’nin Manisa Şehrengizi, mesnevi nazım şekliyle “Mefâ‘ilün/Mefâ‘ilün/Fe‘ülün” vezniyle yazılmış olup 503 beyittir. 1556’da yazılan şehrengiz, münacat bölümüyle başlar, na’t, hulefâ-yı râşidîn övgüsü, bahariye, Manisa’ya sefer, âşık olması, sebab-i te’lif, Sultan II. Selim övgüsü, Manisa şehrine övgü (şehir tasviri), sevgiliye övgü ve âşığın hâlleri, sevgiliyle âşığın hasbihâli, sevgilinin firkati, dua ve hatime, şehrengiz (güzeller tasviri, 25 güzel) ve tarih kıtasıyla sona erer (Çelik, 2018: 230- 237).² Şehrengizler genellikle münacat bölümüyle başlar, daha sonra sebab-i telif, şehir tasviri ve asıl konunun işlendiği bölüm (güzeller tasviri) ile devam eder ve hatime bölümüyle sona erer. Şehrengizin münacat bölümünde şair, namaz oruç gibi kulluk görevlerini yerine getirmeyip güzellerin peşinden koştuğunu söyleyerek pişmanlığını dile getirir ve Allah’tan kendisini affetmesini ister. Şehrengizi yazma sebebini açıkladığı sebab-i telif bölümünden sonra şair, şehir tasviri bölümüne geçer ve şehrin genel, coğrafi, tarihî, mimari özellikleri ile şehir halkının özelliklerini anlatır. Şehrengizin güzeller tasviri bölümünde ise şair, şehrin güzellerini meslek, isim, lakapları etrafında tasvir eder ve

2 Ulvî’nin Manisa Şehrengizi üzerine 1972 yılında Mustafa Tanrısever tarafından eserin İstanbul nüshası esas alınarak bitirme tezi hazırlanmıştır. 1993 yılında İsmail Çetin tarafından Süleymaniye nüshası esas alınarak Ulvî Divanı’nın tenkitli metni yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış; içerisinde şehrengiz metnine yer verilmiştir (1993: 578-600). 26-28 Ekim 2017’de düzenlenen “Uluslararası Manisa Sempozyumu”nda tarafımdan sunulan bildiri ve *Türk Edebiyatında Şehr-engizler ‘Şehirler ve Güzeller’* (Karaca, 2018) adlı doktora tezinde Ulvî’nin Manisa Şehrengizi, İstanbul Üniversitesi ve Süleymaniye Kütüphanesi nüshalarına göre 409 beyit üzerinden incelenmiştir. Aynı yıl Büşra Çelik tarafından yayımlanan “Derzi-zâde Ulvî ve Manisa Şehrengizi” adlı makalede şehrengizin Erzurum Üniversitesi nüshası da eklenerek toplam üç nüshanın tenkitli metni verilmiştir (Çelik, 2018: 223-290).

güzellere hayır duasında bulunduğu hatime bölümüyle eserini tamamlar (Karaca, 2018: 4; 2019: 429-430). Şehrengizlerin birçoğunda olduğu gibi Ulvî de eserine güzellere olan düşkünlüğünü, nefsinin esiri olduğunu ve bu nedenle Allah'a karşı görevlerini yapamadığını dile getirdiği münacat bölümüyle başlamış; devamında ise şair, İstanbul'dan Manisa'ya gelmesini, Manisa'da bir güzele âşık olmasını ve başından geçenleri anlatmıştır. Bir arkadaşının isteği üzerine şehrengizini yazdığını belirten şair, şehir tasviri bölümünde Manisa'yı çeşitli yönleriyle övmüş; hatta İstanbul, Edirne, Bursa'dan üstün tutmuştur. Güzeller tasviri bölümünde ise şehrin 25 güzeline yer vermiştir. Ayrıca eser içerisinde 3 gazel ve 5 kıta (biri tarih kıtası) bulunmaktadır.

2. Manisa Şehrengizlerinde Şehir Tasviri

Manisalı Câmî'î şehrengizinde sadece bir bendde şehrin baharı, bahçesi ve güzellerle dolu olmasından bahseder. Ulvî ise eserinde bu dünyada eşi benzeri olmayan Manisa'nın yeşil sahraları, kalesi, camileri, evleri, padişah sarayları, akarsuları, mesire alanları ve çınarlarıyla cennet gibi bir yer olduğunu ifade ettikten sonra şehrin içinin cennetteki hurilere benzeyen güzellerle dolu olduğunu söyleyerek genel olarak şehrin güzellerini över. Her iki eserin güzeller bölümünde XVI. yüzyıl Manisa'sının meslek hayatına dair bilgi verilmektedir.

2.1 Şehrin Genel Özellikleri

- **Benzersiz bir şehir olması**

Ulvî'ye göre bu dünyada Manisa'ya benzeyen başka bir şehir yoktur:

Didi kim kâ'inât içinde kat'â

Bulınmaz şeh-i Ma'nîsâya hem-tâ Ulvî b/153

- **Âlemin yüzü suyu olması**

Azamet sahibi Manisa şehri, bu âlemin yüzü suyu; itibarıdır:

Sevâd-ı şevket ile oldı â'zam

Olupdur âb-ı rûyî çeşm-i 'âlem Ulvî b/154

- **Osmanlı şehri olması**

Osmanlı döneminde şehzadeler şehri olan Manisa'da saray, külliyeler, camiler, mescitler, medreseler, türbeler, hamamlar, kütüphaneler, han, bedesten ve çeşmeler inşa edilmiştir (Gündüz Küskü, 2014: 641). Öyle ki Osman oğulları Manisa'yı taht ettiğinden beri buradaki padişahlar, şehre tazelik ve güzellik vermiştir. Bu seçkin şehir âdeta gül bahçesine dönmüş, güzel sesli insanlar da bülbülü olmuştur:

O şehri taht idelden âl-i ‘Osmân
Aña revnak virüpdür ehl-i Kur‘ân

Dönüpdür gülşene ol şehir-i mümtâz
Olupdur bülbüli her hûb-âvâz

Ulvî b/168-169

• İçinin güzellerle dolu olması

Manisa’nın içi güzellerle süslenmiş olup cennet hurileri Manisa’da görünmektedir:

Güzellerle müzeyyen içi anuñ
Görinür anda hûrâsı cinânunñ

Ulvî b/200

Öyle ki her tarafı huri ve gılmanlarla dolu olan Manisa’nın her köşesinde nazlı güzeller bulunmaktadır:

Topludur her taraf vildân u gılmân hûr-ı ‘în
Seyr ider her gûşesinde nâz ile her nâzenîn

Câmi‘î bend/2

2.2. Şehrin Coğrafi Özellikleri

2.2.1. Mevsimleri

Câmi‘î’nin şehrengizinde “fasl-ı gül” ifadesiyle Manisa’nın baharı söz konusu edilmiştir. Manisa’da gül mevsiminde yer gök, her yer sevinç ve mutlulukla dolar, Manisa’nın bahçeleri de âdeta cennet bahçeleri gibi olur, her tarafı huri ve gılmanlara benzeyen güzellerle dolu olan şehrin her köşesinde her birinin yoluna başların verildiği, canların saçıldığı işveli güzeller dolaşır:

Fasl-ı güldür toldı zamân ile zemîn
Bâg-ı Ma‘nîsâ olupdur ravza-i huld-ı berîn
Toptoludur her taraf vildân u gılmân hûr-ı ‘în
Seyr ider her gûşesinde nâz ile her nâzenin
Ser fedâdur her birinünñ yolına cânlar nisâr

Câmi‘î bend/2

2.2.2. Havuz/Kaplıca ve Akarsuları

Ulvî, İstanbul’a güzellerin girdiği denizin şeref verdiğini, Edirne’de göze görünen tek şeyin Tunca nehri olduğunu, Bursa’ya ise bir iki yerde bulunan kaplıcaların sefa verdiğini; fakat Manisa’yı yer yer içinde

bulunan çok hoş ve güzel havuzların/kaplıcaların süslediğini söyleyerek Manisa'nın havuzlarını/kaplıcalarını İstanbul, Edirne, Bursa'nın öne çıkan özellikleriyle karşılaştır ve Manisa'nın sularının üstünlüğünü dile getirir:

Sitânbula şeref virdi çü deryâ

Girer deryâya anda niçe ra'nâ

Edirne şehrinüñ de ancak ey yâr

Hemân göze görünür Tuncası var

Egerçi Bursanüñ vardur safâsı

Bir iki yirde olmuş kaplucası

Velîkin şehr-i Ma'nîsâyı yir yir

Müzeyyen kıldı niçe havz u hoş-ter

Ulvî b/177-180

Manisa'nın bahçelerinde akan sular, cennetteki Selsebil çeşmesi gibi tatlı ve hafiftir:

Virür her şâhı Tûbâdan nişânı

Olupdur selsebil âb-ı revânı

Ulvî b/198

Eskiden delileri dizginlemek için ayaklarına zincir takılması âdetinden yararlan Ulvî Manisa'nın etrafında akan Gediz Irmağı'nı, aşktan perişan olmuş gönülleri engellemek için zincir olup gezmesi şeklinde tahayyül etmiştir:

Gediz ırmagı olup aña zencir

Dil-i dîvânesine kıldı tedbîr

Ulvî b/176

2.2.3. Sahraları/Mesire Yerleri

Manisa, baştan başa yemyeşil, hoş bir ovadır:

Öñinde görünür bir hûb sahrâ

Zemîni yemyeşil itmiş ser-â-pâ

Ulvî b/155

Birçok mesire yeri olan Manisa'nın çınar ağaçlarının ise başka hiçbir yerde benzeri yoktur:

O şehr içinde vardur çok mesîre

Velî olmaz çenârına nazîre

Ulvî b/192

Sadece çınar ağaçları değil, ayrıca Manisa'nın ferahlık veren, canlandırıcı, zevk ve huzur veren gezinti yerlerine de benzeyen başka hiçbir yer yoktur:

Aña beñzer kanı cây-ı hevâ-bahş
Hayât-efzâ vü ra'nâ vü safâ-bahş Ulvî b/193

Öyle ki Manisa'nın bahçelerine cennet, içindeki güzellere de huri denilse yeridir:

N'ola dirsem aña Firdevs-i â'lâ
Güzeller oldı anda sanki hûrâ Ulvî b/197

Bahar mevsiminde bahçeleri âdeta cennet bahçesi olan Manisa'nın halkı da cennetteki huri ve gılmanlara benzemektedir:

Fasl-ı güldür toldı zamân ile zemîn
Bâg-ı Ma'nîsâ olupdur ravza-i huld-ı berîn
Toptoludur her taraf vildân u gilmân hûr-ı 'în
Seyr ider her gûşesinde nâz ile her nâzenin
Ser fedâdur her birinüñ yolına cânlar nisâr Câmi'î bend/2

2.3. Şehrin Tarihî ve Mimari Özellikleri

2.3.1. Kalesi

Manisa Dağı'nın yüksek bir yerinde taşlık bir çevrede yer alan Manisa Kalesi, dış kale ve iç kale olmak üzere birbirinden ayrı iki surla çevrilidir (Yıldız, 2006: 10). Ulvî'ye göre Manisa Kalesi'nin surları yelken açmış gemiye benzemektedir:

Nazar kılsan hisârında bedenler
Sanasın yelken açmış fülke benzer Ulvî b/158

Her ne kadar âşığın kalbi gibi yıkılmış, hasar görmüş olsa da Manisa Kalesi'ne benzer başka bir kale bulunamaz:

Bulunmazmış egerçi aña hem-tâ
Yıkılmış kalb-i 'âşık gibi ammâ Ulvî b/160

Görenlerin cennet diyeceği Manisa Kalesi'nin içi ise camilerle süslüdür:

Cevâmi‘le müzeyyen içi anuñ
Görenler dir ki ‘aynıdur cinânuñ Ulvî b/161

2.3.2. Sarayı

II. Murad tarafından 1445 yılında Manisa’da “Saray-ı Âmire” denilen bir saray yaptırılmıştır. Manisa’ya gelen şehzadeler bu sarayda ikamet etmiştir (Emecen, 2013: 27). Revnaklı avlu, köşkler, kuleler, hamam, havuz ve çeşmeden oluşan saray hakkında Evliya Çelebi de 56 dönümlük bir alanda kurulduğu, sultanlara ait köşkün etrafında dört kiremit örtülü oda, üç adet hamam, köşkün dışında dört dönüm yeri kaplayan saraçlar odası, sekiz dönümlük saray bahçesi bulunduğu bilgisini verir (Karakaya, 2003: 587; Evliya Çelebi, 1935: 76). Öyle ki Manisa’da dönemin padişahının sarayı, yeryüzünde gökyüzünün çatısıdır:

Husûsâ şâh-ı devrânuñ sarâyı
Zemîne ‘arz ider sakf-ı semâyı Ulvî b/171

2.3.3. Camileri

Şehzadeler şehri Manisa’da XVI. yüzyılda 12 büyük cami bulunmaktadır. Bunlardan beşi imaret-camidir: “Ulu Cami, Timurtaş oğlu Ali Bey Camisi, Şehzade Şehinşah’ın annesi Hüsnişah Sultan’ın Hatuniye Camisi, Hafsa Sultan’ın Sultaniye Camisi ve III. Murad’ın Muradiye Camisi” (Emecen, 2013: 90). Evliya Çelebi de Manisa Kalesi içinde II. Murad Camisi’nin bulunduğu söyler (2016: 9/41). Manisa Kalesi’ni süsleyen camilerin kürsüleri âdeta Arş-ı Mu‘alla, minberleri ise sidre gibidir:

Olupdur kürsileri ‘Arş-ı mu‘allâ
Hemân minberleri Sidre gûyâ Ulvî b/162

Bu camilerin her biri âlemin merkezi olup bütün insanlar onların ayaklarına gelir:

Cihânda her biridür kutb-ı ‘âlem
Gelür ayaklarına cümle âdem Ulvî b/163

Öyle ki camilerinin her birinin kubbeleri başlarındaki taç olup sanki muhtaç halka yol gösteren şeyhlerdir:

Başında her birinüñ kubbedür tâc
Sanasın şeyhlerdür halk-ı muhtâc Ulvî b/164

Ayrıca o kubbeler sırça renkli gökyüzü, minareler de bu gökyüzündeki samanyoludur:

Olupdur kubbeler eflâk-ı minâ
Minâre keh-keşândur aña gûyâ Ulvî b/166

Camilerin göğe yükselen minareleri elini kaldırıp dua etmekte, kavisli kemerleri de Allah'a secde etmektedir:

Minâre kaldurup destin du'âya
Kemerler secde kılmışdur Hudâya Ulvî b/165

2.3.4. Evleri

Saruhanlılar döneminde doğu-batı doğrultusunda ovaya doğru, Osmanlılar devrinde ise kuzey-güney yönünde gelişme gösteren Manisa'da değişik yerlere inşa edilen yapıların etrafı iki katlı evlerle dolmuştur (Karakaya, 2003: 588). Ulvî de bu âlemin yüzü suyu olan bu şehrin evlerinin iki katlı olduğunu "*O şehrin içi kat kat binalardır*" şeklinde dile getirmektedir:

İçi kat kat binâlardur o şehrüñ
O şehri oldı yüzü suyu bu dehrüñ Ulvî b/170

3. Şehir Halkı

Ulvî, Manisa'da o dönemde şehir halkının havuz/kaplıcalara girdiğini güzeller ve âşıklar üzerinden dile getirmiştir. Öyle ki belleri ve ağızları emsalsiz olan şehrin güzelleri, havuz/kaplıca suyuna girmekte; perişan âşıklar ise suyun içinde âdeta denizin üstündeki çer çöp gibi yüzmektedir:

Suya girür o havz içre güzeller
Miyânı vü dehânı bî-bedeller
[...]
O havz içinde 'uşşâk-ı cefâ-keş
Yüzer deryâda gûyâ hâr u hâs-veş Ulvî b/181, 191

Şehirdeki havuz/kaplıcalara giren güzellerin, belleri ve ağızları emsalsiz, vücutları ise çok hoş, nazlı ve gösterişlidir:

Suya girer o havz içre güzeller
Miyânı vü dehânı bî-bedeller

Açılır sîneler zîbâ bedenler

Latîf ü nâzûk ü garrâ bedenler

Ulvî b/181-182

Bu beyaz tenli güzeller vücutlarına siyah peştamal sardıklarında ise tıpkı yarısı tutulmuş aya benzerler:

Siyeh fûta tutınsa ak bedenler

Hemân nısfı tutulmuş aya beñzer

Ulvî b/185

Manisa'nın bu güzellerinin kimi Yusuf gibi güzelliğiyle hoş, kimi Yakup gibi aşk ile delirmiştir; kiminin yanakları geceyi aydınlatan mumdur, kimi pervane gibi ciğerini yakandır:

Kimi Yûsuf kimi hüsn ile ra'nâ

Kimi Ya'kûb-veş 'ışk ile şeydâ

[...]

Kiminûñ ruhları şem'-i şeb-efrûz

Kimi pervâne-veş olmuş ciger-sûz

Ulvî b/201, 206

3.1. İsim ve Lakaplar

Şehrengizlerin güzel tasviri yapılan bölümünde şehrin güzelleri, ya meslekleri ya sadece adları veya lakapları ya da baba mesleği/adı/lakabı verilerek tasvir edilmiştir. Bazı güzellerin ise hakkında herhangi bir bilgi verilmeden sadece güzellikleri anlatılmıştır. Manisa şehrengizlerinden Câmî'î şehrengizinin bendler bölümünde 7, Ulvî'nin şehrengizinde ise 25 güzel tasvir edilmiştir. Güzellerden 11'i mesleği (Kuloğlu dışında diğer güzellerin meslekleri yanında isimleri de verilmiş), 5'i baba mesleği/adı, 12'si ismi, 2'si sadece lakabıyla tanıtılmıştır.

Tablo 1: Manisa Şehrengizlerinde İsim ve Lakaplar

	Meslek	Baba Mesleği/Adı/ Lakabı	İsim	Lakap
Câmî'î	Derzi Mustafâ, Zeger Haydar, Kefş-dûz Abdî	-	Ali, Rüstem	Kurd
Derzî-zâde Ulvî	Gazzâz Mehemed, Haffâf İbrâhim, Berber-zâde Sipâhî Mehemed, Müezzin Hüseyin, Sipâhî Abdî Şâh, Berber Cafer, Dellâk Hasan Bâlî, Kuloğlu	Yazıcı-zâde Dervîş, Mûtâb-zâde Mû-miyân, Aşçı-zâde Hüseyin, Kadı-zâde Ahmed, Kethüdâ-zâde Mehemed Şâh	Ali Bâlî, Bûstân, Halîl, Yûsuf (3), Hızır Şâh, Nebî, Cafer, Ahmed Bâlî	Ak Yılduz

Rumeli şairlerinin genelinde görülen bir ismin kısaltması veya bir sıfat gibi kullanılan “Bâlî”, Ulvî’nin şehrengizinde de üç kez geçmektedir (Aydemir, 2001: 37). Her iki şehrengizde de güzellerin isimlerinin genellikle dinî inanışa bağlı olarak Ali, Yusuf, İbrahim gibi peygamber isimleri olduğu; Hüseyin, Hasan gibi din büyüklerinin ve Rüstem gibi efsanevi şahsiyetlerin isimlerinin de kullanıldığı görülmektedir.

Geçmişten günümüze kadar süregelen bir lakap verme geleneği bulunmaktadır. Kişilerin fizikî özellikleri, karakteri, tavır ve davranışları, başından geçen bir olay, etnik kökeni gibi unsurlara göre lakaplar verilmektedir. Kişinin asıl adı yanında lakap verme, o kişinin belirgin bir özelliğini ortaya çıkardığı gibi kişinin toplum içinde daha kolay tanınmasını ve ayırt edilmesini sağlamaktadır. Bazıları takdir bazıları ise tahkir ifade eden lakaplar, halk kültürünü yansıtan unsurlardan biridir (Karaca, 2018: 543). Manisa şehrengizlerinde de sert bir karaktere sahip olan güzelin lakabı Kurd; beyaz ve parlak bir güzelliğe sahip olan güzelin lakabı ise Ak Yıldız’dur. Ulvî’nin şehrengizinde baba mesleği yanında lakabı verilen Mûtâb-zâde Mû-miyân lakaplı güzelin de belinin inceliği ve baba mesleği doğrultusunda bir lakabı vardır. Şehrengiz türünün özelliği itibarıyla güzeller, isim ve lakaplarına yapılan gönderme ve telmihlerle klasik Türk şiiri geleneğindeki ideal sevgiliye ait benzetmelerle anlatılmıştır.

Ulvî’nin şehrengizinde Yusuf adlı güzel isminden dolayı “**dilber-i hûb, Yûsuf gibi, mergûb, hüsn, serîr-i mısır-ı nâz, Nil, Yakûb, cemâl, zindân, terâzû, mushaf, sûre-i Yûsuf**” gibi Yusuf Peygambere yapılan çağrışımlarla tasvir edilmiştir:

Birinüñ nâmı **Yûsuf dilber-i hûb**
Olupdur **hüsni Yûsuf gibi mergûb**

Serîr-i mısır-ı nâze geçti ol yâr
Akarsa **Nîl-i eşküm** n’ola her bâr

‘Azîz-i **mısır-ı hüsn** olmışdur ol şâh
N’ola **Ya’kûb** olursam aña her gâh

Cemâlinde görinen ol zenâhdan
İdüpdür başıma dünyâyı **zindân**

[...]

Cemâli mushafında hattı gûyâ

Olupdur **sûre-i Yûsuf** hemâna

Ulvî b/412-415, 417

Arapça bir kelime olan “Halil”, “dost, sadık ve gerçek dost” anlamına gelmektedir. Beş büyük peygamberden biri olan Hz. İbrahim’in diğer adı da “Halil”dir (Güler, 2006: 51). Ulvî’nin şehrengizindeki Halil’in güzelliği de “**sanem, cân vir-, Ka’be, Harem, Nemrûd, dost ol-, İbrahim bin Âzer**” gibi Hz. İbrahim’e gönderme yapan kelime ve tabirlerle tasvir edilmiştir:

Halil oldı birisi hûb dilber
Sanemler yolına cânlar virürler

Cemâli **Ka’bedür** zülfi **Haremdür**
‘Îzârı gülşen-i bâg-ı iremdür

Yanaldan nâr-ı ‘aşk ile dil ü cân
Ten oldı dâglarla bir gülistân

‘Aceb mi ol hasûdı itse merdûd
Halile dost olmaz çünkü **Nemrûd**

Görenler hâlini haddinde dirler
Düşüpdür nâra **İbrahim bin Âzer**

Ulvî b/428-432

Şairin güzelin isminden hareketle âşıkları puta, Halil’in güzelliğini Kâbe’ye, saçlarını Medine’ye, yanağını kırmızılığıyla cennetteki gül bahçesine, yanağındaki siyah beni ise İbrahim ateşe atılmış haline benzeterek Hz. İbrahim’in puthanedeki putları kırmasına, Nemrut tarafından ateşe atılmasına ve o ateşin gül bahçesine dönüşmesine, Kâbe’yi inşa etmesine telmih yapılmıştır. Âşığın güzelliğin aşk ateşiyle yanan vücudu ise kırmızı renkli, kanlı yaraları ile Hz. İbrahim’in atıldığı ateşin gül bahçesine dönüşmesine göndermedir. Azer ise Hz. İbrahim’in babası olup put yapıp satmaktadır. Kelime olarak âzer, “ateş” anlamına gelmekle birlikte “güzel” anlamına da gelmektedir (Pala, 2009: 49).

Câmi‘î’nin şehrengizinde Kurd lakaplı güzel, “**nahçîr, şîr, âhû, kelb, şikâr eyle-**” gibi lakabına gönderme yapan kelimelerle tasvir edilmiştir:

Cânumı Kurduñ kıya bakışları **nahçîr** ider
Şîr-i cânâ ol gözi **âhû** saçın zencîr ider
Koynuma girsün diyü cânâ göñül el bir ider
Ol rakîb-i rû-siyehle bir ‘âceb tedbir ider
Ya‘nî kim **kelb** ile sen **âhûy**ı eyleye **şikâr**

Câmi‘î bend/7

Ulvî'nin şehrengizinde Ak Yılduz lakaplı güzelin beyaz ve parlak güzelliği, “**meh-tâb, yılduz, ahter, lâmi, burc-ı kavs, zühre, semâ, mirrîh, hilâl, mihr, yıldızı sev-**” gibi lakabına çağrışım yapan kelimelerle anlatılmıştır:

Birinüñ dahı nâmı Akyılduz
Ruhı **meh-tâbına** müştâk **yılduz**

İki **ahter**-durur ‘ayneyni **lâmi**‘
Yanında **burc-ı kavsuñ** oldı tâli‘

Ruhı levhin görüp bezm-i safâda
Defin **zühre** yere çaldı semâda

Nice beñzer nazar kıl ol cemâle
Kaşu **mirrîh** üstinde **hilâle**

Görüp **mihriyle** yandum ol cevânı
Bugünden **yılduzum sevmişdür** anı

Ulvî b/397-401

Ulvî, Mûtâb-zâde Mû-miyân lakaplı güzelin tasvirinde ise hem lakabı hem de baba mesleğiyle ilgili olan “**kılca koy-, mûy-ı cisme, kılca gelme-, zülf, kıl-, terâş ol-, hat, kıl kondurma-, kara çul**” kelime ve tabirlere yer vermiştir. Mûtâf veya mûy-tâb/mûtâb, keçi kılından çul, yem torbası vb. şeyler dokuyan kimsedir (Çağbayır, 2007: 4075). Güzele lakap olarak “beli kıl kadar ince, kıl gibi ince belli olan kişi” anlamına gelen “Mû-miyân” kelimesinin verilmesinde, güzelin ince belli olması ve baba mesleği etkili olmuştur:

Biri **Mûtâb-zâde Mû-miyândur**
Dili **kılca koyan** ol nev-cevândur

N’ola bakmazsa **mûy-ı cisme** her dem
Gözine **kılca gelmez** halk-ı ‘âlem

Bana ‘arz itdi **zülf**in ol perî-şân
Dil-i âşüfsemi **kıldı** perîşân

Terâş olsa ‘aceb mi **hattı** her gâh
Ruhı üstine **kıl kondurmaz** ol mâh

Dögünmekden kararı sanmanız ten
Yolında **kara çullar** giymişem ben

Ulvî b/392-396

4. Meslek Hayatı

Osmanlı toplumunda meslek ya babadan oğula geçerek ya da bir usta yanında çalışarak sahip olunuyordu. Câmî'î'nin şehrengizinde “*Derzi Mustafa, Zerger Haydar, Keş-düz Abdî, Kasap Ahmed, Hayyât Yusuf, Hayyât Nasuh, Paşmakçı Durmuş*”; Ulvî'nin eserinde ise “*Gazzâz Mehmed, Haffâf İbrahim, Sipâhî Abdi Şah, Berber-zâde Sipâhî Mehmed, Müezzin Hüseyin, Berber Cafer, Dellak Hasan Bâlî, Kuloğlu, Yazıcı-zâde Dervîş, Mûtâb-zâde Mû-miyân, Aşçı-zâde Hüseyin, Kadı-zâde Ahmed, Kethüdâ-zâde Mehmed*” adlı güzellerin tasvirinde o dönemde icra edilen çeşitli meslek isimleri geçmektedir. Bu güzellerden 15'i kendi mesleğiyle 5'i ise baba mesleğiyle tanıtılmıştır.

Tablo 2: Manisa Şehrengizlerinde Meslek Grupları

	Esnaf	Din Görevlileri	Diğer Meslek Grupları
Câmî'î	Derzi, Zerger, Keş-düz, Kasâb, Hayyât (2), Paşmakçı	-	-
Ulvî	Kazzâz, Haffâf Berber (2), Dellâk, Mûtâb	Müezzin	Kadı, Sipâhî(2), Kethüdâ, Kuloğlu, Yazıcı, Aşçı

Câmî'î ve Ulvî'nin şehrengizlerine göre o dönemde Manisa'da mesleklerini icra eden esnaf grubu “kazzâz, haffâf, keş-düz, paşmakçı, berber, dellâk, mûtâb, zer-ger, kasap ve hayyât/terzi”dir. Manisa şehrengizlerinde iki kez geçen berberlik ve sipahilik; üçer kez geçen ayakkabıcılık (keş-düz, haffâf, paşmakçı) ve terzilik (derzi, hayyât) meslekleriyle Manisa'da daha çok meşgul olduğu görülmektedir. Dinî görevlilerden sadece “müezzin”, Ulvî'nin eserinde yer almakla birlikte diğer meslek gruplarından “kadı, kethüdâ, kuloğlu, yazıcı ve aşçı” da eserde geçmektedir:

Her iki şehrengizin de güzeller tasviri bölümünde şehirde güzellikleri veya mesleklerindeki ustalıkları ile öne çıkan isimler, meslekleriyle ilgili olan kelime ve tabirlerle anlatılmıştır. Şairlerin bu kullanımı bizlere doğrudan veya dolaylı olarak dönemin mesleklerinin ne şekilde icra edildiği, hangi alet ve malzemelerin kullanıldığı hakkında bilgi vermektedir.

4.1. Ayakkabıcı (Haffâf, Keş-düz, Başmakçı):

Manisa şehrengizlerinde ayakkabıcılık, “keş-düz”, “haffâf” ve “başmakçı” olmak üzere üç farklı şekilde geçmektedir. Keş-düz, ayakkabı diken; haffâf da ayakkabı, terlik vs. yapan ve satan; başmakçı ise yemeni biçiminde eski bir ayakkabı adı olan başmağı yapan ve satan kişidir (Devellioğlu, 2013: 578, 357; Koçu, 2015: 29).

Ulvî'nin şehrengizinde yer alan Haffaf İbrahim, “**mest, ayağına düş-, çizme, çiriş geç-, başmag**” gibi ayakkabıcılığa çağrışım yapan kelime ve tabirlerle tasvir edilmiştir. Güzelin mesleğine bağlı olarak “**ayağına düş-**” deyimini hem sarhoşluktan yere düşmek hem de yalvarmak anlamında kinayeli kullanılmıştır. Bunların dışında **mest**, bir ayakkabı çeşidi olup beyitte âşığın güzelin ayağına giydiği mest olması da düşünülebilir. Şehrengizlerde, ayakkabıcı güzellerinin birçoğunun sahip olduğu âşıklarına eziyet etme özelliği (Karaca, 2018: 285-294) İbrahim'de de görülmektedir. Öyle ki Haffaf İbrahim, kendisinden çizme isteyen âşığın yaralarla dolu gönlünü parça parça eder:

Hayâl-i bûse-i sâkîyle bestem
Ayağına düşersem tañ mı mestem

Kanı **çizme** baña desem o yâre
 Dil-i pür-zahmı eyler pâre pâre
 [...]
 Yapışmış dâmenini komaz elden
Çiriş geçmek düşer mi aña düşmen

Dilâ **başmagı** resmini o meh-tâb
 Gönüller mescidinde kıldı mihrâb Ulvî b/353-354, 357-358

Çiriş, çiriş otunun kökünün öğütülmesiyle elde edilen, ayakkabıcıların ve ciltçilerin yapıştırıcı olarak kullandıkları madde olup “çiriş geç-” deyimini de “karalamak, iftira etmek ve çamur atmak” anlamlarının yanında “laubali olmak, yapışkanlık, cıvıklık yapmak, hoş gitmeyen basitliklerde bulunmak” anlamlarına da gelmektedir (Sefercioğlu, 2010: 159). Beyitte de güzelin etrafı, eteğini bırakmayan rakiplerle doludur. Bu yüzden âşığın ona çiriş geçmesi; yani yakınlaşması, laubalilik yapması zaten mümkün değildir. O ay yüzlü güzel ayakkabısını; yani ayağını bastığı yeri, kendisine âşik gönüllerin mescidine mihrap yapmıştır.

Câmi'î'nin şehrengizinde Keleş-düz Abdi ve Paşmakçı Durmuş (Tıglı, 2005: 243-44) ayakkabıcılıkla meşgul olmaktadır. Ayakkabı dikicisi Keleş-düz Abdi'nin tasvirinde “**ayakta kalmak**” tabiriyle mesleğine gönderme yapılmıştır:

Dil **keleş-düz** ‘Abdînün zülfine olmuşdur esîr
 İşi başa çıkmadı **kaldı ayakda** ol hakîr
 Zer-re-veş hâk oldugum yolunda ey mihr-i münîr

Umarın ben düşmişe [kim] olasın sen dest-gîr
Kalmayam cânâ ebed ‘ışkun yolında hor u zâr Câmî’î bend/9

4.2. Berber:

Osmanlı döneminde berberlik mesleğini karşılamak üzere önce Arapça kökenli “hallâk (حلاق)” veya hâlik (حالق)” kelimeleri kullanılmış; daha sonra İtalyanca sakal anlamına gelen “barbiere”den gelen berber kelimesi bunların yerini almıştır (Atik Gürbüz, 2012: 234). Günümüzde de saç ve sakal kesimi yapan, tarayan berberler hakkında Reşat Ekrem Koçu’nun anlattıklarına göre,

“1826’da Yeniçeri Ocağı’nın kaldırıldığı tarihe kadar müstakil berber dükkânı yoktu, kahvehanelerin bir köşesi berber dükkânı olarak tanzim edilirdi. Dükkânlarda zeminin taş döşeli olması, berber kalfaları ve çıraklarının, kahvehane çıraklarının, uşaklarının yaz kış yalın ayak ve yalın ayaklarında nalınla çalışmaları kadılık (belediye) nizâmı ile mecburi idi... İç gömleği ve onun üstündeki mintanın kolları muhakkak dirseklerine kadar muhakkak sıvanırdı. Gömlek üstüne göğüs kısmı işlemeli bir fermene-yelek yahut yine işlemeli bir câmeden, kısa kollu bir cebken giyilirdi. Bellerine ibrişim kuşak, kuşağın üstüne peştamal bağlarlardı. Başlarına ise beyaz keçeden külâh, sonraları fes giymişlerdi... Geçen yüzyıl sonlarına kadar berber dükkânlarında tıraş koltukları yoktu, berberler tıraşı, müşterilerin başını dizine yatırarak yapardı. Tıraştan sonra “siti” denilen tavandan asma ibriklerle baş yikanırdı, kolonya yerine gül suyu kullanılırdı. Çıraklar da müşteriye gümüş el aynaları tutardı.” (2015: 40-41).

Ulvî’nin şehrengizinde yer alan sipahi güzeli Mehemmed’in baba mesleği berberliktir. Berber-zâde Sipahi Mehemmed, hem kendi hem de baba mesleğini çağrıştıran kelimelerle anlatılmıştır. Sipahi güzelinin tasvirinde “**baş ver-, hançer çek-, nev-tırâş, baş egdür-**” gibi tabirlerle baba mesleğine, “**na’l-i esb, sitâm-ı sümme-i rahş**” tamlamalarıyla da kendi mesleğine gönderme yapılmıştır. Beyitteki “**baş ver- ve baş egdür-**” deyimleri de güzelin baba mesleğine çağrışım yapan bir kullanım olup eskiden berberlerin müşterilerinin başını dizlerine koyup saç tıraşı yapmasına göndermedir:

Aña şehri içre **Berber-zâde** dirler
Yolında **baş virüpdür** niçe server

Olupdur **na’l-i esbi mâh-pârem**
Sitâm-ı sümme-i rahşidur sitârem

[...]

Temâşâ eyleñüz ol **nev-tırâşı**Hilâle **egdürür** her demde **başı**

Ulvî b/439-440, 442

Berber Cafer'in tasvirinde de "**hançer çek-, nev-terâş, hûn-rîz, baş egdür-**" gibi mesleğiyle ilgili ifadeler yer verilmiştir. Ayrıca "**hançer çek-, hûn-rîz**" gibi tabirler güzelin acımasızlığını ifade etmekle birlikte berberlerin kesici aletler kullanmasına da bir göndermedir:

Birisi dâhı bir mahbûb **berber**Anuñ nâm-ı latîfi oldı **Ca'fer****Çekerse** başum üzre **hancer-i med**

Dil-i mecrûha olur baht-ı sermed

Temâşâ eyleyünüz ol **nev-terâşı**Hilâle **egdürür** her demde **başı**Benem ol gamzesi **hûn-rîze** 'âşık

Yolında subh-veş mihr ile sâdık

Hümâ-veş yüksek uçar ol dilâver

Hemânâ Ca'fer-i Tayyâra beñzer

Ulvî b/482-486

Berber Cafer, hem mesleği hem de ismine yönelik çağrışımlarla tanıtılmıştır. Son beyitte güzelin benzetildiği Cafer-i Tayyâr, Hz. Peygamberin amcası Ebû Tâlib'in oğlu, Hz. Ali'nin kardeşidir. Mûte Savaşı kumandanlarından biri olan Cafer, savaşta şehit olmuş ve iki kolu kesilmiştir. Hz. Peygamber, Allah'ın Cafer'in iki koluna karşılık iki kanat ihсан ettiğini ve onlarla cennete uçtuğunu haber vermiştir. Bu sebeple kendisine "tayyâr (uçan)" ve zü'l-cenâheyn (iki kanatlı) lakapları verilmiştir (Önkal, 1992: 548-9). Gözü yükseklerde olan veya âşıkları tarafından ulaşılmaz olan berber güzeli, bu yönüyle isminden yararlanılarak Cafer-i Tayyâr'a benzetilmiştir.

4.3. Kazzaz:

Ham ipeği işleyip iplik ve ibrişim yapan ve ipek satan Kazzâz Mehemed'in tasvirinde "**düğme-veş, dög-, ibrişim, ilik, ilgi barmagından görün-, rişte, ilik gibi em-**" gibi ipekçilikle ilgili kelimelere

yer verilmiştir. Eskiden düğmelerin önemli bir kısmı iplikle örülerek yapıldığı için ipekçiler, ibrişimden örülmüş düğmeler yapıp satıyorlardı (Şen, 2002: 68). Geçmişte şimdiki safed ve madenî düğmeler yerine ipekle işlenmiş olanları kullanılmaktaydı. Günümüzde de bazen elbiselere kendi kumaşından düğme ördürülmektedir (Onay, 2013: 230). İpekçi güzeli şairin başını düğme gibi dövmektedir. Zaten şairin vücudu da ibrişime dönmüştür. Âşık vasfındaki şairin gözbebeğiyle etrafındaki halka âdeta ilk ve düğme gibi olmuştur. Güzelin dükkânına gidip onu çalışırken seyreden şair, güzelin zarıflığını “**iliği görünür parmağından**” şeklinde ifade eder. Şairin aşk yüzünden döktüğü gözyaşı ipini görenler ise bu parlak ve yuvarlak gözyaşlarını ayın ondördüne benzetirler. Eğer bir gün şair güzelin belini kucaklayabilirse; ağzını da ilik gibi emecektir:

Biri **gazzâzdur** nâmı **Mehemmed**

Dehânı oldı remz-i mîm-i Ahmed

[...]

Başumı **düğmeveş dögdi** o dilber

Dönüpdür **ibrişime** cism-i lâger

Gözümde merdüm ile halka gûyâ

İlikle düğmesi oldı hemânâ

Dükânında varup seyr eyledüm ben

İligi görünürdü barmagından

Gözümle **rişte**-i eşki görenler

Didiler kim ayuñ on dördüne beñzer

Eger kuçsam anuñ ince miyânın

İlik gibi emerdüm çak dehânın

Ulvî b/380, 382-386

İpekçi Mehemmed’in tasvirinde ipekçiliğe ait benzetmeler yapılmıştır. Şair, güzelin ona karşı sert tavrını eskiden düğmelerin ipek ibrişimden örülerek yapılması arasında bağlantı kurarak başını şekil itibariyle düğmeye benzetmiş ve güzelin düğme yapar gibi başını dövdüğünü söylemiştir. Ulvî benzetmesine gözbebeği ile etrafındaki halkayı da yine şekil olarak düğme ve düğmenin geçtiği ilige benzeterek devam etmiştir. Mesleğinden hareketle tasvir edilen ipekçi güzeli öyle ince bir güzelliğe sahiptir ki parmaklarına bakıldığında kemiğinin içindeki iliği görülür. “**İligi görünürdü barmagından**” ifadesinde parmaktaki kemiğin içindeki

iliğin görünmesi güzelin zayıf ve ince olduğunu imlemesinin yanında iliğin beyazlığı ile ipeğin beyazlığını da çağrıştırmaktadır (Tuğcu, 2007: 40). Şair, belini sardığı bu güzelin dudağını ilik gibi emeceğini; öpeceğini söyleyerek düğme ve ilik kelimeleriyle hem ipekçiliğe hem de “ilik gibi em-” ibaresiyle kemiğin içinde yer alan çok lezzetli ve faydalı olan dokuların kemiğin içinden emilerek çıkarılıp yenilmesine gönderme yapmıştır.

4.4. Kuloğlu:

Kuloğlu, Osmanlı Devleti’nde başta yeniçeriler olmak üzere kapıkulu ocakları mensuplarının asker olarak görev yapan oğullarıdır (Özcan, 2002: 358). Ulvî’nin şehrengizinde ismi verilmeyen Kuloğlu güzeli mesleğinden hareketle “**külâh, şâh, kul**” kelimeleri etrafında anlatılmıştır. Yeniçerilerin kendilerine özel beyaz keçeden veya çuhadan yapılmış börk/külâh denilen bir başlıkları vardır. Kuloğlu güzelinin anlatımında da külâh, çok fazla yer almaktadır. Şair, güzelin mesleğinden hareketle “çok sevinmek” anlamında “**külâhı göge ırgür-**”, “sıkıntı, huzursuzluk” anlamında “**külâhı başına tar ol-**” ifadelerine yer vermiştir:

Biri bir sîm-ten-i **zerrîn-külehdür**
Melâhat burcına ruhsârı mehdür

Kuloglıdur dilâ ol **şâh-ı** ‘âlem
N’ola begler **kuh** olursa her dem

Eger pehlûya çekseydüm o mâhı
Göge ırgüre idüm ben külâhı

Yüzdür âftâb-ı ‘âlem-ârâ
Külâh-ı şâ‘şa‘adur aña gûyâ

Hilâl ebrûsını görüp o **şâhuñ**
Külâhı başına tar oldu mâhuñ

Ulvî b/423-427

4.5. Müezzîn:

Ulvî’nin şehrengizinde yer alan Hüseyin adlı güzelin mesleği müezzînliktir. Hüseyin hem “**Hüseyinî nagmesi, nevâ, bûselik, sadâsını işit-, ezân, menâr-ı Ka‘be, Bilâl**” gibi mesleğine hem de “**hûb-ı ra‘nâ, nâm-ı zîbâ, Hüseyinî**” gibi ismine gönderme yapan kelimelerle tasvir edilmiştir. Hoş bir güzel olan Müezzîn Hüseyin’in güzellik namıdır. Yerden

göge kadar her taraf Hüseyin'in sesiyle dolduğunda âşıklar da buselik makamında söylemeye başlar. Hüseyin'in yanağındaki benine gören ise Kâbe minaresinde ezan okuyan Bilal'e benzediğini söyler:

Mü'ezzindür biri bir hûb-ı ra'nâ
Hüseyin olmuştur aña nâm-ı zîbâ

Hüseyinî nagmesiyle tolsa afâk
Nevâsın bûselik eylerdi 'uşşâk

Sadâsını işitmez oldum anuñ
Bize vechi nedür bunca **ezânuñ**

Nazar iden didi haddinde hâle
Menâr-ı Ka'bede beñzer **Bilâle**

Ulvî b/407-410

Hüseyinî, Türk mûsikîsinin sevilen bir makamı olup en eski basit makamlardan biridir. Bûselik/Pûselik de basit bir makam olup hüseyini bûselik adında mûsikîmizde birleşik bir makam da bulunmaktadır. Âşıklar anlamına gelen "uşşâk" kelimesi de aynı zamanda Türk müziğindeki basit makamlardan birinin ismidir (Devellioğlu, 2013: 449-450, 1309). Şair bütün bu makam isimleriyle Hüseyin'in müezzinliğine gönderme yapmaktadır. Yine güzelin mesleğinden yola çıkan Ulvî, Hüseyin'in yanağındaki siyah beni ile ilk kez ezanı okuyan müezzin Habeşli Bilâl arasında ilgi kurmuştur. İlk Müslümanlardan biri olan Bilâl b. Rebah el-Habeşî, uzun boylu ve esmerdir. Hz. Bilâl sesinin güzelliği ve etkileyiciliği sebebiyle Hz. Peygamber'in müezzini olmuştur (Koca, 2011: 300).

4.6. Tellâk:

Tellak, hamamlarda müşterileri ücret karşılığında yıkayıp keseleyen kişilerdir. Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan hamamlarda tellaklar sadece kese yapan kişiler olmayıp aynı zamanda berberlik, sünnetçilik, dişçilik gibi bazı meslekleri de icra etmekteydi. Osmanlı döneminde 13-15 yaşlarındaki gençler arasından seçilerek yetiştirilen tellakların yakışıklı, canlı, hareketli, tıraş etmede usta olmaları, canla başla çalışıp sağlam kese atmaları, sabunla iyi yıkamaları, keseleri temiz tutmaları emredilmiştir. Osmanlı dönemi boyunca tellak futa denilen siyah peştamal giyerlerdi (Yılmazkaya, 2002: 49-53; Özdemir, 2011: 183; Kaplan, 2015: 81). Halvet, hamamların bir veya birkaç kişinin yıkanabileceği büyüklükteki sıcak bölümleri; cam ise hamamların içerisini aydınlatmak için kubbelerin üzerinde göz şeklinde yapılmış küçük cam pencerelerdir (Kaplan, 2015:

56). Tellak Hasan Bâlî de mesleğiyle bağlantılı olarak “**sahn-ı hammâm, muanber, kubbe-i hammâm, câm, terâş eyle-, halvet**” gibi ifadelerle tasvir edilmiştir. Ulvî, Tellak Hasan’ın saçlarını dağıtarak hamama amber gibi hoş koku saldığını, güzelin kendisini tıraş ettiğini ve halvette onu gören ölünün bile canlanacağını söyleyerek hamamlardaki uygulamalara gönderme yapmıştır:

Hasan Bâlî biri bir çeşmi âfet

Aña **dellâklık** olmuşdı san‘at

Mu‘anber oldu sanmañ **sahn-ı hammâm**

Perîşân kıldı zülfin ol gül-endâm

Felek bir **kubbe-i hammâmı** oldu

Meh-i nev-tîgi encüm **câmı** oldu

Beni sanmañ **terâş eyler** o meh-rû

Kazır ser-levhasından kara yazu

Bana **halvetde** görünse o cânân

Gelür kabr içre gûyâ mürdeye cân

Ulvî b/443-447

Eskiden hamamlarda hem hamamların hem de yıkananların güzel kokması için gül suyu dökmek ve tütsü yakmak âdettendi (Kaplan, 2015: 89-91). Ulvî de hamamın içindeki amber kokusunu, Tellak Hasan’ın saçlarını dağıtarak hamama amber gibi hoş koku salması sebebine bağlamıştır. Felek, hamamların kubbesine; ay ve yıldızlarda bu kubbedeki hamamı aydınlatan cama benzetilmiştir. Ayrıca Ulvî, güzelin kendisini tıraş ettiğini söyleyerek tellakların kese yapmak dışında berberlik de yapmalarına gönderme yapmıştır. Hamamlarda bir veya birkaç kişinin yıkanabileceği hamamın sıcak bölümü olan halvette, Tellak Hasan’la yalnız kaldığında mezardaki ölünün bile cana geleceğini söyleyerek Hasan’ın güzelliğinin etkileyiciliğini vurgulayan şair, eskiden tellakların yakışıklı olmalarına önem verilmesine, tellağı güzel olan hamamın daha çok müşteri çektiği anlayışına (Kaplan, 2015: 81) da çağrışım yapmıştır.

4.7. Terzi:

Şehrengizlerde terzi, “hayyât ve derzî” olmak üzere iki farklı şekilde geçmektedir. Hayyât, terzi anlamına gelir ve şehrengizlerde en çok geçen mesleklerden biridir. Şehrengizler içerisinde terzilik yapan güzel sevgili vasfında olunca onun âşığa yaptığı eziyet de kesici, delici makas ve iğne

gibi terzi araç gereçleri ile mesleğini icra ederken gerçekleştirdiği kesmek, biçmek gibi eylemlerle anlatılmaktadır (Karaca, 2018: 416).

Câmi'î'nin şehrengizinde terzilik, “derzi” ve “hayyât (Tıgılı, 2005: 240-41)” olmak üzere iki farklı şekilde geçmektedir. Terzi Mustafa'nın güzelliği ve şairin üzerinde bıraktığı etki “**giy-, libâs-ı hüsn, sûzen, rişte, engüştân, tahta-i üti**” gibi mesleğine yönelik kelime ve tabirlerle anlatılmıştır. Güzellik padişahının vezir-i azamı, gönül alan Mustafa, güzellik çarşısı içinde bu dünyanın işveli bir güzelidir. Naz ile güzellik elbisesi giyen, selvi boylu Mustafa'nın gönül delen iğnesine şairin canı, iplik; gönlü de yüzük olmuştur. Güzelin ayrılığı ise şairin canını ütü tahtası gibi yakmıştır. Câmi'î, “**sûzen, rişte, engüştân, tahta-i üti**” kelimelerinden yararlanarak Terzi Mustafa'nın mesleğini icra ederken iğne iplikle kumaşı dikmesini, iğne batmaması için parmağının ucuna yüksük takmasını ve ütü yapmasını âdetla resmetmiştir:

Ol şeh-i hüsnün vezir-i a'zamı bir dil-sitân
 Sûk-ı hüsn içinde **Derzi Mustafâ** şüh-ı cihân
 Nâz ile **geymiş libâs-ı hüsnî** ol serv-i revân
Sûzen-i dil-dûzına cân rişte dil engüştân
 Yakdı cânum **tahta-i üti** gibi hecrinde yâr Câmi'î bend/5

4.8. Zerger:

Değerli madenler ve taşlardan çeşitli teknikler kullanılarak yapılmış sanat değeri yüksek takı ve kıymetli madenlerin bir potada eritilip dökülmesi ve işlenmesi olayı anlamına gelen kuyum kelimesinden türeyen kuyumcu, kuyum işçiliği yapan sanatkâr ve satan esnafır (Kuşoğlu, 2006:136). Kuyumcu güzeli Haydar da “**zeyn it-, sîm, zerd, zer, müşteri, vezne, nakd, sat-, dükkân, hokka-i la'l, dür-i şâh-vâr**” gibi esnaflığına ve mesleğine yapılan göndermelerle anlatılmıştır:

Zer-ger Haydar ki dükkân-ı cemâlin **zeyn ider**
 Eşk-i çeşmüm **sîm** olupdur rûy-ı **zerdüm** ana **zer**
Müşterîsi Zühre anun **veznesi** Şems ü Kamer
Nakd-i câna satmaga dükkân yüzinedür nazar
Hokka-i la'lin komış toptolu **dürr-i şâh-vâr** Câmi'î bend/8

Güzellik dükkânını süsleyen kuyumcu Haydar'a âşığın gözyaşı gümüş, sararan yüzü de altın olmuştur. Güzelin müşterisi Zühre, veznecisi ise güneş ve aydır. Güzelin hokka gibi küçük ağzı ise en kıymetli incilerle doludur.

Sonuç

Klasik Türk edebiyatında, XVI. yüzyılda ilk örneği Mesîhî tarafından Edirne hakkında yazılan, Mesîhî'den sonra çok rağbet görerek XVIII. yüzyılın sonlarına kadar devam eden şehrengiz, Osmanlı kültür tarihi bakımından önem taşıyan edebî türlerden biridir. şehrengizlerde, bir şehrin doğal, tarihî ve mimari güzellikleri ile çeşitli meslek dallarında ün yapmış güzelleri anlatılır. şehrengiz şairleri, doğup büyüdükleri, bir süre yaşadıkları veya gördükleri şehirleri, doğal, tarihî, mimari güzellikleri ve güzelleriyle şiirlerinde anlatırlar. Klasik Türk edebiyatındaki soyut anlatım, şehrengizlerde şairlerin doğduğu, yaşadığı veya gördüğu şehirleri, çevresindeki insanları realist tasvirlerle anlatmaya başlamasıyla somutlaşmıştır. şehrengizler, yazıldıkları dönemin toplum hayatına ışık tutan önemli eserlerdir.

Edebiyatımızda başta Edirne, İstanbul, Bursa olmak üzere birçok şehir hakkında şehrengiz yazılmıştır. şehzadeler şehri Manisa'da adına şehrengiz yazılan şehirlerden biridir. Manisalı Câmî'î'nin doğduğu şehre bağlılığını, sevgisini gösterdiği şehrengizi ile Ulvî'nin bir süre bulunduğu Manisa hakkında yazdığı şehrengiz, Manisa'nın XVI. yüzyıldaki genel, coğrafi, tarihî, mimari özellikleri ve sosyal hayatına ayna tutmaktadır. Konumu itibarıyla her dönem rağbet gören, Osmanlılar döneminde şehzadelerin yetiştirildiği sancak şehirlerden biri olan Manisa'nın bu özelliği şehri, mimari, kültürel, sosyal ve ekonomik anlamda geliştirmiştir.

XVI. yüzyılın önemli siyasi merkezlerinden bir olan Manisa hakkında Câmî'î şehrengizinde şehir tasvirine çok az yer verirken; Ulvî ise şehrengizinin şehir tasviri bölümünde şehre dair birçok unsura yer vermiştir. Manisalı Câmî'î, sadece bir bendde şehrin baharı, bahçesi ve güzellerle dolu olmasından bahsetmiştir. Ulvî ise eserinde Manisa'nın yeşil sahraları, kalesi, camileri, evleri, padişah sarayı, akarsuları, mesire alanları ve çınarlarıyla cennet gibi bir şehir olduğunu ifade ettikten sonra şehrin içinin cennetteki hurilere benzeyen güzellerle dolu olduğunu söyleyerek genel olarak şehrin güzellerini övmüştür.

Manisa şehrengizlerinin şehir tasviri bölümlerinde; eşi benzeri olmayan, âlemin yüzü suyu ve içi güzellerle dolu bir Osmanlı şehri olan Manisa'nın içi camilerle süslü olan kalesi, surları, padişah sarayı, camileri, iki katı evleri, havuz/kaplıcalara giren halkı olmak üzere birçok bilgi yer almaktadır. Yemyeşil bir ova olan Manisa'nın suyu ve bahçeleri âdetâ cennete benzemektedir. Hatta Ulvî'nin eserinde Manisa'nın akarsuları, dönemin önemli üç şehrinden İstanbul, denizi; Edirne; Tunca Nehri, Bursa ise kaplıcaları ile karşılaştırarak Manisa sularının üstünlüğünü dile getirilmiştir.

Manisa şehrengizlerinin güzeller tasviri bölümünde isim veya lakabı verilerek tanıtılan güzellerin isimlerinin dinî inanışa uygun isimler olduğu;

şehir güzellerine yakıştırılan lakapların ise kişilerin güzelliklerini ve karakter özelliklerini tanıtmaya ve yüceltme amacıyla kullanıldığı, güzellere olumsuz anlam içeren lakaplar verilmediği görülmektedir.

XVI. yüzyılda Manisa'nın meslek hayatına dair Câmî'î ve Ulvî'nin şehrengizlerinin güzeller tasviri bölümlerinde, esnaf sınıfından “terzi (hayyât), zerger, keş-dûz (haffâf, başmakçı), kazzaz, berber, tellak, mûtâb” olmak üzere din görevlilerinden “müezzin” ve diğer meslek gruplarından “sipahi, kuloğlu, kethüda, kadı, yazıcı, aşçı” ya yer verilmiştir. Meslekleriyle tavsif edilen Manisa güzellerinin anlatımında, güzellerin mesleklerine ait terminoloji belirleyici bir şehrengiz özelliği olarak öne çıkmaktadır. Güzellerin tasvirinde, şehirde icra edilen mesleklere, bu mesleklere ait alet ve eşyalara, mesleklerin icrasına dair bilgiler yer almaktadır. Bütün bu yönleriyle Manisa şehrengizleri, XVI. yüzyıl Manisa'sının doğal ve tarihî güzellikleri, isim ve lakap kullanımı, meslekleri gibi dönemin sosyo-kültürel yaşamı hakkında önemli bilgiler içermesi bakımından değer taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- ATİK GÜRBÜZ, İ. (2012), Divan Şiirinin Sevimli Yüzleri Osmanlı Şiirinde Berberler, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7/3, 233-255.
- AYDEMİR, Y. (2001), Hâdi'nin Saray Şehrengizi, *İlmi Araştırmalar*, 12, 31-56.
- ÇAĞBAYIR, Y. (2007), *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötügen Türkçe Sözlük*, İstanbul: Ötügen Yayınları.
- ÇELİK, B. (2018), Derzî-zâde Ulvî ve Manisa Şehrengizi, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 39, 223-290.
- ÇELİK, B., KILIÇ, M. (2018), *Derzî-zâde Ulvî Divân*, İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.
- ÇETİN, İ. (1993), *Derzi-zâde Ulvî (Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Divanının Tenkidli Metni)*, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi.
- DEVELLİOĞLU, F. (2013), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- EMECEN, F. (2003), "Manisa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 27, 577-583.
- EMECEN, F. M. (2013), *XVI. Asırda Manisa Kazâsı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- EVLİYA ÇELEBİ (1935), *Seyahat-nâme*, 9, İstanbul: Devlet Matbaası.
- EVLİYA ÇELEBİ (2016), *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman, I-II, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- GÜLER, Z. (2006), *Divan Şiirinde Peygamber Hikâyelerine Telmihler*, Malatya: Uğurel Matbaa.
- GÜNDÜZ KÜSKÜ, S. (2014), Türk Dönemi Manisa Kenti ve Düşündürdükleri, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/10, 633-653.
- KAPLAN, Y. (2014), "Câmi'î", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com>, erişim tarihi: 15.09.2020.
- KAPLAN, Y. (2015), *Klasik Türk Edebiyatında Hammâmiyyeler*, Ankara: Akçay Yayınları.
- KARACA, D. (2018), *Türk Edebiyatında Şehr-engîzler 'Şehirler ve Güzeller'*, Doktora Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi.
- KARACA, D. (2019), Şairi Bilinmeyen Bir Siroz Şehrengizi, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi/RumeliDE Journal of Language and Literature Studies*, 16, 428-444.
- KARAKAYA, E. (2003), "Manisa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 27, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 27, 583-588.

- KOCA, F. (2011), Peygamberimiz Hz. Muhammed'in Müezzinleri, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52-2, 291-310.
- KOÇU, R. E. (2015), *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, İstanbul: Doğan Egmont Yayınları.
- KUŞOĞLU, M. Z. (2006), *Resimli Ansiklopedik Kuyumculuk ve Maden Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- LEVEND, A. S. (1958), *Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Şehr-engizlerde İstanbul*, İstanbul: İstanbul Enstitüsü Yayınları.
- PALA, İ. (2009), *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- ONAY, A. T. (2013), *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, haz. Cemal Kurnaz, Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.
- ÖNKAL, A. (1992), "Ca'fer-i Tayyâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6, 448-449.
- ÖZCAN, A. (2002), "Kuloğlu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 26, 358-359
- ÖZDEMİR, C. (2011), *Aşık Tarzı Türk Şiirinde Osmanlı Toplum Hayatı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- SEFERCİOĞLU, M. N. (2010), Helâkî Divanı'nda Türkçe Deyimler, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 4, 155-202.
- SONYILDIRIM, Ş. (2007), *17. Yüzyılın İlk Yarısında Manisa*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.
- ŞEN, F. M. (2002), Tâcizâde Cafer Çelebi Divânı'nda XV. ve XVI. Yüzyıl Toplum Hayatı, Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- TANRISEVER, M. (1972), *Şehr-engiz-i Ulvî Çelebi (Manisa Şehrengizi)*, Bitirme Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.
- TIĞLI, F. (2008), Klâsik Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Câmî'î'nin Manisa Şehrengizi, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXIX, 229-248.
- TUĞCU, E. (2007), *Şehrengizler ve Âyine-i Hübân-ı Bursa: Bursa Şehrengizlerinde Güzeller*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Bilkent Üniversitesi.
- TUNÇ, T. (2008), *Manisa Masalları Üzerine Bir İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.
- YILDIZ, S. (2006), XVIII. Yüzyılda Manisa'da Gündelik Hayata İlişkin Bir Değerlendirme, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.
- YILMAZKAYA, O. (2002), *Türk Hamamı*, İstanbul: Çitlenbik Yayınları.