

Ekim 2023
2023 October

FİLOLOJİ ALANINDA AKADEMİK ÇALIŞMALAR

Academic Studies in
Philology

EDİTÖR / EDITOR
Doç. Dr. Gülnaz KURT

gece
kitaplığı

İmtiyaz Sahibi • Yaşar Hız
Genel Yayın Yönetmeni • Eda Altunel
Yayına Hazırlayan • Gece Kitaplığı
Editör • Doç. Dr. Gülnaz KURT

Birinci Basım • Ekim 2023 / ANKARA

ISBN •978-625-425-210-5

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan
hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Gece Kitaplığı

Adres: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak Ümit Apt

No: 22/A Çankaya/ANKARA Tel: 0312 384 80 40

www.gecekitapligi.com
gecekitapligi@gmail.com

Baskı & Cilt
Bizim Buro
Sertifika No: 42488

Filoloji Alanında Akademik alışmalar

Ekim 2023

2023 October

Academic Studies in Philology

Editör

Doç. Dr. Gölnoz KURT

gece
kitaplığı

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

BÖLÜM 1

CHAPTER 1

KAZAK TÜRKÇESİNDE YAN CÜMLE TÜRLERİ

Esra YAVUZ ACAR 1

BÖLÜM 2

CHAPTER 2

OSMANLILARDA TARİH YAZICILIĞI VE MANZUM TARİH METİNLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

Fırat SEVİNÇ..... 23

BÖLÜM 3

CHAPTER 3

XVIII. VE XIX. YÜZYIL DİVÂNLARINDAN ÖRNEKLERLE ŞAİRLERİN EDEBÎ KİMLİKLERİNİ OLUŞTURMADA AİLELERİNİN DESTEĞİ

Gökçehan Aysel YILMAZ 55

BÖLÜM 4

CHAPTER 4

OSMANLI DÖNEMİ ARAP ŞİİRİNDE İNŞİKÂKU'L-KAMER HADİSESİ HAKKINDAKİ BEYİTLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

Mustafa GÖRDEBİL , Yusuf BİLDİK..... 75

BÖLÜM 5

CHAPTER 5

VAROLUŞÇULUK VE SAÇMA: KAZUO ISHIGURO

Tuncer YILMAZ..... 99

BÖLÜM 6

CHAPTER 6

DİL VE DÜŞÜNCE BAĞLAMINDA İNSAN ZİHNİNİN DİLİN
İŞLEYİŞİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Ersin ÇİLEK, Emrullah DALMIŞ 119

BÖLÜM 7

CHAPTER 7

L. ANDREYEV ŞEYTANIN GÜNLÜĞÜ: ŞEYTANIN TAHTINA GÖZ
DİKEN İNSAN

Nazan COŞKUN 133

BÖLÜM 8

CHAPTER 8

ZERDÜŞTLÜK İNANCINDA VE TÜRK MİTOLOJİSİNDE RUHUN
ÖLÜMSÜZLÜĞÜ

Gamze Gizem AVCIOĞLU 151

BÖLÜM 9

CHAPTER 9

MEKANDAN HETEROTOPIK MEKANA YOLCULUK; ORHAN
PAMUK-“VEBA GECELERİ”

Zennube ŞAHİN YILMAZ..... 173

BÖLÜM 10

CHAPTER 10

TÜRK MİTOLOJİSİNDE KORUYUCU RUHLAR

İlker AVCIOĞLU..... 189

BÖLÜM 11

CHAPTER 11

ESKİ YUNAN – ROMA EDEBİYATI'NDA MUTLULUĞA TEŞVİK:
PROTREPTİKOS

Esra YALAZI..... 213

BÖLÜM 12

CHAPTER 12

ESKİ ROMA TOPLUMUNDA KADINLARIN MESLEKİ
FAALİYETLERİ

Serap GÜR KALAYCIOĞULLARI..... 237

BÖLÜM 13

CHAPTER 13

TÜRKÇEDE ANALOJİYE DAYALI KELİME TAHLİLLERİ
VE GRAMATİKAL BELİRLEYİCİ OLARAK “TANINAN-
HATIRLANAN-VARSAYILAN” BİÇİMBİRİMLER

Meriç GÜVEN..... 251

BÖLÜM 14

CHAPTER 14

A COMPARATIVE ANALYSIS OF WOMEN'S ATTITUDES
TOWARDS PATRIARCHAL POWER AND AUTHORITY
IN HAROLD PINTER'S THE BIRTHDAY PARTY AND THE
HOMECOMING

Barış AĞIR 269

BÖLÜM 15

CHAPTER 15

ABDURREZZAK B.MUSTAFA EL-ANTAKİ VE LAMİYYE ADLI
RİSALESİNİN TAHKİKİ

Saliha ŞAN..... 297

BÖLÜM 16

CHAPTER 16

**BEREKET VE KADINI KORUMA İŞLEVİ İLE TÜRK KÜLTÜRÜNDE
AYZIT**

Seyit GEZER 333

BÖLÜM 17

CHAPTER 17

**HOW WE RE/MEMBER THE PAST? QUESTIONING THE
MEMOIRS OF FRANK MCCOURT AND UWE TIMM**

Elif AKTÜRK 347



BÖLÜM 1 CHAPTER 1

KAZAK TÜRKÇESİNDE YAN CÜMLE TÜRLERİ¹

Esra YAVUZ ACAR²

1 Bu çalışma Prof. Dr. Süleyman Efendioğlu danışmanlığında 16 Kasım 2018 tarihinde tamamladığımız “Kazak Türkçesinde Yan Cümleler (Kazak Türkçesi-Türkiye Türkçesi Karşılaştırmalı)” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Yavuz, E. (2018). *Kazak Türkçesinde Yan Cümleler (Kazak Türkçesi-Türkiye Türkçesi Karşılaştırmalı)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

2 Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, ORCID: 0000-0001-5798-5232, esrayavuzacar@ohu.edu.tr

GİRİŞ

Sözdiziminde yapı bakımından cümleler genelde basit, birleşik, sıralı ve bağlı cümle olarak dört grupta incelenir. Bir tek çekimli eylemle (yüklem) kurulan ve içinde herhangi bir fiilimsili yan yargı bulunmayan cümleye basit cümle denirken, anlam ve şekil ilişkileri olan birden fazla yan yargının bir temel yargı ile bir araya gelmesinden kurulmuş cümleye birleşik cümle denilmektedir (Hatipoğlu, 1972: 145; Banguoğlu, 2011: 546). Birleşik cümleler, bir temel cümle ve yanında bu temel cümleye bağlı bir veya daha fazla yan cümleden oluşur ve bu yan cümleler sözdizimi açısından kendi içinde bir cümle değerinde olsa da anlamca temel cümleye bağlıdır (Ediskun, 1999: 381; Atabay ve diğ., 2003: 96). Çeşitli yollarla temel cümleye bağlı olan yan cümleler, temel cümledeki yargıyı, düşüncüyü destekler, açıklar (Karaörs 1993: 48). Sıralı ve bağlı cümlelerde ise birbirinden ayrı cümleler bulunur. Bunlara cümleler topluluğu da denir.

Yan cümleler Türkçenin kıvrak cümle yapısına büyük bir değer katmaktadır. Diğer dillerde pek çok cümle bağlama edatları vasıtasıyla birbirine bağlanmakta ve birleşik cümle meydana getirmektedir. Türkçede özellikle fiilimsiler sayesinde pek çok yan yargılı cümle, temel cümleye bağlanarak tek bir cümle gibi ifade edilebilmektedir.

Yan cümleler, birleşik cümleler içerisinde temel cümlelerin herhangi bir ögesi olabilir veya temel cümlelerin ögelerinden birini tamamlayabilir (Burdurlu, 1974: 66; Gencan, 2007: 171). Yan cümle ile temel cümlelerin özneleri gereğine göre aynı ya da ayrı olabilir (Ediskun, 1999: 382).

Türkçede yan cümleler yapısal anlamda çok karmaşıktır ancak kendi içinde Türk diline özgü bir düzeni de vardır (Erguvanlı-Taylan, 1994: 31). Yan cümle, bir temel cümlelerin ögesi olabileceği gibi bir yan cümlelerin içerisinde de yer alabilir (Erkman-Akerson ve Özil, 2015: 52). Bir yan cümlelerin yüklemi ya bir fiilimsi ya ek fiil almış isim soylu bir kelime ya da çekimli bir fiil olabilir (Ediskun, 1999: 381).

Türkçenin düz cümle yapısına göre; önce yan cümle, ardından temel cümle gelir. Devrik cümlelerde bu yargı sırası değişebilir (Şimşek, 1987: 252). Farsçadan ödünçleme olan ki'li birleşik cümlelerde ise temel cümle yan cümleden önce gelir (Eker, 2002: 370).

Yan cümle, hem kendi iç yapısında gösterdiği söz dizimsel özelliklere göre, hem de ait olduğu söz dizimindeki kullanım şekline göre değerlendirilmektedir. Kendi iç yapısında gösterdiği söz dizimsel özellikler, bir cümledeki söz dizimsel özelliklerle aynı doğrultudadır (Erdoğan, 2015: 246).

1. KAZAKİSTAN'DA SÖZ DİZİMİ VE YAN CÜMLE ÇALIŞMALARI

Kazak Türkçesinin grameri ile ilgili çalışmalar ilk olarak XX. yüzyılda Rus Türkologlar tarafından yapılmaya başlanmıştır. N.A. Baskakov¹, I. H. Ahmatov, S. A. X. Kalmıkov, M. K. Milih, D. M. Şihmurzaev gibi ünlü Türkologların eserlerinde bazı sözdizimi sorunları ele alınmıştır.

Birleşik cümle, özellikle yan cümle sorunu Türkolojide en tartışmalı konulardan biridir. Türkolojide ilk olarak A. Troyansky'nin *Kratkaya Grammatika Tatarskogo Yazıka* (1814, 1860), daha sonra M. A. Kazembek'in *Obşçaya Grammatika Turetsko-Tatarskogo Yazıka* (1846) adlı eserlerinde birleşik cümle genel kavramına yer vermiştir. A. Troyansky araştırmalarında “ karmaşık cümle ” terimi için “ cümlelerin kombinasyonu ” ifadesini kullanmış ve cümleleri birbirine bağlayan zarf-fiil ve sıfat-fiil işlevlerini analiz etmiştir².

1894 yılında P. M. Melioransky'nin *Kratkaya Grammatika Kazak-Kirgizskogo Yazıka* adlı eseri yayınlanmıştır. İki ciltten oluşan bu eserin ilk cildinde ses bilgisi ve şekil bilgisi (1894), ikinci cildinde ise söz dizimi yer almaktadır (1897). Melioransky eserinde sözdizimini basit cümle sözdizimi ve birleşik cümle sözdizimi olmak üzere iki ayırmıştır. Bu eserde Kazak gramerinde birleşik cümle kavramı için “ tamamlayıcı cümle ” ve “ yardımcı cümle ” başlıkları yer almaktadır (Melioransky, 1897: 92).

V.V. Katarinsky'nin *Grammatika Kirgizskogo Yazıka. Fonetika, Etimologiya i Sintaksis* adlı eserinde iki veya daha fazla fiil içeren cümleleri bileşik cümleler olarak adlandırmıştır (Katarinskiy, 1906: 158).

Kazak Türkçesinde çok az araştırılan konulardan biri olan *qurmalas söylem sintaksisi* “ birleşik cümle söz dizimi ” Ekim Devrimi'ne kadar Kazak gramerinin diğer alanları hakkında çok ayrıntılı olmasa da bazı araştırma eserleri yazılmıştır, ancak çıkan gramer kitaplarının hemen hemen hepsinde birleşik cümle söz dizimi ayrı bir başlık altında görülmemektedir. Ekim devriminden sonra da Kazak Türkçesinin birleşik cümle sözdizimi ile ilgili bilimsel anlamda yeterli bir araştırma olmamasına rağmen bu zamana kadar yapılan çalışmalar ve araştırmalar Kazak Türkçesinin birçok çalışma alanı gibi birleşik cümlelerin bilimsel olarak incelenmesine, ders kitaplarının ve programların oluşturulmasına yol açmıştır.

Bu çalışmaların bazılarında sadece *qurmalas söylem* “ birleşik cümle ” ve *bağınañqı söylem* “ yan cümle ” isimlerine rastlanır. Kazak Türkçesinde, *qurmalas söylem* “ birleşik cümle ” ile ilgili ilk fikirlere, 1920'li yıllarda

1 bk. Baskakov, Nikolay Aleksandroviç (1969). Vvedeniye v İzüçeniye Tyurkskih Yazıkov. Moskva: Isdatel'stvo “Vışşaya Şkola”.

2 bk. Troyanskiy, A. (1814). *Kratkaya Tatarskaya Grammatika*. Sanktpeterburg: Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk.

okullar için yazılan ders kitaplarında, yani Ahmet Baytursınulı'nın yazdığı *Til Quralı III* adlı ders kitabında ve okul programlarında rastlanılır. Ahmet Baytursınulı *Til Quralı III* adlı çalışmasında birleşik cümleleri iç yakınlık, yani anlamsal yakınlık dışında mantıksal yakınlığı olan cümleler olarak tanımlamaktadır ve yan cümle kavramı için “bağınıñqı söylem” terimini kullanarak yan cümleleri sınıflandırmaktadır (Baytursınulı, 2013: 251, 255-261).

Yan cümleler Kazak Türkçesinde gelen olarak qurmalas söylem “birleşik cümle” türleri içerisinde yer alan *sabaqtas qurmalas söylem* “temel ve yan cümleli birleşik cümle” içerisinde değerlendirilmektedir. Yapısındaki basit cümlelerden birinin, çoğunlukla, yüklemi hüküm bildirmeyen baştaki cümlelerin, ikinci cümleye bağlandığı birleşik cümle türüne *sabaqtas qurmalas söylem* “temel ve yan cümleli birleşik cümle” denilmektedir (İsayev, 2013: 165).

Sabaqtas qurmalas söylem “temel ve yan cümleli birleşik cümle”yi oluşturan cümlelerin birisinin yüklemi hüküm bildirip, çoğunlukla tamamlanmış düşünceyi bildirir. Bu cümle *basıñqı söylem* “temel cümle” diye adlandırılmaktadır. *Sabaqtas qurmalas söylem* “temel ve yan cümleli birleşik cümle”yi oluşturan cümlelerin ikincisinin yüklemi hüküm bildirmez, tek başına hüküm bildiren bir düşünceyi ifade etmez. Bu cümle türü *bağınıñqı söylem* “yan cümle” diye adlandırılır. Hüküm bildirmeyen yüklemeler; çekimlenmemiş zarf-fiil, şart kipli fiil, ek ve çekim edatlarıyla birleşen sıfat-fiil ile çekimsiz fiillerden oluşur (Bekturov, 2006: 232).

Sabaqtas qurmalas söylem “temel ve yan cümleli birleşik cümle” bileşenleri birbirleriyle ek, edat ve vurgu vasıtasıyla bağlanır. Bu birleşik cümle türünün yan cümlesi temel cümledeki olayın nasıl, ne yaparak, ne zaman, ne için, neden olduğunu veya olacağını bildirmek için kullanılır (Arğınov, 1974: 178).

Nesirlerde yan cümle, temel cümlelerin önünde, bazen ortasında bulunur. Şiirlerde temel cümle yan cümleden önce söylenir. Ancak bu kesin bir kural değildir, çünkü bazen temel cümle yan cümleden sonra da söylenebilir (Qordabayev, 1995: 80-81).

Kazak gramerinde, bu birleşik cümle türünün en önemli problemi onun türlerini belirlemektir. 1930-1954 yılları arasında *sabaqtas qurmalas söylem* “temel ve yan cümleli birleşik cümle”ler bir yandan anlam ilişkilerine göre ayrılırken diğer yandan Rus gramerinde olduğu gibi fonksiyonlarına göre de sınıflandırılmıştır. Yani dilciler yan cümlelerin göreviyle basit cümlelerin yardımcı ögesinin görevini eşit bir şekilde dikkate almışlardır. Böylelikle Kazak gramerinde *anıqtawısh bağınıñqı* “tamlayan yan cümle”, *tolıqtawısh bağınıñqı* “tamamlayıcı yan cümle”, *pısıqtawısh bağınıñqı* “zarf yan cümlesi” gibi terimler meydana çıkmıştır (Orazbayeva ve diğ., 2004:

507). Kazak gramerinde Ahmet Baytursınulı, Kudaybergen Jubanulı, Seyil Jiyenbayev, Nıǵmet Savranbayev gibi dilciler bu şekilde sınıflandırma yapmaktadırlar.

1940 yılında Sersen Amanjolov *Qazaq Tili Ğılımiy Sintaksisiniñ Qısqasha Kursı* adlı kitabında, yan cümle ile temel cümlenin anlamsal ilişkisine göre bu birleşik cümleleri 18 türe ayırmaktadır (Amanjolov, 1940: 202-208). Kayırbolat Esenov, yan cümleleri sınıflandırmada anlamsal-yapısal prensibi esas alır. Burada yan cümle ile temel cümle birleşmesini açıklamada onların anlamsal içeriği ile yapısal türlerini birlikte değerlendirir. Esenov genel olarak *sabaqtas qurmalas söylem* “temel ve yan cümleli birleşik cümle”leri *qatıstıq baǵınıñqı* “bağıntılı yan cümle”, *adverbialdı baǵınıñqı* “zarf yan cümlesi” ve *ıñǵaylas sabaqtas söylem* “süreklilik bildiren temel ve yan cümleli birleşik cümle”ler diye üç ana gruba ayırır (Esenov, 1982: 52). Genel anlamda bakıldığında ise Kazak Türkçesinde *sabaqtas qurmalas söylem* “temel ve yan cümleli birleşik cümle”ler şu şekilde sınıflandırılmaktadır:

1. *Şarttı baǵınıñqılı sabaqtas qurmalas söylem* “Şart bildiren yan cümleli birleşik cümle”
2. *Qıymıl-sın baǵınıñqılı sabaqtas qurmalas söylem* “Durum bildiren yan cümleli birleşik cümle”
3. *Mezgil baǵınıñqılı sabaqtas qurmalas söylem* “Zaman bildiren yan cümleli birleşik cümle”
4. *Qarsılıqtı baǵınıñqılı sabaqtas qurmalas söylem* “Karşıtlık bildiren yan cümleli birleşik cümle”
5. *Sebep baǵınıñqılı sabaqtas qurmalas söylem* “Sebeup bildiren yan cümleli birleşik cümle”
6. *Maqsat baǵınıñqılı sabaqtas qurmalas söylem* “Amaç bildiren yan cümleli birleşik cümle”

2. KAZAK TÜRKÇESİNDE YAN CÜMLE SINIFLANDIRMALARI

Kazak Türkçesi grameri konusunda ilk çalışmalar büyük Kazak dilcisi Ahmet Baytursınulı ile başlamaktadır. Yan cümle konusuyla ilgili yaptığımız araştırmalarda da ilk bilgiler yine bu büyük dilcinin çalışmasında yer almaktadır. Ahmet Baytursınulı 1925 yılında yayımladığı *Til-Qural III (Söylem Jüyesi men Türleri)* adlı kitabında yan cümleleri şu şekilde sınıflandırmaktadır:

1. *Bastawış Baǵınıñqı Söylem* “Özne Yan Cümlesi”
2. *Anıqtawış Baǵınıñqı Söylem* “Tamlayan Yan Cümlesi”

3. *Toliqtawıŝ Bađınıñqı Söylem* “Nesne Yan Cümlesi”
4. *Mezgil Pısıqtawıŝınıñ Bađınıñqısı* “Zaman Zarflı Yan Cümle”
5. *Meken Pısıqtawıŝınıñ Bađınıñqısı* “Mekân Zarflı Yan Cümle”
6. *Sın Pısıqtawıŝınıñ Bađınıñqısı* “Durum Zarflı Yan Cümle”
7. *Sebep Pısıqtawıŝınıñ Bađınıñqısı* “Sebep Zarflı Yan Cümle”
8. *Maqsat Pısıqtawıŝınıñ Bađınıñqısı* “Amaç Zarflı Yan Cümle”
9. *Şarttı Bađınıñqı* “Şartlı Yan Cümle”
10. *Erewil Bađınıñqı* “Karşıt Yan Cümle” (Baytursınulı, 2013: 255–261).

Seyil Jiyenbayev *Sintaksis Mäseleleri (Qurmalas Söylemniñ Taptastırılıwı Tuwralı)* adlı eserinde yan cümleleri şu şekilde sınıflandırmaktadır:

1. *Şarttı Bađınıñqı Söylem* “Şartlı Yan Cümle”
2. *Qarsılıqtı Bađınıñqı Söylem* “Karşıtlık Bildiren Yan Cümle”
3. *Mezgil Pısıqtawış Bađınıñqı Söylem* “Zaman Bildiren Yan Cümle”
4. *Toliqtawıŝ Bađınıñqı Söylem* “Tamamlayıcı Yan Cümle”
5. *Anıqtawış Bađınıñqı Söylem* “Tamlayan Yan Cümlesi”
6. *Pısıqtawış Bađınıñqı Söylem* “Zarf Yan Cümlesi”
7. *Bayandawıŝ Bađınıñqı Söylem* “Yüklem Yan Cümlesi”
8. *Bastawış Bađınıñqı Söylem* “Özne Yan Cümlesi” (Jiyenbayev, 1941: 18–19)

Ğali Begaliyev *Qurmalas Söylem (Oquwşılarga Kömekşi Material)* adlı kitabında yan cümleleri şu şekilde sınıflandırmaktadır:

1. *Anıqtawış Bađınıñqı Söylem* “Tamlayan Yan Cümlesi”
2. *Toliqtawıŝ Bađınıñqı Söylem* “Tamamlayıcı Yan Cümle”
3. *Pısıqtawış Bađınıñqı Söylem* “Zarf Yan Cümlesi”
 - a. *Mezgil Pısıqtawış Bađınıñqı Söylem* “Zaman Zarflı Yan Cümle”
 - b. *Sebep Pısıqtawış Bađınıñqı Söylem* “Sebep Zarflı Yan Cümle”
 - c. *Sın Pısıqtawış Bađınıñqı Söylem* “Durum Zarflı Yan Cümle”
4. *Şarttı Bađınıñqı Söylem* “Şartlı Yan Cümle” (Begaliyev, 1941: 6–8).

Hasen Arğınov, *Qazaq Tili MetodİKası (Sintaksis, Punktuatsiya)* adlı kitabında yan cümleleri şu şekilde sınıflandırmaktadır:

1. *Şarttı Bađınıñqı Söylem* “Şartlı Yan Cümle”

2. *Qarsılıqtı Bağınıñqı Söylem* “Karşıtlık Bildiren Yan Cümle”
3. *Sebep-Saldar Bağınıñqı Söylem* “Sebep-Sonuç Bildiren Yan Cümle”
4. *Qıymıl-Sın Bağınıñqı Söylem* “Durum Bildiren Yan Cümle”
5. *Mezgil Bağınıñqı Söylem* “Zaman Bildiren Yan Cümle”
6. *Maqsat Bağınıñqı Söylem* “Amaç Bildiren Yan Cümle” (Arğınov, 1974: 179).

Nurjamal Oralbayeva, Ğainiy Madina ve Ashat Ebilkayev tarafından hazırlanan *Qazaq Tili (Praktikalıq Kurs) adlı* kitapta yan cümleler şu şekilde sınıflandırılmaktadır:

1. *Şarttı Bağınıñqı Söylem* “Şartlı Yan Cümle”
2. *Qarsılıqtı Bağınıñqı Söylem* “Karşıtlık Bildiren Yan Cümle”
3. *Mezgil Bağınıñqı Söylem* “Zaman Bildiren Yan Cümle”
4. *Sebep Bağınıñqı Söylem* “Sebep Bildiren Yan Cümle”
5. *Maqsat Bağınıñqı Söylem* “Amaç Bildiren Yan Cümle”
6. *Sın-Qıymıl Bağınıñqı Söylem* “Durum Bildiren Yan Cümle”
7. *Salıstırmalı Bağınıñqı Söylem* “Karşılaştırma Bildiren Yan Cümle” (Oralbayeva ve diğ., 1982: 275)

Şäbiken Kärıbayulı Bekturov ve Ardaq Şabkenovna Bekturova tarafından hazırlanan *Qazaq Tili (Ana Tili Deñgeyinde Üyretiw Quralı)* adlı kitapta yan cümleler şu şekilde sınıflandırılmaktadır:

1. *Şarttı Bağınıñqı Söylem* “Şartlı Yan Cümle”
2. *Qarsılıqtı Bağınıñqı Söylem* “Karşıtlık Bildiren Yan Cümle”
3. *Sebep Bağınıñqı Söylem* “Sebep Bildiren Yan Cümle”
4. *Mezgil Bağınıñqı Söylem* “Zaman Bildiren Yan Cümle”
5. *Qıymıl-Sın Bağınıñqı Söylem* “Durum Bildiren Yan Cümle”
6. *Maqsat Bağınıñqı Söylem* “Amaç Bildiren Yan Cümle” (Bekturov ve Bekturova, 2008: 176).

3. KAZAK TÜRKÇESİNDE YAN CÜMLE TÜRLERİ

3.1. Şarttı Bağınıñqılı Sabaqtas Qurmalas Söylem (Şart Bildiren Yan Cümleli Birleşik Cümle)

Kazak Türkçesi üzerine yazılan bütün eserlerde *sabaqtas qurmalas söylem* “temel ve yan cümleli birleşik cümle” içerisinde *şarttı bağınıñqılı sabaqtas söylem* “şart bildiren yan cümleli birleşik cümle”ler ele alınmış-

tır. Çok eski bir tarihe sahip olan şart bildiren yan cümleli birleşik cümleler, bütün Türk lehçelerinin sözdiziminde yer almaktadır. Bu tür bu yüzden Kazak Türkçesinde de çok sık kullanılmaktadır.

Yan cümlesi diğer cümledeki düşüncenin olma şartını bildiren temel ve yan cümleli birleşik cümle türüne *şartlı bağımlı sabaqtas qurmalas söylem* “şart bildiren yan cümleli birleşik cümle” denilmektedir (İsayev, 2013: 168). Yüklemler şart kipi almış olan yan cümlelerin temel cümle ile şartlı bir şekilde bağlantısı her zaman açık bir şekilde görülmez. Bu durumlarda cümlelerin şart bildiren yan cümleli birleşik cümlelere dâhil olduğunu veya olmadığını hissettirmek için cümle önüne şart anlamı ifade eden *eger* “eğer” bağlama edatı eklenir (Qordabayev, 1995: 114). Şart bildiren yan cümleli birleşik cümleler *qaytse* “ne yapsa”, ne etse “ne etse”, *qaytkende* “ne yapınca”, *ne etkende* “ne edince”, *qaytpey* “ne yapmadan”, *ne etpey* “ne etmeyince”, *qaytpeyinşe* “ne yapmayınca”, *ne etpeyinşe* “ne yapmayınca” gibi sorulara cevap verir (İsayev, 2013: 168).

Kazak Türkçesinde yan cümle, temel cümleyle *-sa / -se; -(y)ınşa / -(y)inşe*; *-qan +da / -ken +de* ekleri vasıtasıyla bağlanır ve bu ekler temel cümlede gerçekleşecek olay, durum veya hareketin yan cümlede söylenen şarta bağlı olduğunu ifade eder (Bekturov, 2006: 292). Örneğin;

Birewge jaqsılıq etseñ, ol jaqsılığında birewge mindet etpe. “Birine iyilik yapsan o iyiliğini birine yük etme.”

Birlik bolmay, tirlik bolmas. “Birlik olmazsa dirlik olmaz.”

Oқиғанларın билip алмайынша, ол алға жілгі алмайды. “Okuduklarını bilemezse o ilerleyemez.”

“Kirme Kürlewit” degenine qarağanda arız ayta jiberip otırğan qaybir bay awıl deysiñ. ““Göçmen Kürlevit” denildiğine bakılırsa (orası) şikâyetlerin gönderildiği herhangi bir zengin köydür dersiniz.”

3.2 Qıymıl-Sın Bağımlı Sabaqtas Qurmalas Söylem (Durum Bildiren Yan Cümleli Birleşik Cümle)

Sabaqtas qurmalas söylem “temel ve yan cümleli birleşik cümle”lerin bu türü hakkındaki ilk bilgilere 1920’li yıllarda yayımlanan çalışmalarda rastlamaktayız. Bu çalışmalarda bu tür *sın pısıqtawış bağımlı* “durum zarflı yan cümle” diye adlandırılmıştır. 1936 yılında Kudaybergen Jubanulı’nın önderliğinde hazırlanan ortaokul ders programlarında bu cümle türü yer almamaktadır. Ancak Jubanulı bu türün özelliklerini taşıyan örneklerle *şaqtas bağımlı* “yakın yan cümleler”, Seyil Sarıqulı Jiyenbayev ise 1941 yılında yayımladığı *Sintaksis Mäseleleri* kitabında *meken pısıqtawış bağımlı* “yer zarflı yan cümle” konusu içerisinde yer vermiştir³.

3 bk. Jubanulı, Qudaybergen (1936). *Qazaq Tiliniñ Programması*. Almatı: Qazaqstan Baspası.

Niğmet Savranbayev ile Ğali Begaliyev tarafından 1944 yılında hazırlanan *Qazaq Tili Grammatikası* adlı ders kitabında *sın pısıqtawıŭ bağıniñqi* “durum zarflı yan cümle” ve *pısıqtawıŭ bağıniñqi* “zarf yan cümlesi” terimleri adı altında ele alınan bu türün hangi ekler vasıtasıyla yan cümle oluşturduğuna dair bilgiler verilmiştir, ancak bu eserde verilen örneklerde bazen tür yanlışlıkları dikkati çekmektedir (Jiyenbayev, 1941: 19; Qordabayev, 1995: 128-129).

Yan cümlesi temel cümledeki işin, hareketin nasıl yerine getirildiğini bildiren temel ve yan cümleli birleşik cümlelere *qıymıl-sın bağıniñqılı sabaqtas qurmalas söylem* “durum bildiren yan cümleli birleşik cümle” denilmektedir (Arpabekov, 2004: 100). Durum bildiren yan cümleli birleşik cümleler *qalay* “nasıl”, *qaytip* “ne yapıp”, *ne etip* “ne yapıp” gibi sorulara cevap verir (İsayev, 2013: 169). Kazak Türkçesinde bu birleşik cümleler yazılırken yan cümleyle temel cümle arasına virgül konulmaktadır (Bekturov, 2006: 301).

Durum bildiren yan cümleli birleşik cümleler şu şekilde yapılmaktadır⁴:

1. **-p** zarf-fiil eki vasıtasıyla yapılır: Örneğin;

Bir büyiri qızarıp, pisüwge jaqındap qalıp edi. “Bir yanı kızarıp, pişmeye başladı.”

2. **-a, -e, -y** zarf-fiil eki vasıtasıyla yapılır: Örneğin;

Osinşa quwañsılıqqa qaramay, jılan bıyıl da tülegen. “Bu kadar kuraklığa bakmadan, yılan bu yıl da derisini yenilemiş.”

3. Geçmiş zaman sıfat-fiil ekine *-day/-dey* eki eklenerek yapılır. Örneğin;

“Tüsi iygiden tüñilme” degendey, körgensiz dewge işim qıymay tur. “Yüzü güzel insandan kötülük gelmez!” dendiği gibi, (ona) görgüsüz demeye içim elvermez.

3.3. Mezgil Bağıniñqılı Sabaqtas Qurmalas Söylem (Zaman Bildiren Yan Cümleli Birleşik Cümle)

Kazak Türkçesinde birleşik cümleyle ilgili yapılan çalışmaların hepsinde *mezgil bağıniñqılı sabaqtas söylem* “zaman bildiren yan cümleli birleşik cümle”lerden söz edilmiştir. Bu çalışmalarda tanım açısından bir farklılık görülmezken, terim açısından farklılıklar söz konusu olmuştur. 1920’li yıllarda yapılan çalışmalarda temel ve yan cümleli birleşik cüm-

Jiyenbayev, Seyil Sarıqulu (1941). *Sintaksis Mäseleleri (Qurmalas Söylemiñ Taptastırılıwı Tuwralı)*. Almatı.

4 Bk. Arğınov, 1974: 199-202; Arpabekov, 2004: 100; Bekturov, 2006: 300-301; İsayev, 2013: 169.

lelerin bu türü için *mezgil pısıqtawış bağıniñqı* “zaman zarflı yan cümle” terimi kullanılırken, 1939 yılında çıkarılan ders kitaplarında *mezgildi sabaqtas söylem* “zaman ifadeli temel ve yan cümle” olarak, daha sonraları ise bu terim *mezgil bağıniñqılı sabaqtas qurmalas söylem* “zaman bildiren yan cümleli birleşik cümle” olarak değiştirilerek kullanılmıştır (Qordabayev, 1995: 125-126).

Yan cümlesi, temel cümlede söylenen işin, hareketin zamanını bildiren temel ve yan cümleli birleşik cümlelere *mezgil bağıniñqılı sabaqtas qurmalas söylem* “zaman bildiren yan cümleli birleşik cümle” denilmektedir (Begaliyev, 1941: 6). Bu birleşik cümle türü *qaşan* “ne zaman”, *qaşannan beri* “ne zamandan beri”, *qay kezde* “hangi zamanda”, *qaşanğa şeyin* “ne zamana kadar” gibi sorulara cevap verir (Arpabekov, 2004: 99; Bekturov, 2006: 297).

Zaman bildiren yan cümleli birleşik cümle yüklemeleri şu şekilde yapılmaktadır⁵:

1. Sıfat-fiile bulunma hâli ekinin eklenmesi vasıtasıyla yapılır. Örneğin:

Jaypeyis üyge kirip ketkende, Asqar men Erjan tısta qaldı. Jaypeyis eve girdiğinde, Askar ve Erjan dışarıda kaldı.”

Bular awıldan attanarda, eki jigıt solarğa qaray şaba jönelgen edi. “Bunlar köyden çıktıkları zaman iki delikanlı onlara doğru at koşturarak yönelmişti.”

2. Yönelme hâli eki almış sıfat-fiille *şeyin* “kadar”, *deyin* “değin, kadar”, *sayın* “-dıkça” edatlarının birleşmesi vasıtasıyla yapılır. Örneğin:

Jumis köp, erteden qas qarayğanğa şeyin, zırıldap jügirüwdemin. “İş çok, sabahtan hava kararınca kadar hızlı bir şekilde koşturmaktayım.”

Atışlar jaqındağan sayın, Törekeldiniñ jüregi ornına tüse bastadı. “Seyisler yaklaştıkça Törekeldi’nin yüreği ferahlamaya başladı.”

3. Ayrılma hâli eki almış sıfat-fiile *keyin* “sonra”, *soñ* “sonra”, *beri* “beri” edatlarının birleşmesi vasıtasıyla yapılır. Örneğin:

Biraz jürgennen keyin, äkesiniñ qolınan bir şiye jerge tüsip ketedi. “Biraz yürüdükten sonra babasının elinden bir kiraz yere düştü.”

4. Geçmiş zaman sıfat-fiiline *-şa*, *-şe* ekinin eklenmesi vasıtasıyla yapılır. Örneğin;

Sen teatrğa bilet alıp kelgenşe, men kitapxanağa barıp keleyin. “Sen

5 Bk. Balaqayev, 1940: 41; Begaliyev, 1941: 6-7; Arğınov, 1974: 190-191; Qordabayev, 1995: 126; Arpabekov, 2004: 99; Bekturov, 2006: 298; İsayev, 2013: 169-170.

tiyatroya bilet alıp gelinceye kadar ben kütüphaneye gidip geleyim.”

5. Ayrılma hâli eki almış sıfat-fiilin olumsuz türünden sonra *burın* “önce” zarfının gelmesiyle oluşur. Örneğin;

Şaxtağa tüspesten burın, Erkin kişkene bölmesine kelip endi. “Madene inmeden önce, Erkin küçük odasına gelip girdi.”

6. Fiile *-ğalı, -geli, -qalı, -keli* zarf-fiil ekinin eklenmesi vasıtasıyla yapılır. Örneğin;

Men kelgeli altı ay tolıp ozdı. “Ben geleli altı ayı geçti.”

7. Bazı durumlarda şart kipi eki almış fiiller vasıtasıyla yapılır. Örneğin;

Üydegiler tısqa şıqsa, tañ appaq bop atqan eken. “Evdekiler dışarı çıktığında tan bembeyaz olarak atmıştı.”

8. Sıfat-fiil ekinden sonra *kezde* “sırada”, *künde* “günde”, *waqıtta* “zamanda”, *şaqta* “dönemde” gibi zaman anlamlı kelimelerden birinin gelmesi vasıtasıyla yapılır. Örneğin;

Bayandama ayaqatılğan kezde, tıñdawşılar duw qol şapalaqtadı. “Konferans bittiği sırada dinleyiciler gürültülü bir şekilde alkışladı.”

9. *-ısı, -isi* eki almış fiile vasıta hâli ekinin getirilmesiyle yapılmaktadır. Örneğin;

Timur üyge kelisimen, onı nağası janına şaqırıp aldı. “Timur eve gelir gelmez dayısı onu yanına çağırdı.”

3.4. Qarsılıqtı Bağınıñqılı Sabaqtas Qurmalas Söylem (Karşılık Bildiren Yan Cümleli Birleşik Cümle)

Sabaqtas qurmalas söylem “temel ve yan cümleli birleşik cümle” ile ilgili yazılan çalışmaların bazılarında incelenen, bazılarında ise adı geçmeyen karşılık bildiren yan cümleli birleşik cümleye ilk olarak Ahmet Baytursınulı’nın çalışmasında rastlanmaktadır. Ahmet Baytursınulı bu cümle türü için “*erewil bağıññıqı*” terimini kullanmaktadır. Ahmet Baytursınulı *Til-Qural III* adlı eserinde bu cümle türünün şart kipi eki almış fiile *da/de* edatının eklenmesiyle yapıldığını ifade etmektedir (Baytursınulı, 2013: 261).

Kudaybergen Jubanulı’nın 1936 yılında hazırladığı okul programında ve Niğmet Savranbayev’in *Awıl Muğalimi* dergisinde 1938 yılında yayımlanan *Qurmalas Söylem Tuwralı* adlı makalesinde bu türden bahsedilmiştir (Qordabayev, 1995: 116; Sawranbayev, 1938: 53–59).

Ahmet Baytursınulı’ndan sonra 1939 yılında Sersen Amanjolov ve

Niğmet Savranbayev tarafından hazırlanan *Qazaq Tiliniñ Grammatikası* adlı eserde bu tür için “*qarsılıqtı sabaqtas*” terimi kullanılmış ve burada bu türün *da/de* edatlı şart kipi vasıtasıyla ve vasıta hâli eki almış geçmiş zaman sıfat-fiil vasıtasıyla olmak üzere iki şekilde yapıldığı ifade edilmiştir (Amanjolov ve Savranbayev, 1939: 62).

Niğmet Savranbayev ve Ğali Begaliyev tarafından 1944 yılında hazırlanan *Qazaq Tiliniñ Grammatikası* adlı okul kitabında ise bu tür için “*qarsılıqtı bağınuñqılı*” terimi kullanılmış ve burada bu türün geçmiş zaman sıfat fiiline *-şa, -şe* ekinin getirilmesi vasıtasıyla da yapıldığı bilgisi eklenmiştir. Niğmet Savranbayev tarafından 1948 yılında yayımlanan *Qazaq Tilindegi Qurmalas Söylemder Jüyesi* adlı eserde bu tür için “*qayşı sabaqtas qurmalas*” terimi kullanılmış ve bir önceki çalışmada yer alan, geçmiş zaman sıfat-fiiline *-şa, -şe* eki eklenerek yapıldığına dair verilen bilgi çıkarılıp, yerine olumsuz şart kipi eki almış *bol-* “*ol-*”, *al-* “*al-*”, *ber-* “*ver-*” fiilleri ile yapıldığı bilgisi eklemiştir (Qordabayev, 1995: 116-117). Buradan da anlaşılacağı gibi Kazak Türkçesinde bir yandan karşıtlık bildiren yan cümleli birleşik cümlelerin varlığı tartışılırken, diğer yandan da bu konuda yazan bilim adamları arasında da aynı yazarın farklı eserleri arasında da bu cümle türü için kullanılan terimlerde ve onların yapılış yöntemlerinde görüş farklılıkları ortaya çıkmaktadır.

Temel cümlelerin bildirdiği düşüncenin yan cümlede söylenen düşünceye veya yan cümledeki düşüncenin temel cümledeki düşünceye karşıt olarak söylendiği birleşik cümle türüne *qarsılıqtı bağınuñqılı sabaqtas qurmalas söylem* “karşıtlık bildiren yan cümleli birleşik cümle” denilmektedir.

Cümle içerisinde karşıtlık bildiren yan cümleli birleşik cümleleri bulmak için *qaytse de* “nasıl yapsa da”, *ne istese de* “ne yapsa da”, *qaytkenmen* “nasıl yapmasıyla”, *ne etkenmen* “ne yapmasıyla”, *qaytpeşe* “nasıl yapmasa da”, *qaytpeş* “nasıl yapmadan”, *qaytpeşinşe* “nasıl yapmayınca” gibi sorular sorulur (Balaqayev, 2006: 292; İsayev, 2013: 170).

Karşıtlık bildiren yan cümleli birleşik cümlelerin yapılış yöntemleri şu şekildedir⁶:

1. Şart kipi eki almış fiile *da, de* edatının eklenmesiyle yapılır. Örneğin;

Küni boyı qarasa da, taba almadı. “Gün boyu baksa da bulamadı.”

Qunanbay tuqımimen iştey baqtalasta jürgen är ruwın juwandarı aşıq küle almasa da közderin tömen salıǵ eziw tartıstı. “Kunanbay’ın nesliyle içten içe rakip olan her boyun beyleri açıkça gülmese de gözlerini yere

6 Bk. Arğınov, 1974: 186; Qordabayev, 1995: 118-120; Bekturov, 2006: 294; Baytursımlı, 2013: 261; İsayev, 2013: 170

eğip gülümsedi.”

2. Fiile olumsuzluk eki ve şart kipi ekinin eklenmesiyle yapılır. Örneğin;

Onıñ qur maqtağanı bolmasa, qolınan eşteñe kelmeydi. “O boşuna övünse de elinden hiçbir şey gelmez.”

3. Geçmiş zaman sıfat-fiil ekine vasıta hâli eki getirilmesiyle yapılır. Örneğin;

Bul atraptıñ küni ıstıq bolğanmen, tüni salqın. “Bu civarın gündüzü sıcak olsa da gecesi serindir.”

4. Geçmiş zaman sıfat-fiiline -şa, -şe ekinin getirilmesiyle yapılır. Örneğin;

Köp istep şala bitirgenşe, az istep öz babına keltir. “Çok çalışıp yaşlılığında tüketeyeğine az çalışıp kendi olgunluk çağına getir.”

5. Zarf-fiil eki almış fiil ile *tur-* yardımcı fiilinden oluşan birleşik fiiller vasıtasıyla yapılır. Örneğin;

Osinşa üzirligi bola tura, ol toyın jasamay ketti. “Bu kadar hazırlığı olsa da o düğünü yapmadı.”

Patşa qatesin moynına alıp keşirim surağınıñ bile turıp, Rustem batır qaharlı rayınan qaytpadı. “Padişah hatasını kabul edip özür dilese de Rüstem Batır’ın siniri geçmedi.”

6. Olumsuz sıfat-fiil eki ile ayrılma hâli ekinin birleşmesiyle yapılır (-ma-ğan+dan). Örneğin;

Jıynalıtıñ ayaqtağanın kütpesten, sinğa şıday almağan Ermek ruqsatsız şığıp ketti. “Toplantının bitmesini beklemeden, eleştirilere aldırmanın Ermek izinsiz çıkıp gitti.”

3.5. Sebep Bağınıñlı Sabaqtas Qurmalas Söylem (Sebep Bildiren Yan Cümleli Birleşik Cümle)

Kazak Türkçesinde, birleşik cümle üzerine yazılan çalışmaların hemen hemen tamamında sebep bildiren yan cümleli birleşik cümlelerden bahsedilir. Bunların hepsinde de bu cümle türünün tanımı aynıdır. Bu çalışmalarda cümle tanımı konusunda bir birlik söz konusu olsa da bu cümle türü için kullanılan terim ve bu cümlenin yapılış yöntemleri konusunda farklı görüşler mevcuttur. 1920’li yıllarda yayımlanan çalışmalarda *sebep pısıqtawıñ bağınıñlı* “sebep zarflı yan cümle” terimi kullanılmıştır. Bu çalışmalarda ilgili konu başlığı altında verilen örnekler sonraki çalışmalarda *salalas qurmalas söylem* “sıralı-bağlı birleşik cümle” başlığı altında ele alınmıştır (Qordabayev, 1995: 124). Cümlenin bu türü için daha sonraları

rı *sebepe-saldar bağımlı sabaqtas* “sebepe-sonuç bildiren temel ve yan cümle”, *sebepti sabaqtas* “sebepli temel ve yan cümle” gibi birçok terim kullanılmıştır.

Yan cümlesi temel cümlede söylenen işin, hareketin sebebini bildiren birleşik cümlelere *sebepe bağımlı sabaqtas qurmalas söylem* “sebepe bildiren yan cümleli birleşik cümle” denilmektedir (Arpabekov, 2004: 98). Sebepe bildiren yan cümleli birleşik cümleleri bulmak için *nelikten* “neden”, *ne sebepti* “ne sebeple”, *nege* “niye”, *ne dep* “ne diye” gibi sorular sorulur (Amanjolov, 2008: 71).

Sebepe bildiren yan cümleli birleşik cümlelerin yapılış yöntemleri şu şekildedir⁷:

1. Geçmiş zaman sıfat-fiil ekinden sonra *soñ* edatının gelmesiyle yapılır. Örneğinin;

Gülsim uyalğan soñ, eki beti kızarıp ketti. “Gülsim utandığı için yanakları kızardı.”

2. Geçmiş zaman sıfat-fiil ekinden sonra *üşin* edatının gelmesiyle yapılır. Örneğinin;

Nemis basqınşularına qarısı küres maydanında komandovaniyenin jawıngerlik tapsırmaların ülgili orındağanı üşin, Qojabergenov Asqarğa Sovet Odağınıñ Batırı degen ataq berildi. “Alman işgalcilerine karşı savaş meydanında komutanlığının askerlik görevlerini başarılı bir şekilde yerine getirdiğı için Kojabergenov Askar’a Sovyetler Birliğı Kahramanı unvanı verildi.”

3. Sıfat-fiil ekinden sonra *-dıqtan, -dikten* eki gelmesiyle yapılır. Örneğinin;

Bası awırğandıqtan Erkin sabaqqa kele almadı. “Başı ağrıdığı için Erkin derse gelemedi.”

4. *-a, -e, -y* zarf-fiili vasıtasıyla yapılır. Örneğinin;

Asan kelmey, ben kinoğa keşigip qaldım. “Asan gelmeyince ben tiyatroya geç kaldım.”

5. *-p* zarf-fiili vasıtasıyla yapılır. Örneğinin;

Kün keşkirip, qarañğı tüse bastadı. “Güneş gittiğı için karanlık çökmeye başladı.”

7 Bk. Begaliyev, 1941: 7; Arğınov, 1974: 195; Qordabayev, 1995: 124-125; Bekturov, 2006: 295-296; Amanjolov, 2008: 71-72; Baytursınulı, 2013: 258-259; İsayev, 2013: 170.

3.6. Amaç Bildiren Yan Cümleli Birleşik Söylem (Amaç Bildiren Yan Cümleli Birleşik Cümle)

Amaç bildiren yan cümleli birleşik cümleler ilk kez 1939 yılında Ser-sen Amanjolov ve Niğmet Savranbayev tarafından hazırlanan *Qazaq Tili-niñ Grammatikası* adlı eserde dile getirilmiştir. Bundan sonra bütün eser-lerde bu konu *sabaqtas qurmalas söylem* “temel ve yan cümleli birleşik cümle”ler içerisinde ele alınmış ve hepsinde de benzer tanımlar yapılmıştır (Qordabayev, 1995: 130-131).

Yardımcı cümlede ifade edilen iş ve hareketin temel cümlelinin amacını bildirdiği cümleye *maqsat bağımlı sabaqtas qurmalas söylem* “amaç bildiren yan cümleli birleşik cümle” denilmektedir (Orazbayeva ve diğ., 2005: 508).

Amaç bildiren yan cümleli birleşik cümleleri bulmak için *ne maqsat-pen* “ne amaçla”, *ne etpek bolıp* “ne yapmak için”, *ne üşin* “ne için” gibi sorular sorulur (Amanjolov, 2008: 75).

Amaç bildiren yan cümleli birleşik cümleler şu yöntemlerle yapılmak-tadır⁸:

1. Niyet ifadeli gelecek zaman (-*maq*, -*mek*, -*baq*, -*bek*, -*paq*, -*pek*) eki almış fiil ile *bolıp* yardımcı fiilinin birleşmesiyle yapılır. Örneğin:

Bizder... iyesisiz tawda jatqan qazınanı bıyıl meñgermek bolıp, zor qıymıldı baştağanlı oturmız. “Bizler... sahihsiz dağda yatan hazineyi bu sene kullanmak amacıyla büyük hareketi başlatıyoruz.”

2. Çekimsiz fiil ile *üşin* edatının birleşmesiyle yapılır. Örneğin;

Üylerdi kürtikter baspaw üşin, qıstıñ basında awıldı jäne üylerdi jağalay qamıstan qalqan ustaydı. “Evler yoğun kar altında kalmasın diye kışın başında köyü ve evleri sırayla kamışla kaplıyor.”

3. Şart, emir ve istek kipi eki almış fiil ile *dep* yardımcı fiilinin birleş-mesi ile yapılır. Örneğin;

Dämdi jemis izdedim,

Boyu össin dep balanıñ,

Dämdi sözdi izdedim,

Oyı össin dep balanıñ.

“Tatlı yemiş aradım,

Boyu gelişsin diye çocuğun.

8 Bk. Amanjolov ve Savranbayev, 1939: 61-62; Arğınov, 1974: 202-207; Bekturov, 2006: 301-303; Amanjolov, 2008: 75-76; İsayev, 2013: 171.

Tatlı sözü aradım,

Düşüncesi gelişsin diye çocuğun.”

İzdewşiler körmesin dep, biz tasalana qaldıq. “Arayanlar görmesin diye biz gizlendik.”

3.7. Aralas Qurmalas Söylem (Karışık Birleşik Cümle)

Kazak dil bilgisi çalışmalarında *aralas qurmalas söylem* “karışık birleşik cümle”lerin araştırılma tarihine baktığımızda ilk olarak Niğmet Savranbayev, 1938 yılında *Awıl Muğalimi* dergisinde yayımlanan “Qurmalas Söylem Tuwralı” isimli makalesinde *aralas qurmalas söylem* “karışık birleşik cümle”den bahsetmiştir (Qordabayev, 1995: 32). Bu tarihten itibaren yapılan çalışmalarda bazı dilciler birleşik cümle türleri arasında *aralas qurmalas söylem* “karışık birleşik cümle”leri sınıflandırıp incelerken, bazıları da bu konuyu hiç dikkate almamıştır. Kazak grameri için *aralas qurmalas söylem* “karışık birleşik cümle”ler hem yeni bir konudur hem de sözdizimi açısından en karmaşık birleşik cümle türüdür.

Sersen Amanjolov ve Niğmet Savranbayev tarafından hazırlanan *Qazaq Tiliniñ Grammatikası II-Sintaksis*, aynı şekilde yine Sersen Amanjolov tarafından hazırlanan *Qazaq Tili Ğilimiy Sintaksisiniñ Qısqa Kursı* adlı eserlerde *aralas qurmalas söylem* “karışık birleşik cümle”nin tanımı yapılmış, bu cümle türünün yapılış yöntemleri hakkında bilgiler verilmiştir (Amanjolov ve Sawranbayev, 1939: 73-83; Amanjolov, 1940: 137-139).

Ğali Begaliyev tarafından hazırlanan *Qurmalas Söylem* adlı eserde birleşik cümleler konusu içerisinde *aralas qurmalas söylem* “karışık birleşik cümle” konusuna da değinilmiş, ancak bu başlık altında sadece cümlenin nasıl bir yapıya sahip olduğundan çok az bir şekilde bahsedilmiştir (Begaliyev, 1941: 9).

Hasen Arğınov tarafından hazırlanan *Qazaq Tili Metodikası (Sintaksis, Punktuatsiya)* adlı eserde *aralas qurmalas söylem* “karışık birleşik cümle”nin tanımı, bu cümle türünün yapılış yöntemleri, özellikleri, öğretmenlerin öğrencilerine bu konuyu nasıl öğretmesi gerektiği konusunda örneklerle ayrıntılı bir şekilde bilgiler verilmiştir (Arğınov, 1974: 214-219).

Ğubaydolla Aydarov tarafından hazırlanan *Köne Türki Jazba Eskertkişteriniñ Tili* adlı eserde tarihî Türk yazıtlarının dilinde de *aralas qurmalas söylem* “karışık birleşik cümle”lere rastlandığı hakkında bilgiler yer alırken, Aydarov bu görüşünü örneklerle de ispatlamaya çalışmıştır (Aydarov, 1986: 120).

Tolevbay Kordabayev tarafından hazırlanan *Qazaq Tilindegi Qurmalas Söylemder Sintaksisi* adlı kitapta *aralas qurmalas söylem* “karışık birleşik cümle”lerin tanımı yapılmış, bu cümle türünün yapılış yöntem-

lerinden bahsedilmiştir. Ancak kitapta *salalas söylem* ve *sabaqtas söylem* hakkında çok geniş bilgilere yer verilirken, *aralas qurmalas söylem* konusunda bu özenin yeterince gösterilmediği ve çok az bilgi verildiği dikkati çekmektedir (Qordabayev, 1995: 137-140).

1997 yılına kadar bu cümle türü hakkında Kazak gramerinde ayrı bir araştırma yapılmamış, sadece gramer ve söz dizimi konularını içerisinde bahsi geçmiştir. Kazak dil biliminde ilk olarak Beken Sağındıkulı tarafından 1997 yılında hazırlanan *Qazirgi Qazaq Tilindegi Aralas Qurmalas Söylem* adlı eserde bu konu özel olarak incelenmiştir. Sağındıkulı bu çalışmada karışık birleşik cümlelerin bağlanma yöntemlerini, onların yapısındaki *salalas* ‘sıralı-bağlı’ ve *sabaqtas qurmalas söylem* ‘temel ve yan cümleli birleşik cümle’lerin vurgusal farklılıklarını açıklayıp, karışık birleşik cümleleri birleştirme, bağlama görevini yerine getiren analitik, analitik-sentetik veya sentetik-analitik türleri göstermeye çalışır. Birleşik cümlelerin bu türünü hem anlamsal hem de yapısal açıdan tanımlamaya çalışır. Tek ve birkaç unsurlu türleri olduğunu söyler ve verdiği örneklerle bu türü açıklar (Sağındıkulı, 2002: 198). Beken Sağındıkulı karışık birleşik cümleleri ayrıntılı bir şekilde açıklaması açısından Kazak dil bilimine büyük katkılarda bulunmuştur.

En az üç cümleden oluşan ve yapısında sıralı-bağlı ve yan cümleli basit cümleler bulunan birleşik cümlelere *aralas qurmalas söylem* ‘karışık birleşik cümle’ denilmektedir (Orazbayeva ve diğ., 2005: 508).

Aralas qurmalas söylem ‘karışık birleşik cümle’, bitmemiş bir düşünceyi bildiren bir yan cümle, bitmiş bir düşünceyi bildiren iki temel cümle olmak üzere üç basit cümleden oluşur. *Aralas qurmalas söylem* ‘karışık birleşik cümle’lerin bağlanış yöntemleri genel anlamda şu şekildedir:

Yan cümle	–	Temel cümle	–	Temel cümle
Temel cümle	–	Yan cümle	–	Temel cümle

Yani, yan cümleler karışık birleşik cümle yapısı içerisinde cümlelerin başında da, ortasında da kullanılabilir (İsayev, 2013: 172-173).

Salalas qurmalas söylem ‘sıralı bağlı birleşik cümle’ gibi, *aralas qurmalas söylem* ‘karışık birleşik cümle’ler içerisindeki sıralı bağlanan basit cümleler birbiriyle edatlar vasıtasıyla veya edatsız bağlanabilir (Qordabayev, 1995: 139). Örneğin;

Jabay sığıp ketpegende, İygilik jigitterdi sözge aynaldırıp bögey turmaq edi, biraq onıñ retı bolmay qaldı. “Jabay cıkıp gitmese, İygilik, delikanlıları konuşarak oyalayıp durduracaktı, ancak onun fırsatı olmadı.” (Bekturov 2006: 307)

Jabay sıǵıp ketpegende+ lygilik jigitterdi sözge aynaldırıp bögey turmaq edi + hiraq onıñ retı bolmay qaldı.

Yan Cümle

Temel Cümle

Temel Cümle

Edatsız bir şekilde *aralas qurmalas söylem* “karışık birleşik cümle”ler şu şekilde oluşmaktadır:

1. Hüküm bildiren bir basit cümle ile *sabaqtas qurmalas söylem* “temel ve yan cümleli birleşik cümle”nin birleşmesi vasıtasıyla oluşur.

Aǵası qarındasın quşaqtay alıp edi, ol aǵasınıñ mañdayınan sertip, “bes künnen beri alınbaǵan” upayın aldı. “Aǵabeyi kız kardeşini kucaklamıştı, o aǵabeyinin alnına vurup “beş günden beri veremediği” karşılığı verdi.”

Aǵası qarındasın quşaqtay alıp edi+ ol aǵasınıñ mañdayınan sertip+ bes künnen beri alınbaǵan upayın aldı.

Temel Cümle

Yan Cümle

Temel Cümle

2. İki *sabaqtas qurmalas söylem* “temel ve yan cümleli birleşik cümle”nin birleşmesi vasıtasıyla oluşur. Örneğin;

Kegen awdanına kelgense, men de añşı emes edim, munda kelgen soñ, eriksiz üyrendim. “Kegen ilçesine geldiğimde ben de avcı değildim, buraya geldikten sonra çaresiz öğrendim.”

Kegen awdanına kelgense + men de añşı emes edim+ munda kelgen soñ+ eriksiz üyrendim

Yan Cümle

Temel Cümle

Yan Cümle

Temel Cümle

3. Hüküm bildiren basit cümle *sabaqtas qurmalas söylem* “temel ve yan cümleli birleşik cümle”den önce de sonra da gelebilmektedir (Amanjolov, 2008: 81-82).

Aralas qurmalas söylem “karışık birleşik cümle” yapısında *töl söz* “aktarma cümle / iç içe birleşik cümle” de bulunur. *Aralas qurmalas söylem* “karışık birleşik cümle” yapısındaki bu *töl söz* “aktarma cümle” içerisinde *salalas qurmalas söylem* “sıralı-bağlı cümle”, *sabaqtas qurmalas söylem* “temel ve yan cümleli birleşik cümle”, *surawlı söylem* “soru cümlesi”, *lep-ti söylem* “ünlem cümlesi” yer alabilmektedir. Ancak Kazak Türkçesinde *töl söz* “aktarma cümle”lerin hepsi karışık birleşik cümle olarak değerlendirilmemektedir. Karışık birleşik cümle içerisinde *töl söz* “aktarma cümle” iki şekilde yer almaktadır:

1. *Avtor sözi* “yazar cümlesi”nin yarısı yan cümle olarak birleşik cümlelerin başında yer alır ve *töl söz* “aktarma cümlesi”ne *dedi, degen edi, dep edi* kelimeleri eklenip ondan sonraki cümleler normalde olduğu gibi *sabaqtas qurmalas söylem* “temel ve yan cümleli birleşik cümle” olur. Örneğin;

– Artta kele jatır, qazır jetedi, – dep edi, kenet äldebir umıtqanı esi-ne tüsip, Gogoedze Skorikovtı julmalay bastadı. “Arkadan geliyor, şimdi

yetişir!' dedi, ansızın unuttuğu bir şey aklına gelip, Gogoedze Skorikov'u kuvvetle sarmaya başladı.

2. Töl söz "aktarma cümle"den sonra *dep, dedi, de-* fiillerinden biri gelip, ondan sonra *salalas qurmalas söylem* "sıralı-bağlı birleşik cümle"nin birleşmesiyle olur. Örneğin;

– *Ex, aytqanıñ kelip, quwıp sıqsa eken? – dep, äldeneni arman etken-dey Xabiba awır kürsinetip, bul kürsinüwi jay emes, jan seziminiñ tereñ tükipirin jara şıqqan äldeqanday sezim ekeni bayqalatın. ““Ah, söylemek istediğin zaman, kovalayiverseymiş?” diye bir şeyi hayal etmiş gibi Habiba dayanılması zor bir iç çekti, bu iç çekişi öylesine değil, iç dünyasının derin köşelerini yararak çıkan bir his olduğu farkedildi.”* (Sağındıqlı, 2006: 180; Amajolov, 2008: 82-83).

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Kazak Türkçesinin söz diziminde yer alan *aralas qurmalas söylem* "karışık birleşik cümle"ler, Türkiye Türkçesi söz diziminde yer alan sıralı cümle, bağlı cümle, girişik birleşik cümle ve iç içe birleşik cümlelerin çeşitli kurallar dâhilinde aynı cümle içerisinde yer almasından oluşan bir birleşik cümle çeşididir. *Aralas qurmalas söylem* "karışık birleşik cümle" konusu Kazak Türkçesi söz diziminin en karmaşık konularından biridir.

SONUÇ

Türkiye Türkçesi ve Kazak Türkçesinde yan cümle konusunda benzerlikler ve farklılıklar söz konusudur. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

Türkiye'de yapılan sözdizimi çalışmalarında, hangi yapıların yan cümle olarak değerlendirildiği konusu çok tartışmalıdır. Kazak Türkçesinde ise yan cümle konusunda herhangi bir görüş farklılığı bulunmamaktadır.

Yan cümle konusu için ilk dikkat çeken şey, Türkiye'deki dilciler arasında bir terim birliğinin olmamasıdır. Türkiye'deki dilciler tarafından bu kavram için yan tümce, yan cümle, yan cümlecik, cümlemsi, yardımcı cümle, cümlecik, yan yargı, bağımlı cümlecik, bağımlı önerme gibi birçok terim kullanılırken, Kazakistan'daki dilciler tarafından bu kavram için sadece *bağınıñqı söylem* terimi kullanılmaktadır.

Türkiye Türkçesinde yan cümleler genel olarak yapıları esas alınarak sınıflandırılırken, Kazak Türkçesinde cümledeki işlevlerine göre sınıflandırılmaktadır.

Türkiye'de yan cümlelerde tartışmalı konulardan biri, özellikle fiilimsili yapıların yan cümle olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceğidir. Örneğin; Leyla Karahan önceki çalışmasında fiilimsili cümleleri yan cümle olarak değerlendirmiş ve girişik birleşik cümle başlığı altında vermiştir. Ancak eserin daha sonraki baskısında cümle içindeki bazı yapılara yargı

yüklemenin ve bunları yan cümle olarak değerlendirmenin uygun olmadığını ve cümle içerisinde fiilimsili yapıların yan yargı bildirmedeği, aksine bu cümlelerin tek bir yargıdan meydana gelmesinden dolayı basit cümle olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunurmuştur⁹. M. Kaya Bilgegil, “Türkçe Dilbilgisi” adlı kitabında, yan cümle olarak fiilimsili cümleleri vermekte ve yan cümlelerdeki fiilimsileri yüklem olarak ele almaktadır. Fiilimsi olan cümleleri birleşik cümleler başlığı altında değerlendirmektedir¹⁰. Mecdut Mansuroğlu (1955); Vecihe Hatiboğlu (1972); Muharrem Ergin (2000); Leyla Karahan (1991); Metin Karaörs (2005); Zeynep Korkmaz (2006) gibi dilciler, fiilimsili yapıların yan cümle oluşturmadığı görüşünü savunurken; İbrahim Zeki Burdurlu (1974); Hikmet Dizdaroğlu (1976); Neşe Atabay, Sevgi Özel ve Ayfer Çam (2003); Kaya Bilgegil (1984), Tahsin Banguoğlu (2011), Rasim Şimşek (1987); Haydar Ediskun (1999); A. Sumru Özsoy (1994); Murat Kural (1994); Sezai Güneş (1996); Fatma Erkman-Akerson ve Şeyda Ozil (1998); Kerime Üstünova (1998); N. Engin Uzun (2004); Tahir Nejat Gencan (2007), Muharrem Daşdemir (2014) gibi dilciler ise fiilimsili yapıların yan cümle oluşturduğu görüşünü savunur. Buradan da anlaşılacağı üzere dilciler tarafından en çok kabul gören görüş, fiilimsili yapıların yan cümle oluşturduğu yönündedir. Kazak Türkçesinde ise fiilimsili yapılar tartışmasız yan cümle olarak ele alınmaktadır.

Eski Türkçeden itibaren kullanılan şart yan cümleleri sadece Türkiye Türkçesinde değil diğer Türk lehçelerinde de yer almaktadır. Kazak Türkçesinde bu yapı *şarttı bağınnıñqı söylem* “şartlı yan cümle” olarak ele alınmaktadır. Türkiye’de bazı dilciler yan cümle olarak sadece Eski Türkçeden beri varlığını sürdüren -sA şart ekiyle kurulan cümlelere yer vermektedir (Bk. Mansuroğlu 1955: 59). Ancak bu ek dışında birçok yapının da zamanla yan cümle işlevini kazandığını kabul etmek gerekir.

Kazak Türkçesinde sıralı ve bağlı cümleler yan cümle olarak ele alınmamaktadır. Türkiye Türkçesinde ise bazen sıralı ve bağlı cümleler de yan cümle olarak değerlendirilmektedir¹¹.

Türkiye Türkçesinde ki’li yapılar yan cümle olarak değerlendirilmektedir. *ki* bağlama edatı Kazak Türkçesinde yoktur. Bu yüzden de Kazak gramer kitaplarında bu yapıda bir yan cümleden bahsedilmemektedir.

9 Bk. Karahan 1993: 22-23.

10 Bk. Bilgegil 1984: 74-86.

11 Bk. Daşdemir 2009:135-144.

KAYNAKÇA

- Akerson-Erkman F. ve Ozil, Ş. (2015). *Türkçede Niteleme Sıfat İşlevli Yan Cümleler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Amanjolov, S. (1940). *Qazaq Tili Ğılımiy Sintaksisiniñ Qısqaşa Kursı*. Almatı.
- Amanjolov, S. (2008). *Qazaq Ādebiy Tili Sintaksisiniñ Qısqaşa Kursı*. Pavlodar: S. Torayğirov Atındağı Pavlodar Memlekettik Universiteti.
- Amanjolov, S. ve Sawranbayev N. (1939). *Qazaq Tiliniñ Grammatikası II – Sintaksis*. Almatı: Qazaq Memlekettik Baspası.
- Arğınov, X. (1974). *Qazaq Tili Metodikası (Sintaksis, Punktuatsiya)*. Alma-Ata: Mektep Baspası.
- Arpabekov, S. (2004). *Qazaq Tili: Anıqtamalıq*. Almatı: Däwir Baspası.
- Atabay, N., Özel, S. ve Çam, A. (2003). *Türkiye Türkçesinin Sözdizimi*. İstanbul: Papatya Yayınevi.
- Aydarov, Ğ. (1986). *Köne Türki Jazba Eskertkişteriniñ Tili*. Almatı: Mektep Baspası.
- Balaqayev, M. (1940). *Qazaq Tiliniñ Grammatikası*. Almatı: Qazaq Memleket Baspası.
- Balaqayev, M. (2006). *Qazirgi Qazaq Tili. Söz tirkesi men Jay Söylem Sintaksisi*. Astana: L. N. Gumuliyev atındağı EEU.
- Banguoğlu, T. (2011). *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Baskakov, N. A. (1969). *Vvedeniye v İzuçeniye Tyurkskih Yazıkov*. Moskva: Isdatel'stvo "Vısşaya Şkola".
- Baytursınlı, A. (2013). *Axmet Baytursınlı Şığarmaları 3* (Qur. Saxıbekqızı, Rayxan İmaxanbet). Almatı: El-Şejire Baspası.
- Begaliyev, Ğ. (1941). *Qurmalas Söylem (Oquwşılarğa Kömekşi Material)*. Almatı: Birlesken Qazaq Memleket Baspası.
- Bekturov, Ş. K. (2006). *Qazaq Tili (Leksika - Fonetika - Morfologiya - Sintaksis)*. Almatı: Atamura Baspası.
- Bekturov, Ş. K. ve Bekturova, A. Ş. (2008). *Qazaq Tili (AnaTili Deñgeyinde Üyretiw Quralı)*. Almatı: Atamura Baspası.
- Bilgegil, M. K. (1984). *Türkçe Dilbilgisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Burdurlu, İ. Z. (1974). *Tümce Çözümlemeleri ve İncelemeler*. İzmir: Karınca Matbaacılık.
- Daşdemir, M. (2009). "Türkçede Yapıca Bağımsız Cümlelerden Oluşmuş Yan Cümleler". *İstanbul Kültür Üniversitesi Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi* (ss. 135-144). İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları.
- Ediskun, H. (1999). *Türk Dilbilgisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Eker, S. (2002). *Çağdaş Türk Dili*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Erdoğan, Ö. (2015). "Yan Cümlelerin Dilbilgisel Anlamlı Sözcük Değerinde Kullanımı. *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler*", 39 (2), 245-264.
- Erguvanlı-Taylan, E. (1993). Türkçede -Dık Ekinin Yan Eklerdeki İşlevi Üzerine,

- Dilbilim Araştırmaları*, (161-171). Ankara: Hitit Yayınevi.
- Esenov, Q. (1982). *Sabaqtas Qurmalas Söylemniñ Qurılısı*. Almatı: Ğılım Baspası.
- Gencan, T. N. (2007). *Dilbilgisi*. Ankara: Tek Aĝaç Yayınları.
- Hatiboĝlu, V. (1972). *Türkçenin Sözdizimi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- İsayev, S. M. (2013). *Qazaq Tili*. Almatı: Öner Baspası.
- Jiyenbayev, S. S. (1941). *Sintaksis Mäseleleri (Qurmalas Söylemniñ Taptastırılıwı Tuwralı)*. Almatı.
- Jubanulı, Q. (1936). *Qazaq Tiliniñ Programması*. Almatı: Qazaqstan Baspası
- Karahan, L. (2006). *Türkçede Söz Dizimi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Karaörs, M. (1993). *Türkçenin Söz Dizimi ve Cümle Tahlilleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Basımevi.
- Katarinsky, V. V. (1906). *Grammatika Kirgizskogo Yazıka. Fonetika, Etimologiya i Sintaksis*. Orenburg: Turgayskaya Oblastnaya Tipografiya.
- Qordabayev, T. (1995). *Qazaq Tilindegi Qurmalas Söylemler Sintaksisi (Oquw Qurahı)*. Almatı: Sanat Baspası.
- Mansuroĝlu, M. (1955). “Türkçede Cümle Çeşitleri ve Baĝlayıcıları”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, (61-71). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Melioransky, P. M. (1897). *Kratkaya Grammatika Kazak-Kirgizskogo Yazıka. Çast II Sintaksis*. Sanktpeterburg: Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk.
- Oralbayeva, N., Madina, Ğ. ve Äbilqayev, A. (1982). *Qazaq Tili (Praktikalıq Kurs)*. Almatı: Mektep Baspası.
- Orazbayeva, F. Ş., Saĝidolda, G., Qasım, B., Qobılanova, A., Esenova, Q., İsabekova, U., Qasabek, Q., Baltabayeva, J., Muxamadiy, Q., Raxmetova, R. ve Köpbeyeva, J. (2005). *Qazirgi Qazaq Tili - Oquw Qurahı*. Almatı: Print-S Baspası.
- Saĝındıqulı, B. (2002). *Qurmalas (Aralas) Söylem Türleri Teoriyalıq Negizderi*. Pavlodar: S. Torayĝirov Atındaĝı PMU.
- Saĝındıqulı, B. (2006). *Qurmalas (Aralas) Söylem Türleri Teoriyalıq Negizderi*. Pavlodar: S. Torayĝirov Atındaĝı PMU.
- Sawranbayev, N. (1938). “Qurmalas Söylem Tuwralı”. *Awıl Muĝalimi*, (6), 53-59.
- Şimşek, R. (1987). *Örneklerle Türkçe Sözdizimi*. Trabzon: Kuzey Matbaacılık.
- Troyanskiy, A. (1814). *Kratkaya Tatarskaya Grammatika*. Sanktpeterburg: Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk.



BÖLÜM 2 CHAPTER 2

OSMANLILARDA TARİH YAZICILIĞI VE MANZUM TARİH METİNLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

Fırat SEVİNÇ¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı, firatsevinc13@gmail.com, orcid.org/ 0000-0003-3618-5169

Giriş

İbrani dilinde “ay (kamer/zaman)” anlamında kullanılan “yarex” kelimesinden gelen tarih kelimesi (Togan, 1981: 2) Arapçaya erreha/verraha şeklinde geçmiş, bu fiilden “târîh (تاریخ)” şeklinde türemiştir (Fayda, 2011: 30). Arapçada masal, hikâye, efsane ve mitoloji gibi anlamlarda kullanılan ve “iştâr/iştâre”nin çoğulu olan “esâtîrin” kelimesi Yunan, Arami ve Süryani dillerine “hiſtoria/ſtoria” şeklinde geçmiş (Gölcük, 1995: 359) ve bu dillerde tarih anlamında kullanılmıştır. Araştırmacılar tarafından farklı olarak tanımlanan “tarih, insan topluluklarının bütün faaliyetlerini, geçirdikleri gelişmeleri ve aralarında geçen olayları yer ve zaman göstererek sebep-sonuç ilişkisi içinde, belgelere dayanmak suretiyle araştıran ve günümüze nakleden sosyal bir ilimdir (Özçelik, 1993: 1).”

Tarih bilimi, insanların faaliyetleri sonucunda meydana gelen bir bilim olup insanların düşüncelerinin ürünü olan olayları ve insanların yön verdiği sosyal durumları ele alır. Bu unsurları meydana getiren ve şekillendiren kanunları tespit etmeye, bunların gelişmelerini ve çöküşlerini hazırlayan aşama ve şartları izah etmeye çalışır. Tarihî olayların ortaya çıkmasında insanların fikirlerini etkili bir unsur olarak kabul eden tarih, her fikrin oluşmasına zemin hazırlayan farklı ruh hâllerinin söz konusu olabileceği anlayışıyla hareket eder. Bundan dolayı tarih bilimi insanların fikirlerini şekillendiren duygu ve heyecanların kökenine inilmesi gerektiğini benimser. Olayların dar kalıplar içine sıkıştırılmadan çeşitli faktörlerin bir arada mütalaa edilmesini önemli görüp her olayda geçerli olan genel âmillerle olaydan olaya değişen özel âmillerin göz önünde bulundurulması gerektiğini savunur. Tarih bilimine göre inceleme konusu olan toplumla içinde bulunulan mekân arasında bir ilişki olduğu için olaylara mekândan soyutlanmış bir bakış açısıyla yaklaşılmamalıdır (Kütükoğlu, 1998: 2-4).

Tarih, yazılış tarzı bakımından dörde ayrılır. Bunlar rivayetçi, öğretici, neden-nasilci (araştırmacı) ve içtimai tarihtir. Rivayetçi tarih Herodot ve Taberî tarihleri ile İslam kronikleri, destanlar ve ensâb şecereleri gibi tetkikiyle uğraşılmayan, rivayet ya da hikâye etme yoluyla oluşturulan tarihlerdir. Geçmişten ders alınarak geleceğe doğru bir şekilde yön verilmesi, okuyuculara millî ve ahlaki duyguların aşılması amacıyla kullanılan tarih çeşidine öğretici tarih denir. Tarihî olayların çıkış sebeplerinin, bu sebeplerin oluşmasına zemin hazırlayan etkenlerin ve ortaya çıkan sonuçların bilimsel yöntemlerle incelendiği tarih çeşidine ise neden-nasilci tarih ismi verilir. İçtimai tarih ise tarihî olayların arka planında yatan tarihî kanunları ortaya koymaya uğraşan bir tarih çeşididir (Togan, 1981: 3-4; Kütükoğlu, 1998: 5-9).

Osmanlı tarih yazıcılığının temelleri İslam medeniyetine dayanmaktadır. Bundan dolayı bu çalışmada öncelikle İslam medeniyetinde tarih bili-

minin gelişimi üzerinde durulmuş, İslam tarihi metinleri ve İslam tarihinin kaynakları hakkında bilgiler verilmiş ve ardından Osmanlılarda tarih yazıcılığının başlaması ve manzum tarih metinleri ele alınmıştır.

1. İslam Medeniyetinde Tarih Yazıcılığı

İslam medeniyetinde tarih biliminin kökeni Cahiliye Dönemi'nde ensâb şecerelerine ve eyyâmü'l-Arab münasebetiyle düzenlenen bazı belgelere kadar uzanmaktadır. İslam'ın kabulü ve Kur'an'ın nüzulü neticesinde halk arasında bilinmeye başlanan peygamber kıssaları ve bazı kavimlerin başından geçen olaylar tarih bilimine olan merakı arttırmıştır. Sünnet anlayışı çerçevesinde benimsenen hayat tarzı insanları Hz. Peygamber'in hayatını araştırmaya sevk etmiş, bunun neticesinde siyer ve megâzî yoluyla tarih yazıcılığı başlamıştır. Hz. Peygamber'in İslam'ın tebliği esnasında yazmış olduğu İslam'a davet mektupları ile yaptığı antlaşmalar hem tarih yazıcılığını geliştirmiş hem de tarih bilimine ciddi bir kaynak oluşturmuştur. Hz. Ebubekir (ö. 634), Hz. Ömer (ö. 644) ve Hz. Osman (ö. 656) zamanında devletin fetihler yoluyla genişlemesi; fetihlerin kayıt altına alınması ve fetih faaliyetlerinin bir sonraki nesle aktararak tevhid ve ümmet bilinciyle yetişen bir neslin oluşturulması ihtiyacını doğurmuştur. Özellikle Hz. Ömer zamanında tutulan divan tutanakları ve ensâb kayıtları tarih biliminin önemli kaynakları hâline gelmiştir. Öte taraftan fethedilen toprakların çoğalması ve devletin imkânlarının artması resmî tarih yazıcılığını başlatmıştır. VII. yüzyılda başlatılan siyer ve megâzî çalışmaları hız kazanmış, Vâkidî (ö. 823) ve İbn İshâk (ö. 768) gibi ilk müelliflerin eserleri esas alınarak genel ve özel tarihlerin yazımına başlanmıştır. Emevî Dönemi müelliflerinden Avâne b. Hakem (ö. 764), Dört Halife Dönemi'nden Emevî halifesi Abdümelik b. Mervân (ö. 705) döneminin sonuna kadar yaşanan olayları anlatan *Kitâbu'l-Târîh* isimli eserini yazmıştır. Kûfe'de yaşayan Ebû Mihnef (ö. 773/74), Hz. Ali'nin (ö. 661) merkezde olduğu olayları konu alan ve bir kısmı günümüze ulaşan 33 risale ve bir kitap kaleme almıştır. IX. yüzyıl tarih yazıcılarından Ali b. Medâinî (ö. 843), Hz. Ebubekir döneminden Abbasî halifesi Mutasım Billâh (ö. 842) dönemine kadar yaşanan olaylarla ilgili bir İslam tarihi yazmıştır. Medâinî, eserinde tarihî olaylarla birlikte siyasi, içtimai, idari, mali ve askerî konulara da yer vermiştir. Halife b. Hayyât'ın (ö. 854/55) yazdığı *et-Târîh* isimli eser kronolojik olarak hazırlanan ilk eserlerdendir. Abbasî halifesi Mütevekkil Alellâh (ö. 861) dönemi tarihçilerinden Belâzûri (ö. 892) *Fütûhu'l-büldân*'da Hz. Peygamber zamanından IX. yüzyıla kadar gerçekleştirilen ilk İslam fetihlerini bölge ve şehir esasına göre anlatmıştır. İslam tarihinin en önemli isimlerinden biri olan Taberî (ö. 923) *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* adlı eserinde rivayet tarihçiliğini esas almış, Hz. Âdem'den miladi 915 yılına kadar meydana gelen olayları yazmıştır. İbn Şebbe (ö. 876) *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere* adlı üç bölümlük eserinin birinci bölümünde

şehrin vadilerini, mescitlerini, kabilelerini ve çarşı-pazarlarını anlatarak şehir tarihçiliğine önemli bir örnek sunmuştur (Fayda, 1991: 30-36; Gü-naltay, 1991: 17-18).

İslam medeniyetini çeşitli yönleriyle inceleyen tarihçilik anlayışı Fâtımiler döneminde başlamıştır. Bu ekolün en önemli temsilcisi Muhammed b. Yûsuf el-Kindî'dir (ö. 960). Kindî, *Ahbâru kudâti Mısr* ve *Kitâbü'l-Vülât* isimli eserlerinde meslek gruplarını ele almıştır. Daha sonra gelen tarihçilerin birçoğu Kindî'nin eserlerinden esinlenmiştir. Zengiler ve Eyyübîler döneminde gerçekleşen haclı seferlerinden dolayı siyasi tarih yazımına ağırlık verilmiştir. Memluklar döneminde bölgeye, zamana ve hanedana yönelik tarih çalışmaları önemli bir yer tutmuştur. Baybars el-Mansûrî'nin (ö. 1325) *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye fi'd-devleti't-Türkiyye*'si bu anlamda yazılan eserlerden biridir. Ayrıca yangın, deprem, kıtlık gibi olaylar hakkında eserlerin kaleme alınması Memluklar döneminde dikkati çeken tarih çalışmalarıdır (Tomar, 2011: 40-45).

İran coğrafyasında tarih yazıcılığı Gazneliler devletiyle başlamıştır. Büyük Selçuklu devleti tarih yazıcılığına çok önem vermiş ancak bu dönemde yazılan tarihlerin birçoğu günümüze ulaşmamıştır. Bu eserlerin içinde Selçukluların kökeninden bahseden müellifi belirsiz *Meliknâme*, Ebû Tâhir-i Hâtûnî'nin (ö. 1134/37 arası) *Târih-i Âl-i Selçûk*'u, Alî-i Kazvî'nin (ö. 1151) Sultan Sencer adına kaleme aldığı *Mefâhirü'l-Etrâk*'ı, Muizzî'nin (ö. 1124/27 arası) manzum *Siyer-i Futûh-i Sultân Sencer*'i ile müellifi meçhul *Sencernâme* ve *Risâle-i Melikşâhî* isimli eserler bulunmaktadır. Tarih yazıcılığı asıl gelişimini İlhânlıların İran coğrafyasında güçlü bir hâkimiyet kurmasıyla göstermiştir. Cüveynî'nin (ö. 1253) Moğol hanedanlığının desteğiyle yazmış olduğu *Târih-i Cihângüşâ*, içerdiği bilgiler sayesinde farklı alanlarda çalışan tarihçilerin önünü açmıştır. Reşidüddin Fazlullah (ö. 1318) tarafından yazılan *Câmi'u't-tevârih*'te diğer İslam tarihçilerinin o güne kadar değinmediği Çin, Hint, İsrail ve Frenk gibi ülkelerin tarihleri ele alınmıştır. İlhânlılar döneminde tarih yazıcılığında atılan en önemli adımlardan bir tanesi de tarihlerin manzum olarak yazılmaya başlanmasıdır. Selçuklular zamanında Firdevsî'nin (ö. 1020?) *Şehnâme*'sinden etkilenen Muizzî, Ebû Tâhir-i Hâtûnî, Kânî-i Tûsî (ö. 1273'ten sonra) ve Hoca Dehhânî'nin (ö. 1401'den önce) manzum tarihler yazdıkları bilinmekte olup bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Manzum tarih türünün günümüze ulaşan en eski örneği Kadı Burhâneddîn-i Ânevî'nin (ö. 1212'den sonra) yazdığı *Enisü'l-kulûb* isimli eserdir. Şemseddin Muhammed-i Kâşânî'nin (ö. 1335/36) *Şâhnâme-yi Cengizî*'si, Ahmed b. Muhammed-i Tebrîzî'nin (ö. 1337'den sonra) *Cengiznâme*'si, Hamdullah el-Müstevfi'nin *Zafernâme*'si (ö. 1340'tan sonra) ve Hâce Nûreddin b. Şemseddin Muhammed el-Ejderî'nin (ö. 1371'den sonra) *Gâzânnâme*'si İran coğrafyasında yaygın şekilde kaleme alınan manzum tarih geleneğinin diğer örnekleridir.

Müellifler tarih yazıcılığını manzum şekilde devam ettirerek okuyucunun tarih merakına şiirsel bir anlatımla cevap vermeyi amaçlamışlardır. İran coğrafyasında başlayan manzum tarih yazma geleneği daha sonra Osmanlı topraklarında Şehnâmecilik müessesesinin oluşmasına zemin hazırlamıştır (Özgüdenli, 2011a: 54-58).

İslam tarih yazıcılığının Osmanlı devletinden önce Anadolu'daki ilk örneği Kadı Burhâneddîn-i Ânevî'nin Sultan İzzeddin Keykâvus'a (ö. 1220) sunmuş olduğu Farsça yazılmış *Enîsü'l-kulûb* isimli manzum eserdir. Yaklaşık 28.000 beyitten oluşan bu eserde Selçuklular ile Abbâsî halifeleri dönemi anlatılmıştır. Kânî-i Tûsî'nin 40 yılda hazırlamış olduğu ve Sultan Alâeddin Keykubad'a (ö. 1237) sunduğu 300.000 beyitlik *Selçûknâme* adlı eseri manzum tarih türünün Anadolu topraklarındaki ikinci örneğidir. Hoca Dehânî tarafından yazıldığı ifade edilen ancak günümüze ulaşamayan 20.000 beyitlik Farsça *Selçûknâme*, manzum tarih yazma geleneğinin Anadolu'da iyice yerleşmesini sağlamıştır. İbn Bîbî'nin (ö. 1285'ten sonra) yazmış olduğu *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye fi'l-umûri'l-Alâ'iyye* adlı eser, Anadolu'da XVIII. yüzyılın sonlarında tarih, hatırat özelliğini taşıyacak şekilde tercüme yoluyla kaleme alınmıştır (Özgüdenli, 2011b: 54-58).

2. İslam Tarihinin Kaynakları

İslam tarihi Kur'an'ın nazil olmaya başlaması ve Hz. Muhammed'in peygamber olarak görevlendirilmesiyle başlamıştır. Hadislerin tedvin edilmesi ve İslami ilimlerin yazıya geçirilmesi İslam tarihinin oluşum sürecini hızlandırmıştır (Hizmetli, 1991: 5). İslam devletinin kısa süre içinde topraklarını genişletmesi, devlet işleyişinde yapılması gereken zorunlu düzenlemeler ve farklı medeniyetlerle iletişime geçilmesi gibi hususlar İslam tarihi yazıcılığını konu bakımından genişletmiştir. Bu değişimlere paralel olarak doğru kaynakların tespit edilmesi ve bu kaynaklar ışığında hareket edilmesi ihtiyacı ortaya çıkmış, İslam tarihi kaynakları bir kısmı ilahi, bir kısmı beşerî olan kaynaklar şeklinde tasnif edilmiştir.¹

2.1. Kur'an-ı Kerim

610-632 yılları arasında 23 yıl boyunca münferit sure ve ayetler şeklinde nazil olan Kur'an, Hz. Peygamber'in hayatına dair en güvenilir bilgilerin bulunduğu ilahi bir kaynaktır. Hiçbir tahrifata ve değişikliğe uğramadan günümüze kadar ulaşmış olan Kur'an, Hz. Peygamber zamanında meydana gelen birçok olayın arka planına ışık tutmaktadır. Ayrıca Kur'an'da geçmiş milletlerin ve peygamberlerin tarihine, İslamiyet öncesi Arapların inanç ve âdetlerine dair birçok bilgi mevcuttur (Baş, 2018: 34).

1 Bu tasnifte Prof. Dr. Eyüp Baş'ın "Bir Akademik Disiplin Olarak İslâm Tarihi" başlıklı makalesinden yararlanılmıştır. Daha geniş bilgi için bk.: Baş, E. (2011). Bir Akademik Disiplin Olarak İslâm Tarihi. Dini Araştırmalar 14 (39), 20-49.

2.2. Hadis

Hadisler, Kur'an-ı Kerimden sonra gelen ana kaynaktır. Kur'an'ın özet olarak ifade ettiklerini tafsilatlandırması ve açıklaması bakımından önemlidir. Bu münasebetle hem din hem de tarih konusunda güvenilir bir özelliğe sahiptir (Ferruh, 2003: 174). İslam'ın ilk asırlarıyla ilgili dinî ve gayridinî haberlerin rivayet şekline hâkim olan hadisler (Sezgin, 1956: 19) İslam tarihinin oluşmasına zemin hazırlayan siyer, megâzî ve tabakât türlerinde kullanılmıştır.

2.3. Siyer ve Megâzî

“Davranış, hal, yol, âdet, bir kimsenin ahlâkı, seciyesi ve hayat hikâyesi” gibi anlamlara gelen sîret kelimesinin çoğulu olan siyer, hem Hz. Peygamber'in hayatını konu alan bir bilim dalı hem de bu alanda yazılmış olan eserlerin adıdır. Hem Hz. Peygamber'in gazve ve seriyelerine hem de bu konuda yazılan kitaplara isim olan megâzî ise siyerin eş anlamlısı olarak bazen kendi başına bazen de siyerle birlikte kullanılan bir kelimedir (Fayda, 2009: 319).

2.4. Genel Tarih Kitapları

Hız. Âdem'in yaratılışından başlayarak mevcut bilgiler ışığında dünya yüzündeki çeşitli milletlerin tarihinden bahseden ve ayrıca Hz. Peygamber'in hayatıyla dört halife, Emevî ve Abbasî dönemlerini anlatan eserlere genel tarih denir. Genel tarihlerin bir kısmında yukarıdaki konulara ilaveten Müslüman kavim ve devletlerin tarihleri de anlatılmıştır.

2.5. Tabakât ve Terâcim Kitapları

“Tabakât temelde belirli bir yaş, meslek, görev, nesil, ünvan, mezhep, tarikat ve coğrafyaya mensup olmaları dolayısıyla ortak bir grup (tabaka) oluşturan kişilerin biyografilerine yer verilen bir tür olmakla birlikte genellikle biyografi kitaplarına da bu ismin verildiği görülmektedir (Avcı, 2010: 297).” “Hadis râvilerinin hayatına dair toplu bilgiler için de ‘tercemtü fülân’ ifadesine yer verilmiş, râvilerin tanıtımını yapan, onları cerh ve ta’dil açısından değerlendiren eserlere ‘terâcim kitapları’ (ricâl kitapları) denmiştir (Ahatlı, 2011: 483).” Tabakât ve terâcim kitapları Emevîler Dönemi'nde meydana gelen sosyal, kültürel, dinî ve siyasi durumlar sonucunda ortaya çıkmış ve gelişimini sürdürmüştür.

2.6. Vefeyât Kitapları

Vefeyât ölüm ya da ölüm belgesi anlamındaki vefat kelimesinin çoğuludur. “Ünlü kişilerden kimilerinin sadece ölüm tarihlerini, kimilerinin ölüm tarihleriyle beraber nasb, nakil ve azil tarihlerini, kimilerinin de çok kısa biyografilerini içeren kitaplar (Levend, 1998: 422)” literatürde vefeyât kitabı olarak isimlendirilmektedir.

2.7. Edebiyat Kitapları

Müelliflerden ve toplumun çeşitli özelliklerinden bahseden edebiyat kitapları zengin tarihî bilgileri içermektedir. Bundan dolayı İslam tarihçisinin, ele aldığı dönemin dil ve edebiyata dair çalışmalarına hâkim olması gerekmektedir. Edebiyat kitaplarında, hutbeler, mektuplar, atasözleri, meşhur şahısların vasiyetleri ve şiirler gibi İslam tarihine ışık tutacak birçok unsura rastlamak mümkündür (Baş, 2011: 43).

2.8. Neseb Kitapları

Arapça bir kelime olan “neseb” soy anlamına gelmektedir. Çoğulu “ensâb”tır. Ensâb, nesep şecerelerinin muhafaza edilmesi ilmine verilen isimdir. Araplar Cahiliye Dönemi’nden başlayarak ensâb şecereleri vasıtasıyla kendilerini ön plana çıkarmışlar ve bu bilgilerle övünmüşlerdir. Ensâb kitaplarında adları geçen kişilerle ilgili birçok tarihî bilgi mevcuttur (Fayda, 1995: 244-245).

2.9. Fütûh Kitapları

İslam tarihinde gerçekleştirilen fetihleri konu alan eserlere fütûh kitabı denir. Fütûh kitaplarında anlaşmalar, vesikalar, mektuplar, emannâmeler, kitabeler, kullanılan kâğıtlar, paralar, hukuki durumlar, vergiler, kronolojik olarak düzenlenmiş toplumsal olaylar, imar faaliyetleri ile dinî bilgiler gibi çok farklı başlıklarla ilgili değerli bilgiler bulunmaktadır (Öz, 2021: 346-347).

2.10. Şehir-Bölge Tarihleri

İslam tarih yazıcılığının ilk zamanlarından itibaren şehir ve bölgelere ait faziletleri içeren kitaplar yazılmıştır. Bu durum İslam’ın yayılması ve beraberinde yeni yerleşim yerlerine duyulan ihtiyaç sonucunda ortaya çıkmıştır. Şehir ve bölge tarihlerinde “müellifin duyum, gözlem, tespit, tanıklık ve tecrübeleri; resim, minyatür ve mimari planlar; mezarlık ve kabirler, kitabeler, sikkeler; edebî eserler, biyografi, seyahatname, tabakât ve terâcim eserleri; destan, hikâye, ninni ve masallar, şiir ve şarkılar... Özetle bir şehir veya bölge hakkında malumat içeren her unsura” yer verilmiştir (Barca, 2017: 92-94).

2.11. Harâc ve Emvâl Kitapları

Harâc ve emvâl kitapları “altın ve gümüşün fikhî/hukukî mahiyeti hakkında birtakım verilere ulaşmak için temel tarihî kaynaklar olarak görülebilir. Zira ilgili literatür kapsamında asr-ı saadet ve sonrasındaki ilk dönemde gerçekleştirilen mali işlemlerin kapsam, mahiyet ve gelişim süreçleri beyan edilmektedir.” Ebû Yusuf (ö. 798) ve Yahyâ b. Âdem’in (ö. 818) *Kitâbu'l-Harâc*, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm’ın (ö. 838) *Kitâbu'l-Emvâl* isimli kitapları önemli harâc ve emvâl kitaplarındandır (Gezgin, 2020: 139).

2.12. Coğrafya Kitapları

İslam'ın kabulünden sonra Arapça yazılmış ilk bağımsız coğrafya kitapları, yolcular için yol ve menzilleri tanıtan rehber eserler niteliğinde olup tarihî bakımdan yer ve mevkilerin tayin ve tespiti (topografi) hususunda ciddi bilgiler vermişlerdir (Güler, 2017: 91). Bu tür eserlerde ayrıca eyalet yapılanması, vergi sistemi, devlet teşkilatı ve idari müesseseler gibi konularla ilgili bilgiler mevcuttur.

2.13. Fiten ve Melâhim Kitapları

Fiten, fitne kelimesinin çoğulu olup tarih bağlamında ayartma, yol kesme ve sına gibi anlamlara gelmektedir. Melâhim ise şiddetli çatışma, fitne kaynaklı meydana gelen olay, savaşlarda oluşan et yığımları anlamalarında kullanılmaktadır. Fiten ve melâhim kitaplarında Hz. Peygamber'in gelecekte vuku bulacağını haber verdiği ve çoğunlukla olumsuz sonuçlar doğuran hadiseler dile getirilmektedir. İslam tarihinde hanedanlıkların geleceği konusunda yazılmış bu kitaplar tarihî bilgiler içermesi bakımından önemlidir (Çelebi, 1994: 152-154).

2.14. Delâilü'n-Nübüvve Kitapları

“Delâilü'n-nübüvve, terim olarak bir peygamberin bizzat gösterdiği veya peygamberliğine alâmet olmak üzere kendisi dışında meydana gelen tabiatüstü olayları konu edinen, peygamberin getirdiği ilkeleri ilmî tahlillerle tâbi tutarak bunların ilâhî kaynaklı olduğunu, dolayısıyla o peygamberin de hak peygamber olduğunu ispatlamayı amaçlayan eserler (Yavuz, 1994: 115)” anlamında kullanılmaktadır.

2.15. Şemâil Kitapları

Huy, tabiat, seciye ve ahlâk anlamlarına gelen şemâil, Hz. Peygamber'in dış görünüşüyle birlikte özel hayatını ve ahlâkını ifade eden bir terim ve aynı zamanda bu anlamda yazılan kitaplara verilen isimdir (Kandemir, 2010: 497). Şemâil kitaplarında hadislere, hadisler etrafında gelişen olaylara ve Hz. Peygamber'e yakın kişilerle ilgili bilgilere yer verilmektedir.

2.16. Lügatler

Lügatler birçok bilim dalına dair bilgiler verdiği gibi tarihe dair bilgiler vermesi bakımından da önemli kaynaklardır. Lügatlerde Arapçanın tarihî süreçteki gelişimi ve değişimiyle ilgili bilgiler yer almaktadır.

3. Osmanlılarda Tarih Yazıcılığı ve Manzum Tarihler

Osmanlı Devleti dönemine kadar Türklerin Türkçeye kaleme aldığı bir tarih metni mevcut değildir. Tarih niteliğindeki ilk kaynaklar Osmanlı devletinin kuruluşundan yaklaşık yüz yıl sonra ortaya çıkmıştır. Ahmedî'nin (ö. 1412/13) yazmış olduğu 8.000 beytin üstündeki *İskendernâ-*

me'nin sonuna eklenen 334 beyitlik *Dâstân-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osmân* başlıklı metin Osmanlı topraklarında yazılan ilk manzum tarih olmuş, hem Osmanlı tarihçileri hem de modern tarihçiler için kaynak teşkil etmiştir. Tarih türündeki asıl eserler XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yazılmıştır. XV. yüzyılın ilk yarısında II. Murad (ö. 1451) döneminde Yazıcıoğlu Ali'nin (ö. 1436'dan sonra) yazdığı *Selçuk-nâme (Tevârih-i Âl-i Selçuk, Târîh-i Âl-i Selçuk* ya da *Oğuz-nâme)* hem kültür hem de Türk dili açısından önemli bir eserdir. Eserin birinci bölümünde Osmanlı hanedanının Kayılara dayandırılmasına dair açıklamalar dikkat çekici olup üçüncü bölüm İbn Bîbî'nin *El Evamirü'l-Ala'iyeye Fi'l-Umuri'l-Ala'iyeye* isimli eserinin tercümesidir. Bu dönemde menâkıbnâme ve gazavatnâme türü eserler Osmanlı tarihçileri için önemli başvuru kaynakları olmuştur. Âşıkpaşazâde'nin (ö. 1484'ten sonra), Yahşi Fakih'in (ö. 1413'ten sonra) *Menâkıbnâme*'sinden yararlanarak yazmış olduğu *Tevârih-i Âl-i Osmân* Türkçeyle kaleme alınmış ilk mensur Osmanlı tarihidir. II. Bayezid (ö. 1512) İdrîs-i Bitlisi'ye (ö. 1520) Farsça, Kemalpaşazâde'ye (ö. 1534) ise Türkçe olarak birer Osmanlı tarihi yazdırmıştır. İdrîs-i Bitlisî *Heşt Bihişt*'te ilk defa Osmanlı müesseseleri hakkında bilgi verirken Kemalpaşazâde ise *Tevârih-i Âl-i Osmân*'da Osmanlı tarihini genel Türk tarihinin bütünlüğü içerisinde ele alan ilk tarihçi olmuştur. Hadîdî (ö. 1531'den sonra) Türkçe olarak kaleme aldığı *Tevârih-i Âl-i Osmân* isimli 6.646 beyitlik eserini 1531 yılında tamamlamıştır. Yavuz Sultan Selim'in (ö. 1520) tahta çıkışından sonra Selimnâme türü ortaya çıkmış, bu türün öne çıkan müellifleri İshâk Çelebi (ö. 1537), Keşfi Mehmed Çelebi (ö. 1525), İdrîs-i Bitlisî ve Celâlzâde Mustafa Çelebi (ö. 1567) olmuştur. Osmanlı tarihçiliğine ciddi katkıda bulunan Selimnâmeler belgesel kaynak olma niteliği taşıyan eserlerdir. Selimnâme bir tarz olarak benimsenmiş ve Sultan Süleyman'ın (ö. 1566) tahta çıkışıyla Selimnâmelerin benzeri olan Süleymannâmeler yazılmaya başlanmıştır. Bostan Çelebi (ö. 1570), Matrakçı Nasuh (ö. 1564), Gubârî Abdurrahman (ö. 1566) ve Ârifî Fethullah Çelebi (ö. 1561/62?) önemli Süleymannâme müellifleridir. Osmanlı devletinin imparatorluk hâline gelmesiyle birlikte resmî tarihçilik anlayışı öne çıkmış ve şehnâmecilik önemli bir mevki hâline gelmiştir. Şehnâmeciler Farsçayla övgü içeren manzum Osmanlı tarihleri yazmakla görevlendirilmiştir. İslam tarihinin kaynaklarından yararlanan Osmanlı tarihleri XVI. yüzyıldan itibaren Batı devletlerinde meydana gelen gelişmelere ilgi duymaya başlamıştır. XVII. yüzyılda bir yandan çok fazla telif eser verilmiş bir yandan da tarihin felsefî yönü ile metodolojisi üzerine çalışmalar yapılmıştır. Tarihin devletler için ne anlama geldiği, faydaları ve olayların ne şekilde ele alınması gerektiği üzerinde durulmuştur. XVIII. yüzyılda tarih alanındaki en önemli gelişme vakanüvislik kurumunun oturmuş olması ve sürekli hâle gelmesidir. Osmanlı devletinin ilk vakanüvisi olan Naîmâ'nın (ö. 1716) yazmış olduğu tarih çok ilgi görmüş ve yazıldığı tarihten sonra dört kez basılmıştır. XIX. yüzyıl tarih yazıcılı-

ğında eğitim kurumlarındaki yenilenmeye paralel bir değişim yaşanmıştır. Osmanlı tarihinin en büyük tarihçilerinden biri olarak kabul edilen Cevdet Paşa (ö. 1895) yaklaşık olarak otuz yılda tamamladığı *Târîh-i Cevdet* isimli eserini bu yüzyılda yazmıştır. Ahmet Vefik Paşa (ö. 1891) *Fezleke-i Târîh-i Osmânî*'sinde Osmanlı tarihini kuruluş, yükselme ve gerileme dönemleri şeklinde bölümlere ayırarak kaleme almış, onun yaptığı bu tasnif ders kitaplarına girmiştir. 27 Kasım 1909'da Osmanlı tarihinin bilimsel yöntemlerle araştırılmasını sağlamak üzere on iki kişiden oluşan Târîh-i Osmânî Encümeni kurulmuştur (Arıkan, 2011: 66-72).

Tarih türü eserlerin edebî ve estetik değer içerecek şekilde ortaya çıkması daha çok manzum tarih metinlerinin yazılmasıyla birlikte başlamıştır. İlk manzum tarihler devletin kuruluşu aşamasında menkıbe edebiyatının ve sözlü geleneğin etkisiyle yazılmış ürünlerdir. Osmanlı devletinin tarih sahnesine çıkışı esnasında orduların haçlılara karşı kazanmış olduğu zaferler, devlet teşkilatındaki sağlıklı yapılanma, Anadolu ve Rumeli topraklarının fethedilmesi ve bu topraklarda adaletin sağlanması Osmanlı hanedanına derin bir saygı ve hayranlık uyandırmış, sınırlardaki akıncı beyleri ile derviş gazilerin çabaları halkta olumlu bir etki meydana getirmiştir. Dolayısıyla başlangıç aşamasında kaleme alınan manzum tarihler gazavatnâme ve menâkıbnâme türünde eserler şeklinde ortaya çıkmıştır (İpşirli, 1999: 247). Halk arasında okunmak üzere düzenlenen ve sade bir dille yazılan bu eserler halkın maneviyatını arttırmayı ve din düşmanlarına karşı sergilenen mücadeleyi anlatmayı amaçlamıştır. Manzum tarihler devletin güçlenmesi ve resmî tarih yazıcılığının başlamasıyla birlikte daha az yazılır hâle gelmiş, yazılanlarda ise tarihi sevdirmeye gayesiyle estetik bir tutum içerisinde hareket edilmiştir.

Manzum tarih metinleri yazılmaya başlandığı tarihten itibaren konu bakımından çeşitlilik arz etmiş ve farklı başlıklar altında kaleme alınmıştır. Bu kısımda manzum tarih metinlerinin türlerine göre başlıklar oluşturulmuş, daha sonra türle ve türün içerisindeki metinlerle ilgili genel bilgiler verilmiştir. Ancak tür içerisindeki bütün eserlerin ismini belirtmek mümkün olmayıp bazı önemli eserlerin gözden kaçmış olabileceğini ifade etmek gerekir.

3.1. Destan Özelliğinde Olanlar

Dinî edebiyatın başlangıcı olan XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu sahasında (Kumartaşlıoğlu: 2017: 11) Moğol baskısı yüzünden halk kitleleri arasında siyasi ve toplumsal buhranlar yaşanmıştır. Anadolu'ya göç ederek halkın arasına karışan mutasavvıflar halka direnç aşılacak amacıyla manzum dinî hikâyeler yazmışlardır. Kesikbaş Destanı, Ejderha Destanı, Güvercin Destanı, Hz. Ali'nin cenkleri, İbrahim ve İsmail destanları, Hatun Hikâyesi ve Veysel Karânî Hikâyesi gibi genellikle Arap menşeli olan

eserler icra edilerek İslami bilgisi derin olmayan Türk halk kitlelerinin ve yeni Müslüman olmuş yerli ahalinin dinî heyecanlarına cevap verilmek istenmiştir (Çavuşoğlu, 1982: 39). Müelliflerin, düşüncelerini mübalağalı bir şekilde sunmaları sadece destan özelliği olan manzum dinî hikâyelerle sınırlı kalmamıştır. XV. yüzyılın hemen başında görülen manzum tarihler de destan özelliği taşıyan metinler olarak ortaya çıkmıştır.

Anonim tarihler ile Ahmedî, Âşıkpaşazâde, Neşrî (ö. 1520?) ve Oruç b. Âdil (ö. 1503'ten sonra) gibi müelliflerin istifade ettiği bir kaynak niteliğinde olan *Menâkıb-ı Âl-i Osmân* 1405 yılında hakkında sadece Orhan Gazi'nin (ö. 1362) imamı İshak Fakih'in oğlu olduğu bilgisi olan Yahşi Fakih tarafından yazılmıştır. Günümüze ulaşamayan ve mensur/manzum olup olmadığı tam olarak tespit edilemeyen *Menâkıb-ı Âl-i Osmân*'a ve Yahşi Fakih'e dair bilgilere Âşıkpaşazâde'nin tarihinde yer verilmiştir. İlk Osmanlı tarihi olarak kabul edilen *Menâkıb-ı Âl-i Osmân*'da Osmanlı aşiretinin ilk döneminden Yıldırım Bayezid döneminin sonlarına kadar gelişen olaylara yer verilmiştir. Yahşi Fakih, eserinde kendi gözlemlerini ve babasından duyduklarını gaza anlayışı ve omuzlarına yüklenmiş kutsal bir görev olduğu bilinciyle yazmıştır. Anadolu'daki Moğol istilasına karşı Türk birliğini gaza anlayışı çerçevesinde savunmuş ve Osmanlı devletinin kurucusunu Osman Gazi şeklinde zikretmiştir (Döğüş, 2008: 825-827; Şahin, 2013: 180-182).

Dönemin ilk tarihlerinden biri de Ahmedî'nin *İskendernâme*'sinde yer alan 334 beyitlik *Dâstân-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osmân* başlıklı Osmanlı tarihidir. Türkçe olarak yazılan eser Yıldırım Bayezid'in (ö. 1403) oğlu Emir Süleyman'a (ö. 1411) sunulmuştur. Osmanlılara ait günümüze ulaşan ilk tarih olma özelliğini taşıyan ve mesnevi nazım şekliyle yazılan bu eserde Ertuğrul Bey'den (ö. 1281/82?) Çelebi Mehmed'e (ö. 1421) kadar geçen dönem anlatılmıştır. Olayların tarihinin verilmediği eser Osmanlı tarihçilerinin ilham kaynağı olmuştur. Neşrî ve Lutfî Paşa (ö. 1563) tarihlerinde Ahmedî'nin tarihinden alınmış manzum parçalar mevcuttur. II. Mehmed (ö. 1481) dönemi tarihçilerinden Şükrullah (ö. 1459/60), Farsça olarak kaleme aldığı *Behcetü't-Tevârih* adlı eserinde Osman Gazi'den (ö. 1324) Emir Süleyman'a kadar olan kısmı Ahmedî'nin tarihinden tercüme etmiştir. *Dâstân-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osmân*'da Osmanlı devletine ait önemli bilgiler verilmiştir. Mesela kardeşlerini öldürerek tahta çıkan ilk padişahın Yıldırım Bayezid değil, I. Murad (ö. 1389) olduğu bilgisi "*Oldular yağı ana kardaşları / Kamunun bitdi elinde işleri*" beytinde ifade edilmiştir (Banarlı, 1997: 394-395).

Destan özelliğinde olan manzum tarihlerden biri de Mevlânâ İsa'nın (ö. ?) *Câmiü'l-meknûnât* adlı eseridir. Bursalı Mehmed Tahir (ö. 1925), Necib Âsım Yazıksız (ö. 1935) ve Franz Babinger (ö. 1967) *Câmiü'l-meknûnât*'ı son yıllara kadar Ahmedî'nin kardeşi Hamzavî'ye (ö. 1412/13)

isnad etmiş, eserin günümüze kadar ulaşmadığını belirtmişlerdir. II. Mehmed döneminde doğan Kadı Mevlânâ İsa, eserini XVI. yüzyılın ilk yarısında 71 yaşındayken kaleme almıştır. Mevlânâ İsa *Câmiü'l-meknûnât*'ta Ahmedî'nin *Dâstân-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osmân*'ından faydalanmış, eser Gelibolulu Mustafa Ali (ö. 1600) ve Solakzâde Mehmed Hemdemî'nin (ö. 1658) tarihlerine kaynaklık teşkil etmiştir. Müellif, eserini Osmanlının gazalarını anlatmak için yazdığını ifade etmiştir. Bundan dolayı eserin gazavatnâme türüyle de ilgisi vardır. Ayrıca kıyamete ve mehdiye dair konulara yer vermesi eseri melâhim türüyle de ilişkilendirir. *Câmiü'l-meknûnât* dünyanın yaratılışı ve peygamberler tarihi, Osmanlıların ortaya çıkışı ve kuruluş dönemi ile Kanuni Sultan Süleyman dönemini anlatan üç bölümden oluşur. 4.412 beyitten meydana gelen *Câmiü'l-meknûnât* mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi ve Hollanda Leiden Üniversitesi Kütüphanesinde olmak üzere toplamda üç nüshası mevcuttur.²

Cenknâme, Hamzanâme, Battalnâme, Ebu Müslimnâme, Saltuknâme Danişmendnâme ve Oğuznâmeler şekil bakımından destan özelliği gösteren ve tarihî, içtimai, siyasi, dinî, efsanevi birçok unsuru barındıran eserlerdir. Tarihî gerçeklere dayanarak ortaya çıkan bu eserlerin temel amacı insanlara dinî ve ahlaki mesajlar vererek onları bilinçli hâle getirmektir. Başlangıçta manzum olarak kaleme alınan bu eserler zamanla mensur ya da manzum-mensur olarak yazılmıştır.

Hız Hamza'nın (ö. 625) cesaretini, yiğitliğini, savaşçılığını, yüce karakterini ve şehitliğini konu alan Hamzanâmeler ilk olarak Araplar tarafından yazılmıştır. Bazı araştırmacılar Hamzanâmelerde asıl karakterin halife Harun Reşid'e (ö. 809) isyan eden Hamza b. Abdullah (ö. 828) olduğunu ifade etmişlerdir. Anadolu sahasında ilk Türkçe Hamzanâme XIV. yüzyılda Ahmedî'nin kardeşi Hamzavî tarafından kaleme alınmıştır. Evliya Çelebi (ö. 1684?) *Hamzanâme*'nin 360 cilt olduğunu belirtmiştir. Hamzavî'nin *Hamzanâme*'si mensur olarak yazılmış olup içerisinde manzum parçalar bulunduran ve mevcut nüshalarına göre şimdilik 72 ciltten oluşan bir eserdir (Albayrak, 1997: 516-517).

Battalnâmelerde tarihî bir şahsiyet olduğu bilinen Battal Gazi'nin (ö. 740?) hayatı menkıbevi bir şekilde anlatılmıştır. Battal Gazi'nin Anadolu'da yaşayan Hristiyanlarla mücadelesinin konu alındığı Battalnâmeler menkıbelerden, eski Türk inançlarından ve İran peri masallarından beslenmiş, Osmanlı devletinde yazılan vekayinâmelere kaynaklık teşkil etmiştir. Gelibolulu Mustafa Ali, Fındıklılı Süleyman Efendi ve Evliya Çelebi, Battal Gazi'nin yaşadıklarını tarihî olaylar şeklinde aktarmışlardır. Mevcut

2 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk.: Erdoğan, Ç. (2019). *Mevlana İsa ve Câmi'ü'l-Meknûnât Adlı Eseri (Transkripsiyon ve Değerlendirme)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, Ankara.

Battalnâmelerin çoğu mensur olarak yazılmış olup bilinen iki adet manzum Battalnâme mevcuttur. Darendeli Bekâyî'nin (ö. 1769/70) *Battalnâme*'si mesnevi nazım şekliyle yazılmış yaklaşık 7.000 beyitten oluşan bir eserdir (Ocak, 1992: 206-207). Diğeri ise XV. yüzyıl başlarında yazıldığı tahmin edilen bir Battalnâmedir. Bu eser, hakkında bilgi bulunmayan Tûrâbî (ö. ?) mahlaslı bir şaire ait olup 9.532 beyitten müteşekkildir.

Danişmendnâme, Anadolu Selçuklu hükümdarı Sultan II. İzzettin Keykâvus'un (ö. 1278/79) emriyle münşi İbn Alâ'ya (ö. 1245) gaziler arasında Melik Danişmend'le ilgili söylenen menkıbelerin derletilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Ârif Ali (ö. ?) XIV. yüzyılda İbn Alâ'nın *Danişmendnâme*'sini düzenlemeler yapıp sadeleştirerek tekrar yazmıştır. Eseri 17 meclise ayırmış ve esere manzum parçalar eklemiştir. Tarih araştırmacısı Melikoff (ö. 2009), *Danişmendnâme*'nin tarihî bakımdan önemli ipuçları içerdiğini ifade etmiştir (Ocak, 1993: 478-480). Bizans ve Ermeni vakanüvislerinin eserlerindeki bilgiler ile *Danişmendnâme*'deki kayıtların karşılaştırılması sonucunda *Danişmendnâme*'de tarihî gerçeklere dayanan yirmi madde tertip edilmiştir.³

Emevî Devleti'nin son bulmasında ve iktidarın Abbasîlere geçmesinde pay sahibi olan Ebu Müslim-i Horasânî'nin anlatıldığı *Ebu Müslimnâme*'nin (*Kıssa-i Ebu Müslim*) Türkçeye ne zaman çevrildiği belli değildir. Hz. Ali ile Muaviye taraftarlarının mücadelesinin anlatıldığı eserin merkezinde Ebu Müslim yer almaktadır. Başlarda anonim olarak ortaya çıkan *Ebu Müslimnâme*, Ali Ferdî (ö. 1715) tarafından manzum olarak *Kitâb-ı Ebû Müslim* ismiyle iki cilt hâlinde yeniden yazılmıştır (Albayrak, 1994: 195; Kılıç, 2020). Bu türde manzum olarak kaleme alınan bir başka eser de *Emir Ebu Müslim Destanı*'dır. Şair ve müverrih Molla Niyaz'ın (ö. ?) XIX. yüzyılın başında yazdığı bu eser yaklaşık 8.000 beyitten oluşan hacimli bir eserdir (Öger, 2022).

Hz. Ali'nin kahramanlıkları etrafında oluşan ve halk arasında sözlü olarak ortaya çıkmış hikâyelere cenknâme denir. Cenknâmeler Anadolu'da XIII. yüzyıldan itibaren kaleme alınmıştır. Tarihî olaylara dayanan ve ilhamını tarihten alan eserlerdir. Dini tebliğ etme ve gaza ruhunu canlı tutmak amacıyla söylenen cenknâmeler, ağırlıkla Hz. Ali'yi konu alırken diğer din büyüklerinin kahramanlıklarına da yer vermiştir (Toprak, 2016: 9). XV. yüzyıldan itibaren Türkçeye manzum olarak kaleme alınan cenknâmelerde anlatılan hikâyeler ve kullanılan motifler Türk tarihi bakımından önemli bilgilere sahiptir. İsmet Çetin'e ait *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri* isimli kitapta manzum olarak yazılmış 17 adet cenknâme tanıtılmıştır.⁴

3 Konunun tarihî yönüyle ilgili daha geniş bilgi için bk.: Zeybek, C. (2000). *Tarihi Bir Kaynak Olarak Danişmendname ve Danişmendliler*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi, Ankara.

4 Daha geniş bilgi için bk.: Çetin, İ. (1997). *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Sayısı otuz civarında olan Oğuznâmeler Türklerin cihan devleti anlayışı ve dünyayı yönetme konusunda zamanının tarihî ve yazılı kaynaklarına göre daha fazla bilgiye sahiptir. Birçok tarihî kaynaktaki bilgileri tamamlayıcı nitelikte olan bu eserlerde Türk boylarının ordudaki yer alış şekli, damgaları, şölenlerde aldıkları ülüşleri ve divandaki mevkileri hakkında bilgiler mevcuttur. Sözlü tarihe dayalı olarak ortaya çıkan Oğuznâmelerde Oğuzların şeceresi hakkında ilk elden bilgilere ulaşabilmek mümkündür. Oğuznâmelerin yazılı olarak ortaya çıkışı Oğuzların (Gazneliler, Selçuklular, Harzemşahlar), Karahanlıların ve Mısır Memluklarının tarih sahnesinde zirvede bulunduğu zamanlara rastlar. Türkçe yazılan Oğuznâmeler ise XV. yüzyılda yazılmaya başlanmış ve Oğuznâmecilik geleneği meydana getirilmiştir. Yazılı Oğuznâme metinleri sözlü gelenekten tam olarak kopmamış bir tarih yazma faaliyetidir (Bayat, 2019: 371-372). Müellifi belirsiz *Manzum Oğuznâme (Uzunköprü Oğuznâmesi)*, *Andalip Oğuznâmesi* ve *Topkapı Oğuznâmesi* müstakil eserlerdir. *Farsça Oğuznâme*, *Enverî Oğuznâmesi* ve *Kemal Oğuznâmesi* manzum olarak yazılmış bazı tarihlerin bölümleridir. *Dânâ Ata Oğuznâmesi* ise mensur olarak yazılmış *Şecere-i Türk* içinde bulunan manzum bir Oğuznâmedir.

İslami bir varyant niteliğinde olan *Manzum Oğuznâme* 4 varaklık bir eserdir. İstinsah tarihi ve yeri, müellifi ile müstensihî belli değildir. Mesnevi nazım şekliyle yazılan eser 104 beyitten müteşekkildir. Oğuz Kağan'ın doğuşu, çocukluğu, ahlakı ve İslam'a yapmış olduğu hizmetlerin anlatıldığı eser 13. veya 14. yüzyıla ait Doğu Türkçesiyle yazılmıştır (Eraslan, 1976: 169-172). Nurmuhamet Andalip'in (ö. 1770?) *Oğuznâme*'si 12 bölümden oluşan 231 beyitlik bir eserdir. Oğuz Han'ın İt Barak'la savaşı, Kıpçak Han'ın Doğuşu, Çingiz Han Destanı, Oğuz Han'ın İt Barak Han'dan öç alması, Kara Hitay'ı alması, yurduna dönmesi, saltanatı elde etmesi, Şam'a gitmesi, hakanlığını oğullarına emanet etmesi, onlara öğüt vermesi, tamgalar hakkında halkın söyledikleri ve mersiye *Andalip Oğuznâmesi*'nin bölümleridir (Korkmaz, 2020: 24). XVI. yüzyılda istinsah edildiği tahmin edilen *Topkapı Oğuznâmesi*, Yazıcıoğlu Ali'nin *Tevârih-i Âl-i Selçuk*'unun baş tarafında müsvedde şeklinde bulunan 65 satırlık bir eserdir. Eserde sırasıyla Oğuz boyuna övgü, Osmanoğullarına övgü ve dua, hikmetli sözler ve ozana övgü, Dede Korkut kahramanlarına alkışlar ve Salur Kazan'ın soylaması bölümlerine yer verilmiştir (Korkmaz, 2020: 22). Anadolu Selçuklularının Moğollarla mücadelesini konu alan *Şehnâme-i Selçukî Ya Selçûkinâme-i Farsî* adlı manzum Türk tarihinin baş tarafına ait olduğu sonradan tespit edilen 16 sayfalık Farsça *Oğuznâme*'de Oğuz Kağan'ın yönetim anlayışı, yaşam tarzı ve Allah dostu olması gibi konular ele alınmıştır.⁵ Enverî'nin (ö. 1465'ten sonra) *Oğuznâme*'si, onun *Düsturnâme* isimli eserinde Aydınöğullarının anlatıldığı üçüncü bölümün başında

5 Daha geniş bilgi için bk.: Kızılöz, C. (2022). *Türk Kağanı Yüce Oğuz'un Destanı*. Ankara: Altınordu Yayınları.

yer almaktadır. İslami unsurların etkisinin çok olduğu bu *Oğuznâme*'de Oğuz'un asıl adı Süleyman olarak verilmiş; Oğuz, Hz. Ömer zamanında doğmuş ve Müslüman olmuş biri olarak gösterilmiştir. II. Bayezid dönemi müverrihlerinden Kemal'in (ö. 1489/90'dan sonra) Türkçe olarak kaleme aldığı *Selâtinâme* adlı manzum Osmanlı tarihinin içerisinde beş varaklık bir kısımda yer alan *Oğuznâme*'de Ertuğrul Bey üzerinden Oğuz'un kahramanlıklarından ve Oğuz soyunun özelliklerinden söz edilmektedir. *Dânâ Ata Oğuznâmesi* İhsan Şeyh (ö. ?) tarafından XVII. yüzyılda kaleme alınan küçük ve manzum bir Oğuznâme olup *Şecere-i Türk* adlı mensur Oğuznâmenin içerisinde yer almaktadır (Korkmaz, 2020: 24).

3.2. Tevârîh-i Âl-i Osmânlar

Osmanlı tarihiyle ilgili ilk özgün tarihî kaynaklar II. Murad döneminde ortaya çıkmaya başlamıştır. Tamamen halkın tarih okuma merakını gidermek amacıyla kaleme alınan ve müellifi belli ya da anonim olan tevârîh-i âl-i Osmânlar, genel olarak Süleyman Şah'ın (ö. 1086) Anadolu'ya gelişiyle başlatılmış, bazıları II. Bayezid bazıları da Kanûnî Sultan Süleyman döneminde son şeklini almıştır. Yazıcıoğlu Ali'nin İbn Bîbî'nin eserine ilaveler yaparak kaleme aldığı *Tevârîh-i Âl-i Selçûk* daha sonra yazılan tevârîh-i âl-i Osmânlara büyük ölçüde örnek olmuştur. II. Bayezid döneminde müellifi belli ya da anonim olan ilk Osmanlı tarihleri denilebilecek birçok tevârîh-i âl-i Osmân yazılmıştır. Bu türün yazımı XVI. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiş, seyrek olarak sonraki yüzyıllarda da örnekleri verilmiştir. Fetihlerin azalmasıyla birlikte bu türün yazımı sona ermiştir. Muhteviyatındaki tafsilat bakımından en zengin tevârîh-i âl-i Osmânlar II. Bayezid dönemine aittir. Ahmedî, Şükrullah, Enverî gibi müverrihler Osmanlı tarihini kâinat tarihinin bir parçası olarak ele alırken Âşıkpaşazâde yazdığı tarihte sadece Osmanlıları kaleme almıştır. II. Mehmed dönemi müverrihlerinden Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth* adlı eserinde İran methiye tarihçiliği geleneğini benimsemiştir. İbn Kemal ve İdrîs-i Bitlisî, Cüveynî ile Vassâf'ın (ö. 1329/30) tarihlerini örnek olarak son derece süslü bir üslupla tarihlerini yazmışlardır (Özcan, 2011a: 579-581; Afyoncu, 2006: 556-559).

II. Murad dönemiyle başlayan tevârîh-i âl-i Osmân yazma geleneği içerisinde manzum olarak kaleme alınanlar da mevcuttur. 1465 yılında Enverî tarafından mesnevi nazım şekliyle telif edilen 3.696 beyitlik *Düstûr-nâme* 22 bap ve üç bölümden oluşan bir Osmanlı tarihidir. Eser dönemin veziriazamı Mahmûd Paşa'ya sunulmuştur. Her ne kadar eserin 17 baplık birinci bölümünde peygamberler tarihine ve çeşitli milletlere yer verilse de eserin diğer bapları daha uzun olduğu ve bu baplarda Aydınogullarıyla Osmanlılar anlatıldığı için eser müverrihler tarafından daha çok Osmanlı tarihi olarak kabul edilmiştir. Eserin 18. babında Aydınogulların-

dan, diğer baplarında ise Osmanlılardan bahsedilmiştir. Osmanlılarla ilgili kısım Osman Gazi'nin dedesinden başlatılmış, sonu ise Fatih Sultan Mehmet devrindeki önemli olayları içerecek şekilde kaleme alınmıştır (Özcan, 2011b: 49-50; Kesik, 2022). Hacimli Türkçe manzum eserlerden biri olan 3.029 beyitlik *Selâtin-nâme* 1490 yılında Kemâl tarafından yazılmış ve II. Bayezid'e sunulmuştur. Eserde tevhit, naat, dört halife övgüsü, münacat ve II. Bayezid methiyesinden sonra gelen tarih kısmı Ertuğrul Gazi döneminden başlatılmış ve II. Bayezid döneminin sonuna kadar devam ettirilmiştir. Rivayetlere dayalı olarak yazıldığı belirtilen tarihte bazı halk hikâyelerine de yer verilmiştir (Kesik, 2021). Hadîdî'nin (ö. 1533/34) *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ı 6.650 beyitten oluşan manzum bir Osmanlı tarihidir. Müellif eserine herhangi bir isim vermemiştir. Sehî Bey (ö. 1548) ve Latîfî (ö. 1582), Hadîdî'nin eserini *Tevârih-i Âl-i Osmân* şeklinde tesmiye etmiştir. Eserde tevhid, münacat, naat ve Sultan Süleyman methiyesinden sonra tarih kısmına Süleyman Şah kıssası ile başlanmış, eser İbrahim Paşa'nın (ö. 1536) sadarete gelişi haberi ile tamamlanmıştır. Osmanlı'nın ilk dönemlerine ait önemli bilgileri içeren eser Türkçe olarak yazılmıştır (Aksoyak, 2022). Osmanlı tarihini konu alan manzum eserlerden biri de *Târîh-i Âl-i Osmân Güfte-i Nisârî*'dir. Nisârî'ye (ö. 1662/65 arası) ait olan eserin 65 beyitlik tarih kısmı Osman Gazi'nin tahta geçişiyle başlamış, Sultan IV. Mehmed (ö. 1693) döneminde sona ermiştir. Safâyî'nin *Zeyl-i Safâyî-i Fakîr* başlığıyla eklediği ikinci kısım IV. Mehmed'ten başlayıp Sultan III. Ahmed'te (ö. 1736) son bulmuştur. Bu kısım 55 beyit olup kaside nazım şekliyle yazılmıştır (Atalar, 1999: 1574). Manzum bir Osmanlı tarihi olan *Silki'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*, Ahmed Hasib Efendi (ö. 1752/53) tarafından kaleme alınmıştır. *Tevârih-i Âl-i Osmanlar* içerisinde manzum olarak yazılan en hacimli eserlerden biridir. Kaside nazım şekliyle oluşturulan eserde aruzun uzun kalıplarından *mefâ' ilün / mefâ' ilün / mefâ' ilün / mefâ' ilün* vezni kullanılmıştır. Yaklaşık 18.000 beyitten oluşan eserin tamamı manzumdur. Eser padişahların dönemi esasına göre Osmanlı'nın kuruluşuyla başlatılmış, Fatih dönemine kadar meydana gelen olaylar anlatılmıştır. Ayrıca eserde önemli kişilerden ve imari yapılardan söz edilmiştir (İnan ve Ekinci, 2022). Mehmed Celâl'in (ö. 1912) 1891 ve 1895 yılları arasında mesnevi nazım şekliyle kaleme aldığı ve Osman Gazi'den başlayarak III. Murad (ö. 1595) hariç III. Mehmed'e (ö. 1603) kadar yer verdiği 12 parçadan oluşan manzum Osmanlı tarihi ortalama 150-300 beyit civarında küçük bir eserdir. Eser isimleri *Sultân Osmân Gâzî Yâhûd Bir Sayyâd-ı Hümâyûn-baht*, *Sultân Orhân Gâzî Yâhûd Bir Kahramân*, *Fâtih Sultân Mehmed-i Sâni Yâhûd İstanbul Fethi*, *Yavuz Sultân Selîm-i Evvel Yâhûd Âfitâb-ı Satvet*, *Kânûnî Sultân Süleymân Yâhûd Fütühât*, *Yıldırım Bâyezîd-i Evvel Yâhûd Bir Cihângîr*, *Sultân Mehmed-i Sâlis Yâhûd Fâtih-i Şehir*, *Sultân Bâyezîd-i Sâni Yâhûd Elvâh-ı Zafer*, *Hudâvendigâr Gâzî Yâhûd Fetihler ve Kosova Sahrâsı*, *Çelebi Sultân Mehmed Yâhûd Müceddid-i Devlet*, *Sultân*

Selîm-i Sâni Yâhûd Muzafferîyyet ve Şîr-i Gazâ şeklindedir (Andı, 1995: 119-120). XIX. yüzyılda yazılmış başka bir manzum Osmanlı tarihi de Abdullah Sabri Karter'e (ö. 1939) aittir. Mesnevi nazım şekliyle yazılmış 112 sayfalık *Manzum Osmanlı Tarihi* 1894 yılında basılmış olup Süleyman Şah'la başlamış, Orhan Gazi'nin vefatıyla sona ermiştir.⁶

3.3. Şehnâmeler

Geleneksel İran düşünce sisteminin ve edebiyatının ürünü olan *Şehnâme* İran'da padişahların, kahramanların ve pehlivanların hayatlarını, başarılarını, önemli işlerini, savaşlarını, eğlencelerini yazma geleneği sonucunda ortaya çıkmış bir eserdir (Yerdelen, 1997: 100). Şehnâme Osmanlı topraklarında Firdevsî'nin etkisiyle bir tür hâline gelmiş, II. Mehmed ve II. Bayezid dönemlerinde ilk ürünlerini vermeye başlamıştır. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında şehnâmecilik makamı oluşturulmuş ve temsilcileri XVII. yüzyılın başına kadar daimî ve maaşlı memurlar olarak Osmanlı tarihinin yakın geçmişini edebî şekilde tasvir etme ve rapor hâline getirme görevini yürütmüşlerdir. Osmanlı padişahlarının kahramanlıklarının mesnevi nazım şekliyle genelde Farsça olarak anlatıldığı şehnâmelerde destansı bir üslup kullanılmıştır. Bu türün ilk örnekleri Kâşîfî'nin (ö. ?) II. Mehmed'in 1451'e kadar olan hayatını anlatan *Gazânâme-i Rûm* ile Meâlî'nin (ö. 1474/75'ten sonra) 1473'e kadarki olayları konu alan *Hünkârname*'sidir. 1550'li yıllarda oluşturulup 1601 yılında son bulan şehnâmecilik makamında bulunan kişiler sırasıyla Ârifî Fethullah Çelebi, Eflâtûn-i Şîrvânî (ö. 1569), Seyyid Lokmân (ö. 1601'den sonra), Tâlikîzâde Mehmed Subhî (ö. 1606?) ve Hasan Hükmi'dir (ö. 1638'den sonra). Seyyid Lokmân'ın şehnâmeciliği esnasında Farsça yerine Türkçe kullanılmış, manzum eserlerin yerini mensur eserler almaya başlamıştır. Şehnâmeler padişahların emriyle minyatürlerle süslenmiş, bu sayede minyatür sanatının gelişmesine katkıda bulunulmuştur. Asıl görevi padişahın ve hanedanın özel tasvirini yapmak olan şehnâmeler özellikle XVI. yüzyılın ihtişamını yansıtan ve tarihî kaynak niteliği taşıyan eserlerdir. Şehnâmecilerin ele aldıkları konu dönemin tarihiyle ilgili olup kişisel notlar ya da belgeleri içerdiği için birinci el bilgilere göre yazılmıştır. Günümüzde birçok şehnâme hâlâ yayınlanmamıştır (Woodhead, 2010: 456-458).

Kâşîfî ve Meâlî şehnâmecilik makamının oluşturulmasından önce şehnâme kaleme alan müelliflerdir. İran asıllı Kâşîfî'nin 1453 yılında Arapça olarak mesnevi nazım şekliyle yazdığı 1.053 beyitten oluşan *Gazâ-nâme-i Rûm*'u II. Mehmed dönemini ele almıştır. Osmanlı müverrihlerinden Meâlî ise Firdevsî'nin *Şehnâme*'sinden ilham alarak 1474/75 yılında Timurlu, Karakoyunlu, Akkoyunlular ile II. Mehmed dönemi faaliyetlerini konu

6 Daha geniş bilgi için bk.: Gül, M. F. (2018). *Manzum Osmanlı Tarihi*. Aksaray: Aksaray Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.

alan *Hünkâr-nâme* adlı Farsça manzum eseri yazmıştır (Anhegger, 1949: 146-147). Resmî şehnâmecilerin birincisi olan Ârifi'nin XVI. yüzyılda Farsça olarak manzum şekilde kaleme aldığı şehnâme türündeki *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Firdevsî'nin *Şehnâme*'si örnek alınarak yazılmış beş ciltlik hacimli bir eserdir. Hz. Âdem'den Kanûnî Sultan Süleyman zamanına kadarki olayların anlatıldığı şehnâmenin IV. ve V. cildi Osmanlı Devleti'yle ilgilidir. Şehnâme türündeki pek çok eseriyle bilinen Seyyid Lokmân daha çok mensur şehnâmeler yazmıştır. *Şehinşâhnâme* ve *Hünernâme*'si manzum olmakla birlikte mensur kısımlara da sahiptir. Mesnevi şeklindeki II ciltlik Farsça *Şehinşâhnâme*'de III. Murad dönemi; II ciltlik Türkçe *Hünernâme*'nin birinci cildinde Kanûnî Sultan Süleyman'dan önceki padişahlar, ikinci cildinde ise Kanûnî Sultan Süleyman dönemi anlatılmıştır. Tâlikizâde Mehmed Subhî'nin 1598 yılında Türkçe yazdığı *Şeh-nâme-i Sultân Mehmed (Fetih-nâme-i Eğri)* isimli şehnâmesi onun manzum olarak kaleme aldığı tek eseridir. Eserde Haçova Meydan Savaşı öncesi ve sonrası gelişmeler dile getirilmiştir. XVII. yüzyılda şehnâme türünde göze çarpan müellifler Nâdirî (ö. 1627) ve Mülhemî'dir (ö. 1650). Nâdirî'nin II. Osman'ın (ö. 1622) emriyle mesnevi şeklinde telif ettiği 1.956 beyitten oluşan *Şehnâme*'de tahmid, münacat, naat, miraciye, dört halife ve II. Osman'ın methiyesinden sonra I. Ahmed'in (ö. 1617) son zamanları ile II. Osman döneminde yaşananlar anlatılmıştır. Mülhemî'nin *Şehinşahnâme*'sinde ise IV. Murad (ö. 1640) döneminin büyük bir kısmını içine alan siyasi ve askerî olaylar kaleme alınmıştır. *Şehinşahnâme* mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır (Uzun, 1996: 356; Woodhead, 2000: 324).

3.4. Selimnâmeler

Yavuz Sultan Selim'in saltanatını ve onun devrindeki önemli olayları anlatan manzum veya mensur eserlere Selimnâme adı verilmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman dönemi ve sonrasında da yazımına devam edilen Selimnâmeler Osmanlı tarihlerinin eksik bıraktığı noktaları tamamlayan eserlerden biridir. Bu münasebetle birer tarihî belge niteliğindedir. Selimnâmeler genel olarak Sultan Selim'in şehzadelikinden vefatına kadar olan dönemi ele almıştır. Ancak muhtevayı II. Bayezid devrinin sonlarından başlatıp Sultan Süleyman'ın tahta çıkışına kadar işleyen Selimnâmeler de mevcuttur. Yavuz Sultan Selim'le birlikte sefere çıkan bazı Selimnâme müellifleri, eserlerinde buldukları ortamın kültürel, sosyal, yöresel, coğrafi, idari, dinî, toponomik vb. özellikleri hakkında bilgiler vermişlerdir. Selimnâmelerin özellikle manzum olanlarında tarihî olaylar okuyucunun ilgisini çekecek şekilde kısa ve öz olarak anlatılmıştır (Canım, 2014: 239-240).

İshâk Çelebi'nin (ö. 1538) Türkçe olarak manzum-mensur şekilde kaleme aldığı *Selim-nâme* bu türün ilk örneklerindedir. II. Bayezid'in son yıllarıyla başlayan eserde ayet, hadis ve dualara yer verilmiş ve eser ağır

bir dille kaleme alınmıştır (Kaplan, 2021a). Yavuz Sultan Selim'in şehzadelığının, kardeşleriyle olan taht mücadelesinin ve döneminin önemli olaylarının anlatıldığı Nişânî'nin (ö. 1567) *Selîm-nâme'si* (*Meâsir-i Selîm Hânî*) giriş kısmından sonra 23 fasıl hâlinde düzenlenmiş Türkçe manzum-mensur bir eserdir (Yazar, 2022). Vusûlî'nin (ö. 1590) Sultan Selim'in şehzadeliginden vefatına kadar geçen dönemdeki olayları anlatan *Selîm-nâme'si Künhü'l-Ahbâr* ve *Selanikî Tarihi*'nde yer almayan bilgileri içermesi bakımından önemlidir. Türkçeyle manzum-mensur şekilde kaleme alınan eserde Farsça yazılmış mesnevi, gazel, kaside ve kıta gibi nazım şekillerine de yer verilmiştir (Yılmaz, 2022). Diğer Selimnâmelerden farklı olarak hamdele ve salvele yerine Sultan Selim'in övgüsüyle başlayan Sücûdî'nin (ö. ?) *Selîm-nâme'sinin* büyük bir kısmında secili mensur cümleler tercih edilmiş olup manzum kısımlar ise çoğu Farsça olmak üzere Türkçe ve Arapçayla yazılmıştır. Eser Mısır'ın fethi ve Sultan Selim için medih ve duayla sonlandırılmıştır (Kılıç, 2022). Tamamen manzum olarak yazılan Selimnâmelerden biri Şükrî'ninkidir (ö. 1531?). 5.826 beyitten oluşan eser giriş ve âgâz-ı dâstândan sonra Sultan Selim'in Gürcistan seferiyle başlatılmış, Kanûnî Sultan Süleyman'ın tahta geçmesiyle nihayete erdirilmiştir. Şükrî, mesnevi nazım şekliyle yazdığı eserinde Dulkadirli Beyi Şehsüvaroğlu Ali Bey (ö. 1522) ve onun halefi olan Koçi Bey'den (ö. ?) ciddi destek görmüştür. Eserde Nevâî (ö. 1501) etkisiyle Çağatay ve Azeri Türkçesinin kullanımı söz konusudur. Yer isimlerine ve eski Türk geleneklerine dair önemli bilgilerin yer aldığı eserin günümüz itibarıyla 11 nüshası mevcuttur (Atik, 2022a). Cevrî İbrâhîm Çelebi (ö. 1654) Şükrî'nin 1523/24 yılında yazdığı *Selîm-nâme*'yi Ruznameci İbrâhîm Efendi'nin (ö. ?) kethüdası Ali Bey'in (ö. ?) isteği üzerine yeniden kaleme almış, bazı ilaveler yaparak Şükrî'nin eserinden 1.450 beyit eksiğiyle 4.376 beyitten oluşan bir eser ortaya koymuştur. Cevrî İbrâhîm Çelebi, eserinin *Der-bisât-ı mukaddime-i sebeb-i tashîh-i Selîmî-nâme* başlıklı bölümünde Şükrî'nin *Selîm-nâme*'sindeki eskiyen kelime ve ibareleri değiştirmek istediğini, noksan ve hatalı beyitleri düzeltmek arzusunda olduğunu ifade etmiştir. Neredeyse bütün bölüm başlıklarını değiştirmiş, bazı bölümlerde birleştirme yoluna başvurmuştur (Atik, 2022b). *Târih-i Feth-i Mısır* adını taşıyan ancak içerik bakımından Selimnâme olan Hersek-zâde Şîrî'nin (ö. ?) 32 bölüm ve 1.442 beyitten oluşan eserinde Sultan Selim'in şehzadeliginden vefatına kadar geçen olaylardan bahsedilmiştir (Gülmez, 2022).

3.5. Süleymannâmeler

Kanûnî Sultan Süleyman'ın 46 yıl süren saltanatı boyunca gerçekleştirilen seferleri ve meydana gelen önemli olayları anlatmak için yazılan eserlere Süleymannâme denir. Selimnâme geleneğinin devamı niteliğinde olan Süleymannâmeler kazanılan zaferlerle birlikte yazılmaya başlanmıştır. Bir kısmı yeni seferleri ve olayları içerecek şekilde müellifleri tarafın-

dan ilavelerle desteklenmiş olarak yazılırken bir kısmı da birbirini takip eden seferlerin farklı isim ve cüzler hâlinde kaydedilmesiyle ortaya çıkmıştır. Sultan Süleyman döneminde birçok Süleymannâme yazılmış ancak bazıları ilk elden kaynaklar niteliğinde eserler olarak kabul görmüştür. Bostan çelebi'nin (ö. 1570) dört ayrı telif safhasından oluşan *Süleyman-nâme*'si, Matrakçı Nasuh'un *Mecmau't-tevârih* adlı eserindeki *Süleyman-nâme* başlıklı bölüm, Kireçcizâde Gubârî'nin (ö. 1556) *Süleymânnâme*'si ve Ârifî Fethullah Çelebi'nin *Şâhnâme-i Âl-i Osmân*'ının V. cildindeki *Süleymânnâme*'si ilk elden bilgilere ulaşılabilecek kaynaklar niteliğinde olan eserlerdir (Sağırılı, 2010: 124-126).

Süleymannâmeler daha çok mensur ve manzum-mensur olacak şekilde kaleme alınmıştır. Manzum olanlar belli başlı seferleri anlatan Süleymannâmelerdir. Mahremî'nin (ö. 1535) mesnevi nazım şekliyle yazdığı 12.280 beyitten oluşan *Şeh-nâme*'sinin son bölümü Süleymannâme türündedir. Üç bölümden oluşan eserin birinci bölümünde II. Bayezid, ikinci bölümünde Sultan Selim dönemi anlatılmıştır. 3.336 beyitten oluşan üçüncü bölümde ise Sultan Süleyman'ın ilk iki yılında yaşanan olaylar ile Belgrad ve Rodos'un fethi kaleme alınmıştır (Aynur, 2021). Hakkında bilgi bulunmayan şairlerden biri olan Senâyî (ö. ?), *Süleymâniyye*'sine 1521 yılında Belgrad'ın fethiyle başlamış, 1538 yılındaki Karaboğan Seferi'yle eserini sona erdirmiştir. Mesnevi nazım şekliyle yazılan eser 3.526 beyitten müteşekkildir (Akgül, 2021). Sultan Süleyman döneminde kaleme alınan manzum Süleymannâmelerden biri de Eyyübî'ye (ö. ?) aittir. *Menâkıb-ı Sultân Süleymân (Risâle-i Pâdişâh-Nâme)* adlı eser 1520-1566 arasını kapsayan bir dönemi ele almıştır. Eserde Sultan Süleyman dönemi ile şehre su getirilmesi ve çeşmelerin yapılması gibi bazı imar faaliyetleri anlatılmıştır. Mesnevi şeklindeki eser 1.495 beyittir (Turan, 2022).

3.6. Fetihnâmeler

Fetihnâme edebiyat terimi olarak “İslam ülkelerinde ve Osmanlılarda kazanılan zaferler sonucunda fethedilen yerleri dost ve düşman komşu hükümdarlara, hanlara, şehzadelere, prenslere ve valilere mektup veya fermanlarla haber vermek için yazılan ve fetihleri anlatan tarihî eserlerin genel adıdır (Eyduran, 2003: 484).” Osmanlı padişahlarının fetihnâmeleri Allah'a hamd, Hz. Peygamber'e salat, halkın işlerinin düzene sokulması ve adaletin sağlanmasının gereği, düşmanın hangi nedenlerden dolayı cezalandırıldığı, padişahın hareketi, askerinin çokluğu, düşmanın durumu ve cesaretinin anlatılması, Allah'ın padişaha inayeti, düşmanın yenilgiye uğraması, Allah'a şükredilmesi, düşman ülkesinin fethedilmesi, hükümdara zafer haberinin ulaştırılması, fetihnâmenin kiminle gönderildiği ve padişahın Allah'a dua etmesi şeklinde on beş tane başlık göz önünde bulundurulabilir. Edebî fetihnâmeler ise bir seferin başlangıcından sonuna kadar gelişen olayları, bir şehrin/kalenin alınışını ya da bir savaşın

kazanılmasını konu alan eserler şeklinde olup esasen resmî bir hüviyeti olan nâme-i hümâyûnlarla fermanların edebî bir türevi olarak ortaya çıkmıştır (Aksoy, 1995: 470-471).

XV. yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan fetihnâmelerin manzum olanları, kazanılan başarıların edebî zevkle birleşmesi sonucu tercih edilir hâle gelmiştir. Nidâî'nin (ö. 1567) 1562 yılında mesnevi nazım şekliyle yazdığı 978 beyitten oluşan *Fetihnâme-i Kal'a-i Cerbe*'sinde Piyale Paşa (ö. 1578) komutasındaki Osmanlı ordusunun Tunus açıklarındaki Cerbe Adası'nı fethetmesi anlatılmıştır (Aksüt, 2022). XVI. yüzyıl şairlerinden Safâî'nin (ö. ?) İnebahtı ve Moton'un fethini anlattığı *Fetih-Nâme-i İnebahtı ve Moton* adlı eseri mesnevi nazım şekliyle yazılmış 3.435 beyitten müteşekkil bir eserdir (Kaplan, 2021b). Merâhî'nin (ö. ?) *Fetih-nâme-i Sigetvar* adlı eseri mesnevi nazım şekliyle yazılmış 663 beyitten oluşan bir fetihnâmedir. Eser Zigetvar Seferi'nden önceki hazırlık sürecinden başlatılmış, Göle Kalesi'nin alınmasına kadar devam ettirilmiştir (Arslan, 2022). Adlî'nin (ö. ?) mesnevi nazım şekliyle yazdığı 871 beyitlik *Fetih-Nâme-i Şirvan ve Demirkapı*'sında Özdemiroğlu Osman Paşa'nın (ö. 1585) 1578-79 yıllarında gerçekleştirdiği doğu seferi konu alınmıştır (Şahin, 2022). 1574 yılında Nihâlî (ö. ?) tarafından mesnevi nazım şekliyle yazılan 3.669 beyitlik *Fetihnâme-i Yemen*'de, Yemen'den ve Yemen'in fethinden söz edilmiştir (Avçin, 2022). *Fetihnâme-i Yemen* adlı başka bir eser ise Rumûzî'ye (ö. ?) ait olup 20.000 beyitten müteşekkilidir. Eserde Sinan Paşa'nın (ö. 1553) fetihleri kaleme alınmıştır. Kıvâmî'nin 1490 yılında yazdığı 28 bölümlük *Fetihnâme-i Sultan Mehmed*'in 25 bölümünde II. Mehmed'in, 3 bölümünde ise II. Bayezid'in fetihleri anlatılmıştır. Eserde yer yer mensur kısımlar mevcuttur. Murâdî'nin (ö. ?) *Fetihnâme-i Hayreddin Paşa* adlı eserinde Barbaros Hayreddin Paşa'nın (ö. 1546) savaşları ve özellikle Preveze Deniz Zaferi kaleme alınmıştır. Silahşor'un (ö. ?) *Fetihnâme-i Diyâr-ı Arab*'ı, Sayî'nin (ö. ?) *Fetihnâme-i Belgrad*'ı, Sipâhîzâde Ahmed'in (ö. ?) *Fetihnâme*'si, Nâbî'nin (ö. 1712) *Fetihnâme-i Kamaniçesi*, Antakyalı Mustafa Münif'in (ö. 1743/44) *Fetihnâme-i Belgrad*'ı ve Koca Râgıb Paşa'nın (ö. 1763) *Fetihnâme-i Belgrad*'ı manzum-mensur olarak yazılan fetihnamelerdir (Aksoy, 1995: 471-472).

3.7. Zafernâmeler

Zaferle sonuçlanan savaşların anlatıldığı manzum ya da mensur eserlere zafernâme denir. İlk örnekleri XV. yüzyılda görülen zafernâmeler benzer türler olan gazanâme (gazavatnâme) ve fetihnâmelerle karıştırılan bir türdür. Gazanâmelerde “ilâ-yı kelimetullah” için yapılan gazalar anlatılmış, fetih ve zaferlere yer verilmemiştir. Şehir ya da kalelerin alınmasının anlatıldığı eserlere ise fetihnâme denilmiştir. Zafernâmelerde ise savaşın zaferle sonuçlanması esas alınmıştır (Kılıç, 1998: 632). Bazı eserlerde savaşla ilgili bu türlerin içeriğinin eserin ismiyle çeliştiği görülmektedir.

Bundan dolayı bu türlerin kesin hatlarla birbirinden tefrik edilemediğini burada ifade etmek gerekmektedir.

Klasik Türk edebiyatında manzum, mensur ya da manzum-mensur karışık olarak yazılmış birçok zafer-nâme mevcuttur. Mevlânâ Lütî'nin (ö. 1462/63) yaklaşık 10.000 beyitten oluşan *Zafer-nâme*'si İranlı Şerefeddin Ali Yezdî'nin (ö. 1454) *Zafer-nâme* adlı eserine dayanan bir tercümedir. Çağatay sahasına ait bu eser Timur dönemiyle ilgilidir (Şişman, 2022). Harîmî'nin (ö. ?) manzum-mensur olarak kaleme aldığı *Zafer-nâme-i Sultân Murâd Hân* adlı eseri Lala Mustafa Paşa'nın (ö. 1580) Tiflis, Gürcistan ve Şirvan'ı fethettiği İran seferini anlatmıştır. Eser 4 bap, 9 fasıl ve hatimeden müteşekkildir (Özer, 2022). Şehnâmeçi Seyyid Lokmân'ın manzum olarak yazmış olduğu *Zafer-nâme*, Feridun Ahmed Bey'in (ö. 1583) *Nüzhetü Esrâri'l-Ahyâr der-Ahbâr-ı Sefer-i Sigetvar* adlı Türkçe eserinin Farsça çevirisidir. Eserde Malta, Sakız ve Zigetvar seferleri kaleme alınmıştır (Öztürk, 2022). Güftî'nin (ö. 1677) manzum olarak yazdığı *Zafer-nâme*'si günümüzde Romanya sınırları içerisinde bulunan Varad'ın Köse Ali Paşa (ö. 1676) tarafından fethedilmesini anlatan 680 beyitlik bir eserdir (Varol, 2021).

3.8. Gazanâmeler (Gazavatnâmeler)

Gazve kelimesinin çoğulu olan gazavât kelimesiyle ilintili olan gazavatnâme, terim olarak din düşmanları ile yapılan savaşları konu alan kitapların genel adıdır. Ortaya çıkışı Hz. Peygamber'in gaza ve seriyelerini anlatan megâzî türüne dayanan gazavatnâmeler, tarih kitaplarının yer vermediği ve ayrıntılı olarak ele almadığı birçok olayı ayrıntılarıyla aktaran önemli kaynaklar niteliğindedir. Olayların çoğu olayın içindeki kişiler tarafından kaleme alındığından dolayı savaşların bilinmeyen ayrıntıları gazavatnâmelerde mevcuttur (Canım, 2014: 60-62).

Klasik Türk edebiyatındaki gazavatnâmelerin sayısı oldukça fazladır. Manzum olarak yazılmış olan bazı gazavatnâmeler şunlardır: Gelibolulu Zaîfî'nin (ö. ?) XV. yüzyılda mesnevi nazım şekliyle kaleme aldığı *Gazavât-ı Sultân Murâd İbn Mehemmed Han* adlı eser tahminen 1447 yılında telif edilmiş olup Ahmedî'nin *İskendenâme*'sindeki 364 beyitlik kısım hariç tutulduğunda gazavatnâme türünün Türk edebiyatındaki ilk örneğidir. Eser Mora Seferi ve öncesini konu alan 2.556 beyitten müteşekkil bir gazavatnâmedir (Uğur, 2021). Sûzî'nin (ö. ?) yaklaşık 15.000 beyitten oluşturduğu ifade edilen ancak 1.795 beyti günümüze kadar ulaşan *Gazavât-nâme-i Mihaloğlu Ali Beg* adlı eserinde Mihaloğlu Ali Bey'in Bosna yöresinde yaptığı savaşlar anlatılmıştır. Eser Rumeli fetihleri ve akıncıların hayatları hakkında bilgi veren önemli bir kaynaktır (Durmuş, 2022). Futûhî'nin (ö. ?) yaklaşık 1.200 beyitten oluşan *Enîsü'l-Guzât* adlı eserinde Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1526 yılında yapmış olduğu Macaristan Seferi kale-

me alınmıştır (Kaplan, 2021c). Barbaros Hayreddin Paşa'nın gazalarının anlatıldığı *Lüccetü'l-Ahbâr*; Yetimî (ö. 1553) tarafından kaleme alınan ve tamamlanamayan 2.000 beyitlik bir gazavatnâmedir (Göre, 2021). Niğârî'nin (ö. 1573) 915 beyitten oluşan *Sinan Paşa Gazavat-nâmesi*, Sinan Paşa'nın (ö. 1553) üç yıllık kaptan-ı deryâlığı esnasında yapılan deniz savaşlarına yer vermiştir (O Donohoe, 2021). III. Murad dönemi Osmanlı şark seferlerinin anlatıldığı 6.982 beyitlik *Şecâat-nâme*, 1587 yılında Âsafî Dal Mehmed Çelebi (ö. 1604) tarafından kaleme alınmıştır (Eroğlu, 2021). Vuslatî'nin (ö. 1688) 3.102 beyitten oluşan *Gazâ-nâme-i Çehrin* adlı eseri Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın (öl 1683) 1678 yılında Çehrin Kalesi'ni fethetmesini konu alan bir gazavatnâmedir (İsen, 2021). XVIII. yüzyıl şairlerinden Sâbit'in (ö. 1712) *Zafer-nâme-i Hânî* adlı 426 beyitlik manzum eseri Kırım Hanı Selim Giray'ın (ö. 1704) Rus taburunu mağlup etmesi üzerine kaleme alınmıştır (Özyıldırım, 2022). Salih Hayrî'nin (ö. 1876/77) 1853-1856 yılları arasında gerçekleşen Kırım Savaşı'nı anlatan manzum *Kırım Zafernâmesi (Hayrâbâd / Tarih-i Kırım / Zafername / Manzume-i Sivastopol / Sivastopol Tarihi)* adlı eseri 4.000 beyitten oluşan hacimli bir eserdir. *Kırım Zafernâmesi* klasik Türk edebiyatında tek bir savaşı ya da savaşlar silsilesini anlatan gazavatnâme türünün son örneklerinden biridir (Aksoyak, 2022).

3.9. Fihrist-i Şahânlar

“Osmanlı padişahlarının tahta çıkış tarihlerini, saltanat sürelerini, saltanatları süresince yaptıkları işleri, kazandıkları zaferleri, aldıkları ülkelere, kahramanlıklarını, vefat veya tahttan ayrılma tarihlerini, kendilerinden sonra hangi padişahın tahta çıktığını ve buna benzer niteliklerini birkaç beyit içerisinde anlatan manzum eserlere” fihrist-i şahân denir. Türün Türk edebiyatındaki ilk örneği Ali Şir Nevâî'ye aittir. 7.214 beyitten oluşan *Sedd-i İskenderî* adlı mesnevinin 846. ve 991. beyitleri arasında bulunan kısımda İran'ın Nevâî'ye kadar olan ve Pişdadiyan, Keyaniyan, Eşkaniyan ile Sasaniyan sülalelerine mensup 65 şaha yer verilmiştir. Fihrist-i şahânın Anadolu'daki ilk örneğini ise Solakzâde Mehmed Hemdemî yazmıştır. Kendi ismiyle anılan tarihin baş kısmında yer alan *Kaside Der-beyân-ı Fihrist-i Şahân-ı Âl-i Osmân* başlıklı kasidede Osman Gazi'den IV. Mehmed'e kadarki 19 padişahın cülus tarihleri, saltanat süreleri ve dönemlerindeki önemli olaylar ortalama 3 ya da 4 beyitlik parçalar hâlinde verilmiştir (Arslan, 2019: 13). Mehmet Arslan fihrist-i şahânlarla ilgili yapmış olduğu çalışmada fihrist-i şahânlara yapılan zeyilleri ve aynı türde tespit ettiği diğer nüshaları derledikten sonra müellifi bilinenlerin 42 adet, bilinmeyenlerin ise 1 adet olduğunu, toplamda ise 43 adet fihrist-i şahân bulunduğunu belirtmiştir (Arslan, 2019: 297-303). Arslan'ın neşrinden sonra tespit edilen fihrist-i şahânlar mevcut olup toplam sayı artmıştır. Sonradan tespit edilen bazı fihrist-i şahânlar şunlardır:

Müellifi belli olmayan bir fihrist-i şahânda Hemdemî'nin IV. Mehmed ile biten metnine zeyil olarak II. Süleyman (ö. 1691), II. Ahmed (ö. 1695), II. Mustafa (ö. 1703) ve III. Ahmed Han (ö. 1736) dönemleri eklenmiş ve toplamda 25 sultana yer verilmiştir. Arslan'ın 92 beyit olan neşri bu nüshadaki ilavelerle 103 beyte çıkmıştır (Delice ve Yüksel, 2021: 76-88). Milli Kütüphanede tespit edilen *Târîh-i Âl-i Osmân* başlıklı bir nüshada Zamîrî (ö. ?) mahlaslı şair, Hemdemî'nin fihrist-i şahânına 37 beyitlik, Şemîmî (ö. ?) mahlaslı şair de Zamîrî'nin fihristine 30 beyitlik bir zeyil yapmıştır. Zamîrî, Hemdemî'nin fihristine IV Mehmed, II. Süleyman, II. Ahmed ve II. Mustafa'yla ilgili beyitleri eklemiştir. Şemîmî, Zamîrî'nin kaldığı yerden devam ederek III. Ahmed, I. Mahmud (ö. 1754) ve III. Osman'ı (ö. 1757) ilave etmek suretiyle eseri genişletmiştir (Akgül, 2022: 1582-1584). Adanalı müverrih Sürûrî'nin (ö. 1814), fihrist-i şahân türündeki *Silsile-i Nefise* adlı eseri müstakil bir eser olup eserde Osman Gazi'den II. Mahmud'a (ö. 1839) kadar sultanlık yapmış 30 Osmanlı padişahı kaleme alınmıştır. Kıta nazım şekliyle yazılan eserde her padişah ortalama 2 ya da 3 kıtada anlatılmış, toplamda 36 kıta yazılmıştır (Özkat, 2021: 543). Sürûrî'nin *Fihrist-i Şehân* isimli diğer müstakil eserinde ise Osman Gazi'den I. Abdülhamid'e (ö. 1789) kadar olan 27 padişahın cülusu nazmedilmiştir. Mesnevi nazım şekliyle yazılan eser toplamda 61 beyitten müteşekkildir (Özkat, 2021: 536).

3.10. İslam Tarihi Metinleri

Müverrihler tarafından yapılan tasnife göre İslam tarihi Hz. Peygamber, dört halife, Emevîler ve Abbasîler dönemi şeklinde dört döneme ayrılmaktadır. Abbasîler zamanında Müslüman olan diğer devletler Abbasîler dönemi içinde kabul edilmiş, Abbasî devletinin yıkılmasından sonra Osmanlılar, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Safevi Devleti gibi sonradan kurulan ya da bağımsızlığını elde eden Müslüman devletler farklı tarih kategorileri içerisinde değerlendirilmiştir.⁷ Modern zamanlarda yapılan bu tasnife göre edebî anlamda manzum, mensur ya da manzum-mensur İslam tarihi metinleri dendiğinde yukarıda zikredilen dört dönemle ilgili yazılan müstakil eserler akla gelmektedir. Türk edebiyatında belirtilen tasnife göre yazılmış İslam tarihlerine dair müstakil eser sayısının diğer tarihlere nazaran az olduğu ortadadır. Klasik Türk edebiyatı müellifleri mensup oldukları devleti İslam devleti olarak kabul ettikleri için belirtilen dönemlerle ilgili müstakil eser yazma gereği duymayıp bu dönemlere ya Osmanlı tarihleri ya da genel tarihler içinde yer vermişlerdir. Müellifler Hz. Peygamber, dört halife, Hz. Hasan ve Hüseyin'e duydukları derin saygı ve muhabbetten dolayı onları daha çok mevlit, siyer, naat, methiye, menakıbnâme, hilye, şemâil ve maktel gibi türlerde kaleme almış, onların yaşadıkları dönemin

⁷ Daha geniş bilgi için bk.: Demirci, M. (2011). *İslam'ın Dört Çağı: Bir Dönemlendirme Denemesi*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

tarihi gerçekliğini anlatan müstakil İslam tarihlerini göz ardı etmişlerdir.

XV. yüzyılda başlayan Osmanlı tarih yazıcılığında İslam tarihini mensur olarak anlatan eserler ağırlıktadır. Genelde Türkçe olarak kaleme alınan bu eserler başka bir eserin içinde bulunan ve İslam tarihinin bazı dönemlerini anlatan parçalar özelliğindedir. Fazlî'nin (ö. 1574) *Târih-i Umûmî (Târih-i Ebu'l-Fazl, Tercüme-i Nizâmü't-Tevârih)* adındaki 12 bölümlük eserinin üçüncü bölümünde Hz. Peygamber ve dört halife dönemine; Şeh-nâmecî Seyyid Lokmân'ın iki bölümlük *Zübdetü't-Tevârih*'inin birinci bölümünde dört halife dönemine; Örfî'nin (ö. 1778) *Mevhûmü't-Tevârih* adlı genel tarihinde İslam tarihiyle ilgili bazı hadiseler; Saîd'in (ö. 1764/65) *Zübdetü't-Tevârih* isimli iki makaleden oluşan dünya tarihinin birinci makalesinde yine İslam tarihiyle ilgili bazı olaylara; Râşid'in (ö. 1893) *Tevârih-i Enbiyâ Fi İrşâdi'l-Ezkiyâ* adlı peygamberler tarihinde Hz. Peygamber'in hicretine, mucize ve savaşlarına, Hz. Hatice'nin vefatına, Hz. Ebubekir ve Hz. Osman dönemlerine yer verilmiştir. Ali Çelebi'nin (ö. 1572) *Târih-i Kınalı-Zâde'si (Siyer-i Nebî ve Târih-i Hulafâ)* ve Ahmet Rasim'in (ö. 1932) *Küçük İslam Tarihi* adlı eserleri ise İslam tarihini modern tasnife göre konu alan müstakil mensur eserler arasındadır.

İslam tarihini konu alan manzum ya da manzum-mensur karışık eserler, mensur eserlere göre daha az yer teşkil etmektedir. Bazıları şunlardır: Ahmed Hilmî'nin (ö. 1878) genel tarih niteliğinde olan *Târih-i Umûmî* adlı manzum eserinde İslam tarihine dair kısımlar Münecimbaşı Ahmed Dede'nin (ö. 1702) *Câmü'd-Düvel*'inin özeti mahiyetindedir. Saîd'in (ö. 1835) iki ciltten oluşan *Târih-i Gülşen-i Maârif* adlı manzum eserinin birinci cildinde Hz. Peygamber dönemi, dört halife dönemi ve İslam devletlerinden bahsedilmiştir. Subhî Paşa'nın (ö. 1886) iki ciltten oluşan manzum eseri *Hakâ'ikü'l-Kelâm Fî Târîhi'l-İslâm*'da Hz. Peygamber'in döneminden Emevî halifesi I. Velid (ö. 715) döneminin sonuna kadar yaşanan olaylar kaleme alınmıştır. Kesbî'nin (ö. 1640) iki ciltlik manzum-mensur niteliğinde olan eseri *Nuhbetü't-Tevârih ve'l-Ahbâr*'ının birinci cildi tamamen İslam tarihine ayrılmıştır. Şemî'nin (ö. ?) 2.387 beyitten oluşan *Tezkiretü'l-Hulefâ* adlı eseri dört halifeden başlayarak IV. Murad'a kadarki bütün halifeleri konu almıştır.

Sonuç

Geçmişî ensâb şecereleri ve eyyâmü'l-Arab münasebetiyle düzenlenen belgelere kadar uzanan tarih bilimi Kur'an'ın nüzulü, İslam'ın yayılması ve fethedilen toprakların çoğalması neticesinde önemini arttırmıştır. İslam medeniyetinde devlet teşkilatlanmasıyla birlikte resmî tarih yazıcılığı boy göstermiş, yazılan tarihlerde devletin siyasi, içtimai, idari, mali ve askerî durumuna yer verilmiştir. Tarih kitaplarının çok yönlü olarak kaleme alınmasının Fâtımîler dönemine rastladığı görülmektedir. İran coğrafyasında yaşayan müverrihler ilk kez farklı ülkeleri konu almaya başlamış ve diğer tarihçilerin tarih bilimine daha geniş bir perspektiften bakmasını sağlamıştır.

Osmanlı öncesi Anadolu coğrafyasında İslam etkisindeki tarih yazıcılığı XIII. yüzyılın başlarına dayanmaktadır. Anadolu'da görülen ilk örnek Kadı Burhâneddîn-i Ânevî'nin *Enîsü'l-kulûb* adındaki yaklaşık 28.000 beyitten oluşan eseridir. Osmanlılar döneminde XV. yüzyılın başlarında yazılmaya başlanan tarihler daha çok mensur olarak kaleme alınmıştır. Bu durum oluşmasında şehnâmecilik ve vakanüvislik gibi resmî hüviyete sahip olan kurumların etkisi olmuştur. Edebî ve estetik değer içeren manzum tarihlerin yazılmasında ise halkın tarih bilimine olan merakı ve tarih bilimini sevdirmeye gayesi ön plandadır.

Osmanlı Devleti döneminde tarihe mal olmuş şahsiyetlerin hayat hikâyelerini ve tarihî olayları genelde mesnevi nazım şekliyle anlatan manzum tarihlerin yazımı, Ahmedî'nin 1409/10 yılında tamamladığı *İskerder-nâme*'sindeki 334 beyitten oluşan *Dâstân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân* başlıklı bölüm ile başlamış, XX. yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir. Örneklerine en fazla XVI. yüzyılda rastlanan manzum tarihlerde genellikle gazalar, fetihler, zaferler, padişahların saltanat dönemleri, bir devletin kuruluşundan yıkılışına kadar yaşanan olaylar ile Hz. Âdem'den müellifin yaşadığı zamana kadarki bazı süreçler anlatılmıştır. Manzum tarihler ele aldıkları konulara göre tevârîh-i âl-i Osmân, şehnâme, Selimnâme, Süleymannâme, fetihnâme, zafernâme, gazanâme (gazavatnâme) ve fihrist-i şahân gibi türlerle adlandırılmıştır.

Kaynakça

- Afyoncu, E. (2006). Osmanlı Tarih Yazıcılığı. *Türk Edebiyatı Tarihi* (ed. Talât Sait Halman). 1/556-559.
- Ahatlı, E. (2011). Terceme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/483-484.
- Akgül, H. (2022). Zamîrî ve Şemîmî'nin Fihrist-i Şâhân'a Zeyilleri. *Littera turca* 8 (2), 1580-1603.
- Aksoy, H. (1995). Fetihnâme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/470-472.
- Albayrak, N. (1994). Ebû Müslim destanı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/195-196.
- Albayrak, N. (1997). Hamzanâme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/516-517.
- Andı, M. F. (1995). *Ara nesil Şairi Mehmed Celâl (Hayatı-Görüşleri-Şiirleri)*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Anhegger, R. (1949). Muâlî'nin Hünkârname. *Tarih Dergisi* 1 (1), 145-166.
- Arıkan, Z. (2011). Tarih. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/66-72.
- Arslan, M. (2019). *Osmanlı Pâdişahlarının Manzum Tarihçeleri Fihrist-i Şâhânlar*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları.
- Atalar, M. (1999). Bilinmeyen Manzum Yazma Bir Osmanlı Tarihi. *XIII. Türk Tarih Kongresi*. III/1573-1588. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Avcı, C. (2010). Tabakât. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/297-299.
- Banarlı, N. S. (1997). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* (1. Cilt). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Barca, İ. (2017). Şehir ve Bölge Konulu Klasik İslam Eserleri. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2), 91-121.
- Baş, E. (2011). Bir Akademik Disiplin Olarak İslâm Tarihi. *Dini Araştırmalar* 14 (39), 20-49.
- Baş, E. (2018). *İslam Tarihi El Kitabı* (7. Basım). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Bayat, F. (2019). Oğuznâme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/371-372.
- Canım, R. (2014). *Divan Edebiyatında Türler* (4. Basım). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Çavuşoğlu, M. (1982). Fatih Sultan Mehmet Devrine Kadar Osmanlı-Türk Edebî Mahsullerinde Muhtevânın Tekâmülü. *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 11 (2), 31-43.
- Çelebi, İ. (1994). İslam Kaynaklarında Fiten, Melahim ve Herc İnançları. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (12), 151-196.

- Çetin, İ. (1997). *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Delice, H. İ., Yüksel, H. (2021). Hemdemî'nin Fihrist-i Şâhân'ına Yazılan Yeni Bir Zeyil. *Bellekten* 72, 73-93.
- Demirci, M. (2011). *İslam'ın Dört Çağı: Bir Dönemlendirme Denemesi*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Döğüş, S. (2008). Osmanlılarda Gaza İdeolojisinin Tarihi ve Kültürel Kaynakları. *Bellekten* 72 (265), 817-888.
- Eraslan, K. (1976). Manzum Oğuznâme. *Türkiyat Mecmuası*. 18, 169-244.
- Erdoğan, Ç. (2019). *Mevlana İsa ve Câmî 'ü'l-Meknûnât Adlı Eseri (Transkripsiyon ve Değerlendirme)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Eyduran, A. S. (2003). *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*. Ankara: AKM Yayınları.
- Fayda, M. (1995). Ensâb. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/244-245.
- Fayda, M. (2009). Siyer ve Megâzî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/319-324.
- Fayda, M. (2011). Tarih. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/30-36.
- Ferruh, Ö. (2003). İslâm Tarihinin Ana Kaynakları ve Müracaat Eserleri. çev. Adem Apak, *İstem* 1 (1), 169-179.
- Gezgin, Y. E. (2020). Harâc ve Emvâl Literatüründe Altın ve Gümüş ile İlgili Rivayetlerin Fikhî Tahlili. *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3 (2), 137-154.
- Gölcük, Ş. (1995). Esâtîr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/359-360.
- Gül, M. F. (2018). *Manzum Osmanlı Tarihi*. Aksaray: Aksaray Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Güler, H. (2017). Ortaçağ İslâm Dünyası Coğrafi Eserlerine Genel Bakış: El-Ömerî ve Eseri Mesâlikü'l-Ebsâr Örneği. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (2), 90-101.
- Günaltay, Ş. (1991). *İslam Tarihinin Kaynakları-Tarih ve Müverrihler* (1. Basım). İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Hizmetli, S. (1991). *İslam Tarihi (Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri Sonuna Kadar)*. Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- İpşirli, M. (1999). Osmanlı Tarih Yazıcılığı. *Osmanlı*. 8/247-256.
- Kandemir, M. Y. (2010). Şemâil. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/497-500.
- Kılıç, F. (1998). *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kızılözen, C. (2022). *Türk Kağanı Yüce Oğuz'un Destanı*. Ankara: Altınordu Ya-

yınları.

- Korkmaz, Z. (2020). Yine Oğuznâmeler Üzerine. *Türk Dili* 29 (824), 14-31.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2017). *Manzum Dinî Hikâyeler -Bir Mecmua Örneğinde-*. Konya: Palet Yayınları.
- Kütükoğlu, M. S. (1998). *Tarih Araştırmalarında Usul* (6. Baskı). İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Levend, A. S. (1998). *Türk Edebiyatı Tarihi* (1 Cilt). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ocak, A. Y. (1992). Battalnâme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/206-207.
- Ocak, A. Y. (1993). Dânişmendnâme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/478-480.
- Öz, Ş. (2021). Fütuhât Literatüründe İçerik ve Usûl Sorunları Üzerine. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1), 343-363.
- Özcan, A. (2011a). Tevârih-i Âl-i Osmân, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/579-581.
- Özcan, A. (2011b). Düstürnâme-i Enverî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/49-50.
- Özçelik, İ. (1993). *Tarih Araştırmalarında Yöntem ve Teknikler*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Özgüdenli, O. G. (2011a). Tarih (İran). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/54-58.
- Özgüdenli, O. G. (2011b). Tarih (Osmanlılardan Önce Anadolu). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/64-66.
- Özkat, M. (2021). Türk Edebiyatında ‘Fihrist-Şâhân’ Tarzı Manzumeler ve Adanmalı Müverrih Sürûrî’nin Silsile-i Nefise Adlı Eseri. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. 4 (2), 527-570.
- Sağırlı, A. (2010). Süleymannâme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/124-127.
- Sezgin, M. F. (1956). İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadis’in Ehemmiyeti, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2, 19-36.
- Togan, Z. V. (1981). *Tarihte Usul*. İstanbul: Enderun Yayınları.
- Tomar, C. (2011). Tarih. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/40-45.
- Toprak, İ. (2016). *Hazret-i Ali Cenkleri*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Uzun, M. İ. (1996). Ganizâde Mehmed Nâdirî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/355-356.
- Yavuz, Y. Ş. (1994). Delâilü’n-Nübüvve. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9/115-117.

- Yavuz, Y. Ş. (2000). İlme'l-Yakîn. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/137-138.
- Woodhead, C. (2000). İbrâhim Mülhemî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/323-324.
- Woodhead, C. (2010). Şehnâmeeci. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/456-458.
- Yerdelen, C. (1997). Divan Edebiyatı Kaynaklarında Şehname. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 8, 99-104.
- Zeybek, C. (2000). *Tarihi Bir Kaynak Olarak Danişmendname ve Danişmendliler*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi, Ankara.

Elektronik Kaynaklar

- Akgül, A. (2021). *Süleymâniyye (Senâyi)*. 6 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/suleymaniyye-senayi> adresinden alındı.
- Aksoyak, İ. (2022). *Kırım Zafernâmesi*. 9 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/kirim-zafername-si-hayrabad-hayri> adresinden alındı.
- Aksüt, S. (2022). *Fetihnâme-i Kal'a-i Cerbe (Nidâi)*. 6 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/fetihname-i-kal-a-i-cerbe-nidai> adresinden alındı.
- Atik, A. (2022a). *Selîm-nâme (Şükri)*. 5 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/selim-name-sukri> adresinden alındı.
- Atik, A. (2022b). *Selîm-nâme (Cevri İbrâhîm Çelebi)*. 5 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/selim-name-cevri-ibrahim-celebi> adresinden alındı.
- Avçın, M. (2022). *Fetih-Nâme-i Yemen (Nihâli)*. 6 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/fetihname-i-yemen-nihali> adresinden alındı.
- Aynur, H. (2021). *Şeh-nâme (Mahremî)*. 6 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/seh-name-mahremi> adresinden alındı.
- Durmuş, T. (2022). *Gazavât-nâme-i Mihaloğlu Ali Beg*. 8 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/gazavat-name-i-mihaloglu-ali-beg-suzi> adresinden alındı.
- Eroğlu, S. (2021). *Şecâat-nâme*. 9 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/secaat-name-asafi> adresinden alındı.
- Göre, Z. (2021). *Lüccetü'l-Ahbâr*. 9 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/luccetul-ahbar-yetim-yeti>

mi adresinden alındı.

- Gülmez, M. (2022). *Târih-i Feth-i Mısır (Şîri)*. 6 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/tarih-i-feth-i-misir-siri> adresinden alındı.
- İnan, G., Ekinci, R. (2022). *Hasîb, Mü'min-zâde Ahmed Efendi*. 3 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü: <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/hasib-muminzade-ahmed-efendi> adresinden alındı.
- İsen, M. (2021). *Gazâ-nâme-i Çehrin*. 9 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/gaza-name-i-cehrin-vuslati> adresinden alındı.
- Kaplan, Y. (2021a). *Selim-nâme (İshâk Çelebi)*. 5 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/selim-name-ishak-celebi> adresinden alındı.
- Kaplan, Y. (2021b). *Fetih-Nâme-i İnebahtı ve Moton (Safâyi)*. 6 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/fetih-name-i-inebahti-ve-moton-safayi> adresinden alındı.
- Kaplan, Y. (2021c). *Enîsü'l-Guzât*. 9 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/enisu-l-guzat-futuhi> adresinden alındı.
- Kesik, B. (2022). *Düstûr-nâme*. 2 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/dustur-name-enveri> adresinden alındı.
- Kesik, B. (2021). *Selâtîn-nâme/Tevârih-i Âl-i Osmân*. 2 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/selatin-name-tevarih-i-al-i-osman-kemal> adresinden alındı.
- Kılıç, A. (2020). *Ali Ferdî Efendi*. 29 Nisan 2023 tarihinde Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü: <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ali-ferdi-efendi-arayicizade-bekir> adresinden alındı.
- Kılıç, M. (2022). *Selim-nâme (Sücûdî)*. 5 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/selim-name-sucudi> adresinden alındı.
- O Donohoe, E. E. (2021). *Sinan Paşa Gazavat-nâmesi*. 9 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/sinan-pasa-gazavat-namesi-nigari> adresinden alındı.
- Öger, A. (2022). *Emir Ebu Müslim Destanı*. 29 Nisan 2023 Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/emir-ebu-muslim-destani-molla-niyaz> adresinden alındı.
- Özer, M. (2022). *Zafer-nâme-i Sultân Murâd Hân (Harîmî)*. 7 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/zafer-name-i-sultan-murad-han-harimi> adresinden alındı.
- Öztürk, U. (2022). *Zafer-nâme (Lokmân)*. 7 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı

Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/zafer-name-lokman> adresinden alındı.

Özyıldırım, A. E. (2022). *Zafer-nâme-i Hânî*. 9 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/zafer-name-i-hani-gaza-name-selim-name-sabit> adresinden alındı.

Şahin, K. Ş. (2022). *Fetih-Nâme-i Şirvan ve Demirkapı (Adli)*. 6 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/fetih-name-i-sirvan-ve-demirkapi-adli> adresinden alındı.

Şişman, R. Ş. (2022). *Zafer-nâme*. 7 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/zafer-name> adresinden alındı.

Turan, M. (2022). *Menâkıb-ı Sultân Süleymân (Risâle-i Pâdişâh-Nâme) (Eyyûbî)*. 6 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/menakib-i-sultan-suleyman-risale-i-padisah-name-eyyubi> adresinden alındı.

Uğur, F. (2021). *Gazavât-ı Sultân Murâd İbn Mehemmed Han (Za'îfî)*. 8 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/gazavat-i-sultan-murad-ibn-mehemmed-han-zaifi> adresinden alındı.

Varol, Y. E. (2021). *Zafer-nâme (Güftü)*. 7 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/zafer-name-gufti> adresinden alındı.

Yazar, S. (2022). *Selimnâme/Meâsir-i Selim Hânî (Nişânî)*. 5 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/selimname-measir-i-selim-hani-nisani> adresinden alındı.

Yılmaz, K. H. (2022). *Selim-nâme (Vusûlî)*. 5 Mayıs 2023 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/selim-name-vusuli> adresinden alındı.



BÖLÜM 3 CHAPTER 3

XVIII. VE XIX. YÜZYIL
DÎVÂNLARINDAN ÖRNEKLERLE
ŞAİRLERİN EDEBÎ KİMLİKLERİNİ
OLUŞTURMADA AİLELERİNİN DESTEĞİ

Gökçehan Aysel YILMAZ¹

¹ Dr., bağımsız, ORCID: 0000-0003-3815-135X

GİRİŞ

Klasik Türk Edebiyatı geleneği içerisinde “şair” olmak isteyen bir kimsenin, dil ve edebiyat konusunda bilgi sahibi olması gerekli görülmüş ve yeteneğini geliştirmesi için geçmesi gereken aşamalar var olmuştur. Cemal Kurnaz bu aşamaların “okuma, araştırma ve inceleme gibi teorik çalışmalar” olduğunu açıklamakta ve “medrese öğrenimini tamamlayan her aydın Arapça’yı, Farsça’yı, bu dillerin kültür ve edebiyatlarını büyük ölçüde tanır, bu dille yazılmış eserleri anlar hatta bu dillerde manzum ve mensur eserler yazabilir” diye eklemektedir (2007, s. 7)¹. Ahmet Hamdi Tanpınar’ın “hakiki bir atölye çalışması” (2012, s. 21) olarak gördüğü nazire yazma, genç şairlerin kendilerini geliştirmesi için büyük bir önem taşımaktadır. Yine aynı doğrultuda, “edebiyata önem veren, cömertlikleri ile sanatkarları koruyan, kıymetli eserleri mükafatlandırarak şahsiyetlerin tesiriyle oluşan” (İpekten, 1996, s. 11) edebî muhitlerde bulunmak ve buradaki sohbetlere iştirak etmek de genç şairlerin kültürel gelişimleri için bir tür “okul” görevi görmektedir. Kimi şairler için ise bu okul; dede, baba, teyze, dayı, amca, kardeş gibi ailelerinin içindeki şairlerdir.

Şeyhülislâmlar, mollalar, müderrisler ve şairler çıkartan bir aile olan Ebûîshak-zâdeler’in² soyundan gelen Zübeyde Fıtnat Hanım ve ağabeyi Mehmed Şerîf Efendi, kültür düzeyi yüksek bir aile içerisinde yetişmiş; şair kimliklerini oluştururken aile üyelerinin etkisi altında kalmışlardır. Zübeyde Fıtnat Hanım ve Mehmed Şerîf Efendi’nin divanlarında birbirlerinin ismi sıkça geçmekte; aralarındaki dayanışma kendisini göstermektedir. XVIII. yüzyıl vakanüvislerinden Halîl Nûrî Bey’den, yüzyılın sonuna yetişen oğlu Mehmed Nebîl Bey’e, XIX. yüzyılda ise torunu Şeref Hanım ve torununun çocuğu Nakiyye Hanım’a; nazireler, tahmisler ve tarih manzumeleri yoluyla kuşaklararası uzanan bir edebî gelenek oluşmuştur.

Yetiştirdiği XVIII. yüzyılın ve Klasik Türk Edebiyatı’nın en önemli şairlerinden biri olarak kabul edilen Şeyh Gâlib, babası Mustafa Reşîd Efendi’nin kendisine öğrettiklerini, *Dîvân*’ında ve *Hüsni ü Aşk*’ında tekrarlamış; çağdaşı şairlerden Re’fet, babası Vâsık’ın şiirlerine olan hayranlığını divanında sık sık dile getirmiştir. XIX. yüzyılın önemli şairlerinden Keçeci-zâ-

1 Cemal Kurnaz, şairlerin yetişme aşamalarını “hazırlık çalışmaları”, “teorik çalışmalar”, “gerekli kültürü edinmek”, “tetebbu ve mütala’â”, “ezberleme”, “uygulamaya yönelik çalışmalar”, “bir üstattan ta’lîm”, “ta’lîm ve taklît”, “nazîre”, “tercîme”, “nazîre, cevâp veya meşk”, “nazîrenin uzantısı: tahmis, tesdîs, tazmin”, “izleme, faydalanma, taklît”, “disiplin suçları: sirkât ve intihâl” olarak sıralamaktadır (2007).

2 Ebûîshak-zâdeler, Alanyalı Kadı İbrahim Efendi’nin soyundan gelen bir ulemâ ailedir. Bu aileden şeyhülislâmlar, mollalar ve müderrisler yetişmiştir. Bu ailenin şair üyeleri arasında Zübeyde Fıtnat Hanım ve Mehmed Şerîf Efendi’nin yanı sıra; “Na’îm” mahlasıyla şiirler yazan dedeleri Şeyhülislam Ebûîshak İsmail Efendi, amcaları Şeyhülislam İshak Efendi ve babaları Şeyhülislam Ebûîshak-zâde Mehmed Esad Efendi de vardır. Ayrıca Mehmed Şerîf Efendi’nin oğlu Atâullah Mehmed Efendi de şair şeyhülislâmlardandır. Ebûîshak-zâdeler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Durmuş, 2021, s. 197-201; Kılıç, 2018, s. 78-98).

de İzzet Molla'nın eğitim verdiği yeğeni Leylâ Hanım; dayısının sürgünde olduğu dönemlerde ona destek olmaya çalışmış, divanındaki şiirlerde aralarındaki edebiyat ve sevgi bağını ifade etmiştir. Yüzyılın diğer kadın şairleri Sırrî Râhile Hanım ve ablası Hatice İffet Hanım da birlikte eğitim görmüşler, müşterek bir gazel kaleme almışlardır.

Çalışmada XVIII. ve XIX. yüzyılda yetişen Şeyh Gâlib, Re'fet, Zübeyde Fıtnat Hanım, Mehmed Şerif Efendi, Halil Nürî Bey, Mehmed Nebil Bey, Şeref Hanım, Nakiyye Hanım, Leylâ Hanım ve Sırrî Râhile Hanım'ın divanlarındaki kasideler, tarih manzumeleri, nazireler ve tahmisler "*Kardeş Şairler*", "*Yeğen-Dayı/ Teyze Şairler*" ve "*Oğul-Baba Şairler*" başlıkları altında incelenerek bu şairlerin yetişmesinde ailelerinin rolü anlaşılmalı çalışılacaktır. Şairlerin kendi "*ses*"lerini oluşturmada bu aile desteğinden ne derecede faydalandıkları sorusunun cevabı da bu çalışmanın amaçları arasında yer almaktadır³.

1. Kardeş Şairler

XVIII. yüzyıl şairlerinden Zübeyde Fıtnat Hanım ve ağabeyi Mehmed Şerif Efendi'nin, XIX. yüzyıl şairlerinden Sırrî Râhile Hanım'ın divanında ise ablası Hatice İffet Hanım'ın etkileri görülmektedir. Ömer Faruk Akün'ün tespitlerine göre Mehmed Şerif Efendi, babalarının ölümünden sonra kardeşi Zübeyde Fıtnat Hanım'ın hayatında " *yol gösterici*" bir rol üstlenmiş; ağabeyi "*divanının en başında yer alan na'tı nasıl bir rubâî dizisi halinde yazmışsa Fıtnat da divanına böyle rubâîlerden meydana gelen bir na't ile*" başlamıştır (1996, s. 43). Sırrî Râhile Hanım'ın divanında ise ablası ile müşterek söyledikleri bir gazel ve Hatice İffet Hanım'ın şairliğinin övüldüğü bir gazel bulunmaktadır⁴.

3 Çalışmadaki bu başlıkların sıralanmasında, şairlerin yaş ve kuşak farkları dikkate alınarak "*kardeş*"lerden başlamakta, "*yeğen-dayı/teyze*" ve "*oğul-baba*" şairlere uzanmaktadır. Başlıkların altında şiirleri incelenen şairlere ise kronolojik sıralamaya göre yer verilmektedir.

4 XIX. yüzyıl şairlerinden Şamlı Râgıb Mehmed Paşa'nın oğlu, "*Râgıbpaşa-zâde Lutfî*" olarak da bilinen Mehmed Emin Lutfî Bey, babasının divanını yayımlatan kardeşi Nureddin Paşa'nın, bu divanın tertibinde yaptığı kimi yanlışlıklardan kendi *Dîvân*'ında "*Peder-i cennet-mağarımız el-hac Muhammed Râgıb Paşa - 'aleyhi rahmetullahi te'âlânın ba'zı nazımlarını birâder Nüreddin Paşa -keyfe mâ yeşâ - divân tertibiyle na'lut ve eş 'âr-ı gayrile mahlût neşr ve tab'etdirmiş olduğundan gayret-i benevet icbâriyle ihtâr-ı keyfiyyet ve dîvân-ı mezkûri zebân-ı ta'ndan siyânet niyetiyle kaleme alınan manzumedir*" (Tanrıku, 2020, s. 215-219) başlıklı manzumesinde alaycı bir dille bahsetmiştir. Bu manzumede Nureddin Paşa'nın edebî bilgisi konu edilse de şairliğini doğrudan ele almadığı için çalışmaya dâhil edilmemiştir. Şamlı Râgıb Mehmed Paşa ve oğulları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Bakaç, 2018; Erdoğan, 2020; Saraç, 2016, s. 623; Tanrıku, 2020).

1.1.Zübeyde Fıtnat Hanım ve Ağabeyi Mehmed Şerîf Efendi

Zübeyde Fıtnat Hanım⁵ ve ağabeyi Mehmed Şerîf Efendi'nin⁶ babaları Şeyhülislâm Ebûishak-zâde Mehmed Esad Efendi, amcaları Şeyhülislâm İshak Efendi, dedeleri Şeyhülislâm Ebûishak İsmail Efendi'dir. Anneleri ise Şeyhülislâm Mirza-zâde Şeyh Mehmed Efendi'nin⁷ kızı Hatice Hanım'dır. Zübeyde Fıtnat Hanım, divanında ağabeyinin hayatındaki önemli gelişmeler için tarih manzumeleri kaleme almıştır. Bu şiirler, Mehmed Şerîf Efendi'nin İstanbul kadılığı (Çeçen, 1996, s. 259), Anadolu kazaskerliği (Çeçen, 1996, s. 288-290), Rumeli kazaskerliği (Çeçen, 1996, s. 285-286) ve şeyhülislâmlığı (Çeçen, 1996, s. 282-283) sebebiyle yazılmıştır. Ayrıca şairin, ağabeyinin İstanbul Bebek'te inşa ettirdiği yalısı için düşürdüğü bir tarih manzumesi (Çeçen, 1996, s. 301-303) bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Mehmed Şerîf Efendi'nin adını taşıyan bir muamma (Çeçen, 1996, s. 391) ve gazellerine yazılmış nazireler (Akün, 1996, s. 44) de Zübeyde Fıtnat Hanım'ın divanında yer almaktadır. Mehmed Şerîf Efendi, Zübeyde Fıtnat Hanım'ın nazire yazdığı şairlerin başında gelmekte olup divanının 34 numaralı gazelinin aşağıdaki beytinde bu yeni tarzdaki gazeli için ağabeyinin mucize ilminin kaleminden bir nazire istemektedir.

Fıtnat bu nev-zemîne cenâb-ı şerîfden
İster nazîre hâme-i mu'ciz-fenûn senün (G. 34/ b. 5) (Çeçen, 1996, s. 344)

Mehmed Şerîf Efendi'nin divanında, kardeşi Zübeyde Fıtnat Hanım'dan şiirlerine nazire yazmasını istediği beyitler bulunmaktadır. Aşağıdaki beyitlerde şair, Zübeyde Fıtnat Hanım'ı “*üstad*” diyerek onurlandırmakta; şairliğini “*tûti*”ye benzetmektedir. Mehmed Şerîf Efendi, onun “*hâme-i mu'ciz*”inden üstatlara yakışır bir nakış ve nazire olarak bir yadigar istemektedir.

5 Şairin esas ismi Zübeyde, mahlası ise “*Fıtnat*”tır. İstanbul'da doğan şairin doğum tarihi bilinmemektedir. Rumeli kazaskeri Derviş Mehmed Efendi ile evlenmiştir. H. 1194/ M. 1780 yılında vefat etmiştir. Tek eseri *Dîvân*'ıdır. Döneminin edebî meclislerinde, Koca Râgıb Paşa ve Haşmet ile arasında geçtiği iddia edilen nükteler sıkça anlatılmıştır. Zübeyde Fıtnat Hanım'ın hayatı ve şairliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Akün, 1996; Azaklı, 1998; Çeçen, 1996; Çeçen, 2008).

6 H. 1130/ M. 1717 yılında doğmuştur. H. 1192/ M. 1778'de şeyhülislâmlık makamına getirilmiştir. H. 1203/ M. 1789'da yeniden bu makama terfî edilse de bu görevde uzun süre kalmamıştır. H. 1204/ M. 1790 yılında vefat etmiş; İstanbul Çarşamba'da aile kabristanına defnedilmiştir. “*Füsûlü'l-ârâ fî şâni'l-mülûk ve'l-vüzerâ*” isimli bir risalesi, bir “*Dîvân*”ı, kaynaklarda geçen fakat günümüze ulaşamamış “*Letâifü'l-kemâl*”i ve mektupları vardır. Mehmed Şerîf Efendi'nin hayatı ve şairliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Dursunoğlu, 1996; Özcan, 2003; Yağcı, 2006).

7 Mirza-zâdelere, XVIII. yüzyılın ulemâ ailelerindedir. Mirzâ Mehmed Efendi'nin soyundan gelenler bu isimle anılmaktadır. Bu ailenin şair üyeleri arasında Zübeyde Fıtnat Hanım ve Mehmed Şerîf Efendi'nin yanı sıra; “*Neyli*” mahlası ile Ahmed Neyli Efendi ve “*Hamid*” mahlası ile Mehmed Hamid Efendi de vardır. Mirza-zâdelere hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Durmuş, 2021, s. 192-195).

‘Arz eyle kand-i nazmını kim Fıtnat’a Şerif
Tûtî gibi o zemzeme-perdâzı söyledir (G. 43/ b. 7) (Yağcı, 2006,
s. 182)

Safha-i tanzîre üstâd-âne bir nakş isteriz
Hâme-i mu’ciz nigârından Şerîfâ Fıtnatın (G. 93/ b. 5) (Yağcı,
2006, s. 212)

Tahsîn iderse Fıtnat üstâd eger Şerîf
Bil sende hüs-ni tab’ını bu nev-neşîdden (G. 116/ b. 6) (Yağcı,
2006, s. 226)

Şerîf tuhfe-i eş’âr-ı tab’-ı Fıtnatdan
Nazîre nâmına bir yâd-gâr gelmez mi (G. 153/ b. 7) (Yağcı, 2006,
s. 250)

1.2. Sırrî Râhile Hanım ve Ablası Hatice İffet Hanım

Sırrî Râhile Hanım⁸ ve ablası Hatice İffet Hanım⁹, Diyarbakır’da yetişmiş; iyi eğitilmiş, Arapça ve Farsça bilen şairlerdir. Sırrî Râhile Hanım’ın divanında ablası ile yazdığı bir müşterek gazel (Açıl, 2005, s. 215-218) ve “*Büyük hemşiresi Sâhib-i Dîvân Hadîce ‘İffet Hanım’ a vâki’ olan i tizâr-nâmesin*” başlığını taşıyan özür dileme mahiyetinde bir gazeli vardır. Bu gazelin aşağıdaki beytinde Sırrî Râhile Hanım, zamanın güzel söz söyleyeni olan Hatice İffet Hanım’ın huzurunda her an sessiz duracağını ifade etmekte; onun tatlı diline denk olacak birinin varlığını sorgulamaktadır.

Sühandân-ı zamânsın ebkemim her dem huzûrunda
Salâdır hem-‘inânın var mı bir şîrîn-zebân ‘İffet (G. 5/ b. 6) (Açıl,
2005, s. 204)

8 H. 1230/ M. 1814 tarihinde doğan Sırrî Râhile Hanım’ın babası, Diyarbakır eşrafından Ahmet Bey’dir. Şair, Tâhir Ağa-zâde Bekir Bey’le evlenmiş; bu evlilikten üç çocuğu dünyaya gelmiştir. Sekiz yaşında kaybettiği oğlu Rifat için yazdığı mersiye ile döneminin edebiyat çevrelerinde isim sahibi olmuştur. H. 1290/ M. 1873 yılında İstanbul’a gelmiş ve Yusuf Kâmil Paşa’nın davetlisi olarak vefatına kadar burada yaşamıştır. H. 1294/ M. 1877 yılında hayatını kaybetmiş; Kadiri olması sebebiyle İstanbul Edirnekapı’daki Kadiri Dergahı’na defnedilmiştir. *Dîvân*’ı bulunmaktadır. Sırrî Râhile Hanım’ın hayatı ve şairliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Açıl, 2005; Alkan İspirli, 2007: 111-115; Beysanoğlu, 1957; İnal, 1969: 1698; Saraç, 2016: 666).

9 Hatice İffet Hanım, döneminin edebiyat dünyasında kardeşi Sırrî Râhile Hanım kadar tanınmamıştır. Bursalı Mehmed Tâhir’in (Saraç, 2016, s. 752) ve Ali Emiri Efendi’nin (Açıl, 2005, s. 203) divan sahibi bir şair olarak kaydettiği Hatice İffet Hanım, H. 1277/ M. 1860 yılında memleketi Diyarbakır’da vefat etmiştir.

2. Yeğen-Dayı/ Teyze Şairler

XIX. yüzyıl Türk edebiyatının önemli kadın şairlerinden Leylâ Hanım ve Nakiyye Hanım'ın yetişmelerinde ailelerinin edebî geleneğinden yararlanmış; bu isimlerin şiir anlayışları, kendi dönemlerinde edebiyat ve kültür alanında isim sahibi olmuş dayı, teyze gibi aile üyelerinin desteği doğrultusunda şekillenmiştir¹⁰. Leylâ Hanım divanında şairin dayısı Keçeci-zâde İzzet Molla'nın, Nakiyye Hanım divanında ise şairin teyzesi Şeref Hanım'ın özel bir yeri vardır.

2.1. Leyla Hanım ve Dayısı Keçecizade İzzet Molla

Leylâ Hanım'ın¹¹ annesi Hatice Hanım, döneminin en önemli şairlerinden biri olan Keçeci-zâde İzzet Molla'nın¹² ablasıdır. Keçeci-zâde İzzet

10 Bu isimlere ilave olarak XV. yüzyılda Şeyhî ve yeğeni Cemâlî'yi, XVIII. yüzyıl şairlerinden Mehmed Şerif Efendi ve amcası Şeyhülislâm İshak Efendi'yi, Mehmed Şerif Efendi'nin oğlu Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi ve halası Zübeyde Fitnat Hanım'ı; XVIII. yüzyıl sonu XIX. yüzyıl başında Mehmed Nebîl Bey ve dayısı Aşir Efendi-zâde Hafid Efendi'yi ile amcası Abdurrahman Necib'i ve son olarak Şeref Hanım'ın diğer yeğeni, Nakiyye Hanım'ın erkek kardeşi Nebil Bey'i de anmak gereklidir. Cemâlî, Şeyhî'nin vefatı üzerine yarım kalan *Hüsrev ü Şirin*'ine zeyl yazmıştır (Horata, 1991, s. 65). XVIII. yüzyıl şairlerinden Mehmed Şerif Efendi, amcası Şeyhülislâm İshak Efendi'nin şairliğinden etkilenmiş ve edebiyat zevkini ondan almıştır (Yağcı, 2006, s.3). Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi, Zübeyde Fitnat Hanım'ın divanının İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi T. 2846 numarada kayıtlı olan nüshasını istinsah etmiştir (Çeçen, 1996, s. 4). Mehmed Nebîl Bey, divanının bazı beyitlerinde Aşir Efendi-zâde Hafid Efendi'nin "*Galatât-ı Hafid Efendi*" diye bilinen galatlar sözlüğü *ed-Düreri'l-müntehabâtü'l-mensûre fi islahi'l-galatâti'l-meşhûre*'den bahsetmiştir (Aktaş, 2010, s. 2-3). Yine Mehmed Nebîl Bey'in gençliğinde derlediği mecmuasında, şairin bir şiirine amcası Abdurrahman Necib'in yazdığı bir nazire bulunmaktadır (Özyıldırım, 2019, s. 276). Şeref Hanım'ın diğer yeğeni, Nakiyye Hanım'ın erkek kardeşi Nebil Bey de şair olarak yetişmiş; teyzesinin vefatı için tarih düşürmüştür (Arslan, 2018b, s. 3). İbnü'l-Emin Mahmud Kemal'in, Nebil Bey'in torunu ile evli olan şair Hammâmî-zâde İhsân Bey'den aktardığına göre şairin bir mecmuası vardır (1969, s. 1154). Kutlar Oğuz ve Durmuş'un (2022) çalışmasına göre bu mecmuanın bir nüshası tespit edilememiş ancak Prof. Dr. Rıfat Kütük'ün kendi kütüphanesinde şairin müellif hattı bir *Divânçe*'si bulunmuştur. Bu *Divânçe*'nin yayını Kutlar Oğuz ve Durmuş tarafından hazırlanmaktadır (2022). Bu çalışmanın "*Yeğen-Dayı/ Teyze Şairler*" başlıklı bölümü, şair olan teyze/dayılarına nazire, tahmis vb. yazan şairlerle sınırlandırıldığı için bahsi geçen bu isimler dâhil edilmemiştir.

11 Leylâ Hanım'ın doğum tarihi bilinmemektedir. İstanbul'da doğan şair, kazasker Moralı-zâde Hâmid Efendi'nin kızıdır. Babasının H. 1240/ M. 1825 yılında vefatının ardından maddî açıdan zor zamanlar geçirmiştir. Sultan II. Mahmûd, Sultan Abdülmecid, hanedan üyeleri ve devrinin kimi yöneticilerine kasideler sunarak geçimini sağlamaya çalışmıştır. Gençliğinde çok kısa süren bir evlilik yapan Leylâ Hanım'ın özel hayatına dair çeşitli rivayetler vardır. Mehmed Arslan, şairin çektiği maddî sıkıntıların arkasında eski eşinin bulunduğundan şüphe etmekte ancak bu konu kesinlik kazanmamaktadır (2018a, s. 8). H. 1264/ M. 1848 yılında vefat eden şair, Mevlvî olduğu için Galata Mevlvihânesi'ne defnedilmiştir. Leylâ Hanım'ın hayatı ve şairliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Alkan İspirli, 2007; Arslan, 2018a; İnal, 1969, s. 880-885; Saraç, 2016, s. 830-831; Ünver, 2003). 12 Keçeci-zâde İzzet Molla, H. 1200/ M. 1786 yılında İstanbul'da doğmuştur. Döneminin alimlerinden Keçeci-zâde Mehmed Sâlih Efendi'nin oğludur. Babasının vefatından sonra hâmililiğini yapan Hâlet Efendi ile anlaşmazlıklar yaşamış bunun sonucunda Sultan II. Mahmûd tarafından Keşan'a sürülmüştür. H. 1238/ M. 1823-H. 1239/ M. 1824 tarihleri arasında Keşan'da kalan şairin buraya dair hatıraları, mesnevisi *Mihnet-keşân*'da yer almaktadır. Babasının biyografisi olan "*Devhatü'l-mehâmid fi-tercemeti'l-vâlid*" isimli bir

Molla, Leylâ Hanım'ın eğitimi ile ilgilenerek onunla edebî sohbetler etmiş; yeğeninini şair kimliğini oluşturmasında büyük ölçüde etkili olmuştur. Leylâ Hanım da dayısına büyük bir saygı ve sevgi beslemiş; Pîrî-zâde Yahyâ Bey'in Rumeli kazaskeri olması üzerine yazdığı tarih manzumesinde o dönem Sivas'ta sürgünde olan şair için yardım istemiştir¹³. Keçeci-zâde İzzet Molla Keşan'da sürgünde olduğu sıralarda ise Sultan II. Mahmûd'un kızı Atiyye Sultan'ın doğumuna düşürdüğü tarihle de padişahın affına sığınmıştır¹⁴.

Leylâ Hanım, divanında Keçeci-zâde İzzet Molla'nın şiirlerine tahmis (Arslan, 2018a, s. 51-52), tesdis (Arslan, 2018a, s. 65-66), tesbi (Arslan, 2018a, s. 68-69) ve nazireler yazmıştır. Bu şiirlerde şair, Keçeci-zâde İzzet Molla'nın şairliğine övgüler sıralayarak ona olan minnetini dile getirmiştir. Aşağıdaki beyitlere göre Leylâ Hanım'ın kalemi İzzet'in peşinden gidince bülbül gibi feryat etmeye başlamıştır; eğer Keçeci-zâde bu gece onun tahmisine rağbet ederse irfan bezmine yaraşacağına emindir.

Hazret-i 'İzzet'e pey-revlik idince hâmem

Başladı 'aciz ile bülbül gibi feryâda bu şeb

Bezm-i 'irfâna sezâ-vâr olur elbet bî-şek

İtse tahmîsine ragbet Keçeci-zâde bu şeb (G. 10/ b. 6-7) (Arslan,

2018a, s. 141)

mensur eseri, "*Gülşen-i Aşk*" isimli bir mesnevisi, "*Bahâr-ı Efkâr*" ve "*Hazân-ı Âsâr*" isimli iki adet divanı, "*Nâz u Niyâz*" isminde yarım kalmış bir mesnevisi vardır. H. 1244/ M. 1829 yılında vefat etmiştir. Hayatı ve şairliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Çavuş, 2011; Okçu, 2001; Özyıldırım, 2020; Özyıldırım, t.y.; Şahin, 2013).

13 Sekiz mâh oldı kim bu bende-gânın deşt-i gurbetde

İderken çarh-ı gaddârın elinden nâle vü feryâd

Firâk-ı dâder ile mâderim âh eyleyüp her gâh

Felekden çekdiğim cevr ü sitem olmaz iken ta'dâd

Hidîvâ zâtını medh itmede 'afv eyle noksânım

Sühan kanda bulur şâkird menfâda ola üstâd (T. 23/ b. 6-8) (Arslan, 2018a, s.

118)

14 Aşağıdaki beyitlerden Keçeci-zâde İzzet Molla'nın, Leylâ Hanım'ın şiirleriyle yakından ilgilendiğini ve üzerinde düzeltmeler yaptığı da anlaşılmaktadır (Arslan, 2018a, s. 102):

'İzzet kulun ki dâ'im tashîh iderdi şi'rim

Şimdi burada yok kim olsun bana nigeç-bân

Üç oğlı vardır el'ân hasretle eyler efgân

'Afvınla eyle mesrûr ey pâdişâh-ı devrân

Başı için o mâhın 'afv it anın günâhın

Ey şâh-ı merhamet-kâr eyle karîn-i ihsân (T. 2/ b. 5-6, 8)

Keçeci-zâde İzzet Molla'nın edebî kişiliği, Leylâ Hanım'da o kadar büyük bir saygı uyandırmaktadır ki onu tanzir etmeye haddi olmadığını düşünmektedir. Çünkü şair sabah gibidir, onun bir bakışı Leylâ Hanım'ın şiirine parlaklık vermektedir.

Hazret-i 'İzzet'i tanzîre ne haddin Leylâ
Nazar eyler ise revnak virür eş'âra sabâh (G. 20/ b. 6) (Arslan, 2018a, s. 147)

Leylâ Hanım'ın *Dîvân*'ında yukarıda bahsi geçen şiirlerin yanı sıra, Keçeci-zâde İzzet Molla'nın vefatı üzerine kaleme alınmış bir tarih manzumesi ve bir mersiye de bulunmaktadır. Mersiye'nin aşağıdaki beyitlerinde Leylâ Hanım; şairlerin onun feyzler veren şiirlerine baktıkça Sâib, Tûsî ve Şevket gibi isimleri anmayacağını belirtmektedir. Ona göre Keçeci-zâde İzzet Molla, zarif bir insan ve mucizeler söyleyen bir şairdir. Onun kendi zamanının nadide bir kişisi olduğuna yeminler etmektedir. Keçeci-zâde İzzet Molla'nın şerefli sözleri ölmüş gönülleri canlandırmaktadır. O, yokluk bağının tatlı dilli bülbüldür. Şair, ilim ve hünerle dünyaya aydınlık vermişken gidişiyle cihanın hüner mumu sönmüştür.

Âsâr-ı feyz-bahşına bakdıkça şâ'irân
Almazdı yâda Sâ'ib ü Tûsî ve Şevket'i (Tb. 4/ b. 9) (Arslan, 2018a, s. 83)

Merd-i zarîf ü şâ'ir-i mu'ciz-beyân idi
Billâhi nâ-dîde-i devr-i zamân idi
Nutk-ı şerîfî zinde idüp mürde dilleri
Bâg-ı fenâda bülbül-i şîrîn-zebân idi
'İlm ü hünerle virmiş iken dehre fer dirîg
Gitdi cihânda söndi çerâg-ı hüner dirîg (Tb. 4/ b. 13-14, 18)
(Arslan, 2018a, s. 84)

Dayısı Keçeci-zâde İzzet Molla'nın ilmini ve şairliğini öven Leylâ Hanım; onun sürgünlerle geçen yaşamını hüznle anmaktadır. Ölümü üzerine düşürdüğü tarih manzumesinin aşağıdaki beytinde “*gerdûn-ı dîn*” diye sitemler ettiği feleğin hangi cüretle şaire kıydığına şaşmakta; “*reis-i şâirân*”ın gurbette iken ahirete geçmesine “*âh*” çekmektedir.

Sen ne cür'et ile kıydın bilmem ey gerdûn-ı dîn
Gitdi gurbette re'îs-i şâ'irân 'ukbâya âh (T. 35/ b. 2) (Arslan, 2018a, s. 124)

Leylâ Hanım, Keçeci-zâde İzzet Molla için yazdığı mersiye'nin aşağı-

daki beyitlerinde onun Sivas'ta sürgündeyken vefat etmesine “âh” etmek-
te; ayrılık derdinin bağrında yara açtığını söylemektedir. Şair, samimi bir
biçimde hislerini dile getirerek kendisiyle sohbet etmemiş olsa Keçeci-zâ-
de İzzet Molla'nın ayrılığının belki de bu derece canını yakmayacağını
itiraf etmektedir.

Sîvâs ilinde eyledi ‘ukbâya rihlet âh
Bir yâre açdı bağrımıza derd-i fûrkat âh
Yakmazdı belki cânımı bu rûtbe fûrkati

Kâşki benimle itmemiş olsaydı sohbet âh (Tb. 4/ b. 25, 27) (Arslan,
2018a, s. 85)

2.2. Nakiyye Hanım ve Teyzesi Şeref Hanım

Nakiyye Hanım¹⁵ anne tarafından önemli bir aileden, XVIII. yüzyılda
kendi adına bir kütüphanesi olan Şeyhülislâm Âşir Efendi'nin soyundan
gelmektedir¹⁶. Annesi Şerife Sâmiye Hanım, XVIII. yüzyılın vakanüvis ve
şairlerinden Halil Nûrî Bey'in torunu, XVIII. yüzyıl sonu-XIX. yüzyıl başı
şairlerinden Mehmed Nebîl Bey'in kızıdır¹⁷. Teyzesi ise döneminin önemli
şairlerinden Şeref Hanım'dır¹⁸.

Şeref Hanım'ın murabbaında “*Dilerim ey ter-zebân/ Ol kadar ol nük-
te-dân/ Gıbta idüp şâ'irân/ Reşk ide bây u gedâ*” (Arslan, 2018b, s. 131)
diye öğütler verdiği Nakiyye Hanım'ın edebî kişiliği, teyzesinden ilham-
la şekillenmiştir. Nakiyye Hanım'ın Şeref Hanım'ın dört gazeline yazdı-
ğı tahmisleri (Şentürk, 2010, s. 229-230, 235-236, 237-239, 241-242) ve

15 Hatice Nakiyye Hanım, H. 1262/ M. 1846 yılında doğmuştur. İkiz kardeşi Abdürrahim Besim Bey'dir. Babası Osman Sâib Efendi, dönemin müneccimbaşısıdır. Şair, çocuk yaşta annesini kaybedince teyzesi Şeref Hanım'ın yanında büyümüş; ilerleyen yıllarda teyzesinin divanının ikinci kez basımını sağlamıştır (İnal, 1969, s. 1096). Dârü'l-muallimât'ta 18 yıl Farsça dersleri vermiş; görevindeki başarısı sebebiyle Sultan II. Abdülhamid tarafından Şefkat nişanı almıştır. “*Lûgat-ı Fârisîyye*” adlı bir sözlüğü ve *Dîvân*'ı vardır. Mevlevî olması sebebiyle Yenikapı Mevlevihânesi'ne, Şeref Hanım'ın kabrinin üzerine defnedilmiştir. Hayatı ve şairliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (İnal, 1969, s. 1094-1098; Kutlar Oğuz, 2022; Parlatır, 1977; Saraç, 2016, s. 900; Şentürk, 2010)

16 Şeyhülislâm Âşir Efendi, H. 1214/ M. 1800 yılında babası Reîsülküttâb Mustafa Efendi'nin kurmayı düşündüğü ancak tamamlamadan vefat ettiği kütüphaneyi İstanbul Bahçekapı'da kurmuştur. Günümüzde bu kütüphanenin varlığı İstanbul'daki Süleymaniye Kütüphanesi'nde Âşir Efendi ve Reîsülküttâb Mustafa Efendi'nin adını taşıyan koleksiyonda sürmektedir. Kütüphane hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Erünsal, 1991).

17 Halil Nûrî Bey ve Mehmed Nebîl Bey'in hayatı hakkında kısa bilgi, çalışmanın kendilerine ayrılan bölümlerinde verilecektir.

18 Şeref Hanım, H. 1224/ M. 1809 yılında doğmuştur. Tek eseri olan *Dîvân*'ında yeğenleri Besim Bey, Nakiyye Hanım, Hasibe Hanım ve Nebîl Bey'e olan sevgisini içten bir şekilde dile getirmiştir. Özellikle Nebîl Bey büyürken onunla ilgili önemli gelişmeler için tarihler düşürmüştür. Maddî sıkıntılar yaşayan Şeref Hanım, H. 1277/ M. 1860 yılında vefat etmiş; Mevlevî olması sebebiyle Yenikapı Mevlevihânesi'ne defnedilmiştir. Şeref Hanım'ın hayatı ve şairliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Arslan, 2010; Arslan, 2018b; İnal, 1970, s. 1775-1780; Saraç, 2016, s. 692).

naziresi bulunmakta; *Dîvân*'ındaki 2, 13 ve 220 numaralı gazellerin Şeref Hanım'ın şiirlerine olan benzerliği dikkat çekici bir özellik göstermektedir (Şentürk, 2010, s. 14). Aşağıdaki beyitte Nakıyye Hanım, Şeref Hanım'ın şairliğini överek onun gibi sözler söyleyen birinin izinden gitmesinin haddi olmadığını düşünmektedir. Çünkü o “ateş saçan”, şiirinden etrafa ateşler saçmaktadır.

Şeref-veş bir suhân-güyâ senin haddin mi pey-revlik
Saçar etrafa şi'rinden çün ol âteş-nisâr âteş (G. 23/ b. 7) (Şentürk, 2010, s. 178)

3. Oğul-Baba Şairler

XVIII. yüzyılın ve Türk Edebiyatı'nın en büyük şairlerinden biri olan kabul edilen Şeyh Gâlib'in *Dîvân*'ında ve *Hüsn ü Aşk*'ında babası Mustafa Reşîd Efendi'nin, yine bu dönem şairlerinden Re'fet Mehmed Azîz'in *Dîvân*'ında babası “*Vâsık*” mahlasını kullanan İlâhi-zâde Mehmed Emin Efendi'nin izleri bulunmaktadır. XVIII. yüzyılın sonu XIX. yüzyılın başında ise Mehmed Nebîl Bey ve babası Halîl Nûrî Bey'in birbirlerinin şiirlerini yazdıkları tahmisler, nazireler ve müşterek bir gazelleri vardır¹⁹.

3.1. Re'fet Mehmed Azîz ve Babası Vâsık

Re'fet²⁰, şiirlerinde “*Vâsık*”²¹ mahlasını kullanan İlâhi-zâde Mehmed Emin Efendi'nin oğludur. İlk eğitimini babasından alan şair, divanını babasından önce tertip etmiştir²². Re'fet'in divanında babası Vâsık'ın şiirlerine

19 Bu isimlerin yanı sıra Şeyhülislâm Ebûishak-zâde Mehmed Esad Efendi'nin bir na'tına kızı Zübeyde Fitnat Hanım'ın yaptığı bir tahmisi (Azaklı, 1998, s. 75-86); bir gazeline ise oğlu Mehmed Şerîf Efendi'nin bir tahmisi (Yağcı, 2006, s. 121-122) bulunmaktadır. İki şair kardeşin yetişmesinde babalarının edebî zevkinin büyük bir etkisi olduğu muhakkak olmakla birlikte; çalışmanın bu bölümünde ele alınan beyitlerde Mustafa Reşîd Efendi'nin, Vâsık'ın ve Halîl Nûrî Bey'in, çocuklarının şair kimliği üzerindeki katkıları daha somut bir biçimde ortaya konulduğu için Zübeyde Fitnat Hanım ve Mehmed Şerîf Efendi'nin ilgili tahmisleri dâhil edilmemiştir. Ayrıca XVIII. yüzyıl şairlerinden Subhî-zâde Feyzî'nin divanında da babası Subhî Ahmed Efendi'nin övgüsünü içeren kasideleri (Gündüz, 1997, s. 20-23, 27-31) ve bir gazeline tahmisi (Gündüz, 1997, s. 39-40) vardır. Kaynaklarda (Aksoyak, 2020) şairliğinden çok aydın kimliği ile yer alan Subhî Ahmed Efendi, oğlunun şiirlerinde karakter özellikleri öne çıkartılarak övüldüğü için söz konusu beyitler çalışmaya dâhil edilmemiştir.

20 Re'fet'in asıl adı Mehmed Azîz'dir. H. 1136/ M. 1723 yılında İstanbul'da doğmuştur. Balat Mahkemesi naibi olan şair, H. 1179/ M. 1765'te veba salgını sırasında vefat etmiştir. Tek eseri *Dîvân*'ıdır. Re'fet'in hayatı ve şairliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Atik Gürbüz, 2020; Erdem, 1994, s. 118-120; İnce, 2005, s. 693; Kardaş, 2008; Kurnaz ve Tatçı, 2001, s. 297).

21 Vâsık'ın asıl adı Mehmed Emin'dir. İstanbul'da doğmuştur. Şam, Halep ve Mekke'de kadılık makamında bulunmuştur. H. 1165/ M. 1751-1752 yılında vefat etmiştir. Tek eseri *Dîvân*'ıdır. Vâsık'ın hayatı ve şairliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Atik Gürbüz, 2005, 2011; Kurnaz ve Tatçı, 2001, s. 1134).

22 Bu bilgi, *Vâsık Dîvânı*'nın 42 numaralı kasidesinin aşağıda yer alan beyitlerinden öğrenilmektedir (Atik Gürbüz, 2005, s. 127):

yazdığı nazireler ve ondan övgüyle bahsettiği gazeller bulunmaktadır²³. Divanının hatime bölümünde babasının “*Nâmi mısır-ı hüner ü inşâda/ Fazl u ‘irfân ile Yûsuf-zâde*” (Kardaş, 2008, s. 113) olduğunu belirten şair; aşağıdaki beyitte bu “*renkli*” gazelinin Vâsık Efendi’yi “*arsa-i nazm*”da yüzlerce (kez büyük bir) şevkle tanzire çekeceğini söylemektedir. Bir diğer beyitte ise Vâsık’ın gazellerini tanzir etmenin mümkün olmadığını çünkü onun belagat meydanında şairlerin reisi olduğunu dile getirmektedir. Bir başka beyitte ise Re’fet, güzel söz söyleyen Vâsık’tan nazire rica etmektedir; çünkü onun şaire peyrev olması iftihar sebebidir.

Re’fetâ Vâsık Efendiyi bu rengîn gazelim
‘Arsa-i nazmda sad şevk ile tanzîre çeker (G. 65/ b. 5) (Kardaş, 2008, s. 281)

Tanzîri ne mümkün gazel-i Vâsık Re’fet
Meydân-ı belâgatda re’isü’ş-şu’ârâdır (G. 72/ b. 5) (Kardaş, 2008, s. 285)

Nazîre eyle recâ Vâsık-ı sühen-gûdan
Ki peyrev olması bâdî-i iftihâr oldu (G. 185/ b. 8) (Kardaş, 2008, s. 355)

Tekyegâh-ı dehrde kendi çerâg-ı devletin

Dâ’î-i dirîne-zâden Re’fet-i sâhib-eser

Eyleyip müsvedde-i eş’ârını cümle beyâz

Eyledi tertîb-i dîvân-ı kemâlât u hüner (K. 42/ b. 11-12)

23 Re’fet’in divanında Vâsık’ın şairliğine olan hayranlığı ifade eden diğer beyitler aşağıda yer almaktadır:

Vâsık pesend olursa sana müjde Re’fetâ

Şöhret bulur bu vâdî-i dil-cû mahal mahal (G. 12/ b. 5) (Kardaş, 2008, s. 199)

Vâsık Efendi şî’rine taklîd etmege

Re’fet bu gûne vâdî-i rengîn edâyı gör (G. 40/ b. 6) (Kardaş, 2008, s. 266)

Cenâb Vâsık Efendi güzîde-i ‘ulemâ

Hemîşe kadri anın subh u şâm ‘âlidir

Melâz u melce-i ‘âlem ede anı bâri

Ki ‘ilm u fâzîlla ser-çeşme-i mevâlidir (G. 100/ b. 7-8) (Kardaş, 2008, s. 302)

Ne mümkün pervâ olmak Hazret-i Vâsık Efendiye

Der-i lütfunda gûyâ-yı du’âyız biz â Sultânım (G. 147/ b. 6) (Kardaş, 2008, s. 332)

Hemân rütbem mu’ammer eylesin Vâsık Efendiyi

Vafûr ‘izz eyle ikbâl eyle dâ’im makâmında (G. 168/ b. 7) (Kardaş, 2008, s. 344)

Vâsık Efendi için ‘arz-ı hüner etmege

Elzem olan Re’fetâ tâze edâdır bize (G. 170/ b. 5) (Kardaş, 2008, s. 346)

3.2. Şeyh Gâlib ve Babası Mustafa Reşîd Efendi

Şeyh Gâlib'in²⁴ babası Mustafa Reşîd Efendi, Dîvân-ı Hümâyûn ka-
tiplerindendir (Bombacı, 1968'den aktaran Usluer, 2020). Mevlevîliğe
bağlı olan Mustafa Reşîd Efendi, oğlunun ilk eğitimini veren kişidir. Şeyh
Gâlib, divanının 279 numaralı gazelinin aşağıdaki beyitlerinde babasını
"müşîd-i üstâd-ı küll" diyerek övmektedir. Buna göre şair de Mustafa
Reşîd Efendi'nin yolundan gitmekte²⁵; ona dualar etmenin ve onu övme-
nin, kendisine farz ve elzem olduğunu belirtmektedir.

Peyrev oldum ben de Gâlib vâlid-ı zî-şânıma
Kim du[‘]â vü medhi hem farz u hem elzendir bize
Mustafâ nâm u Reşîd ü müşîd-i üstâd-ı küll
Her nigâh-ı himmeti iksîr-i a'zamdır bize (G. 279/ b. 6-7) (Okçu,
t.y., 380)

Şeyh Gâlib *Hüsn ü Aşk*'ın "Der Zikr-i Pîşvâ-yı Hod" başlıklı bölümü-
nün aşağıdaki beyitlerinde, "zât-ı sûtûde" olarak gördüğü babası Mustafa
Reşîd Efendi'nin nefesinin feyziyle mesnevisinin Mirac bölümünü yaz-
dığını anlatmaktadır. Şeyh Gâlib yazma sürecinde yolunu kaybetmişken
babası ona yardım elini uzatmış; şair, "tarz-ı Pîr"i ondan öğrenmiştir.

Bulmağa hitâm bu mebâhis
Bir zât-ı sûtûde oldı bâis
Üftâde-i râh-ı ser-bülendî
Ya'nî pederim Reşîd Efendi (b. 155-156) (Doğan, t.y., 12)
Nâ-güfte kalıp makâl-i mi'râc
Kalmışdı bu Hüsn ü Aşk bî-tâc
Söyle deyip etdi nutka ikdâm
Feyz-i nefesiyle oldı itmâm
Bu güm-rehin oldı dest-gîri
Öğretti sühanda tarz-ı Pîr'i (b. 161-163) (Doğan, t.y., s. 13)

24 Şeyh Gâlib'in asıl adı Mehmed olup H. 1171/ M. 1757 yılında İstanbul'da Yenikapı
Mevlevihânesi yakınlarında doğmuştur. H. 1205/ M. 1795 yılında Galata Mevlevihânesi
şeyhi olmuştur. Sultan III. Selîm ve hanedan üyeleriyle yakın bir ilişkisi vardır. H. 1213/ M.
1799'da İstanbul'da vefat etmiştir. En önemli eserleri *Dîvân*'ı (Gürer, 1993; Okçu, t.y.) ve
Hüsn ü Aşk (Doğan, t.y.) isimli mesnevisidir. Bunun yanı sıra *E's-Sohbetü's-Safiyye* isimli
bir şerhi ve *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî* isimli bir antoloji şerhi bulunmaktadır. Şeyh Gâlib'in
hayatı ve şairliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Kalkışım, 2020; Usluer, 2020).

25 Abdülkadir Gürer, Esrâr Dede ve Muallim Nâcî'nin bu gazeldeki "peyrev olmak"
ifadesinin Mustafa Reşîd Efendi'nin de şair olduğuna işaret ettiğini belirten görüşlerine
yer vererek; bu tabirin "nazire yazmak" anlamında kullanıldığını bildirmektedir (1993,
s. XIII). Buna göre Şeyh Gâlib'in divanındaki nazirelerde "peyrev" ifadesi kullanılmakta
olup yukarıda yer alan gazel de Mustafa Reşîd Efendi'ye yazılan bir naziredir.

3.3. Mehmed Nebîl Bey ve Babası Halîl Nûrî Bey

Mehmed Nebîl Bey²⁶, XIX. yüzyılın önemli kadın şairlerinden Şeref Hanım'ın babası, Nakiyye Hanım'ın ise dedesidir. Mehmed Nebîl Bey, gençlik yıllarında bir mecmua derlemiştir²⁷; bu mecmuada babası Halîl Nûrî Bey²⁸ ile birbirlerine nazireler yazmışlardır. Bunun yanı sıra Mehmed Nebîl Bey'in divanında babasının bir gazeline yazdığı tahmis (Aktaş, 2010, s. 207-209); Halîl Nûrî Bey'in divanında da oğlunun doğumu (Güler, 2009, s. 156) ve müderris olması (Güler, 2009, s. 160) sebebiyle düşürülen tarihler, onun gazellerine tahmisler (Güler, 2009, s. 182-187) bulunmaktadır. Yine Halîl Nûrî Bey'in divanında, baba-oğlunun ortak yazdıkları bir gazel²⁹ (Güler, 2009, s. 325-326), "*Terci'-i Beyt-i Nebîl Beg*" başlıklı bir müseddes-i mütekerrir (Güler, 2009, s. 193-194) ve Mehmed Nebîl Bey'in adını taşıyan bir muamma (Güler, 2009, s. 391) vardır. Halîl Nûrî Bey, oğlunun gazellerine nazireler³⁰ de yazmıştır. Aşağıda yer alan ilk beyitte şair, oğluna böyle bir "*zemin*"de kaleminin atı hızla gittiği için takdirlerini sunmaktadır. Diğer beyitte ise, nükteli söz söyleyen Nebîl'in karakterini binlerce kez tebrik etmektedir. Çünkü onun bir nazmını bülbül iştise coşkuyla dolar.

Şâbâş ola cenâb-ı Nebîl-i hünervere

Kim esb-i kilki böyle zemînde eşer gider (G. 52/ b. 8) (Güler, 2009, s. 239)

Hezârân âferîn tab'-ı Nebîl-i nükte-perdâza

Eger gûş eylese bir nazmını pür-cûş olur bülbül (G. 189/ b. 8) (Güler, 2009, s. 304)

26 Mehmed Nebîl Bey, Eyüp ve Kahire kadısı olarak görev yapmış; H. 1235/ M. 1819-1820 tarihinde Kahire'de vefat etmiştir. *Dîvân*'ı vardır. Mehmed Nebîl Bey'in hayatı ve şairliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Aktaş, 2010; Kesik, 2020; Kurnaz ve Tatci, 2001, s. 1029).

27 Söz konusu mecmua, Dr. Öğr. Üyesi Ali Emre Özyıldırım'ın şahsî kütüphanesinde kayıtlıdır. Ondan edinilen bilgilere göre bu mecmuayı Mehmed Nebîl Bey derlemeye başlamış; onun ardından kızı Şeref Hanım, mecmuanın sonuna kendi şiirlerini eklemiştir. Bu mecmuadaki şiir ilişkileri Özyıldırım (2019) tarafından ayrıntılı bir biçimde incelenmiştir; bu sebeple bu çalışmada Mehmed Nebîl Bey ve Halîl Nûrî Bey'in yalnızca divanlarında yer alan nazire ve tahmisleri ele alınmaktadır.

28 Halîl Nûrî Bey, H. 1209/ M. 1794 yılında vakanüvislik makamına getirilmiş ve H. 1213/ M. 1799'daki vefatına kadar bu görevde kalmıştır. *Dîvân*'ı, *Matlau'n-Nur* isimli bir tercümesi, *Nûrî Tarihi* olarak da bilinen tarih kitabı ve Sultan III. Selim dönemindeki yenilik faaliyetleriyle ilgili kanunların toplandığı bir kanun mecmuası vardır. Halîl Nûrî Bey'in hayatı ve şairliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Güler, 2009; 2020; İpşirli, 1997; Kürt, 2005).

29 Bu gazel Mehmed Nebîl Bey'in divanında da yer almaktadır. "*Gazel-i Müşterek*" başlığını taşıyan bu şiirin metni için bk. (Aktaş, 2010, s. 320).

30 Halîl Nûrî Bey'in divanınının 52, 55, 119, 137, 142 ve 189 numaralı gazelleri Mehmed Nebîl Bey'e naziredir. Bu nazirelerin metni için bk. (Güler, 2009, s. 239-240, 269-270, 278, 280-281, 304).

SONUÇ

Çalışmada XVIII. ve XIX. yüzyılda yetişen Şeyh Gâlib, Re'fet, Zübeyde Fitnat Hanım, Mehmed Şerîf Efendi, Halîl Nûrî Bey, Mehmed Nebîl Bey, Şeref Hanım, Nakıyye Hanım, Leylâ Hanım ve Sırrî Râhile Hanım'ın divanlarında bulunan kasideler, tarih manzumeleri, nazireler ve tahmisler incelenerek onların yetişmesinde ailelerinin diğer şair üyelerinin etkisi/desteği anlaşılmasına çalışılmıştır.

Erkek şairlere kıyasla, edebiyat dünyasında yer edinebilmek için varmaları gereken daha uzun bir yol olan kadın şairler; ailelerinden çıkan diğer şairlerin desteğiyle kendi kimliklerini oluşturmaya çalışmışlardır. Şiire ve eğitime önem veren ailelerden gelmek, Zübeyde Fitnat Hanım, Leylâ Hanım, Nakıyye Hanım, Şeref Hanım, Sırrî Râhile Hanım ve Hatice İffet Hanım için adeta bir “şans” olmuş; şairler de bunu değerlendirmişlerdir. Nesiller boyunca ulema yetiştiren bir ailenin ferdi olan Zübeyde Fitnat Hanım, babası Şeyhülislâm Ebûishak-zâde Mehmed Esad Efendi'nin ilişkileri sayesinde devrinin büyük sanatçılarının edebî çevresinde bulunmuştur. Divan tertibi, şiirleri tanzir edilecek şairler gibi hususlarda ağabeyi Mehmed Şerîf Efendi'nin etkisinde kalmış; ağabeyinin hayatındaki önemli gelişmelere tarihler düşürerek onu kendisine “*rehber*” edindiğini ortaya koymuştur. Klasik Türk Edebiyatı geleneği doğrultusunda şiirlerini yazan, üslubunda “*kadın duyarlılığı*” fazlaca bulunmayan Zübeyde Fitnat Hanım'ın bu özelliğinin arkasında; ailesindeki erkeklerin önemli makamlara ve “*büyük*” isimlere sahip olması, şairin de onların etkisinde fazlaca kalması ihtimaldir. Bu özelliğine rağmen Zübeyde Fitnat Hanım, dönemine ve edebiyat tarihine adını önemli kadın şairlerden biri olarak yazdırmıştır. Leylâ Hanım, dayısı Keçeci-zâde İzzet Molla'nın, Şeref Hanım ise babası Mehmed Nebîl Bey ve dedesi Halîl Nûrî Bey'in şiirlerine nazireler ve tahmisler yazmışlarsa da onlardan daha farklı bir şiir anlayışı geliştirmişler; kendilerine ait bir “*ses*” ortaya koymuşlardır. Özellikle Leylâ Hanım'ın Keçeci-zâde İzzet Molla'yı sürgünden kurtarmak için Sultan II. Mahmûd'a ve devrinin yöneticilerine şiirler yazması; onun dayısının “*öğrenci*”si olmanın ötesine geçerek “*kendine has*” bir şair kimliği kazandığının göstergesidir. Leylâ Hanım bu şiirleriyle şairlikte rüştünü ispat ederek kalemini bir başka şair için kullanmıştır. Nakıyye Hanım'ın divanının tamamı göz önünde bulundurulduğunda ise şairin kendisini büyüten teyzesi Şeref Hanım'ın etkisinde fazlaca kaldığı ve onun bir tür “*takip*”çisi olduğu anlaşılmaktadır. Sırrî Râhile Hanım'ın divanında, ablası ile müşterek bir gazeli ve Hatice İffet Hanım'ın şairliğinin övüldüğü birkaç beytin dışında “*kardeş dayanışması*”na dair bir iz olmaması; Hatice İffet Hanım'ın kaynaklarda “*divan sahibi bir şair*” olarak geçmekle birlikte bu divanın günümüze ulaşmamış olması, onun edebî yolculuğunun kısa sürdüğünü düşündürmektedir.

Şairlerin yetişmelerinde babalarından aldıkları destek; eğitim ve edebî yönlerinin takdir edilmesi hususunda olmuştur. Halîl Nûrî Bey'in, oğlu Mehmed Nebîl Bey'in şiirlerine tahmisler ve nazireler yazarak onu “*cesaretlendirmek*” istediği düşünülebilir. Çalışmanın ilgili bölümünde bahsi geçen, Mehmed Nebîl Bey'in oluşturduğu mecmuaya babasının gösterdiği yakın ilgi; Halîl Nûrî Bey'in oğlunun şairliğini geliştirmeye kararlı olduğunu ortaya koymaktadır. Re'fet'in yetiştiği yıllarda kadılık makamında bulunan ve ismini duyurmuş bir şair olan Vâsık; oğlunun kendisinden önce bir divan tertip etmesinden duyduğu gururu yukarıda bahsedilen kasidesinde dile getirmiştir. Vâsık'ın bu tavrı, şairlerin edebî yollarını oluşturmada kendilerine “*üstat*” olarak seçtikleri babalarını yeri geldiğinde aşmaları ve onların ilerisine gitmeleri için takdir edilmeleri gerektiğini göstermektedir. Şeyh Gâlib ise, ilk eğitimini aldığı babası Mustafa Reşid Efendi'nin kendisine ettiği yardımları *Dîvân*'ında ve *Hüsn ü Aşk*'ında teşekkür/ vefa mahiyetinde dile getirmiştir.

Sonuç olarak; çalışmada ele alınan şairlerin eğitimlerinde, yeteneklerini geliştirmelerinde ve eserler ortaya koymalarında aileleri etkili olmuştur. Kültürlü, edebiyata ve sanata değer veren bir aile ortamında yetişen şairler, edebî kimliklerini ortaya koymada bu destekten faydalanmıştır. Aile üyeleri; birbirlerine yazdıkları nazireler ve tahmisler, birbirlerinin hayatlarındaki önemli gelişmeler için düşürdükleri tarihler ve müşterek gazeller aracılığıyla kendi içlerinde bir edebiyat muhiti oluşturmuşlardır. Bu destek özellikle kadın şairler için daha da önem kazanmış; erkek şairlerin egemenliğindeki Osmanlı şiir vadisinde kimliklerini kazanmalarına yardımcı olmuştur.

KAYNAKÇA

- Açıl, B. (2005). *Sırrı Râhile Hanım ve Dîvânı*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi SBE.
- Aktaş, Y. (2010). *Mehmed Nebil ve Divanı*, Yüksek Lisans Divanı, Ankara: Gazi Üniversitesi SBE.
- Aksoyak, İ. H. (2020). Subhî, Subhî Ahmed Efendi, *TEİS- Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/subhi-subhi-ahmed-efendi> [Erişim tarihi: 01. 09. 2023]
- Akün, Ö. F. (1996). Fitnat Hanım, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.13, İstanbul: TDV Yayınları, s. 39-46.
- Alkan İspirli, S. (2007). *Kadın Divan Şairleri ve Geleneğin Uzantısı*, Ankara: Salkımsöğüt Yayınları.
- Arslan, M. (2010). Şeref Hanım, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 38, İstanbul: TDV Yayınları, s. 550.
- Arslan, M. (2018a). *Leylâ Hanım Dîvânı*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Elektronik kitap. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59881,leyla-hanim-divanipdf.pdf?0> [Erişim tarihi: 01. 09. 2023]
- Arslan, M. (2018b). *Şeref Hanım Dîvânı*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Elektronik kitap. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59880,seref-hanim-divanipdf.pdf?0> [Erişim tarihi: 01. 09. 2023]
- Atik Gürbüz, İ. (2005). *Vâsık Divanı (İlâhizâde) (İnceleme-Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi SBE.
- Atik Gürbüz, İ. (2011). *Vâsık (İlâhizâde Mehmed Emîn) – Dîvân*, Ankara: Grafiker Yay.
- Atik Gürbüz, İ. (2020). Re'fet, Mehmed Aziz, Vâsık-zâde, Madrûb-zâde, *TEİS- Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/re-fet-mehmed-aziz-vasikzade-madrubzade> [Erişim tarihi: 01. 09. 2023]
- Azaklı, İ. (1998). *Zübeyde Fitnat Hanım'ın Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi SBE.
- Bakaç, R. (2018). *Şamlı Mehmed Râğıb Divançesi ve İncelemesi*, Yüksek Lisans Tezi, Ardahan: Ardahan Üniversitesi SBE.
- Beysanoğlu, Ş. (1957). *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, C. 2, Diyarbakır: Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Yayınları.
- Çavuş, M. F. (2011). *Keçecizade İzzet Molla'nın Divan-ı Bahar-ı Efkar'ında Yer Alan Kişilikler*, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE.
- Çeçen, H. (1996). *Fitnat Hanım Hayatı, Sanatı ve Divanı [İnceleme Metin]*, Doktora Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi.

- Çeçen, H. (2008). *Fıtnat Hanım Hayatı, Sanatı ve Divanı (İnceleme Metin)*, Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- Doğan, M. N. (t.y.). *Şeyh Gâlib Hüsn ü Aşk*, Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Elektronik kitap. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10711,seyhgalib-husnuaskmuhammetnurdoganpdf.pdf?0> [Erişim tarihi: 01. 09. 2023]
- Durmuş, T. I. (2021). Osmanlı Sanatına Katkı Sunan Aileler Üzerine Tespitler, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 26, s.143-220.
- Dursunoğlu, H. (1996). *Şeyhülislâm Muhammed Şerîf Efendi'nin Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvânı'nın Tenkidli Metni*, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE.
- Erdem, S. (1994). *Râmiz ve Âdâb-ı Zurfâ'sı, İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük*, Ankara: AKM Yayınları.
- Erdoğan, M. (2020). Râgıb, Mehmed Râgıb Paşa, *TEİS- Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ragib-mehmed-ragib-pasa> [Erişim tarihi: 01. 09. 2023]
- Erünsal, İ. E. (1991). Âşir Efendi Kütüphanesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 4, İstanbul: TDV Yayınları, s. 8.
- Güler, M. (2009). *Halil Nûrî Divanı (Edisyon-Kritik İnceleme)*, Yüksek Lisans Tezi, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi.
- Güler, M. (2020). Nûrî, Halil Nûrî Bey, *TEİS- Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/nuri-halil-nuri-bey> [Erişim tarihi: 01. 09. 2023]
- Gündüz, E. (1997). *Subhî-zâde Feyzî Dîvânı (Karşılaştırmalı Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi SBE.
- Gürer, A. (1993). *Şeyh Gâlib Dîvânı (İnceleme-Metin)*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.
- Horata, O. (1991). Cemâlî'nin Hayatı ve Eserleri, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 8. s. 51-83.
- İnal, İ. M. K. (1969). *Son Asır Türk Şairleri, İ-N*, Cüz. IV, İstanbul: MEB Basımevi.
- İnal, İ. M. K. (1970). *Son Asır Türk Şairleri, Ş-Z*, Cüz. X, İstanbul: MEB Basımevi.
- İnce, A. (2005). *Tezkiretü'ş-Şu'arâ Sâlim Efendi*, Ankara: AKM Yay.
- İpekten, H. (1996). *Divan Edebiyatında Edebi Muhitler*, İstanbul: MEB Yay.
- İpşirli, M. (1997). Halil Nûrî, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 15, İstanbul: TDV Yayınları, s. 321-323.
- Kalkışım, M. M. (2010). Şeyh Galib, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 39, İstanbul: TDV Yayınları, s. 54-57.
- Kardaş, M. N. (2008). *Re'fet Mehmed Aziz'in Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve*

Dîvânın Tenkitli Metni, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi SBE.

- Kesik, B. (2020). Nebil, Mehmed Nebil Bey, *TEİS- Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/nebil-mehmed-nebil-bey> [Erişim tarihi: 01. 09. 2023]
- Kılıç, H. (2018). *Şeyhülislam Ailelerinin Kültür ve Sanat Alanına Katkıları*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi SBE.
- Kurnaz, C. ve Tatçıl, M. (2001). *Mehmed Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî- Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*, C.1, Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- Kurnaz, C. (2007). *Osmanlı Şair Okulu*, Ankara: Birleşik Kitabevi.
- Kutlar Oğuz, F. S. (2022). Nakiyye, Hadîce Nakiyye Hanım, Nakiyye Hanım, *TEİS- Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/nakiyye-hadice-nakiyye-hanim-nakiyye> [Erişim tarihi: 01. 09. 2023]
- Kutlar Oğuz, F. S. ve Durmuş, T. (2022). Mecmû'a / [Dîvânçe] (Nebîl), *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/mecmu-a-divance-nebil>. [Erişim tarihi: 01. 09. 2023]
- Kürt, Z. (2005). *XVIII. Yüzyıl Dîvân Şâiri Halil Nuri Bey Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvânının Tenkitli Metni (İnceleme-Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi SBE.
- Okçu, N. (2001). İzzet Molla, Keçecizâde, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 23, İstanbul: TDV Yayınları, s. 561-563.
- Okçu, N. (t.y.). *Şeyh Gâlib Dîvânı*, Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Elektronik kitap. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10653,girispdf.pdf?0> [Erişim tarihi: 01. 09. 2023]
- Özcan, T. (2003). Mehmed Şerif Efendi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, s. 530-531.
- Özyıldırım, A. E. (2019). Bir Mecmûa Üç Kuşak: Vakanüvis Halil Nûrî Bey'in Oğlu ve Şeref Hanım'ın Babası Nebil Bey'in Şahsî Mecmûasından Hareketle Aile Bağlarından Şiir Ağlarına, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 3 (4), s. 257-302.
- Özyıldırım, A. E. (2020). İzzet Mollâ, Keçeci-zâde Mehmed İzzet Efendi, *TEİS-Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/izzet-molla-kececi-zade-mehmed-izzet> [Erişim tarihi: 01. 09. 2023]
- Özyıldırım, A. E. (t.y.). *Keçecizâde İzzet Molla Mihnet-keşân*, Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Elektronik kitap. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10693,kmgirispdf.pdf?0> [Erişim tarihi: 01. 09. 2023]
- Parlatır, İ. (1977). Nakiye Hanım, Hatîce, *Türk Ansiklopedisi*, C. XXV, Ankara: MEB Yayınları, s. 87.
- Saraç, Y. (2016). *Bursalı Mehmed Tahir-Osmanlı Müellifleri*, C. 2, Ankara: TÜBA Yayınları.

- Şahin, E. S. (2013). Hüsn ü Aşk'ın İzinde Yarım Kalan Bir Mesnevî: Nâz u Niyâz, *Türkoloji Dergisi*, 20/ 1, s. 145-184.
- Şentürk, D. (2010). *19. Yüzyıl Şairlerinden Hatice Nakıyye Hanım'ın Divanı'nın Transkripsiyonlu Metni ve İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE.
- Tanpınar, A. H. (2012). *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 19.Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanrıkulu, M. (2020). *Râgıb Paşa-zâde Luţfî'nin Divân'ı*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- Usluer, F. (2020). Şeyh Gâlib, Mehmed, *TEİS-Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/seyh-galib-mehmed> [Erişim tarihi: 01. 09. 2023]
- Ünver, İ. (2003). Leylâ Hanım, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, C. 27, s. 157.
- Yağcı, Ö. G. (2006). *Mehmed Şerif Efendi Divanı (İnceleme – Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi SBE.



BÖLÜM 4

CHAPTER 4

OSMANLI DÖNEMİ ARAP ŞİİRİNDE İNŞİKÂKU'L-KAMER HADİSESİ HAKKINDAKİ BEYİTLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

Mustafa GÖRDEBİL¹ , Yusuf BİLDİK²

¹ Arş. Gör. Dr, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, m.gordebil@gmail.com, Orcid Id: 0000-0002-1787-5474

² Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, ysfbildik@gmail.com, Orcid Id: 0000-0003-4518-9137

Giriş

Bu çalışma, Arap şairlerin naat şiirlerinde inşikâku'l-kamer (ayın ikiye bölünmesi) hadisesi hakkındaki beyitlerinin incelemesini amaçlamaktadır. Çalışma belge tarama yöntemi kullanılarak yapılmıştır. Arap edebiyatının en uzun dönemlerinden birisi olan Osmanlı dönemindeki önemli naat şairlerinin divanları taranmış ve “ayın ikiye bölünmesi” ile ilgili beyitler tasnif edilmiştir. Tespit edilen bu beyitler, şairlerin inşikâku'l-kamer meselesine bakışı ve bu olayı hangi ifadelerle dile getirdikleri incelenerek değerlendirilmiştir. Şairler ölüm sırasına göre kronolojik olarak sıralanarak başlıklandırılmış, başlığın hemen altında ilgili şairin konu hakkındaki beyit ya da beyitleri yazılmıştır. Konu bütünlüğünün korunması amacıyla çalışmada naatlardan yalnızca bu meseleyle ilgili beyitler zikredilmiştir. Ayrıca divanlarından alıntılama yapılan şairlerin hayatları hakkında kısaca bilgilendirme yapılmıştır.

Arap Edebiyatında Naat

Sözlükte bir şeyleri vafsetmek, güzel özellikleri abartılı bir biçimde zikretmek anlamına gelen naat(İbn Manzûr, t.y., s. 2/99), literatürde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) methedildiği, O'nun üstün vasıf ve mucizelerinin dile getirildiği şiirler olarak geçmektedir. Arap Edebiyatında bu tür şiirler Medâihu'n-nebevî ismiyle bilinmektedir.(Çiçekler, 2006, s. 435) Bu isimlendirmenin sebebi, Arap edebiyatında ölen kişiye yazılan şiirlere mersiye, ölümünün üzerinden uzun süre geçen kişiyle ilgili övgü dolu şiirlere ise methiye denmesidir.(Ergin, 2007, s. 120) Naat kelimesi ise çoğunlukla Türk ve Fars edebiyatında kullanılmaktadır.(Çiçekler, 2006, s. 435)

Naatlarda ele alınan konular Hz. Peygamber'in (s.a.v.) doğumu, nesebi, ahlakî ve fiziksel özellikleri, mucizeleri, diğer peygamberlere olan üstünlüğü, yaşadığı yerler, O'na (s.a.v.) karşı duyulan özlem, O'nun (s.a.v.) ümmeti olmanın ayrıcalığı, O'na (s.a.v.), Ehli beytine ve Ashab'ına gösterilen ta'zim gibi başlıklar altında toplanabilir.(Fehmî, 1914, s. 241) Naatlar ilk olarak Mekkeli müşriklerle Müslümanlar arasındaki çekişmeler sırasında Peygamber şairi vasfıyla O'nu savunan Hasan b. Sabit ve Abdullah b. Revahâ gibi sahabelerin yazdığı kasidelerde ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra daha kapsamlı bir şekilde ele alınan bu şiirler, Arap edebiyatının önemli şiir türlerinden biri haline gelmiştir. Şairlerin divanlarında önemli bir yere sahip naatların yazılma amaçları, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şefaatine nail olma ve bağışlanma isteği, bu şiirler vesilesiyle Allah'ın rızası kazanılarak cennete girebilme arzusu olarak özetlenebilir.(Işık, 2021, ss. 25-33) Şairlerin naatlarında en fazla bahsettikleri konular arasında Hz.

Peygamber'in (s.a.v.) mucizeleri yer almaktadır. İnşikâku'l-kamer hadisesi de bu mucizeler arasında en çok zikredilen konular arasındadır.

İnşikâku'l-Kamer Hadisesi

(شَقَّ) fiilinin infîâl bâbından türetilen انْشِقَاقٌ kelimesi yarılma, ikiye ayrılma, bölünme anlamına gelmektedir.(İbn Manzûr, t.y., s. 10/181) قَمَرٌ kelimesi ise ay anlamına gelmekte olup(İbn Manzûr, t.y., s. 5/113) bu iki kelimenin oluşturduğu terkip (انْشِقَاقُ الْقَمَرِ) ayın ikiye bölünmesi/ayın yarılması anlamlarına gelmektedir. قَمَرٌ kelimesi (شَقَّ) fiilinin masdarı olan شَقٌّ kelimesi ile birlikte de aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu nedenle ayın ikiye bölünmesi bazı kaynaklarda انْشِقَاقُ الْقَمَرِ şeklinde geçerken, bazı kaynaklarda شَقُّ الْقَمَرِ şeklinde ifade edilmektedir.

Ayın ikiye bölünme hadisesi, İslam tarihçileri tarafından farklı şekilde değerlendirilmektedir. Bir görüş, bu hadisenin Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde gerçekleşmiş olduğunu savunurken, diğer görüş bu bölünmenin kıyamet koparken yaşanacak olaylardan birisi olarak düşünmektedir. Ayın ikiye bölünmesi Kur'ânı Kerim'de bir yerde geçmektedir. Kamer suresi 1 ve 2. ayetlerde bu hadise, “Vakit yaklaştı ve ay ikiye bölündü. O inkârcılar bir delil gördüklerinde yüz çevirirler ve bu hep olagelen sihirdir derler.”(Kamer Suresi, 1/2) şeklinde ifade edilmektedir. Taberî, tefsirinde Mekke döneminde kâfirlerin Hz. Peygamber'den bir mucize göstermesini istemeleri üzerine bu olayın gerçekleştiğini ve bunun üzerine bu ayetin indiğini rivayet etmektedir. İkinci ayette kâfirlerin gözleri önünde gerçekleşen bu mucizeyi reddedip yüz çevirmeleri ve sihir olarak nitelendirmeleri ifade edilmiştir.(eṭ-Ṭaberî, 2001, s. 22/103-104) Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiği bazı hadislerde de bu olayın Hz. Peygamber döneminde gerçekleştiğine dair ifadeler yer almaktadır. Bir hadiste Abdullah b. Mesud bu olayı, “Nebî (as) döneminde ay ikiye bölündü ve Allah Rasûlü ‘Şahit olun’ buyurdu.” şeklinde aktarmaktadır. İbn Abbas'ın da benzer manada bir rivayeti bulunmaktadır. Enes b. Malik'de “Mekke halkı Allah Rasûlü'nden bir mucize göstermesini istedi. O'da onlara ayın ikiye yarılmasını gösterdi” diye rivayet etmektedir.(el-Buḥârî, 2002, s. 894) (Buhari-Menâkıb/27)

Diğer bir grup müfessir ise bu ayetin kıyametin yakın alametlerinden birisine delalet ettiğini ve gelecek zamanda zuhur edeceğini bildirmiştir. Semerkandî, tefsirinde yukarıda belirtilen rivayetlerin ardından olayın gelecek zamanda gerçekleşeceğine dair rivayetleri de zikretmiştir.(es-Semerkandî, 1993, s. 3/297) Zemahşerî ve Râzî gibi âlimler Taberî'nin görüşüne katılırken, Hasan-ı Basrî ve Atâ b. Ebû Revah'tan nakledilen rivayetler Semerkandî tefsirindeki ikinci görüşü desteklemektedir.(Çelebi, 2000, s. 343) Hatta bu konuda Hasan-ı Basrî

“Eğer ay ikiye ayrılmış olsaydı herkes görmüş olurdu. Zira bu bir mucizedir ve mucizeler nezdinde bütün insanlar eşittir” demiştir. Başka bir rivayette ise bu olay, ayın doğmasıyla her şeyin açığa çıkıp aydınlanması gibi İslam’la karanlıkların aydınlığa kavuşması olarak mecâzi anlamda yorumlanmıştır.(el-Mâverdi, t.y., s. 5/409) Aslında bu konudaki temel görüş ayrılığı olayın mucize olup olmaması hususunda değil, olayın Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında mı gerçekleştiği, yoksa kıyamet zamanı mı gerçekleşeceği ile ilgilidir.(Akgün, 2017, s. 50)

Farklı rivayetlerden yola çıkarak ayın ikiye bölünmesinin bizzat Hz. Peygamber’in (s.a.v.) işaretiyle gerçekleştiğini savunan görüş çoğunluktadır.(Kılıç, 2020, ss. 253-254) İslam tarihi kitaplarının bazısında bu hadisenin ayrıntıları da rivayet edilmektedir. Bunlardan bir tanesinde hadisesinin hicretten önce Mekke şehrinde yaşandığı anlatılmaktadır. Mekkelî müşrikler Hz. Peygamber’den (s.a.v.) bir mucize istemiş, O da Allah’tan bu konuda yardım istemiştir. Bunun üzerine ay ikiye bölünmüş ve iki parçası iki farklı dağın üzerinde görülmüştür. Daha sonra da ay, eski haline geri dönmüştür. Bu duruma şahit olan müşrikler inkâr edemedikleri için bunun bir sihir olduğunu iddia etmişlerdir.(Çelik, 2017, s. 71; Kandemir, 2014, s. 1/591) Yukarıda zikredilen ayetler de bu manayı destekler mahiyettedir.

Bu ikisinden farklı olarak ifade edilen bir görüş de inşikâk kelimesinin aydınlığa çıkmak anlamından yola çıkarak bu hadisenin ay tutulması olabileceğidir. İnanmayanların daha önce de ay tutulması olayını görüp bunu sihir olarak nitelendirmeleri, bu hadiseyi haber veren ayetin devamında da yine sihir ifadesinin geçmesi bu durumu desteklemektedir.(Akgün, 2017, ss. 47-50)

Hz. Peygamber döneminden sonra, her dönemde âlimlerin bu konu hakkında görüş ayrılıkları görülmüş ve günümüze kadar devam etmiştir. Birçok müfessir ve kelim âlimi bu mesele hakkında görüş beyan etmiştir.(Salmazzem, 2018, s. 864) Bu olay İslam tarihi hakkında şiir nazmeden birçok şairin de gündemine gelmiş, özellikle Hz. Peygamber hakkında naat kaleme alan şairler O’nun mucizeleri arasında bu olayı da zikretmiştir. Naat şairlerinin bu konuyu çoğunlukla Mu’cizatu’r-Rasul (Hz. Peygamberin Mucizeleri) bölümünde ele alması, onların da ayın ikiye bölünmesinin Asr-ı Saadet’de gerçekleşmiş bir hadise olarak kabul ettiklerini göstermektedir.

İnşikâku’l-Kamer Hadisesi Hakkındaki Beyitlerin İncelenmesi

Osmanlı (Çöküş) dönemi Arap edebiyatında naat kaleme alan birçok şairin divanlarının taranması sonucunda inşikâku’l-kamer konusuna değinen şairler ölüm yıllarına göre şu şekilde tasnif edilmiştir:

Yahyâ es-Sarsarî (ö. 1259)¹

وَالْقَمَرُ الْمُنَشَّقُ شَمًّا ظَاهِرًا وَحَسْبُكَ الْمِعْرَاجُ فَضْلًا وَكَفَى (الرجز)

(Muhaymer Sâlih, 1989, s. 18)

Ay apaçık ikiye bölündü ve fazilet olarak Sana miraç yeter.

وَأَنْبِقَاقُ الْهَلَالِ ثُمَّ رُفِي السَّبْعُ مِنْ مُعْجَزَاتِهِ الْبَاهِرَاتِ (الحنيف)

(Muhaymer Sâlih, 1989, s. 65)

Ayin ikiye bölünmesi ve yedi kat (miraca) yükselmesi O'nun apaçık mucizelerindedir.

وَيَلْمَاءُ كَفَيْهِ الْقَمَرُ انْشَقَّ قَ بْنَصْفَيْنِ فِي الْحَمَى الْحَرَمِيِّ (الحنيف)

(Muhaymer Sâlih, 1989, s. 655)

Elinin işaretleriyle ay ikiye bölündü Mekke ve Medine sığınağında

وَلَهُ بِالْأَبَاطِحِ الْقَمَرُ انْشَقَّ بْنَصْفَيْنِ لَيْسَ فِيهِ خَفَاءُ (البيسط)

(*Dîvânu's-Sarsarî*, t.y., s. 4; eş-Şarşarî, 2003, s. 45)

*Geniş vadilerdeki ikiye bölünen ay da O'nun (mucizelerindedir) 'dur.
Bu olayda hiçbir şüphe yoktur.*

Sarsarî farklı şiirlerinde ayın ikiye bölünmesi hadisesinden bahsetmiştir. İlk iki beyitte bu olayı miraç hadisesiyle birlikte zikretmişken diğer beyitlerde müstakil olarak ayın ikiye bölünmesini anlatmıştır. Şairin dört farklı beytinde ayın Hz. Peygamber'in işaret etmesiyle açık bir şekilde ikiye bölündüğü ve bu mucize hakkında herhangi bir şüphe bulunmadığı vurgulanmaktadır.

¹ Tam adı, Yahyâ b. Yûsuf b. Yahyâ b. Mansûr b. el-Ma'mer b. 'Abdusselâm el-Ensârî eş-Sarsarî'dir. 1259 yılında Moğollar tarafından Bağdat'ta şehit edilmiş ve Şarsar'a defnedilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin terâcimu muşannifi'l-kutubi'l-arabiyye* (Beirut: Mektebetu'l-musennâ, ts.), 4/120.

Mecduddîn Muhammed b. Reşîd el-Vetrî (ö. 1264)²

هَوَى فَمَرٌّ وَأَنْشَقَّ نَصْفَيْنِ نُحُوهُ وَكَمْ آيَةٌ قُدَّامَهَا وَوَرَاهَا

(Nebhânî, t.y., s. 4/215)

Ay battı ve O'na doğru ikiye bölündü, önünde ve arkasında ne kadar delil vardır.

Şair, tek bir beytinde bahsettiği bu hadiseye dair birçok delil olduğunu söylemekte, bu olayın öncesinde ve sonrasında da mucizeler bulunduğunu ifade etmektedir.

Muhammed b. Said el-Bûsirî (ö. 1296)³

شَقَّ عَنْ صَدْرِهِ وَشَقَّ لَهُ الْبَدُّ رُؤْمُنْ شَرْطِ كُلِّ شَرْطٍ حِزَاءُ

(Keylânî, 1955, s. 10)

Göğsü yarıldı ve ay O'nun için ikiye bölündü, her şartın (cümlesinin) bir cevabı olması gibi.

وَدَانَ الْبَدْرُ مُنْشَقًّا إِلَيْهِ وَأَفْصَحَ نَاطِقًا عَيْرٌ وَذَيْبٌ

(Keylânî, 1955, s. 37)

Ay, O'na boyun eğerek ikiye bölündü, yaban eşeği ve kurt fasih bir şekilde konuştu.

وَالْبَدْرُ بَادِرٌ مُنْشَقًّا بِدَعْوَتِهِ لَهُ كَمَا شَقَّ قَلْبٌ وَهُوَ مُتَّبُولٌ

(Keylânî, 1955, s. 178)

Ay O'nun duasıyla ikiye bölünürdü, sevdalı bir kalbin ikiye bölünmesi gibi.

أَقْسَمْتُ بِالْقَمَرِ الْمُنْشَقِّ إِنَّ لَهُ مِنْ قَلْبِهِ نِسْبَةً مَبْرُورَةَ الْقَسَمِ

(Keylânî, 1955, s. 195)

İkiye bölünmüş Ay'a yemin ederim ki O'nun kalbi makbul bir bölünme ile irtibatlıdır.

Farklı şiirlerinde bu hadiseden bahseden bir diğer şair de İmam Bûsirî'dir. Şair birinci beyitte ayın ikiye bölünmesi olayını, Arapça nahiv konularından birisine benzetmektedir. Ayın iki parça halinde gözükmelerini şart cümlelerinin şart ve cevap (ceza) olarak iki parçadan oluşmasına denk tutmuştur. İkinci beyitte Hz. Peygamber'in hayvanlarla

² Tam adı, Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Reşîd Ebû Abdullah Mecduddîn el-Vetrî'dir. 1264 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zirikî, *el-A'lam*, 7/29.

³ Tam adı, Muhammed b. Sa'îd b. Hammâd b. Muhsin b. Abdullah es-Sanhâcî el-Bûsirî'dir. 1294 yılında İskenderiye'de vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin* 3/317.

konuşmasını mucizelerinden de bahsederek ayın O'nun emrine itaat ederek bölündüğünü belirtirken, üçüncü beyitte ikiye ayrılmış ayı, aşkıdan dolayı ikiye bölünen yaralı bir kalbe benzetmektedir.

Muhammed b. Ali el-Kuşeyrî (İbn Dakîku'l-İyd) (ö. 1302)⁴

وَأَتَى بِانْشِقَاقِ بَدْرِ الدِّيَاجِي حَبِيرٌ عَنْهُ ثَابِتٌ إِسْنَادُهُ

(Ebu'l-Mekârim, 2004, s. 6/231)

O, karanlıktaki ayın yarılmasını, ispatı sağlam bir delil olarak getirdi.

İbn Dakîku'l-İyd de bu olayı ispatlanması mümkün olan bir mucize olarak nitelendirmektedir.

Şehabeddîn Mahmûd el-Halebî (ö. 1325)⁵

أَلَمْ يَكُنْ فِي انْشِقَاقِ الْبَدْرِ مُعْجِزَةً عَنْ غَيْبِهِمْ وَعِنَادِ الْحَقِّ بِالْكَذِبِ

(Ebu'l-Mekârim, 2004, s. 3/351)

Onların (kâfirlerin) haddi aşmasına, Hak'ı inkar edip yalanlamalarına karşı, ayın ikiye bölünmesi bir mucize değil midir?

وَلَقَدْ شَاهَدَ كُلُّ مَنْهُمْ حِينَ شَقَّ اللَّهُ تَمَّ الْقَمَرَ

(Nebhânî, t.y., s. 2/157)

Allah ayı ikiye böldüğünde onların hepsi buna şahit oldu.

وَرَأَى انْشِقَاقَ الْبَدْرِ كُلِّ مَنْهُمْ فَعَمُوا وَزَادُوا بِالْهَدَى تَضَلِيلًا

(Nebhânî, t.y., s. 3/215)

Onların hepsi Ay'ın ikiye bölündüğünü gördü, ya imanda ya dalalette ileri gittiler.

وَأَنْشِقَاقِ الْبَدْرِ الَّذِي صَارَ فِي مَرَا هَ شَطْرَيْنِ ظَاهِرِ الْإِنْفِصَالِ

(Nebhânî, t.y., s. 3/234)

Ay'ın ikiye bölünmesi ki gözler önünde açıkça yarılarak gerçekleşti.

⁴ Tam adı, Ebu'l-Feth Takıyyuddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî'dir. İbn Dakîkû'l-İyd lakabıyla meşhurdur. 11 Safer 702'de Kahire'de vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu'l-Feth Takıyyuddîn İbn Dakîkû'l-İyd, *el-Iktirah fî beyâni'l-istilâh ve mâ udîfu ilâ zâlike mine'l-ehâdîsi'l-ma'dude mine'd-sıhah*, thk. Kahtân Abdurrahman ed-Devrî (Amman: Dâru'l-'ulûm, 2007), 37.

⁵ Tam adı, Şehâbuddîn Ebu's-Senâ Mahmûd b. Süleyman b. Fehd el-Halebî ed-Dimaşkı'dır. 1325 yılında Şam'da vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cemâleddîn Ebi'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağriberdî el-Atabekî, *en-Nucumu'z-zahira fî mulûki Mısr ve'l-Kâhira* (Mısır: Vezâretu's-sekâfe, 1963), 9/264-265.

فَمِنْهَا انْتِشَاقُ الْبَدْرِ كَيْفَ بَحْتِمِهِ وَكُلُّ لَهُ فِي الْأَفْقِ أَصْبَحَ رَأَيْنَا

(Ebu'l-Mekârim, 2004, s. 4/253)

O'nun mucizelerinden olan ayın ikiye bölünmesi ufukta tamamen parlak bir şekilde belirmişken nasıl gizlenebilir?

Mahmûd el-Halebî birçok beyitte ayın ikiye bölünmesini Hz. Peygamber'in mucizeleri arasında zikretmektedir. Halebî'nin beyitlerinin ortak noktası mucize olarak nitelendirdiği bu hadiseyi ispat etme gayretidir. Zira bu olayın apaçık şekilde gerçekleşmişken ve buna herkes şahit olmuşken nasıl inkâr edilebileceği sorgulamaktadır. Ayın ikiye bölünmesi mucizesi özelinde bu tür hadiseleri kabul edip etmemenin iman ya da küfre delalet edeceğini ifade etmektedir.

Muhammed el-Ya'merî (İbn Seyyidünnâs) (ö. 1334)⁶

وَفِي انْتِشَاقِ أَحْبَبِهِ الْبَدْرِ حِينَ بَدَا فَوَقَّيْنِ وَاحْتَلَفْتِ فِيهِ التَّعَالِيلُ

(Ebu'l-Mekârim, 2004, s. 12/129)

*O, Ay'ı ikiye böldüğünde iki fırka ortaya çıktı ve niyetler farklılaştı.
(Bir fırka inandı diğeri inkar etti)*

Ya'merî de yukarıda Halebî'nin beyitlerinde zikrettiği gibi bu hadise ile iman edenlerle inanmayanların saflarının netleştiğini belirtmektedir.

Hibetullah İbnu'l-Bârîzî el-Hamevî (ö. 1338)⁷

وَحَرَّ إِلَيْهِ الْجُدُّعُ وَأَنْشَقَ آيَةً لَهُ الْبَدْرُ وَأَسْتَحْفَى لِسَطْوَتِهِ الْكُفْرُ

(Ebu'l-Mekârim, 2004, s. 8/276)

(Hurma) Kütük O'nun için ağladı. Ay, mucize olarak O'nun için ikiye bölündü. Bu mucizenin gücünden dolayı küfür zayıf düştü.

Hamevî, Hz. Peygamber'i methetmek üzere yazdığı kasidesinin O'nun mucizeleri bölümünde mescitte minber görevi gören hurma kütüğünün artık kullanılmamasının ardından inlemeye başlamasından bahsettikten sonra beytin ikinci şatırında ayın ikiye bölünmesinden bahsetmekte ve bu mucizenin kafirleri aciz bıraktığını belirtmektedir.

⁶ Tam adı, Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Yahyâ b. Seyyidi'n-nâs el-Ya'merî'dir. 1334 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yûsuf b. İlyân Serkîs, *Mu'cemu'l-matbu'âti'l-'arabiyeti ve'l-muarraba* (Mısır: Matbaatu Serkîs, 1928), 1/215-126.

⁷ Hibetullah b. Abdurrahîm b. İbrâhîm b. Hibetullah b. Müslim el-Cühenî el-Hamevî'dir. Hama kentinde 1338 yılında vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 4/57.

Ebû Hayyân el-Endelusî (ö. 1345)⁸

فَلْيَرْسُولِ انْتِشَاقِ الْبَدْرِ نَشْهَدُهُ كَمَا لِمُوسَى انْفِلَاقِ الْبَحْرِ مَنْقُولُ

(E. H. el-Endelusî, 1969, s. 49)

*Rasûl'un (sav) şahit olduğumuz ayın ikiye bölünme hadisesi vardır.
Hz. Musa'nın (kızıl) denizi ikiye bölmesi gibi.*

وَبَدْرُ السَّمَاءِ انْتَشَقَ طَوْعًا لِأَمْرِهِ وَقَدْ كَلَّمْتَهُ الشَّأَةُ تَكْلِيمَ عَاقِلٍ

(Nebhânî, t.y., s. 3/165)

*Gökyüzündeki dolunay O'nun emrine itaat ederek ikiye bölündü,
koyun O'nun emriyle insan gibi konuştu.*

İki beyitte bu hadiseden bahseden el-Endelusî, ayın ikiye bölünmesini Hz. Musâ'nın asasıyla kızıl denizi ikiye bölmesine benzetmiştir. Diğer beyitte ise bir koyunun konuşmasını zikretmekte bu iki olayın da Hz. Peygamber'in bir mucizesi olduğunu ifade etmektedir.

Safîyuddîn el-Hillî (ö. 1348)⁹

شُمُوسٌ لَكُمْ فِي الْعَرَبِ رَدَّتْ شُمُوسَهَا بُدُورٌ لَكُمْ فِي الشَّرْقِ شُقَّتْ بُدُورُهَا

(Hillî, t.y., s. 77)

*Batıda (sana ulaşması) engellenen güneş ve doğuda yarılan ay sizler
(Sen ve ashabın) içindir.*

Bu beytin ilk şatırında bahsedilen olay bulutların Hz. Peygamber'i gölgeleyip güneşten korumasıdır. el-Hilâlî bunu ve ayın yarılması hadisesini Hz. Peygamber ve O'na inananlara verilmiş bir mucize olarak nitelendirmiştir.

⁸ Tam adı, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Esîruddin Ebû Hayyân el-Endelusî'dir. 1345 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Hayyân el-Endelusî, Dîvânü Ebî Hayyân el-Endelusî, thk. Ahmed Matlûb - Hatice el-Hadîsî (Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, 1969), 11-15.

⁹ Tam adı, 'Abdulazîz b. Serâyâ b. Ali b. Ebi'l-Çâsım b. Ahmed b. Naşır'dır. Farklı tarihler bulunmakla birlikte h.750 yıllarında vefat ettiği rivayet edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 2/160-161.

Takiyuddîn Alî es-Subkî (ö. 1355)¹⁰

وَبَدُرَ الدِّيَاجِي انْتَشَقَّ نَصْفَيْنِ عِنْدَمَا أَرَادَتْ فُرَيْسُنْ مِنْكَ إِظْهَارَ آيَةٍ

(Ebu'l-Mekârim, 2004, s. 4/196)

Kureyş Sen'den bir mucize göstermeni istediğinde gece karanlığındaki ay ikiye bölündü.

İslam tarihi kitaplarında bahsedildiği ve giriş bölümünde değindiğimiz gibi ayın ikiye bölünmesi hadisesi, Mekke'li müşriklerin Hz. Peygamber'den bir mucize göstermesini istemeleri üzerine gerçekleşmiştir. es-Subkî de bu beyitte buna işaret etmektedir.

Yûsuf b. Mûsa el-Cezzâmî er-Rendî (ö. 1365)¹¹

كَالظُّيِّ فِي تَكْلِيمِهِ وَالْجُدْعِ فِي تَحْنِيهِشِ وَالْبَدْرِ فِي تَشْقِيْقِهِ

(Ebu'l-Mekârim, 2004, s. 10/330)

Ceylanın konuşması, kütüğün inlemesi ve Ay'ın ikiye bölünmesi O'nun mucizelerindedir.

Birçok naat şairinin yaptığı gibi el-Cezzâmî de kasidesinin bir bölümünde Hz. Peygamber'in mucizelerinden bahsetmektedir. Bu beyitte de hayvanların Hz. Peygamber'le konuşmasına, minber olarak kullanılan hurma kütüğünün inlemesine ve ayın ikiye bölünmesine yer vermiştir.

İbn Nubâte el-Mısri (ö. 1366)¹²

وَالْبَدْرُ شَقَّ لِقَرْبِهِ بِتَهْلِيلٍ وَالْجُدْعُ حَنَّ لِلْبَعْدِهِ بِتَفْجُحٍ

(İbn Nubâte, t.y., s. 291)

Ay O'na yakın olmak için sevinçle ikiye bölündü, (hurma) kütüğü O'ndan uzaklaştığı için kederle inledi.

İbn Nubâte hurma kütüğünün inlemesi ve ayın ikiye bölünmesini çok güzel bir benzetmeyle aynı beyitte zikretmiştir. Sanki merkezinde Hz. Peygamber'in olduğu ve çevresinde O'na olan bağlılıklarını farklı şekillerde dile getiren varlıkların bulunduğu bir tablo resmetmiştir. Ay

¹⁰ Tam adı, Takiyuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Abdilkâfî b. Temmâm b. Hammâd b. Yahyâ b. Osmân es-Subkî'dir. 1355 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Serkîs, *Mu'cemu'l-matbu'âti'l-arabiyye*, 1/1004-1005.

¹¹ Tam adı, Yûsuf b. Mûsâ b. Süleyman b. Feth b. Muhammed el-Cezzâmî er-Rendî'dir. 1365 yılında vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ziriklî, *el-A'lam*, 8/254.

¹² Tam adı, Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed b. Hasan b. Salih b. Ali b. Yahya b. Tahir b. Muhammed b. el-Hatîb Ebî Yahya 'Abdurrahim b. Nubâte'dir. H. 768 yılında Kâhire'de vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *el-Bedru'î-tâli' bi-me'hâsini men ba'de'l-ğarnî's-sâbi'* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, ts.), 2/252-254.

O'na yakın olmak için ikiye bölünüp yeryüzüne yaklaşmakta, hurma kütüğü ise O'ndan uzaklaştığı için kederlenmektedir.

Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb (ö. 1375)¹³

وَأَقْبَلَ مِنْهُ الشَّقُّ يَهْوِي إِلَى الْكَيْمِ وَلَمَّا دَعَا بِالْبَدْرِ شَقُّ لِحِينِهِ (الطويل)

(İbnu'l-Hâtîb, 1989, s. 2/530)

O dua ettiğinde ay hemen yarıldı. Yarısı gökten Hz. Peygamber (s.a.v.)'in koluna doğru geldi.

İbnu'l-Hatîb de İbn Nubâte'nin yukarıda zikrettiği gibi ayın bölündükten sonra yeryüzüne daha yakın gözükmesi dile getirmiştir.

İbn Câbir el-Endelusî (1378)¹⁴

وَالشَّمْسُ بَعْدَ غُرُوبِهَا رَدَّتْ لَهُ وَالْبَدْرُ بَيْنَ يَدَيْهِ شَقُّ وَأَفْرَجَا (الکامل)

(ez-Żarîr, 2007, s. 32)

Güneş battıktan sonra O'nun için tekrar doğdu ve ay O'nun huzurunda ikiye bölünüp ayrıldı.

فِي الطُّورِ أَبْصَرَ مُوسَى نَجْمَ سُودِدِهِ وَالْأَفُقُ قَدْ شَقَّ إِجْلَالًا لَهُ قَمَرَهُ (البيسط)

(ez-Żarîr, 2007, s. 87)

Tur dağında Musa (a.s) hâkimiyet yıldızını gördü. Gökyüzü O'na (Hz. Muhammed) hürmeten ayını ikiye böldü.

وَشَقَّ عَلَى أَعْدَائِهِ أَنَّ رَبَّهُ لِيَتَعَجِّبَهُمْ بَدْرُ السَّمَاءِ لَهُ شَقًّا (الطويل)

(ez-Żarîr, 2007, s. 100)

Rabbi O'nun için, düşmanlarının gözü önünde onları aciz bırakarak ayı ikiye böldü.

فَشَقَّ عَلَى نَفْسِ الشَّقِّ الْمَذَلِّ أَلَيْسَ انْتِثَاقُ الْبَدْرِ كَانَ لِأَجْلِهِ (الطويل)

(ez-Żarîr, 2007, ss. 117-118)

Zelillerin nefesine zor gelen ayın yarılması (olayı), O'nun eliyle gerçekleşmedi mi?

¹³ Tam adı, Muhammed b. Abdillâh b. Sa'îd b. Abdillâh b. Ali b. Ahmed es-Selmânî olup Lisânuddîn lakabı ile meşhurdur. İbnu'l-Hâtîb, h.1374 tarihinde vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan el-Varanlı, *Lisânuddîn b. el-Hâtîb fî âsâri'd-dârisîn dîrâse ve bibliyocrafya* (Mağrib: Menşûrât 'ukâz, 1987), 13-16.

¹⁴ Tam adı, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî b. Câbir el-Endelüsî el-Hevvârî el-Mâlikî'dir. İbn Câbir, h. 780 tarihinde vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifîn*, 2/170.

İbn Câbir birçok beytinde farklı ifadelerle ayın ikiye bölünmesinden bahsetmektedir. Beyitlerinde Hz. Musa'nın Tur dağında Allah'ın yeryüzüne tecelli etmesine şahit olmasına işaret ederek ayın da Hz. Muhammed (sav) için ikiye bölündüğünü, bu olayın O'ndan mucize isteyen kâfirleri nasıl bıraktığını belirtmektedir.

Ahmed b. Merzûk et-Tilimsânî (ö. 1379)¹⁵

يَشْهَدُ بِالصِّدْقِ لَهُ مِنْهَا انْتِشَاقُ الْقَمَرِ

(Ebu'l-Mekârim, 2004, s. 8/25)

Ayın sadakatle ikiye bölünmesi de onun mucizelerindedir.

Burhâneddîn el-Kîrâtî (ö. 1379)¹⁶

فَشَقَّتْ مَرَاثِرَ اللُّؤْمَاءِ وَلَهُ الْبَدْرُ شَقٌّ نَصْفَيْنِ فِي الْأَفْقِ (الخفيف)

(Nebhânî, t.y., s. 1/146)

Ay ufukta O'nun için ikiye bölündü, kınayanların inadı da kırıldı.

Tilimsânî ve el-Kîrâtî yukarıdakilere benzer ifadeler kullanarak bu olayın bir mucize olduğunu ve inanmayanlara karşı bir delil olarak gösterildiğini ifade etmiştir.

Abdullah b. Zümrek el-Gırnâtî (ö. 1390)¹⁷

وَالْبَدْرُ شَقٌّ لَهُ وَكَمْ مِنْ آيَةٍ كَأَنَّمِلِ جَادَتْ بِنَيْعِ الْمَاءِ (الكامل)

(M. b. Y. b. Z. el-Endelusî, 1997, s. 364)

Ay O'nun için ikiye bölündü ve parmaklarından pınar kaynaması gibi daha nice mucizeler vardır.

¹⁵ Tam adı, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Merzûk el-Acîsî et-Tilimsânî'dir. 1379 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed b. Muhammed el-Mağkarî et-Tilimsânî, *Nefhu't-ğîb min ğuşni'l-Endelusi'r-rağîb*, thk. İhsan 'Abbas (Beyrut: Dâru şadr, 1968), 5/390-396.

¹⁶ Tam adı, Burhâneddîn İbrahim b. Şerâfeddîn Abdullah b. Muhammed b. Hilâl eṭ-Ṭâî el-Kîrâtî'dir. H.781 yılında Mekke'de vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cemâleddîn Ebu'l-Mehâsin Yûsuf İbn Tağrîberdî, *Delîlu's-şâfi 'ale'l-meheli's-şâfi*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1956), 1/18-19.

¹⁷ Tam adı, Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Ahmed es-Sarîh'dir. Dönemin Endülüs yöneticileri tarafından 1395 yılında öldürülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Durmuş, "İbn Zümrek", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999), 20/472-474; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, 3/787.

وَأَشَارَ لِلْبَدْرِ الْمُنِيرِ فَشَقَّ فِي كَبِدِ السَّمَاءِ وَعَادَ كَالْعُرْجُونِ

(Nebhânî, t.y., s. 4/168)

Aydınlık dolunaya işaret etti, dolunay gökyüzünün bağrında ikiye bölündü ve hurma dalına döndü.

İbn Zümrek, her iki beyitte bu hadiseye değinmiştir. Birincisinde Hz. Peygamber'in parmaklarından su akması ve sahâbelerin bundan içmesi mucizesiyle birlikte bu olaydan bahsetmiştir. İkinci beyitte ise ayın bölündükten sonra hurma dalına benzediğini ifade etmiştir. Bu ifade ayın ikiye bölünmesinin aslında ay tutulması olayı olduğunu söyleyen görüşe daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Ayın önünü kapatan güneşin iki yanında hilal şeklinde gözükken ay, bu beyitte ifade edildiği gibi hurma dalına benzer bir şekilde görünmüş olabilir.

Abdurrahîm el-Bura'î (ö. 1400)¹⁸

الْبَدْرُ شَقَّ لَهُ وَالْعَيْمُ ظَلَّلَهُ وَالْجِدْعُ حَنَّ وَسَبَّحْنَ الْحَصِيَّاتِ

(Nebhânî, t.y., s. 1/493)

Ay O'nun için ikiye bölündü, bulut O'nu gölgeledi, (hurma) kütüğü inledi ve taşlar tespih etti.

وَدَرَ لَهُ التَّدْيُ الْأَجْدُ كَرَامَةً كَمَا انْشَقَّ بَدْرٌ فِي السَّمَاءِ مُبِيرٌ

(el-Bura'î, 1991, s. 132)

(Kısır koyunun) sütü bir mucize olarak yeniden bolca aktı. Gökte parıldayan ay da ikiye bölündü.

وَجَعَلَتْ شَقَّ الْبَدْرِ مُعْجَزَةً لِمَنْ فِي الْحَيِّ مِنْ بَدْوٍ رَأَوْهُ وَحَضَرَ

(el-Bura'î, 1991, s. 95)

Çölde ve şehirde yaşayıp bu olayı görenlere bir mucize olarak ayı ikiye böldün.

Bura'î bu hadiseyi farklı mucizelerle birlikte ele almıştır. Bunlar arasında bulutun Hz. Peygamber'i güneşten koruması, hurma kütüğünün O'na olan özlemle inlemesi, taşların dile gelip Allah'ı tesbih etmesi ve kısır bir koyunun O'nun duasıyla süt vermesi bulunmaktadır.

¹⁸ Tam adı, Abdurrahîm b. Ahmed b. Alî el-Bura'î'dir. Ölüm tarihi tam bilinmemekle birlikte 1400 yılların başlarında vefat ettiği düşünülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 2/129; Ziriklî, *el-A'lam*, 3/343.

Abdurrahmân el-Mekkûdî (ö. 1405)¹⁹

وَفِي انْشِقَاقِ الْبَدْرِ أَيُّ آيَةٍ بَانَتْ وَمَا كَانَتْ حَدِيثًا يُفْتَرَى

(Ebu'l-Mekârim, 2004, s. 1/323)

Ayin ikiye bölünmesinde apaçık bir mucize vardır. Bu uydurulmuş bir söz değildir.

Muhammed b. Yâkub el-Fîrûzâbâdî (ö. 1415)²⁰

وَالْبَدْرُ شَقٌّ لَهُ يَضَعُفَيْنِ قَدْ شَهِدَتْ لَهُ بِذَلِكَ أَحْبَارٌ وَ تَأْوِيلٌ

(Ebu'l-Mekârim, 2004, s. 12/250)

Ay O'nun için ikiye bölündü. Buna hahamların yorumları da şahitlik etti.

مَنْ شَقَّ بَدْرَ الدُّجَى لَيْلًا لِيَطَّلَعْتِهِ حَتَّى رَأَهُ الْوَرَى مَا فِيهِ تَحْيِيلٌ

(Nebhânî, t.y., s. 3/110)

O, ayın kendisi için bir gece ikiye bölündüğü kimsedir. Öyle ki Âdemoğlu onda hayal ettiğini gördü.

Mekkûdî ve Fîrûzâbâdî bu hadiseden bahsettikleri beyitlerinde olayın kesinliğinden bahsetmişlerdir. Mekkûdî bunun yalan bir olay olmadığını vurgularken, Fîrûzâbâdî bu olaya Müslümanlarla aynı inancı paylaşmayan Hahamların bile şahitlik ettiğini söylemiştir.

Ahmed b. Ali el-Kalkeşendî (ö. 1418)²¹

وَأَنْشَقَّ بَدْرُ الدُّجَى لَمَّا رَأَى قَمَرًا سَبَى الْوَرَى وَهُوَ بِالْأَنْوَارِ مَشْمُولٌ

(Ebu'l-Mekârim, 2004, s. 11/65)

Ay tamamen nur ile doluyken (dolunayken) karanlıkta ikiye bölündü, insanlar bunu gördüğünde esir oldular.

Kalkeşendî, ay ikiye bölündüğünde dolunay evresinde olduğunu söylemek için parlaklığına atıfta bulunarak nurla doluyken ifadesini

¹⁹ Tam adı, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ali b. Sâlih el-Mekkûdî'dir. 1405 yılında Fas'ta vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî* (Beyrut: Dâru'l-ilmî'l-melâyîn, 1981), 6/579-580.

²⁰ Tam adı, Muhammed b. Yâkub b. Muhammed b. Yâkub b. İbrâhîm el-Fîrûzâbâdî Mecduddîn Ebû Tâhir eş-Şîrâzî'dir. 1415 yılında Zebid'de vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, 2/180-181.

²¹ Tam adı, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Eş-Şehab Abdullah b. Ebi'l-Yemen el-Kalkeşendî'dir. 1418 yılında vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'arabî ve'l-muarrihûn* (Beyrut: Daru'l-ilm li'l-melâyîn, 1990), 3/133-137.

kullanmaktadır. Diğer bazı şairler gibi o da bu olaya insanların şahitlik ettiğini ifade etmiştir.

Bedrettin b. Demâmînî el-İskenderî (ö. 1424)²²

وَأَوْفَقَ شَمْسَ الْأَفْقِ عَنْ جَرِيهَا لَهُ وَشَقَّ كَمَا قَدْ صَحَّ مِنْ أَجْلِهِ الْبَدْرَا

(Ebu'l-Mekârim, 2004, s. 8/55)

Gökteki güneşinin dönüşünü O'nun için durdurdu ve O'nun için gerçekten ayı ikiye böldü.

Demâmînî de bulutların Hz. Peygamber'i gölgelemesi hadisesiyle aynı beyitte ayın bölünmesinden bahsetmektedir. Bulutların gölgelemesini, Allah'ın O'nun için güneşin dönüşünü tam bulutların ardındayken durdurduğunu söyleyerek tasvir etmektedir.

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 1449)²³

وَأَنْشَقَّ بَدْرُ النَّمِّ مُعْجَزَةً لَهُ وَبِهِ آتَاهُ النَّصْرُ قَبْلَ مَغِيبِ

(el-Askalânî, 1962, s. 9)

Dolunay O'nun mucizezi olarak ikiye bölündü. (Ayın batışından önce böylece (Allah'ın) yardımı geldi.

كَمْ بَيْنَ إِيوَانَ كِسْرَى مِنْ مُنَاسَبَةٍ وَبَيْنَ بَدْرِ السَّمَاءِ وَالْكَفْرِ إِذْ حُسِفَا

هُمَا أَنْشَقَا قَانَ هَذَا يَوْمَ مَوْلِدِهِ وَذَا بِمَبْعَثِهِ الرَّكْبِي هُدَى سَلَفَا

(el-Askalânî, 1962, s. 13)

Küfür yok olduğunda Kısra'nın sütunları ve gökteki ay arasında ne çok benzerlik vardı.

Birisi doğduğu gün parçalandı, diğeri hidayet edip temizlemek için gönderildiği gün ikiye yarıldı.

Askalânî de başka mucizeyle birlikte ayın ikiye bölünmesini zikreden şairlerdendir. Onun zikrettiği mucize ise O doğduğunda Kısra sarayındaki sütunların devrilmesi olayıdır.

²² Tam adı, Bedrettin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Süleymân b. Ca'fer el-Kureşî el-Mahzûmî ed-Demâmînî'dir. 1424 yılında Hindistan'da vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Serkîs, *Mu'cemu'l-matbu'âti'l-'arabiyye*, 1/879-880.

²³ Tam adı, Şihâbüddîn Ebu'l-Fazl b. Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Alî el-Kenânî el-Askalânî'dir. 1449 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Celâleddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Ḥusnu'l-muḥâzara fi aḥbârî Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dâru İhyâi'l-kutubi'l-'arabiyye, 1967), 1/363-364.

Şemseddîn en-Nevâcî (ö. 1455)²⁴

وَشُقِّ لَهُ الْمُبِيرُ الْبَدْرُ حَتَّىٰ بَدَا يُصَفِّينِ فِي شَرْقٍ وَعَرْبٍ

(Ebu'l-Mekârim, 2004, s. 3/229)

Parıldayan ay O'nun için ikiye bölündü. Öyle ki bir parçası doğuda, bir parçası da batıda göründü.

وَلَا حَ فَشُقِّ الْبَدْرُ طَوْعًا لِأَجَلِهِ وَبَانَتْ لَهُ فِي الْأَفْقِ أَعْظَمُ آيَةٍ

(Ebu'l-Mekârim, 2004, s. 4/232)

Ay parladı ve ikiye bölündü. O'nun için ufukta en büyük mucize belirdi.

مِنْهَا انْتِشَاقُ الْبَدْرِ لَمَّا أَنْ بَدَا وَبَدَاكَ يَشْهَدُ حَاضِرٌ وَالْبَادِي

(Nebhânî, t.y., s. 2/165)

Ayın ikiye bölünmesi O'nun mucizelerindedir. Ay bu şekilde görüldüğünde orada olanlar ve çöldekiler buna şahit oldu.

وَأَنْشَقَّ بَدْرُ السَّمَا طَوْعًا وَصَارَ لَهُ مِثْلُ الْفَلَامَةِ قَدْ قُدَّتْ مِنَ الظُّفْرِ

(Ebu'l-Mekârim, 2004, s. 8/79)

Gökteki sema O'nun hürmetine ikiye bölündü ve tırnaktan kesilen parçalara döndü.

Nevâcî'nin farklı şiirlerinde bahsettiği ayın ikiye bölünmesi olayında farklı yorumlar bulunmaktadır. İlk beyitte ayın parçalarının doğu ve batıda görüldüğünü ifade ederken, son beyitte kesilmiş tırnak parçalarına benzetmektedir. İlkinde gerçek bir bölünmeden bahsettiği, ikincisinde ise ay tutulmasını kastettiği düşünülebilir. Zira yukarıda ayın bölünen parçaları farklı bir şair tarafından hurma dalına benzetilmişti. Benzer bir ifadeyle tırnak parçasına benzetme yapılmıştır. Diğer beyitlerinde ise hadisenin Hz. Peygamber'in işaretiyle gerçekleştiğine ve mucize olarak nitelendirildiğine işaret vardır.

²⁴ Tam adı Muhammed b. Hasan b. Alî b. Şemseddîn en-Nevâcî eş-Şâfi'î'dir. Nevâcî, h. 859 tarihinde Kâhire'de vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Muhammed 'Abdu'l-Hâdî, *Muellefâtü Şemseddîn Muhammed b. Hasan en-Nevâcî eş-Şâfi'î* (Amman: Dâru'l-yenâbî' li'n-neşr ve't-tevzî', 2001), 13-24.

Ali b. Muhammed et-Temîmî (ö. 1475)²⁵

أَمَا لَهُ الْبَدْرُ لَيْلًا شَقٌّ مِنْ حَجَلٍ كَمَا عَلَيَّ ضُحَى لِلْسُّحْبِ تَطْلِيلٍ

(Nebhânî, t.y., s. 3/63)

Bulutlar O'na gölgelik olmuş ve Ay O'nun için bir gece mahcup bir şekilde ikiye bölünmüştü.

Bahâuddîn el-Bâûnî (ö. 1508)²⁶

مَنْ دَا لَهُ انْتَقَى بَدْرُ النَّهْمِ مُنْفَلِغًا مِنْ بَعْدِ مَا رَأَاهُ بِالْأُفُقِ تَكْمِيلًا

(Ebu'l-Mekârim, 2004, s. 12/266)

O öyle birisi ki O'nun için Ay yarılarak ikiye bölündü. Daha sonra eski haline gelerek gökyüzünü süsledi.

Temîmî ve Bâûnî de birer beyitlerinde bu olayı zikretmiştir. İlki bulutların gölgelik etmesi hadisesiyle bu olayı anarken ikincisi ayın bölündükten sonra eski haline geri döndüğünü ifade etmektedir. Bu ifadeden de şairin bu olayı, ayın tutulması bittikten sonra eski haliyle görünmesi olarak yorumladığı düşünülebilir. Ya da ay fiziki anlamda ikiye bölünmüş ve geri eski haline dönmüştür diye de yorumlanabilir.

Alâaddin b. Melik el-Hamevî (ö. 1512)²⁷

وَالْبَدْرُ شَقٌّ لِأَجْلِهِ وَالشَّمْسُ قَدْ رُدَّتْ وَكَانَتْ مِنْهُ آيَةً يُوشِعُ

(el-Hamevî, t.y., s. 10)

Ay O'nun için ikiye bölündü, güneş (O'nun için) engellendi. Bu Yûşâ (as.)'in mucizesinin bir benzeriydi.

نَبِيٌّ لَهُ قَدْ رُدَّتْ الشَّمْسُ آيَةً وَبَدْرُ الدُّجَى فِي الْبَصْفِ طَوْعًا لَهُ انْتِمًا

(el-Hamevî, t.y., s. 15)

Güneşin kendisi için bir mucize olarak engellendiği (gölgelendirildiği) ve karanlıkta ayın O'na itaat ederek ikiye bölündüğü bir peygamber.

²⁵ Tam adı, Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Alî Nûreddîn Ebû'l-Hasen et-Temîmî el-Cîzî İbnu'l-Cerîş'tir. 1475 yılında Mekke'de vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah b. Abdurrahmân el-Muallimî, *A'lâmu'l-mekiyyîn mine'l-karnî't-tâsi ile'l-karnî'r-râbi aşer el-hicrî* (Mekke: Muessesetu'l-Furkân li't-turâsi'l-İslâmî, 2000), 31.

²⁶ Tam adı, Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed el-Bâûnî ed-Dimaşkî Bahâuddîn'dir. 1508 yılında Şam'da vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu'l-Mekârim, *Mevsûatu'l-Medâih*, 12/264.

²⁷ Tam adı, Alî b. Muhammed b. Alî b. Abdillâh Alâuddin b. Melik el-Hamevî ed-Dimaşkî'dir. 1512 yılında Şam'da vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Alâuddîn b. Melik el-Hamevî, *Dîvânu Alâuddîn b. Melik el-Hamevî*, thk. Komisyon (Beyrut: el-Matbaatu'l-ilmiyye, ts.), 2-3.

وَسَمَسَ الدُّحَى فِي الأَفْقِي رَدَّتْ لِأَجْلِهِ وَفِي التَّصْنِفِ إِجْلَالاً لَهُ الأَبْدُرُ يُقْسَمُ

(el-Hamevî, t.y., s. 6)

Kuşluk vakti güneş ufukta O'nun için engellendi (gölgelendi), dolunay O'na hürmeten ikiye bölündü.

İbn Melik el-Hamevî üç farklı beyitte ayın ikiye bölünmesinden bahsetmiş her üç beyitte de bu olayı güneşin Hz. Peygamber'i gölgeleyip güneşin sıcağından korumasıyla birlikte zikretmiştir.

Âişe el-Bâûniyye (ö. 1516)²⁸

وَأَنْشَقَّ الأَبْدُرُ مِنْهَا جَهْرَةً وَمَرَدُّ الشَّمْسِ مِنْ بَعْدِ العَمْسِي

(Nebhânî, t.y., s. 4/265)

Ay'ın yarılması ve güneşin gölgelenmesi açık mucizelerindedir.

İncelediğimiz dönemin tespit edebildiğimiz tek kadın şairi olan el-Bâûniyye de bu hadiseyi el-Hamevî gibi güneşin gölgelemesi mucizesiyle birlikte aynı beyitte zikretmektedir.

Abdulaziz b. Ali ez-Zemzemi (ö. 1568)²⁹

شَقَّ صَدْرُ لَهُ هُنَاكَ وَشَقَّ الأَبْدُرُ فَالشَّرَطُ كَانَ تَمَّ جَزَاءَ

(Ebu'l-Mekârim, 2004, s. 1/358)

O'nun göğsü yarıldı ve ay ikiye bölündü. Eğer şart varsa cevabı da vardır.

طَاعَةً فِي السَّمَاءِ لَهُ القَمَرُ أَنْشَقَّ لِیَصْفَعِنَّ ثُمَّ عَادَ سَوَاءَ

(Ebu'l-Mekârim, 2004, s. 1/365)

O'na itaat ederek gökteki ay ikiye bölündü. Sonra eski haline ger döndü.

²⁸ Tam adı, Âişe b.Yûsuf b. Ahmed b. Nâsır el-Bâûniyye Ümmü Abdulvehhâb'dır. 1516 yılında Şam'da vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 2/29.

²⁹ Abdulaziz b. Alî b. Abdulaziz b. Abdusselâm eş-Şîrâzî ez-Zemzemî'dir. 1568 yılında vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hayreddîn Ziriklî, *el-A'lam kâmusu't-terâcim li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-'Arab ve'l-musta'ribîn ve'l-musteşrikîn* (Beyrut: Daru'l-'ilm li'l-melâyîn, 2002), 4/23.

Şemseddîn Muhammed el-Hilâlî (ö. 1603)³⁰

وَرُوَيْتُهُ الْقَوْمُ فِي أَفْقِ السَّمَاءِ وَقَدْ رَأَوْا اقْتِرَاحًا عَلَيْهِ الشَّقَّ لِلْقَمَرِ

(el-Hilâlî, 1880, s. 30)

Kavmi O'na ayı ikiye bölmelerini teklif etmişti ve bunu gökyüzünde gördüler.

وَالْبَدْرُ سَرِيحًا وَقَدْ أَجَابَ سَمِيحًا قَدْ شَقَّ مُطِيعًا وَكَانَ أَوْصَحَ بُرْهَانًا

(Nebhânî, t.y., s. 4/177)

Dolunay (çağrısını) işitip hızlıca O'na cevap verdi, itaatle yarıldı ve en açık delil oldu.

Şemseddîn Muhammed iki farklı beyitte bu olayı ele almış ve Mekkelilerin bu mucizeyi talep ettiklerini ve ayın da O'nun emrine itaat ederek ikiye bölündüğünü ifade etmiştir.

Abdulazîz el-Fiştâlî (ö. 1621)³¹

لَهُ انْشَقَّ قُرْصُ الْبَدْرِ شَقَّيْنِ وَارْتَوَى بِمَاءٍ هَمَى مِنْ كَفِّهِ كُلُّ ظَمَانٍ

(Ebu'l-Mekârim, 2004, s. 16/208)

Yuvarlak dolunay O'nun için ikiye bölündü. Susayanlar avucundan akan su ile susuzluğunu giderdi.

Şihâbuddîn Ahmed el-Hafâcî (ö. 1659)³²

تَكَالَفَ الْبَدْرُ لِأَنْ يُشْبِهَهُ فَأَنْشَقَّ مِنْ عَرَامِهِ لَمَّا بَدَا

(الرجز) شَقَّتْ لَهُ حَضْرَاؤُهُ مِنْ بَدْرِهَا قُرْصًا عَلَى أَدِيمِهَا حُبَّ الْقِرَى

(Nebhânî, t.y., s. 1/350)

Gökyüzündeki dolunayın yüzü saygıyla ikiye bölündü.

Ay, O'na benzemeye çalışıyor ve ortaya çıktığında O'nun sevgisinden ikiye bölündü.

³⁰ Tam adı, Muhammed b. Necmeddin Muhammed b. Şemseddin Muhammed es-Sâlihî el-Hilâlî ed-Dimaşkî'dir. 1603 yılında vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa b. Fethillah el-Hamevî, *Kavâidu'l-irtihâl ve netâicu's-sefer fi ahbâri'l-karni'l-hâdi aşer*, thk. Abdullah Muhammed el-Kinderî (Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2011), 1/75-88.

³¹ Tam adı, Ebû Fâris Abdülazîz b. Muhammed b. İbrâhîm el-Fiştâlî'dir. 1621 yılında vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, 2/168.

³² Tam adı, Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Mısrî Şihâbuddîn el-Hafâcî'dir. Kahire'de 1659 yılında vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ziriklî, *el-A'lam*, 1/238.

Emînuddîn el-Muhibbî el-Dımaşkî (ö. 1699)³³

شُقُّ لَهُ الْبَدْرُ الْمُنِيرُ جَهْرَةً وَسَبَّحَتْ فِي كَفِّهِ حُرْسُ الْحَصَى

(Nebhânî, t.y., s. 1/358)

Parlayan ay açıkça ikiye bölündü, Dilsiz taşlar avucunda zikretti.

Fiştâlî, el-Hafâcî ve el-Muhibbî de diğer şairlerle benzer ifadelerle kasidelerinde bu olaydan bahsetmiştir. Fiştâlî ve el-Muhibbî aynı beyitte Hz. Peygamber'in farklı mucizelerinden bahsederken el-Hafâcî iki beyitte ayın Hz. Peygamber'e olan sevgisinden dolayı O'na itaat ederek ikiye bölündüğünü ifade etmiştir.

Abdulğani en-Nablusî (ö. 1731)³⁴

مِنْهَا انْشِقَاقُ الْبَدْرِ شَاهِدُهُ الْمُقَيُّ مُ يَعْنِيهِ وَبِهِ الْمَسَافِرُ أَحْبَرًا

(Ebu'l-Mekârim, 2004, s. 7/239)

Mucizelerinden biri dolunayın ikiye bölünmesidir. Orada bulunanlar gözleriyle gördü, yolculukta olanlar haberini aldı.

en-Nablûsî, Hz. Peygamber'in birçok mucizesinden bahsettiği kasidesinde dolunayın O'nun işaretleriyle ikiye bölünmesini, orada bulunan ve bulunmayıp yolculukta olanların bu duruma şahitlik ettiğini ifade etmektedir.

Sonuç

Tarihi olayların birçoğunda olduğu gibi İslam tarihinde de bazı olayların farklı yorumlanması yaygın bir gerçektir. Hz. Peygamber'in mucizelerinin de yaşanıp yaşanmadığı, gerçekleştiği kaynaklarda kesin bir şekilde zikredilen bazı mucizelerin de mahiyeti ve zamanı hakkında tartışmalar her dönemde olmuştur. Bunlardan bir tanesi de ayın Hz. Peygamber'in işaret etmesiyle ikiye bölünmesi hadisesidir. Zira bu konuda üç farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan birisi olayın Hz. Peygamber döneminde yaşanmış olduğunu ve fiziken ayın ikiye bölündüğünü savunan görüştür. Bir diğeri zamansal olarak aynı fikri paylaşmakla birlikte mahiyeti hakkında farklı bir görüştedir. Onlar ayın gerçek anlamda ikiye bölünmediği, ay tutulması olduğu ve bu nedenle ayın ikiye bölünmüş gibi görüldüğünü düşünmektedir. Üçüncü görüş ise

³³ Tam adı Muhammed Emîn b. Fazlillah b. Muhibbillah b. Muhibbidîn b. Takiyyuddîn el-Hamevî'dir. 1699 yılında Şam'da vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifin esmâu'l-muelliifin ve âsâru'l-muşannifin* (İstanbul: Muessesetu'l-târîhi'l-'arabî, 1951), 2/307.

³⁴ Tam adı, Abdülğanî b. İsmâîl b. Abdilganî b. İsmâîl b. Ahmed b. İbrâhîm en-Nâblusî'dir. 1731 yılında Şam'da vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Serkîs, *Mu'cemu'l-matbu'âti'l-'arabiyye*, 2/1832-1834.

ayın ikiye bölünmesinin kıyamet zamanı gerçekleşecek bir olay olduğunu söylemektedir.

Cahiliye döneminden bu yana Arap edebiyatının en önemli kaynaklarından birisi olan şiir de bu hadisenin zikredildiği mecralardan birisi olmuş ve birçok şair bu mesele hakkında beyitler nazmetmiştir. Tarama yaptığımız saha içerisinde bu olayın anıldığı kasidelerin ekseriyetinin Hz. Peygamber’i metheden naat türündeki şiirler olduğu görülmüştür. Naat şiirleri içerisinde de özellikle Hz. Peygamber’in mucizelerinin zikredildiği bölümlerde geçmekte olduğunu söyleyebiliriz. Arap Edebiyatında Osmanlı ya da Çöküş olarak isimlendirilen dönemde özellikle naat türünde eser vermiş şairlerin divanlarını incelediğimizde birçoğunun ayın ikiye bölünmesi hadisesini ele aldığı görülmüştür. Nitekim şairler beyitlerinde bu hadiseyi bir tartışma konusu olarak değil, bizzat mucize olarak tanımlamaktadır. Zira incelediğimiz hiçbir kaynakta ayın ikiye bölünmesinin kıyamet zamanı gerçekleşecek bir olay olarak gören şaire rastlanmamıştır. Naat türünde şiir kaleme alan şairlerin hepsi olayın Hz. Peygamber’e ait bir mucize olduğunu düşünmektedir. Çoğunluğun ifadelerinden ayın fiziken ikiye bölündüğü görüşünü desteklediği anlaşılırken birkaç şair ay tutulmasına işaret etmektedir. Fakat bu görüşleri beyitlerde açıkça ifade edilmemiş, kullandıkları kelimeler ve benzetmelerden böyle bir çıkarımda bulunulmuştur.

Şairlerin bazıları tek bir şiirinde tek bir beyitle bu olaydan bahsederken bazıları farklı şiirlerinde birden fazla ayın ikiye bölünmesinden bahsetmektedir. Bazı şairler de aynı şiirin farklı beyitlerinde farklı kelimelerle bu konuya değinmiştir. Bazı beyitlerde Hz. Peygamber’in farklı mucizelerinden bahsedilmişken bazılarında sadece ayın ikiye bölünmesine yer verilmiştir.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm

- Akgün, H. (2017). İnşikâk-ı Kamer Hâdisesi (Rivâyetlerin Aslu'l-Hadîs ve Hadis Coğrafyası Açısından Ele Alınması). *Siyer Araştırmaları Dergisi*, (3), 33-54.
- Çelebi, İ. (2000). İnşikâku'l-Kamer. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Çelik, H. (2017). Kur'an'da "Ay'ın Yarılması" Mucizesi. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(4), 67-87.
- Çiçekler, M. (2006). Na't. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Dîvânu's-Sarsarî*. (t.y.).
- Ebu'l-Mekârim, A. eş-Ş. A. (2004). *Mevsûatu'l-Medâihî'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Mahacce'l-Beyzâ.
- el-Askalânî, Ş. M. b. A. b. A. b. H. (1962). *Dîvânu İbn Hacer el-Askalânî*. Mekke: Mektebetu Nahda.
- el-Buḥârî, E. A. M. b. İ. (2002). *Şaḥîḥu Buḥârî*. Dımaşk: Dâru İbni Kesîr.
- el-Endelusî, E. H. (1969). *Dîvânu Ebî Hayyân el-Endelusî*. Bağdat: Matbaatu'l-Ânî.
- el-Endelusî, M. b. Y. b. Z. (1997). *Dîvânu İbn Zümrek el-Endelusî*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî.
- el-Hamevî, A. b. M. (t.y.). *Dîvânu Alâuddîn b. Melik el-Hamevî*. Beyrut: el-Matbaatu'l-ilmiyye.
- el-Hilâlî, Ş. M. (1880). *Sec'û'l-hamâm fî medhi hayri'l-enâm*. İstanbul: Matbaatu'l-cevâib.
- el-Mâverdî, E.-H. A. b. M. (t.y.). *En-Nuketu ve'l-'uyûn Tefsîru'l-Mâverdî*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-'ilmiyye.
- el-Bura'î, 'Abdurrahîm b. Ahmed. (1991). *Dîvânu'l-Bura'î fî'l-Ḳaşâidi'r-Rabbâniyye ve'l-Muhammediyye ve's-Şûfiyye*,. Kahire: Muessesetu'l-maṭbû'ât li'l-İslâmiyye.
- Ergin, M. M. (2007). Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Peygamber Methiyeleri (1517-1798). *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi*, 7(1), 119-136.
- eş-Şarşarî, Y. b. Y. b. Y. b. M. b. el-M. b. 'Abdu's-S. el-Enşârî. (2003). *El-Muḥtâr min medâihîn-muḥtâr*. Mısır: Dâru'l-menâr.
- es-Semerkandî, E. N. M. b. A. (1993). *Tefsîru's-Semerkandî*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-'ilmiyye.

- eṭ-Ṭaberî, E. C. M. b. C. (2001). *Tefsîru't-Ṭaberî câmi'u'l-beyân 'an te'vili'l-Ḳur'ân*. Kahire: Dâru hicr.
- eż-Zarîr, M. b. A. (2007). *Şi'ru İbn-i Câbir el-Endelûsî*. Dımeşk: Dâru Sa'eddîn.
- Fehmî, M. (1914). *Târîh-i Edebiyyât-ı 'Arabiyye (Cahiliye Devri)*. İstanbul: Matbaay-ı Âmire.
- Hıllî, 'Abdulazîz b. Serâyâ b. Ali b. Ebi'l-Ḳâsım b. Ahmed b. Naşır Safiyuddîn. (t.y.). *Divanu Safiyuddîn Hıllî*. Beyrut: Dâru şadr.
- Işık, R. (2021). *Arap Şiirinde Naat*. Konya: Palet Yayınları.
- İbn Manzûr, E.-F. C. M. b. M. b. A. b. A. (t.y.). *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru şadr.
- İbn Nubâte, C. el-Mısrî el-Fârûkî. (t.y.). *Dîvânu İbn Nubâte el-Mısrî*. Lübnan: İhyâu't-turâsî'l-'arabî.
- İbnu'l-Hâfîb, L. (1989). *Dîvânu Lisânuddîn İbni'l-Hâfîb es-Selmânî*. Ürdün: Dâru's-sekâfe.
- Kandemir, M. Y. (2014). *Şifâ-i Şerîf Şerhi*. İstanbul: Tahlil Yayınları.
- Keylânî, M. S. (1955). *Dîvânu'l-Bûşirî*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Câmîatu'l-Ḳahira, Kahire.
- Kılıç, İ. (2020). Üslubu'l-Kur'ân Açısından İnşikâk-ı Kamer Hadisesi. *Abant İzzet Baysal İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(1), 251-276.
- Muhaymer Sâlih. (1989). *Dîvânu's-Sarsârî*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Câmîatu Yermûk, Ürdün.
- Nebhânî, Y. b. İ. (t.y.). *El-Mecmuatu'n-Nebhâniyye fi'l-Medâihi'n-Nebeviyye*. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Salmazzem, M. (2018). Ayın Yarılması Meselesine Dair Tefsirlerdeki Yorum Farklılıkları. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(2), 859-884. doi:10.18505/cuid.448167



BÖLÜM 5

CHAPTER 5

**VAROLUŞÇULUK VE SAÇMA: KAZUO
ISHIGURO**

Tuncer YILMAZ¹

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatı, tyilmaz@ktu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6585-8284>

Tarih boyunca insanlar varlıklarının nedeni, amacı ya da anlamı ile sorular sorup bunlara gerek din, gerek felsefe, gerekse yaşadıkları dönemin toplumsal koşullarına göndermelerde bulunarak yanıtlar arar. Ancak özellikle 20. Yüzyılda birbiri ardına yaşanan iki dünya savaşı, Tanrı'nın varlığına dair inancın yitirilmesi, onun yerine konan bilime inancın ise kendi kıyametlerini getirmiş olması, insanları varlıklarının amacını ve anlamını yeniden sorgulamak ve tanımlamaya çalışmak zorunda bırakır. Bu tanımlamayı yaparken bireyselliği, özneliği ve kişisel deneyimi merkezine koyan bu yeni akıma ise Varoluşçuluk adı verilir.

Bu çalışmanın amacı Japon asıllı İngiliz roman yazarı Kazuo Ishiguro'nun *Beni Asla Bırakma* (2005) adlı yapıtında sorulan varoluşçu soruları tartışmak ve romanın evreninin saçma doğasını ortaya koymaktır. Aynı zamanda, romanın ana karakterleri olan Katy H., Tommy ve Ruth'un seçtikleri yollarla yaşamlarına nasıl anlam ve amaç katmaya çalıştıkları ele alınacaktır. Romanın varoluşçu ve saçma yönleri tartışılırken ünlü Fransız düşünür Jean-Paul Sartre'ın "varoluş özden önce gelir" (2005, s. 63) kuramından yola çıkarak, gerek Sartre'ın gerekse Albert Camus'nün Saçma üzerine düşüncelerinden ve intihar felsefesinden yararlanılacaktır.

Varoluşçuluk 19. yüzyılın ortalarından sonlarına doğru ortaya çıkmış, ancak 20. yüzyılın ortalarında Fransa'da zirveye ulaşmıştır. Sanayileşme, kentleşme ve sekülerizmin yükselişiyle karakterize edilen modern toplumun insanlıktan çıkması ve anlamsızlaşmasına bir tepkidir. Bu faktörler, hayatlarının kontrolünü kaybettiklerini düşünen bireyler arasında yabancılaşma ve izolasyon hissine yol açar. Varoluşçuluk, bireyin yaşamda kendi anlamını yaratma özgürlüğünü ve sorumluluğunu vurgulayarak bu zorluklarla başa çıkmak için bir yol önerdi. Ayrıca, modern dünyada modası geçmiş ve alakasız olarak görülen geleneksel değerlere ve inançlara da meydan okudu.

Varoluşçuluk kavramı, 20. yüzyılda insan varlığı ve özgürlüğü temalarını araştıran filozof ve düşünürlerin kolektif bir hareketinin sonucudur. Bununla birlikte, terim genellikle 1945 tarihli bir makalesinde o dönemde Avrupa'da ortaya çıkmakta olan felsefi hareketi tanımlamak için "varoluşçuluk" kelimesini kullanan Fransız filozof Gabriel Marcel'e atfedilir (Daigle, 2006, s.5). Marcel'in bu terimi kullanması, hareketin popülerleşmesine ve akademik çevreler dışında daha yaygın olarak tanınmasına yardımcı olur. Varoluşçulukla ilişkilendirilen diğer önemli isimler arasında Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche ve Søren Kierkegaard sayılabilir. Bu düşünürlerin hepsi bireysel özgürlük, seçim ve sorumluluk gibi temaların yanı sıra bazen anlamsız ve saçma görünebilen bir dünyada varoluş, anlam ve özgünlüğün doğasını araştırmıştır.

Varoluşçuluk temeline bireyin varlığını koyan bir düşünce akımıdır. Onu diğer akımlardan ayıran en önemli özelliklerinden biri de 'evrensel'

değil, ‘bireysel’ olmasıdır. Bu nedenle de amacı genel gerçekliklere ulaşmak değil, kişisel algulamalar yoluyla insanı ve varoluşunu tanımlamaya çalışmaktır. Dolayısıyla hiçbir zaman nesnel bilgiyi araştırdığını ya da ortaya koyduğunu iddia etmez. Jean-Paul Sartre bu bağlamda Heidegger’in “varlık bireysel bir teşebbüstür” (Heidegger, 2010, s. 16) söyleminden yola çıkarken, Merleau-Ponty “ben mutlak kaynağım, varlığım herhangi bir öncülden; fiziksel ya da toplumsal çevreden kaynaklanmaz” (Merleau-Ponty, 2002, s. ix) diyerek bireyselliğini ilan eder. Varoluşçuluk bireyselliğinin yanında sistematik bir yapısı olmaması ile de diğer düşünce akımlarından ayrılır. Hatta bazı durumlarda bir düşünce akımı olmaktan çok düşüncelerin ve endişelerin paylaşılması olarak görülür. Bunlara ek olarak Varoluşçuluğun edebi bir yönü olduğu da yadsınamaz. Dahası, bazı felsefi makaleler, Kierkegaard ve Nietzsche gibi Varoluşçuluğun öncülerinin düşünsel yapıtları dahi edebi olarak kabul edilir.

Sartre, Nietzsche ile birlikte varoluşçuluğun tanrıtanımaz kanadını temsil ederken Kierkegaard koyu dindar varoluşçulardan birisidir. Oldukça dindar bir Protestan olmasına rağmen bireyci ahlak anlayışı ve otorite karşıtı tavrı ile toplum tarafından benimsenen ahlaki normların sıradan bir takipçisi olan bireyi ağır biçimde eleştirir. Dahası, doğru ve yanlışın ayırt edilebileceği rasyonel ve nesnel hiçbir normun olmadığını vurgular (Lowrie, 1969, ss. 17-20). Aynı biçimde Nietzsche’nin de yapıtlarında “sürü ahlakı” olarak nitelediği Musevi ve Hıristiyan ahlakını acımasızca eleştirildiği görülür (2003, ss. 4-7).

Varoluşçuluk, başka birçok şeyin yanı sıra kişinin kendi varoluşunu yaratma isteği anlamına da gelebilir. Søren Kierkegaard’a göre varlığımızı, sahip olduğumuz özgürlüğe göre yaptığımız seçimlerle oluştururuz. Dolayısıyla kişi kendi varlığını yaratırken seçimlerini yansıtmalı, yaşamında olmasını ya da olmamasını istediklerine karar vermeli ve bunları uygulamalıdır. Kierkegaard’a göre bunlar varlığın oluşturulması açısından oldukça önemli konulardır, zira eğer insan yaşamında bunları uygulayamıyorsa kendisi hiçbir şeydir, hatta gerçek dışıdır. Her insan şu ya da bu biçimde bir seçim yapar, dolayısıyla bir seçim yapmamak bile gerçekte bir seçimdir (Kierkegaard, 1992, s. 18).

Varoluşçuluğun en önemli temsilcilerinden sayılan Fransız düşünür J.P. Sartre ise 20. Yüzyılın ikinci yarısında başta Fransa olmak üzere Avrupa ülkelerinde geçerli ‘burjuva ahlakına’ karşı çıkar. Ona göre bu ahlak bireyin kendi doğrusunu bulmasını engelleyip seçme özgürlüğünü kısıtlayarak dürüst ve otantik ilişkiler kurmasını güçleştirir (1958, ss. 288-295). Varoluşçuluk yıkıcı bir felsefe; hatta kimilerince neredeyse bir intihar felsefesi olarak görülse de, Sartre yazdığı “Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir” isimli denemesinde bu tezi çürütmeye çalışarak varoluşçuluğun karamsar gibi görünse de insanın karşı karşıya bulunduğu ‘saçma’nın da içinde ya-

raticı hareket noktalarını barındırdığını göstererek hümanist bir yaklaşım sergiler. Fransız yazar Albert Camus (1913-1960) ise Sartre ile pek çok konuda hemfikir olsa da Sartre'in tersine böylesine "saçma" bir dünyada başlangıçta bir anlama sahip olmayan insanın sonradan da kendisine özgü bir anlam yaratmasının mümkün olmayacağına inanır ve varoluşun saçmalığını kucaklamak zorunda olduğumuzu iddia eder (2018, s. 135). İnsan varoluşundan dolayı belli korku ve kaygılar hisseder.

Varoluşçuluk temelde "Ben kimim?- Ben neyim?-Nasıl bir yaşamım olmalı?" gibi sorulara yanıtlar arar. Gerçekte bu tür sorular psikolojide, ahlak felsefesinde ya da değişik dinlerde de çeşitli yollarla soruluyor olsa da Varoluşçuluk bunlara daha farklı açılardan bakmanın, dolayısıyla farklı yanıtlar bulmanın peşindedir. Heidegger bütün soruların temelinde yatan "Varoluşun anlamı nedir?" sorusuna yanıt bulamadıkça hiçbir yere varılamayacağını iddia eder (2010, ss. 2-3) ve hem Heidegger hem de Sartre varlığın kesin bir tanımının olamayacağını savunurlar. İnsan olarak var olabilmek için "Varlık nedir?" sorusunu sormak gerekir. Heidegger'e göre varlık bir tür 'potansiyel' iken Sartre'a göre 'var olmak bir özgürlüktür,' bu nedenle her birey kendi varlığı içerisinde eşsizdir ve evrensel düzeyde kategorize edilmesi olası değildir.

Yine Heidegger'e göre insan bu dünyaya fırlatılmıştır ve varoluş nedenini asla bilemez. Ünlü eseri *Varlık ve Zaman*'da varoluş ve varlığı birbirinden şöyle ayırır: "Varoluş çıplak haliyle orada bulunandır Varlık ise var olanın arkasında durur, kendisini hissettirir ama asla ele geçirilmez. Var olanın varoluş gerekçesidir. Ölüm insanın zamansal varoluşuna dahildir, onun bir parçasıdır" (2010, s. 239). Dolayısıyla, Heidegger tarafından kullanılan Almanca kaygı anlamına gelen *angst* terimi insanın karşı karşıya bulunduğu "hiçliği" idrak etmesinden doğan bunaltıyı ifade eder ve ona göre insan fırlatılmışlığın ve ölümlülüğün farkına varmasından ve sürekli karar vermesi gereken durumlarla karşılaşmasından dolayı "bunaltı" yaşar. Heidegger dünyada iki türlü temel varoluş biçiminden söz eder: Bunlardan birincisinde kişi var olduğunun sürekli farkındadır ve buna otantik varoluş ismi verilir. İkincisinde ise kişi varoluş nedenini unutarak gündelik yaşamın içerisinde yoğrulur (2010, ss. 162-5).

İnsanın yaşamının kontrolünü elinde tutabilmesi ve kendi yaşamında yalnızca bir yolcu olmadığı hissine sahip olması, varlığı açısından oldukça önemlidir. Jean-Paul Sartre insanın, yaşamının ve varlığının kontrolünü eline alması gerektiğine inanır (1958, s. 290). Öte yandan, varlığın bir amacı olmadığı ortaya çıktığında ya da insan kendi varoluşunu açıklayamadığında yaşam ağır bir yüke dönüşür ve onu devam ettirmek artık saçma bir hal alır. Bu nedenle bazı insanlar hiçbir zaman bu farkındalığa ulaşmamış olmayı yeğlerler. Camus'ye göre, "insanlar yalnızca ölmek için yaşarlar, yaşamın bundan başka hiçbir dayanağı yoktur" (Lubcke, 2003, s.

80). Dolayısıyla ona bir anlam yüklemeye çalışmak saçmadır.

Tıpkı Sartre gibi Camus de Tanrı'ya inanmaz. Bunun yerine insanın ve evrenin onları bir amaca hizmet etmek için yaratan bir Tanrı'dan yoksun bir biçimde var olduklarına inanır. İnsan, yaşamının bir anlamı olmadığını anladığında, bu anlamı kendi bulma ve yaşamına yükleme şansını yakalar. Bu yolla, insanın yalnızca yaşadığı ve öldüğü, bunun ötesinde ya da sonrasında hiçbir şey olmadığı gerçeğine de başkaldırabilir. İnsanın kendi varoluşuna bir anlam yükleyebilmesinin tek yolu bu başkaldırıdır.

Bir bilim-kurgu romanı olarak da kabul edilen *Beni Asla Bırakma*, üç ana karakteri olan Kathy H., Tommy ve Ruth'un bir İngiliz yatılı okulu olan Hailsham'da başlayıp organ bağışları ile son bulan yaşamlarını ele alır. Kathy H. romanın hem başkahramanı, hem anlatıcısı hem de grubun gözlemcisidir. Baş karakterlerin diğer öğrenciler ile birlikte bu okulda başlayan öyküleri daha sonra Kulübeler adı verilen gözlerden uzak kır evlerinde devam eder. Burada İngiltere'nin çeşitli bölgelerinde bulunan yatılı okullardan gelen diğer klonlarla birkaç yıl yaşayarak hem kaynaşan hem de yeterli olgunluğa erişen kahramanlarımız daha sonra önce organ bağışı yapan arkadaşlarına bakıcılık yaparak hem bağış hakkında daha fazla bilgi sahibi olurlar hem de kendi bağışlarına hazırlanırlar. Belli bir süre bakıcılık yapan klonlar kendi organ bağışlarına başlarlar ve bir aksilik olmadığı sürece dört kez organ bağışı yaptıktan sonra ölürler, ya da romanda geçen ifade ile tamamlanırlar. Romanın kahramanları olan Kathy H., Ruth ve Tommy Hailsham'dan birlikte mezun olduktan sonra Kulübeler'de de yolları ayrılmaz. Öte yandan, Kathy H. ve Tommy arasında öğrencilik yıllarından itibaren duygusal bir yakınlaşma meydana gelse de, Ruth Kulübeler'e taşındıklarında Tommy'yi cinsel partneri olarak seçer ve yaşamının sonuna kadar ikisinin bir araya gelmesine engel olur. Kulübeler'den ayrıldıktan sonra önce Ruth, ardından da Tommy bağışçı olarak tamamlanırlar. Kathy H. ise bağışları sırasında her ikisinin de bakıcıları olur ve en sonunda kendisi de bağışçı olmaya karar verir.

Beni Asla Bırakma bir yandan gelişen bilimin ve teknolojinin ürünleri olan klonların durumlarını etik, toplumsal yaşam ve insani değerler açısından tartışırken diğer yandan da onların da bir ruha ve akla sahip olup olmadıkları, dolayısıyla insan olarak kabul edilip edilemeyecekleri sorusunu ortaya koyar. Romanın bu çalışma açısından asıl önem taşıyan yönü ise olaylara klonların bakış açısıyla yaklaşarak içinde buldukları şartlara uyum sağlama çabalarını, yaşamlarına ve varoluşlarına bir anlam kazandırmak için verdikleri mücadeleyi ve en sonunda da başkaldırılarını ele almasıdır.

Albert Camus "Sanat, herşeyden önce sanat! Sanat yoluyla gerçeklikten kopmayız" (Lubcke, 2003, s. 80) der. *Beni Asla Bırakma*'da yatılı

okuldaki öğretmenlerin ve diğer görevlilerin bütün çocuklar üzerinde bu yönde bir baskı kurması ve onları sanata yönlendirmeleri dikkate değerdir. Romanın ana karakterlerinden olan Tommy Hailsham'da oldukça zor günler geçirir ve arkadaşları arasında sanata karşı yeteneği olmadığı için sık sık alay konusu olur. Bu durumun onun üzerinde yarattığı baskı ve aşağılık duygusu kısa yaşamı boyunca etkisini yitirmez. Yaşadığı bu duyguların bir sonucu olarak da, okuldan ayrıldıktan sonra yerleştirildikleri Kulübeler'de kendine özgü bir sanat türü ortaya koyar¹ (*Beni Asla Bırakma*, s. 185). Hailsham'da arkadaşları tarafından dışlanmasına yol açan artistik yeteneksizliğinin, sonraları yaşamının en önemli projesi olması oldukça ironiktir. Kendisi de bu durumu “Dürüst olmak gerekirse Kath, bu Hailsham'da yaptığım hiçbir şeye benzemiyor” (*Beni Asla Bırakma*, s. 176) sözleri ile ifade eder. Bu açıdan bakıldığında Camus'nün de dediği gibi insan kendi cehaletinin farkına vardığında ortaya koyduğu sanatsal çalışmalar, Saçma'nın başkaldırısının en önemli göstergelerinden biridir.

Tommy artık kimsenin onun yaşamını anlamlı kılamayacağına farkındadır. Okul yıllarında başarılı olamadığı sanatsal çalışmaları ise yıllar boyunca omuzlarında biriken yükün bir göstergesidir. Yaşamının saçmalığı giderek üzerinde daha ağır bir yük halini alır, bu nedenle artık hem yaşamı hem de sanatı umutsuz bir hal alarak başka hiç kimsenin ölçütlerine uymaz. Sonuç olarak Tommy kendi özgün sanatını yaratır. Bu sanat türü daha önce üretilmiş hiçbir şeye benzemez, ve kimse tarafından kendisine dikte edilmemiştir, zira gerçek sanat tıpkı insanın kendi yaşamına kattığı anlam gibi içinden gelmelidir (*Beni Asla Bırakma*, s. 185). Tommy yaşamın insanın isteğine de bağlı olarak alelade dikkatsiz bir biçimde sürüp gidebileceğini ya da sanat gibi eylemlerle uğraşarak ona biraz renk ve eğlence katılabileceğini fark eder. Yine de nasıl yaşarsa yaşasın, ne kadar saçma görürse görsün, gideceği yer hep aynıdır. Dolayısıyla yaşam, insanın ölümüne kadar süren ve gerçek bir anlamı olmayan yinelemeli bir akışa sahiptir. Ancak Tommy'nin yaptığı gibi insanın kendi metafizik sorularının yanıtlarını bulabilmesi de olasıdır. Tommy'ye göre ne kadar saçma olursa olsun yaşam yine de yaşamaya değerdir. Bu bağlamda, Tommy'nin bu sanatı icra etmesinin altında yatan etken yalnızca yaşamın daha derin anlamlarına ulaşabilme dürtüsü değil, aynı zamanda zamanını iyi geçirmektir.

Jean-Paul Sartre'a göre insan toplumdaki yerini ve amacını bulma arayışı içerisinde ne zaman zorlansa ya da kontrolü kaybettiğini düşünse kendini dine verir. Bu anlamda birçokları için kendi iradelerini Tanrı'nın eline vermek oldukça rahatlatıcıdır. Kendileri için neyin iyi olduğu konusunda karar vermesi, varlıklarına bir anlam yüklemesi ya da nereye doğru git-

¹ Çalışmaya konu olan romana atıfta bulunulurken daha anlaşılır olabilmek ve okuma kolaylığı sağlayabilmek amacıyla yazar adı ve yayın yılı kullanılmayacak, yalnızca romanın adı kullanılacaktır. Yapıtın tam künyesi Kaynakça'da verilmiştir.

tiklerini bilmesi için Tanrı'ya güvenmek daha kolaydır. Dolayısıyla Tanrı, bu kimselerin büyük düşüncelerle, endişelerle ve rüyalarla dolu akıllarının biraz olsun rahatlamasına yardımcı olur. Böyle bir rahatlama hissi ise gerçek anlamda cennet düşüncesi gibidir. Ancak Sartre'a göre gerek bu düşünceler, gerekse Tanrı'nın kendisi birer yanılısamadır ve yaşam bizim ona yüklediğimiz değerden ibarettir. Bu nedenle yaşamlarımız için bu değerleri oluşturmanın sorumluluğunu kendi üzerimize almamız gerekir (Munksgaard, 1986, s. 12).

Beni Asla Bırakma'da Ishiguro'nun yaşam, ölüm ve ikisi arasında geçen birçok ayrıntıdan söz etmesine rağmen, Tanrı'dan hiç söz etmemesi oldukça ilginçtir. Bu nedenle, romanın diğer karakterlerinin yanında Tommy'nin de kaderini Tanrı'ya emanet etmek gibi bir niyetinin olmadığı varsayılabilir. Ona göre yaşamın hiçbir anlamı yoktur, ve onun yaşamı ne dolu ne de boştur, yalnızca vardır. Bu nedenle kendi anlamını kendisi yaratmak zorundadır. Öte yandan, insan kendi kaderini kontrol etmeye karar verdiği andan itibaren yaptığı her hareketin ve onun sonuçlarının sorumluluğunu almak zorundadır. Bu sorumluluk ve farkındalık Tommy'nin üzerinde oldukça ağır bir yük oluşturur ve her ne kadar sonunda bir biçimde ölecek olsa da yaşamın bu saçmalığına başkaldırma gereksinimi duymasına yol açar.

Romanın karakterlerinin diğer insanlara organ bağışlamak üzere laboratuvar ortamında üretilen klonlar olması ve organlarını bağışladıktan sonra öleceklerini bildikleri halde sanata ve üretime bu denli yönlendirilmeleri ilginçtir. Bu noktada Sartre'ın varlığın özden önce gelmesi düşüncesi önem kazanır. Ona göre, “insan önce var olur, kendini dünyaya sunar ve en son kendini tanımlar” (1958, s. 291). Sartre'dan önceki Hıristiyan varoluşçu düşünürler Tanrı'nın insanı, tıpkı bir marangozun bir masayı ürettiği gibi, bir amaç için yarattığına inanırlar. Dolayısıyla, Tanrı insanı yaratırken aklında onun sonradan neye dönüşeceği ile ilgili düşünceler bulunmaktadır. Bu düşünceyi benimseyen Immanuel Kant gibi bazı düşünürler özün varlıktan önce geldiğine inanırlar. Ancak ateist bir düşünür olan Sartre'a göre Tanrı çoktan ölmüştür ve insan kendi kendini tanımlamak ve ne olacağına karar vermek zorundadır. Ona göre “İnsan kendini neye dönüştürürse odur, çünkü kendi otoritesi üzerinde bir güç olmadığı için kendi kendisinin Tanrı'sıdır” (Lütken, 2015, s. 97). Bu nedenle insan neye ya da kime isterse ona dönüşmekte özgürdür. Ancak sonunda bir hiçe gideceğine göre bunlara dönüşmek için çok fazla çaba harcamasına da gerek yoktur.

Sartre'a göre Varoluşçuluk aynı zamanda hümanizmdir (1958, s. 287). Ancak bir insanı tanımlayıp, eğip büküp biçimlendirdikten sonra kısa bir süreliğine istediği yaşamı ona sunmanın ne kadar insancıl olduğu tartışılabilir. Dolayısıyla, mezun olduktan kısa bir süre sonra ölecek olan çocukları da çeşitli sanat dallarına yönlendirmek ya da normal bir eğitimden geçire-

rek kendilerini geliştirmelerini sağlamak düşüncesi ancak varoluşçulukla açıklanabilir.

Hailsham'da öğrencilerin birbirlerine duygusal yakınlık sağlamaları yerine aralarında sığ cinsel ilişkiler olması tercih edilir. Öte yandan, bütün Hailsham projesi bu öğrencilerin de insan olduğu üzerine kurulu olduğu için bu tür bir telkinin saçma olduğu söylenebilir. Zira öğrenciler elden geldiğince duyguların anlamlarını tartışmaktan, sevgiden ve aşktan uzak tutulmaya çalışılır. Birbirleri ile anlamlı ilişkiler kurmaları tercih edilmez. Hailsham'da bu tür ilişkiler yerine daha yüzeysel ve suni ilişkilerin telkin edilmesinin nedenleri arasında öğrencilerin sevdikleri birini kaybetmenin verdiği çöküntü ve umutsuzluk hissine kapılmalarını engellemek gösterilebilir. Daha yüzeysel ilişkiler, öğrencilerin birbirlerini kaybettiklerinde duyacakları üzüntüyü ve birbirlerine olan sorumlulukları hissetmekten alıko-yacaktır. Bu yönlendirmenin bir sonucu olarak romanda hem Ruth hem de Kathy okuldaki diğer öğrenciler gibi cinsel arzulara ve çok sayıda partnere sahip olurlar. Yaşadıkları hemen her ilişkide bir şeyler aramalarına rağmen, ne aradıklarını dahi bilemezler. Aradıkları şey olasılıkla gerçek dünyada cinsel ilişki ile birlikte gelişen duygusal iletişimidir.

Beni Asla Bırakma'da klonlar yeterli olgunluğa ulaştıklarında birkaç kez organ bağışında bulunurlar ve en fazla dört organ bağışından sonra ölürlər. Bu olay romanda tamamlanmak olarak adlandırılır. Ancak romanın Saçma olan yönlerinden biri de bu organ bağışı sürecidir. Zira öğrenciler yalnızca organlarını bağışlamak üzere klonlanmış ve yetiştirilmişlerse aralıklarla birkaç kez organlarını vermek üzere ameliyat olup yeniden iyileşme süreçleri geçirmek yerine, bağışlayabilecekleri organlarının tek seferde alınması ve tamamlanmaları daha uygun olacaktır. Çünkü birbiri ardına yaptıkları bağışlar klonların oldukça acı çekmelerine, çok uzun iyileşme sürelerine ihtiyaç duymalarına ve yaşamlarının ciddi oranda kısılmasına neden olur. Öte yandan bir klon iki bağış arasında hastanede yatmaktan başka fazlaca bir şey yapmaz, ve tam iyileştiğinde yeni bir bağış için ameliyat edilir. Bu bağlamda insan olmadıkları düşünülen klonların mı, yoksa onlara bu biçimde davranan ve kontrollerini ellerinde tutan diğerlerinin mi daha insan olduğu tartışılabilir. Onları bütün öğrencilikleri ve ilk gençlik yılları boyunca yaşama hazırladıktan ve oldukça iyi bir eğitim verdikten sonra yaşamalarına izin vermemek ancak varoluşlarının saçma olduğu ile açıklanabilir.

Albert Camus yaşamın saçmalığına dair düşüncelerini Sisyphus Söyleni adlı yapıtında dile getirir. Buna göre Yunan Mitolojisinde Tanrı Zeus tarafından ihaneti nedeniyle cezalandırılan Sisyphus, bir kaya parçasını önündeki bir dağın tepesine doğru yuvarlamaya mahkum edilir. Ancak saçma bir karakterin bütün özelliklerini taşıyan Sisyphus kayayı her defasında tam dağın tepesine yaklaştırdığında, kaya bir biçimde elinden kaçır

ve yeniden aşağı yuvarlanır. Bu nedenle Sisyphus her şeye yeniden başlamak zorunda kalır. Gerçekte, bütün bu çabasının boşuna olduğunu bilen Sisyphus adeta saçma insanın bir enkarnasyonudur. Sürekli tekrar edilen bu çabanın onda yarattığı duygusuzluk durumu Sisyphus’u ya umutsuzluğa ya da sağduyuya sürükleyecektir. Ancak her defasında dağdan aşağıya doğru yürürken ulaştığı farkındalık durumu kaderini kabullenmesine ve başkaldırmamasına yardımcı olur (Camus, 2018).

Camus insanın bir kez saçmanın farkına vardığı anda önünde üç seçenek belireceğini savunur. Bunlardan birincisi olanlara aldırmaıyıp günlük rutinine geri dönmek, ikincisi intihar etmek, üçüncüsü ise başkaldırmaktır. Bu üç seçenek arasında en sonuncusu olan başkaldırı Camus’nün de en çok önem verdiğiıdır. Zira intihar etmek saçma ile yüzleşmekten kaçmak anlamına gelecektir. Öte yandan, saçma insan yaptıklarının bir anlamı olmadığını ve boşuna olduğunu fark edecek, bu nedenle kaderine başkaldırarak ve bu başkaldırardan mutlu olacaktır. Camus belki de bu nedenle yapıtıını “Sisyphus’un mutlu olduğu düşünölmelidir” (2018, s. 78) cümlesi ile bitirir. İnsanoğlu Sisyphus gibi evrende düzen olmağıı halde yaşamını, ölümlü olduğunu bilerek sürdürmeye çalışmaktadır. Tanrılara başkaldırmış ve sonucunda da yazgısını kabul etmiştir. Camus, insanların bu saçma duruma razı olmamasını, yazgılarını sahiplenip intihar etmeden ve yollarından sapmadan hayata devam etmelerini ve başkaldırmalarını ister ve bu konuda şunları söyler:

Bu dünyanın nihai bir anlama sahip olmadığına inanmaya devam ediyorum. Fakat onun içindeki bazı şeylerin anlamlı olduğunu biliyorum ve o şey insandır. Çünkü o bir olmada ısrar eden tek yaratıktır. Bu dünya en azından insan gerçeğine sahiptir ve bizim görevimiz, onun kendi kaderine karşı haklılığını sağlamaktır. Ve kaderin bir haklılığı yokken insanın vardır, bu yüzden eğer sahip olduğumuz hayat ideasını korumak istiyorsak, insanı korumalıyız (2018, s. 79).

Camus’ye göre başkaldırı, insanın kendisine uygun görölen yaşamdan ya da kaderden daha farklı bir yaşama ulaşma arzusu ve kendisinden daha büyük bir varoluşu kabul etme durumudur. Bu bağlamda, başkaldırı bencilce bir davranış değil, aksine insanın kendi sınırlarını aşarak bir diğereinkine geçtiğıı sosyal bir özgeciliğdir. Bunun sonucunda da toplumsal dayanışma ortaya çıkar. Bu türden bir dayanışma romanda Tommy ve Kathy H. arasında yaşanır. Bu bağlamda, Poul Lübcke Descartes’ın ünlü “Düşünüyorum, öyleyse varım” sözünü Camus’cü bakış açısıyla “Başkaldırıyorum, öyleyse varız” (2003, s. 81). Başkaldıran insanın kendi sınırlarını aşarak bir diğereinkine girmesi kaçınılmazdır. *Beni Asla Bırakma*’da Tommy ve Kathy H. Tommy’nin sanatsal çalışmalarını göstermek için Hailsham’ın eski müdürresi olan Madame’ın evini ziyaret ederler. Bunu yapmaktaki amaçları, öğrencilikleri boyunca okulda Madame’ın evinde

bir galeri olduğu dedikodularına inanmalarındır. Zira öğrenciyken yaptıkları başarılı çalışmalar Madame tarafından toplanmaktadır. Öğrenciler de bu çalışmaların sözü edilen galeride saklandığını ve çalışmalarını çok başarılı bulunan öğrencilerin nihayet bir ruha sahip olduğuna karar verilerek organ bağışısı yapmadan önce birkaç yıl süreyle yaşamlarına diğer insanlar gibi devam etmelerine izin verildiğini düşünmektedirler. Kathy H. de Tommy'nin çalışmalarını çok sıra dışı bularak Madame'ın bunları mutlaka görmesi gerektiği konusunda onu ikna eder. Belki de Madame bunları gördükten sonra Tommy'nin de bir ruha sahip olduğunu kabul edecek ve onun başka organ nakli yapmadan bir süre daha yaşamasına izin verecektir. Kathy H. ve Tommy, Madame'ın adresini elde etmeyi başarırlar ancak karşısına çıkmak için cesaretlerini toplamaları gerekir. Öte yandan, görüşmeden sonra zannettikleri bir galerinin bulunmadığını ve klonların yaşamlarına diğer insanlar gibi devam edebilmelerinin yolu olmadığını öğrendiklerinde Tommy büyük bir düş kırıklığına uğrar ve oldukça kırılğanlaşır. Böyle bir anda Kathy'nin yanında bulunması başkaldırısının sonucu çektiği acıyı bir miktar azaltır. Bu bağlamda, iki insanın aralarındaki sınırların bulanıklaşarak ortadan kaybolmaya başlaması, dahası birinin sınırlarını aşarak diğerine girmesi durumu ortaya çıkar.

Tommy artık yaşamın saçmalığının farkına varır. Zira yaşam ne mantıklıdır ne de mantıksız, yalnızca yaşamdır. Bir insanın mutluluğu bu saçmalığı kavrama yeteneğine bağlıdır, bu yetenek de kendini başkaldırıda gösterir. Madame'la konuşmalarından sonra Tommy'nin başkaldırısı sona erer. Bunun hemen ardından Tommy dördüncü ve son organ bağışısını yapmak üzere hastaneye yatar. Bu aynı zamanda onun öleceği anlamına gelir. Ancak Kathy H. ve Tommy kaderlerini o kadar kabullenmişlerdir ki Kathy H. "Tommy ve ben, o gün büyük bir veda gösterisi yapmadık" (*Beni Asla Bırakma*, s. 268) der. Benzer bir biçimde tıpkı karakterleri gibi Ishiguro da bu konunun üzerinden sığ bir biçimde kısaca değinerek geçer. Bununla birlikte, içinde buldukları durumu anlamakta Kathy H.'nin de sorunlar yaşadığı açıktır. Zira Tommy'yi tekrar göremeyecek, dahası kendisi de yakında tamamlanacaktır, yine de gerçek duygularından kaçarak kaderini kabul etmeyi seçer.

Kaderini kabullenme ve bunu sorgulamaktan kaçınma romanın üç ana karakterinin de paylaştığı bir duygudur. Hailsham'da öğrencilikleri boyunca Kathy H.'nin Tommy ile aralarında oluşmaya başlayan yakınlığı kısakanarak kendisini Tommy'nin sevgilisi olarak ilan eden Ruth, Tommy ile Kathy arasında olası bir birlikteliğe neredeyse yaşamı boyunca başkaldırır. Ancak organ bağışılarını yapmaya başladıktan sonra tamamlanmaya iyice yaklaştığında, artık o da kaderine başkaldırmaktan vazgeçer ve önce her ikisinden de özür diler, ardından da onları Tommy'nin çalışmalarını Madame'a gösterip organ bağışlarına başlamadan önce en azından birkaç yıl

erteleme alabilmeleri için cesaretlendirir. Artık kendisi için çok geç olmuştur ve Kathy H. ve Tommy'nin yaşamlarının geri kalanlarında istedikleri gibi devam edebilmeleri için yollarından çekilmeye karar verir. Gerçekte, Tommy ile Kathy H. arasına girmek dışında Ruth'un roman boyunca kaderine başkaldırdığı pek görülmez. Zira kendisi organlarını bağışlayıp tamamlanmak üzere yetiştirilen bir klondur ve bununla bir sorunu yoktur. Tek amacı kısacık ömründe yapabileceğinin en iyisini yapmaktır. Bunu şu sözlerinden de anlamak olasıdır: “Bağışçı olduğumda artık buna oldukça hazırdım. Doğru geldi bana. Zaten bunu yapmamız bekleniyor, değil mi?” (*Beni Asla Bırakma*, s. 215). Bunun yanında, Ruth da daha iyi bir yaşamın ya da en azından yaşamına bir anlam katmanın mücadelesini verir. Klonu olduğu olası kişiyi bulabilmek için Kulübeler'den ayrılarak Norfolk'a yaptıkları gezi bunun en önemli göstergesi olarak görülebilir. Belki de o kişiyi bulabilmek kendi varlığını çok daha değerli ve anlamlı kılacaktır.

Ruth'un kaderini kabullenmekte gösterdiği bu anlayışı göstermek Tommy ve Kathy H. için o kadar kolay olmaz. Çünkü Ruth'un aksine her ikisi de birlikte hareket ederek kaderlerinden olabildiğince kaçmaya ya da en azından sonlarını ertelemeye çalışırlar. Gerçekte, Tommy'nin Hailsham'da öğrenci oldukları yıllarda yaradılışlarının amacını gerçekten bilip bilmediği açık değildir. Zira buradayken hiç yaratıcı olmaması nedeniyle alay konusu olur. Ancak daha sonra Kulübeler'de erteleme ile ilgili dedikoduları duyduğunda gizlice çizimlerine başlar. Ancak Madame ile görüşüp erteleme diye bir şeyin olmadığını öğrendiğinde yaşadığı düş kırıklığını gizleyemez. Bir galeri ya da erteleme olmaması demek artık bir çıkış yolu da olmadığı anlamına gelmektedir. Artık Tommy için tek çıkış yolu dördüncü bağışını da yapıp tamamlanmaktır. Ancak bu bile emin oldukları bir durum değildir, zira Kulübeler'de dördüncü bağışın son bağış olmayabileceği konusunda dedikodular duymuşlardır (*Beni Asla Bırakma*, s. 263).

Sonunda Tommy tamamen teslim olur. Bütün çizimlerini atar ve Kathy H.'yi kendisinden uzaklaştırmaya çalışır. Dahası, Tommy dördüncü bağış için hastaneye yattığında bakıcısı olarak Kathy H. atanır ve bakıcının görevi bağışçının ameliyatın öncesinde ve sonrasında sürekli yanında bulunmak ve her şeyiyle ilgilenmektir. Ancak Tommy hastanedeyken Kathy H.'yi kendisinden uzaklaştırmak için sürekli diğer bağışçılarla zaman geçirmeyi ya da Kathy ile birlikteyken onlar hakkında konuşmayı tercih eder. En sonunda da kendisine başka bir bakıcı refakatinde ameliyat edilmek ve tamamlanmak istediğini bildirir. Artık hiçbir umudu kalmamıştır, zira yaşamının son günlerini dahi en çok sevdiği kişi ile birlikte geçirmek istemez. Çünkü mutlu olmanın da bir anlamı kalmamıştır. Korkuyor olmasına karşın bununla kendi başına mücadele etmeyi tercih eder.

Hem Ruth hem de Tommy bütün bağışlarını yapıp tamamlandıklarında Kathy yalnız başına kalır ve artık kendi bağışlarını yapmaya başlamaya

karar verir. Gerçekte kendisi arkadaşlarına göre daha sığ bir yaşam sürer ve etrafında gözlemler yapmayı tercih eder, dolayısıyla çok önemli seçimler yapmaktan kaçınır. Örneğin, küçüklüğünden beri Tommy'ye yakınlık hissetmesine rağmen Ruth ölünceye kadar ona bundan hiç söz etmez, her ne kadar onları birbirinden Ruth ayırıyor gibi görünse de bununla mücadele etmek yerine bundan kaçmayı tercih eder. Kathy H.'nin her zaman daha iyi ya da anlamlı bir yaşam düşlemiş olmasına rağmen, bunu elde etmek için hiçbir çaba göstermemesi oldukça ilginçtir. Örneğin romanda Kathy H. Viktorya romanı üzerine bir deneme yazar ve bu denemede iyi kimseler sonunda ödüllendirilirken kötülük edenler ise cezalandırılır. "Ne ekersen onu biçersen" sözü adeta Kathy H. İçin bir slogan halini alır ve bunun kendisini bir yere götürmeyeceğini bildiği halde buna göre yaşar.

Ruth Kathy H.'ye birçok başka erkekle yaşadığı anlamsız cinsel ilişkiler yüzünden asla ilgi göstermeyeceğini söylediğinde Kathy H. Kulübeler'i terk ederek bakıcı olarak yaşamına devam etmeye karar verir. Belki de o ana kadar Tommy ile bir erteleme alabileceklerine dair inancı vardır, ancak Ruth'un o sözleri kendisi için bir dönüm noktası olur daha iyi bir yaşam rüyasından vazgeçer. Yazdığı denemenin aksine, kendisi için mutlu bir son yoktur. Ancak çok sonraları Ruth'un sağlığının bağışlar nedeniyle oldukça bozulduğunu duyduğunda onun bakıcısı olmaya karar verir. Yeneden görüştiklerinde Ruth da bunu kabul eder ve daha önce nasıl ayrıldıklarından bir daha asla konuşmama kararı alırlar. Ancak bir gün Kathy H. Ruth'un odasına normalden 1 saat erken gelir. O geldiğinde Ruth duşta:

Beş dakika geçti ve Ruth bir havluya sarınmış halde içeriye girdi. Adil davranayım, beni daha bir saat kadar beklemiyordu ve sanırım duştan sonra bir havluya sarılı haldeyken herkes kendisini oldukça savunmasız hisseder. Yine de, beni gördüğü anda yüzünde beliren panik ifadesine çok şaşırdım. Bunu biraz açıklamam gerek. Tabii ki biraz şaşırmamı bekliyordum. Ama şu var ki, beni görüp kim olduğumu algıladığında, bir saniye ya da belki daha fazla süre için, bana korkuyla olmasa bile, sakınarak baktı. Sanki benim ona bir şey yapmamı beklemiş, beklemiş ve şimdi de zamanın geldiğini düşünmüştü. (Beni Asla Bırakma, s. 204).

Bu karşılaşmadan sonra ikisinin arasında sürekli bir gerilim olur ve sonunda Kathy H. Ruth'un bakıcılığını daha fazla yapamayacağına karar verir. Ancak daha sonra Ruth, Tommy ve Kathy H., hakkında oldukça çok şey duydukları ve etrafında hiç su olmadığı halde karaya oturmuş bir biçimde duran bir tekneyi görmek için çıktıkları gezide Ruth'un ikisini birbirinden ayırmak için yaptıklarını itiraf etmesi ve eğer gerçekten erteleme diye bir şey varsa buna en uygun olan iki kişinin kendileri olduğunu söylemesi Kathy H.'nin düşüncelerinin değişmesine yol açar.

Ruth'un tamamlanması sona erdikten sonra Kathy H. erteleme hakkındaki gerçeği bilmesi gerektiğine karar verir. Tommy'nin bakıcısı olur ve Tommy üçüncü bağışını bitirdikten hemen sonra konuyu kendisine açarak Madame'ın evine bir gezi düzenler. Tommy üçüncü bağışı sonrası iyileşmeye başladığı için dördüncü ve son bağışı çok yaklaşmıştır ve zamanı giderek azalmaktadır. Gezi sırasında her ikisi de umut doludur ancak Madame ile konuştuktan sonra tıpkı Tommy gibi Kathy H. de büyük düş kırıklığı yaşar. Ancak Kathy H, bu durumu da tıpkı bakıcılığını yaptığı diğer bağışçılar öldüğü zaman davrandığı gibi davranarak büyütmez. Romanda bakıcılar arasında ayırım yapan Kathy H., bakıcıların sevdiği ya da sevmediği yönlerinden söz eder. Bazılarının tutumlarını beğenirken, bazılarının bu iş için uygun olmadığını düşünür. Bazıları ise kaderlerine kendilerini o kadar çok kaptırırlar ki bakıcılığın bir an önce sona ermesini ve artık bağışçı olabilmeyi isterler. (*Beni Asla Bırakma*, s. 198). Kathy H. bakıcısı olduğu bağışçı tamamlandığında doğal olarak bir üzüntü duyar, ancak onun için elinden gelenin en iyisini yaptığını düşünerek kendisini sakinleştirmeyi her zaman başarır. Ona göre de bakıcılar birer makina değildirler, yine de o bununla baş etmeyi başarmıştır. Madame'ı ziyaretlerinden sonra Tommy'nin hezeyanına karşın kendisinin sakin kalabilmeyi başarması da elinden geleni yapmış olduğunu düşünmesinden kaynaklanabilir. Artık erteleme ya da yaşamlarına bir anlam katabilmeleri konusunda yapabilecekleri bir şey kalmamıştır ve Kathy H. bunun bilincindedir. O nedenle, her ne kadar çok üzgün olsa da soğukkanlılığını korumayı başarır ve bunu Tommy de tamamlanana kadar devam ettirir. Öte yandan, Tommy'de öldükten sonra aynı boşluğa kendisi düşen Kathy H., artık yaşamak için bir nedeni olmadığına karar vererek bağışçı olmaya karar verir. Bu aynı zamanda zaten saçma olan varlığını sonlandırabilmek için bildiği tek yoldur.

Umut, yaşamın saçmalığının farkına varmamak için kullanılan bir araçtan başka bir şey değildir. Yaşamın kendisi umut üzerine kuruludur ve bu umut yeni bir araba, daha çok para ya da tamamen farklı bir yarına dair olabilir. Ancak yaşamı tamamen bir alışkanlık haline getirmek insanın özünde bulunan insancılığının büyük bir kısmını yok ederek yaşamlarımızın anlamsız, dünyanın tamamen rastlantısal ve saçma olduğunu görmelerini ve bundan dahi bir haz duymalarını engeller. Bu durumu kabul etmek ise aynı zamanda herhangi bir değer yargısının, bir gerçekliğin ya da yaşamak için bir sebebin olmadığını kabul etmek anlamına gelir.

Yine de Camus, "umuttan mahrum olmak bir yıkım anlamına gelmez" (2018, s. 67) der. İnsan, yaşamını ya da saçma olan evreni bir düzene sokamasa dahi, ondan kaçma şansı olmadığını bilerek mutlu yaşamayı becerebilir (Trundle Jr ve Ramakishna, 1943, ss. 5-6). Bir amacı ya da kaderi olmadığını anladığında, artık istediği gibi davranabilme özgürlüğünün olduğunu fark eder. Yine de bu durum kendisini engelleyen daha büyük bir

güç olmadığı için hırsızlık yapmasına ya da başkalarına kötülük etmesine, hatta onları öldürmesine neden olmaz. Zira insanlar, sırf buna engel olan kurallar ortadan kalktığı için başkalarına kötülük etmezler. Ancak evrenin saçmalığını anladıklarında insanlar yaşamın en büyük sorunlarının yanıtlarını da anlamış olurlar.

Madame'ı ziyaretleri sırasında Hailsham'daki eski öğretmenlerinden biri olan Bayan Emily Kathy H. ve Tommy'ye kendilerine son derece iyi davranıldığı için mutlu olmaları gerektiğini, diğer insanların klonlara bu kadar saygı duydukları için ise şanslı olduklarını söyler. Kathy H.'nin buna yanıtı ise "Sadece bir akım, ortaya çıkıp sonra yok olmuş bir akım olabilir. Ama bizim için hayatlarımız söz konusu" (*Beni Asla Bırakma*, s. 251) biçiminde olur. Bu nokta aynı zamanda Kathy H.'nin başkaldırıya en çok yaklaştığı ve yaşamında olup bitenlere kızgınlığını en çok gösterdiği andır. Yine de bu tartışma daha ileri gitmez. Eve dönüş yolunda yaşadıkları hüznün ve Tommy'nin öfke nöbetleri geçirmesi bir bakıma içinde buldukları durumun umutsuzluğunu ortaya koyar. Kathy H. artık karanlık geleceğini daha iyi görür ve bunun kendisine daha büyük güçlerce dikte ettirildiğini anlar. Bunlar gerçekte onun kaotik ve tamamen anlamsız olan evreninin birer sonucudur.

Kathy H.'nin Tommy ile geri kalan zamanını betimlemesinden artık umut etmekten tamamen vazgeçtiği ve yaşamının saçmalığını kabul ettiği anlaşılabilir. İnsanlar çok hasta olsalar dahi zamanlarının geri kalanlarını en çok sevdikleri ile birlikte geçirmek isteyebilirler. Gerçek bir umutları olmasa bile umutluymuş gibi davranmak insan doğasının bir parçasıdır. Bunu bazen dua ederek, bazen de sevdiklerini her fırsatta ziyaret ederek gösterebilirler. Bunu yapmaktaki amaçları yalnızca sahip oldukları umut kırıntısını canlı tutmak değil, aynı zamanda yakınlarını yüzüstü bırakmadıklarını ve onlar için ellerinden geleni yaptıklarını göstermektir. Ancak Kathy H. ve Tommy'nin durumunda olaylar bu biçimde gerçekleşmez. Her iki karakter de umutlarını kaybederler. Örneğin Tommy diğer bağışçılarla her zamankinden çok daha fazla zaman geçirerek Kathy H.'yi kendinden uzaklaştırmaya çalışır. Kathy H. Tommy'ye yaptığı son ziyaretlerden birinde onu diğer bağışçılarla konuşurken bulur ve aralarındaki ilişkinin nasıl değiştiğini şöyle anlatır:

*Onlara biraz yaklaştım, sonra açık havada, gri göğün altında durup bekledim. Ama Tommy beni görmüş olmasına rağmen arkadaşını dinlemeye devam etti ve sonunda arkadaşlarıyla birlikte kahkahalara boğuldular. Daha sonra, bana eliyle gelmemi işaret ettiğini söyledi, ama bunu yapmış olsa bile açıkça belli etmemişti. O hadiseden tek aklımda kalan şey, onun benim olduğum yere doğru belli belirsiz gülümseyerek bakması, sonra tekrar arkadaşının söylediklerine dikkat kesilmesiydi. (*Beni Asla Bırakma*, s. 262)*

Kathy H. bu davranışın aralarındaki alışıl gelmiş ilişkiden çok farklı olduğunu gözlemleyerek bu duruma oldukça içerler. Daha sonraları Tommy kendisine artık bakıcısı olmasını istemediğini söylediğinde ise “Bunu söylemesinin ardından geçen birkaç saniye içinde, hiç şaşırmadığımı fark ettim. Hatta tuhaf bir şekilde, bunu söylemesini beklediğimi anladım” (*Beni Asla Bırakma*, s. 265) der. Yaşamı boyunca en çok sevdiği kişinin kendisini göndermesi ve onu bir daha göremeyecek olması düşüncesi onu neredeyse hiç etkilemez. İnancın, sevginin ve umudun bu denli yitirilmesi ilk bakışta dehşet verici olsa da, Kathy H.’nin bütün varlığının saçma olduğunu anlaması ve bununla birlikte umudunu yitirmesi gerçeği bunun önüne geçer.

Kathy H. hem kendi hem de Hailsham’ın diğer bütün öğrencilerinin yaşamlarının saçma olduğunu fark ettiğinde önemli bir karar alır. Artık sırf öyle gerektiği için kendisi için tasarlanmış olan yaşamı yaşamayacaktır, aksine bütün yaşamının gerçekte ne anlama geldiğini, ve ortada gerçekten bir anlamın olmadığını görmektedir. Onun umutsuzluğunu gösteren en önemli örneklerden biri de romanın sonunda bir tarlada kendi başına durarak ne olabileceğini düşünmesidir. Orada durmuş öylece uzaklara bakarken Tommy’nin karşıdan çıkıp gelebileceğini düşler. Ancak hemen ardından “Hayalim bundan öteye hiç gitmedi-buna izin vermedim-ve göz yaşlarım yüzüme aksa da ne hıçkırarak ağladım ne de kontrolümü kaybettim” (*Beni Asla Bırakma*, s. 271) der. Kathy H.’nin gözlerinden yaşlar süzülmesi içinde hala duygu kırıntıları olduğunu gösterse de kontrolünü kaybetmeyip ağlamaması bunun bir yararı olmadığını farkında olduğunu gösterir. Yaşadığı bu duygusallık kendisine bir yarar getirmeyeceği gibi, hiçbir zaman gerçek olmayacak bir rüyadan ibarettir, bu yüzden de bu yaptığını bir zaman kaybı olarak görerek kaderinin bir organ bağışçısı olmak olduğunu kavrar.

Camus’nün yaşamın saçmalığını kavrayan insanın mutlu olacağını iddia etmesine rağmen Kathy H.’nin ulaştığı son mutlu olmaz. Dolayısıyla, bu noktada Kathy H.’nin kaderini kabullenmesinin anlık bir farkındalık sonucu alınan bir karar mı, yoksa intihar etmeye karar verip bunun için de en uygun yolun zaten yetiştirildiği üzere organ bağışında bulunarak mı uygulamak istediği sorusu gelebilir. İntihar kavramı basit bir ifadeden çok daha karmaşık ve anlamı açık olmayan bir sözcüktür. Camus’ye göre intihar türleri arasında keskin ayrımlar vardır. Bunlardan birincisi profesyonel intihardır ve bunda insanın kendi yaşamını istediği her an bitirebileceğini bilmesi, onu bunu yapmaktan alıkoyar. Yalnızca bunu yapmaya gücü olduğunu bilmesi bile kendisi için rahatlatıcı bir durumdur (Trundle Jr vd, 1943, s. 5). İkinci olarak ise fiziksel intihar gelir. Bu bizim gündelik yaşamlarımızda görmeye alışık olduğumuz türdür. Bu türde insan yaşamın üzerinde oluşturduğu baskıya ve yüke daha fazla dayanamaz. İnsan bazen

bir sevdiğini kaybettiği, bazen de çok borcu olduğu için yaşamına son verebilir. Bu tür intihara meyilli olan bir kimse çoğu zaman terapi yoluyla tedavi edilebilir (Trundle Jr vd, 1943, s. 6). Üçüncü ve son sırada ise metafizik ya da düşünsel intihar gelir. Bu aynı zamanda, Camus ve bazı diğer varoluşçu düşünürlerin en çok ilgisini çeken türdür. Bu türden intihara meyilli olan kişi sürekli “gündelik yaşamın anlamını sorgular” (Trundle Jr vd, 1943, s. 6). Bu kişiye bilinen bilimsel yöntemlerle yardımcı olmanın yolu yoktur, zira onun yaşam ve evren ile ilgili sorularının cevabını verebilmek olası değildir, dahası eğer evren zaten saçma ise ortada bir cevap da olmaz. Herman Hesse bu konuda şunları söyler:

Bu açıdan bakıldığında intiharlar kendilerini, yaşamın amacını mü-kemmele ulaşmak ya da kalıplara girmek olarak görmek yerine, an-nelerine, Tanrı'ya ya da bunların hepsine geri dönerek özgürlükleri-ne kavuşmak isteyen ruhlara sahip bireylerin içlerinde mevcut olan suçluluk duygusundan beslerler. Böyle ruhların birçoğu gerçek bir intihara teşebbüs etmek cesaretinden yoksundur, çünkü bunu yapma-nın ne denli büyük bir günah olduğunun farkındadır (Hesse, 1969, ss. 54-5).

Beni Asla Bırakma'nın sonlarında, Kathy H. yaşamının geri kalanını nasıl geçireceği ile ilgili bir karar vermek durumunda kalır. Davranışla-rından, yetiştirildiği üzere bir öğrenci olarak kalmaya devam edeceği, ar-kadaşlarının neler yaşadığını görmüş olmasına karşın onların yolunu izle-yeceği anlaşılır. Gerçekte, bunun dışında sahip olduğu tek seçenek intihar etmektir. Bunu yapması da, bütün bu saçma yaşamına ve varlığına karşı bir duruşu olduğunu göstermesi anlamına gelecektir.

Romanda sözü edilen öğrencilerin yaşamları ile bizim gerçek yaşam-larımız arasında birçok paralellik bulmak olasıdır. Sonunda kaçınılmaz bir ölüm olduğu için bir amaç uğruna yaratılan bu öğrencilerin yaşamının oldukça umutsuz olduğu söylenebilir. Onlar için daha iyi bir yaşam düş-lemek anlamsız olabilir, çünkü önceden belirlenmiş olan kaderleri dışında hareket edemezler. Ancak her ne kadar bizim yaşamlarımız onlarınkinden biraz daha uzun olsa da onlarınkilere benzer sınırlara sahip olduğumuz yadsınamaz. Ancak yine de bizler özgür irademiz olduğuna ve her ne kadar aynı yere gidecek olsak da o zamana kadar yaşamımızı istediğimiz gibi yönlendirebileceğimize inanırız.

Romanda intihar eden öğrenciler ile bizim yaşamlarımızda intihar eden insanların aralarındaki temel fark buradan kaynaklanır. *Beni Asla Bırakma*'nın evreninde intihar, öğrencilerin yaşamlarının kontrolünü en umutsuz biçimde kendi ellerine almaları anlamına gelir. Öğrencilerin ne zaman bakıcı ve ne zaman bağışçı olacaklarına karar vermeleri dışında yapabilecekleri herhangi gerçek bir seçimleri yoktur. Bu seçenekler dahi

tamamen kendilerine bırakılmaz. Özgür bir biçimde yapabildikleri tek seçim yaşamaları ya da ölmeleridir. Sorunlarını konuşabilecekleri bir terapi şansları yoktur. Bunun başlıca nedenlerinden biri ise onların birer insan olduklarının düşünülmemesidir. Dolayısıyla bir akıl ya da ruh sağlıkları da olamaz. Öte yandan, fiziksel sağlıkları oldukça iyi olmalıdır, çünkü bedenleri kendilerine değil, Hailsham'ın dışında organlarını bekleyen gerçek insanlara aittir ve bir amaca hizmet etmek için yaratılmışlardır. Bir akılları ve ruhları olabileceği gerçeği ise çabucak giderilmesi gereken talihsiz bir yan etkidir. Bir direniş göstererek intihar etmek öğrenciler için yalnızca sembolik bir davranış değil, aynı zamanda organlarının alınmasını da engelleyeceği için onları bir amaç uğruna yaratan topluma karşı bir darbe olacaktır.

Buna karşın, bizim gerçek yaşamlarımızda intihar dışında birçok seçeneğimiz vardır. Mutsuz bir insan terapiye gidebilir, ya da ailesi ve arkadaşlarıyla konuşarak rahatlamaya çalışabilir. İşini sevmeyen bir insan başka bir iş bulmayı deneyebilir. Komşularını sevmeyen bir insan başka bir yere taşınabilir. İnsanların yapabileceği o kadar çok şey varken intihar basit bir kaçış halini alır. Gerçek dünyada bir insan intihar ettiğinde, önünde o kadar çok seçenek varken yaşamına son vermesi üzücüdür. İntihar aynı zamanda birçok dinde affedilmez bir günah olarak kabul edilir. *Beni Asla Bırakma*'nın aksine, gerçek dünyada din kavramı, inşa edilmiş kalıcı bir inanç sistemi ve yaşama biçimi sunduğu için büyük yer tutar.

Bu nedenle, romanın evreninde intihar eden bir öğrenci, gerçek yaşamda intihar eden biriyle karşılaştırılmaz. Romanda, intihar etmek bir öğrencinin verebileceği en büyük kararken, gerçek yaşamda neredeyse tersi bir davranış olarak kabul edilir. Gerçek dünyada intihar umutsuz bir durumken *Beni Asla Bırakma*'da öğrencilerin bir akli ya da duyguları olduğunun, kısaca onların da insan olduklarının bir kanıtıdır. Onların evreninde intihar özgür iradenin bir göstergesidir. Romanda Madame ya da Bayan Emily gibi öğrencilere daha iyi davranılmasını gerektiğini savunan kimseler onlar intihar ettiğinde sevinirler, çünkü bu onların da kendi özgür iradeleri ile hareket ettiklerinin, onların da akli ve duyguları olduğunun, kısaca onların da insan olduğunun bir kanıtıdır.

Sonuç olarak, *Beni Asla Bırakma*'nın birçok varoluşçu soru sorduğunu söylemek olasıdır. Romanda öğrencilerin yaşadığı evrenin saçmalığı birçok açıdan ele alınır. Gerek hiçbir amacı olmadığı halde sanata yönlendirilmeleri, gerekse tek boyutlu cinsel yaşamları ele alındığında bu öğrencilerin varlığının da saçma olduğu söylenebilir. Gerçekte yalnızca yaşamları değil, aynı zamanda ölümleri de saçmadır. Bütün yaşamları boyunca kaçınılmaz bir biçimde ölümle sonuçlanacak olan dört aşamalı bir organ bağışında bulunacaklarını bilirler. Yine de bu saçma yaşamlarına bir anlam katmaya çalıştıklarını görürüz. Özgür iradelerinin ve başkaldırılarının

bir göstergesi olarak intihar etmeyi seçerler. Bizim dünyamızın aksine, bu saçma evrende intihar umutsuzluğun bir ifadesi değildir. Roman boyunca öğrencilerin bir gelişim gösterdiğini görmek olasıdır. Ancak yaşamlarının sınırlarından tatmin olmasalar da, bunu değiştirebilecek güce sahip değildirler.

Her ne kadar bilim ve klonlama unsurları olay örgüsü içerisinde ustalıkla geri plana itilmişse de, *Beni Asla Bırakma* bir bilim-kurgu romanıdır. Bununla birlikte bilimsel gelişmeler yoluyla yaşamımıza giren klonlamanın yanı sıra bunların etik, insani değerler ve toplumsal yaşam açısından ortaya çıkarabileceği sorunlar da romanda tartışılır. Örneğin, klonların bir akla ve ruha sahip olup olamayacakları, dolayısıyla onları insan olarak kabul etmenin olası olup olmadığı roman boyunca ele alınır.

Bu bağlamda yapıt, okuruna insan yaşamını da anlama fırsatı sunar. Gerçek dünyada da seçimler yapmaktan kaçınarak ya da varlıklarının anlamını aramaktan uzak durarak yaşayan insanlar bulunabilir. Dolayısıyla, *Beni Asla Bırakma*, okura özgür iradenin ve güçlüklerle karşılaşıldığında seçimler yaparak bunların sonuçlarına katlanmanın değerini göstermeye çalışır. Bir kimsenin kendi iradesi ile kararlar verebilmesi oldukça önemlidir, çünkü onun yaşamına bir anlam ve değer katan yaptığı bu seçimler olacaktır. Varoluşumuz davranışlarımıza dayanır ve eğer biz kendi irademizle hareket edip kendi özümüzü kendimiz tanımlayabilirsek yaşamımızın kontrolünü de elimizde tutarız.

KAYNAKÇA

- Camus, A. (2018). *The Myth of Sisyphus*. New York: Vintage Books.
- Daigle, C. (2006). *Existential Thinkers and Ethics*. McGill-Queen's University Press.
- Heidegger, M. (2010). *Being and Time*, İng. Çev. Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press.
- Hesse, H. (1969). *Steppenwolf*. İng. Çev. Basil Creighton. USA: Bantam Books.
- Ishiguro, K. (2012). *Beni Asla Bırakma*. Çev. Mine Haydaroğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kierkegaard, S. (1992). *Either/Or: A Fragment of Life*, İng. Çev. Alastair Hannay. London: Penguin Classics.
- Lowrie, W. (1969). *Kierkegaard's Attack upon "Christendom."* Princeton: Princeton UP.
- Lubcke, P. (2003). *Fransk Filosofi*. Politikens Forlag.
- Lütken, G. ve Johannes F.. (2015). *En Bog om Eksistentialisme*. Nota Publishing.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Phenomenology of Perception*. İng. Çev. Colin Smith, London and New York: Routledge Classics.
- Munksgaard, U. (1986). *Det Sande Selv*. Hans Reitzel Publishing.
- Nietzsche, F. (2003). *The Genealogy of Morals*. Mineola: Dover Thrift Editions.
- Sartre, J. P. (1958). "Existentialism is a Humanism." *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. Edt. W. Kaufman. New York: Meridian Books. (287-311).
- _____ (2005). *Varoluşçuluk*, Çev; Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul.
- Trundle, Jr., R. C. ve Ramakishna P.. (1943). *Beyond Absurdity: The Philosophy of Albert Camus*. Lanham: The University Press of America.



BÖLÜM 6

CHAPTER 6

DİL VE DÜŞÜNCE BAĞLAMINDA İNSAN ZİHNİNİN DİLİN İŞLEYİŞİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Ersin ÇİLEK¹, Emrullah DALMIŞ²

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Bartın Üniversitesi, Bartın-Türkiye,
ORCID:0000-0002-9338-9160

² Öğretim Görevlisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara-Türkiye.

Giriş

Dil ve düşünce olguları insana insan özelliğini veren ve diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerdir. Dil, zihin, düşünce ve kültür arasındaki ilişki çağlardan beri insanlığın dikkatini çekmiş ve bilim adamları bu ilişki üzerine pek çok şey söylemiştir. Dil, insanın kendi var oluşunu ifade etmesi açısından olmazsa olmaz unsurlarından biridir. Dilin olmadığı yerde toplumdaki bahsetmek çok zor hatta imkânsızdır. Çünkü bir insan topluluğu ancak dil sayesinde toplum haline gelir. Bununla birlikte dilin varlığı da ancak toplumla mümkündür. Bu yönüyle dil, toplumun bir ürünüdür (Aksan, 2003). İbn Haldûn'a göre dil ve lafızlar, anlamın, düşüncenin ve duyguların kalıpları ve kapları mesabesinde (İbn Haldûn, 1996, s. 557).

Düşüncenin mi dili şekillendirdiği veyahut dilin mi düşünceyi yönlendirdiği konusu Antik Yunan filozoflarından günümüze kadar pek çok bilim insanının araştırma alanı olmuş ve bu konu hakkında bazen taban tabana zıt bazen de birbirine benzer şeyler söylenmiştir. Dil ve düşünce arasında çok yakın bir ilişki vardır. Alman düşünür Thomasius da “dilsiz, sözsüz akıl yoktur” der. Düşünme ve konuşma aynı olayın farklı görünüşleridir. Çünkü ifade edilmeyen bir düşüncenin bir anlamı yoktur. (Akarsu, 1998, s.38). Dil, insanların düşüncelerini ifade etmelerini, bilgi edinmelerini ve dünyayı anlamalarını sağlar. Aynı zamanda, dil, insanların düşüncelerini yapılandırmak ve düzenlemek için de kullanılır. Dil, insan zihnindeki düşünceleri yapılandırmak ve düzenlemek için birçok farklı mekanizmalar kullanır. Örneğin, dil, insanların düşüncelerini kategorize etmelerine, sınıflandırmak ve etiketlemelerine ve düşünceler arasındaki bağlantıları ifade etmelerine olanak tanır.

Dillerin oluşumu, yapısı ve zihindeki işleyişini inceleyen bilim dallarından biri de dil felsefesidir. Dil felsefesi yeni bir disiplindir ama dil felsefesi soruları her felsefe sorusu gibi Eskiçağdan beri şu ya da bu biçimde sorulup yanıtları aranan sorulardır. Birkaç örnek vermek gerekirse, Platon Kratylos'ta adlar ile onların adlandırdıkları şeyler arasındaki ilişkinin doğal mı yoksa uyuşmsal mı olduğunu tartışır (Aysever, 2002). Dil felsefesi, Türkçede “dil felsefesi” demektir. Felsefede dil çalışması, anlamın, referansın ve gerçeğin doğası, dil ve düşünce arasındaki ilişki ve iletişimin doğası gibi konuları kapsayan geniş bir alandır. Dil ve düşünce arasındaki ilişki Sokrates, Aristo ve Platon'dan İmam Gazali'ye, Descartes'ten Saussure'ye ve Chomsky'e kadar pek çok bilim insanının ilgisini çekmiştir. Aristoteles, düşünce ile dil arasında uyum bulunduğunu, dilin düşüncenin elbisesi veya formu olduğunu savunurken diğer yandan Kant, cümle formlarının yani dilin düşünmemizin yapısını doğru olarak yansıttığı; ama düşünmenin objelerin bir kopyasını çıkarmak olmadığı, tam tersine duyu gereçlerine düşünme formlarının yardımıyla bir biçim kazandırmak olduğu ve ancak düşünme etkinliği sonucunda objelerin oluştuğu kanaatinde

(Gündoğan, 2019; Coşkun, 2014). Gazali ise, asıl olanın manalar olduğunu ve onlara delalet etmesi için isimlerin vazedildiğini; dolayısıyla isimlerin ve manaların birbirinden ayıramayacağını dile getirmiştir (Aydın, 2010). Birer sembol olarak lafızların delâlet ettiği anlamlar hangi dili konuşursa konuşsun tüm insanların zihinlerinde tek ve aynı oldukları açıktır. Ancak aynı anlamı gösteren lafızlar, aynı olmayıp toplumdan topluma farklılık arz etmektedir. Bundan dolayıdır ki şeylerin bilgisinden kastedilen kendilerine delâlet eden lafızlar değil, onların ifade ettiği anlamlardır (Fârâbî, 1990, 137). Hamann’a göre akıl, kendi içine kapalı, soyut bir şey değildir. Akıl anlama süreçlerinin bütününden oluşan bir şeydir. Ama anlama dediğimiz şey de ancak dille gerçekleşebilir. Onun için Hamann, dil olmasaydı, akıl ve düşünce denilen şey olmazdı demiştir (Akarsu, 1998, s.37). “Eğer her sözcüğün belli, kesin, sınırlı ve değişmez bir anlamı olsaydı, belki çok açık ve mantıklı konuşabilirdik, ancak göreceli olarak pek az şey söyleyebilirdik” demiştir (Özpinar, 2002, s.132). Bu ifadeden hareketle bir varlığın göstergesel karşılığı farklı olabilir ve ifade ettiği şeyler arasında farklılıklar ve benzerlikler olabilmektedir.

Platona göre düşünme, insanın içinden kendi kendisiyle yaptığı konuşmadır. Harman ise, dil ve düşünce arasındaki çok sıkı bir bağ olduğunu ve düşünen kişinin cümleler düşündüğünü veya cümleler ile düşündüğünü ifade etmektedir (Gül ve Soysal, 2009). Dil ve düşünce arasındaki ilişkiye dair ifadeler incelendiğinde öncelikle dil yetisi ve söz arasındaki ayrımın yapılması ihtiyacı doğmaktadır. Bu ayrım, Ferdinand de Saussure tarafından *langage* (insani dil yetisi), *langue* (somut dil), *parole* (söz) olarak yapılmıştır (Yüksel, 2009). İnsani dil yetisi, her insanda anadili fark etmeksizin doğuştan gelen dil öğrenebilme kapasitesidir. Kişi bu kapasite sayesinde herhangi bir dili kolaylıkla öğrenebilmektedir. Somut dil ise dünyadaki konuşulan Arapça, Türkçe, İngilizce gibi tüm dillerdir. Bu dillerden birini konuşan bir kişinin söyledikleri ise sözdür. Bu açıdan bakıldığında, yapılan tartışmaların neredeyse tümü “insani dil yetisi” ile “zihin” ilişkisini ortaya koymaya çalışan tartışmalar olduğu görülmektedir. Aralarında daha kuvvetli ve görünür bir bağ olan söz ile zihin arasındaki ilişkinin pek ele alınmadığı dikkat çekmektedir.

Bu çalışmada, söz ile zihin arasındaki ilişki incelenmiş olup zihin ve düşüncenin söz üzerindeki etkileri kültür, coğrafya ve dil ailesi açısından birbirinden tamamen farklı olan İngilizce, Arapça ve Türkçe dilleri çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda dilin kolaylaştırma etkisi (dilde tasarruf), kendine benzetme, kelime türetme, yapısal ortaklıklar başlıkları altında insan zihninin dilin oluşumu ve gelişimine olan etkilerini, diller arası ortaklıkları, insan düşünce sistemi ve mantığının yönlendirmesi çerçevesinde oluşan benzerliklerin ve ortaklıkların olduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Dil tipolojisi dünya dillerini benzer ve farklı yapısal özelliklerine göre gruplamak üzere ele alan, diller arası ortaklıklardan hareketle dil grupları ve ailelerinin genel karakteristiğini ortaya koymaya çalışan ve dillerin birbirlerine nasıl benzediğini, birbirlerinden hangi yollarla nasıl farklılaştığını açıklamaya çalışan bir alandır. Diller arası benzerliklerin önemli bir kısmı kalıtımsaldır. Bir kısım benzerlikler ise tamamen rastlantısal. Kalıtımsal ve rastlantısal benzerliklerin dışında diller arası ilişkiler sonucu oluşmuş adeta yapay olan benzerlikler de vardır. Ne var ki kalıtımsal benzerliklerle dil aileleri arasındaki ilişki mutlak değildir, yani bir dil ailesinin karakteristik özelliği başka dil ailelerine ait dillerde de görülebilir. İşte kalıtımsal olmayan ama tamamıyla rastlantısal olan bu benzerlikler, dili oluşturan materyalin kısıtlılığına, yani sözcelimi ses organlarından çıkarılabilecek dil seslerinin ancak belirli sayıda olabilmesi gibi sınırlılıklarına bağlı olarak kendiliğinden ortaya çıkan benzerliklerdir (Uzun, 2018, s.551-553). Bu çalışma, bu benzerlikler ve farklılıklar odağında söz ile zihin arasındaki ilişki incelenmiş olup zihin ve düşüncenin söz üzerindeki etkileri kültür, coğrafya ve dil ailesi açısından birbirinden tamamen farklı olan İngilizce, Arapça ve Türkçe dilleri çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda dilin kolaylaştırma etkisi (dilde tasarruf), kendine benzetme, kelime türetme, yapısal ortaklıklar başlıkları altında insan zihninin dilin oluşumu ve gelişimine olan etkilerini, diller arası ortaklıkları, insan düşünce sistemi ve mantığının yönlendirmesi çerçevesinde oluşan benzerliklerin ve ortaklıkların olduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Dilde Tasarruf (Kolaylaştırma Etkisi)

“Dilde tasarruf”, bir mesajı daha etkili bir şekilde iletmek için dili verimli kullanma ve gereksiz kelime veya ifadelerden kaçınma fikrini ifade eder. “Dilde tutumluluk, dil ekonomisi” adlarıyla da bilinen bu ilkeye göre, söylenmek isteneni en kısa yoldan, gereksiz kullanımlardan kaçınarak vermek esastır. Dolayısıyla iletişimi kolaylaştırmak adına kimi zaman anlamda çeşitli yollarla yapılmış bazı kısaltmalara gidildiği görülür. (Aydın, 2011). Bu, daha basit kelimeler kullanmayı, fazlalıktan kaçınmayı ve hedef kitleye dikkat etmeyi içerebilir. Dillerin en etkili iletişim aracı olmasının en önemli özelliklerinden birisi, belirli kurallar çerçevesinde örülmüş olmasıdır. Bu özellik her dilin doğasında vardır. Dillerin gramer yapıları ve ses özellikleri incelendiğinde dilde sadeleşmeye, başka bir deyişle kolaylaştırmaya doğru bir meyil olduğu göze çarpmaktadır. Ancak genellikle dillerin lehçe ve ağızlarında kolaylaştırma etkinin önemli rol olduğu görülmektedir.

Ses olayları gerçekleşirken de en az çaba ilkesinin esas alındığı görülmektedir. Örneğin ses türemesi olayında Türkiye Türkçesinde yardımcı ses olarak y'nin tercih edilmesi, bu ilkeye uymanın bir göstergesidir. Ercilasun, bu konuda dilin bir sistem olduğunu, art arda gelen iki ünlü arasında-

daki çatışmayı gidermek için bunların arasına girecek ses türetilirken dilin kuralları doğrultusunda hareket edildiğini belirterek “Dil bir sistemdir. Ünsüzlerden birini ve elbette en az çaba kanununa uyanını seçecektir. En az çaba kanununa en uygun ünsüz, ‘yarı ünlü’ de denilen y’dir.” (Ercilasun 2000: 129). Korkmaz’ın “Konuşma sırasında zamandan ve emekten tasarruf ederek kolaylık sağlamak amacıyla ses düşmesi, ses benzeşmesi, ses ve hece kaynaşması (Kontraktion) gibi olaylara yol açan kural.” biçiminde sadece konuşma dilindeki ses olayları çerçevesinde gerçekleşen bir kural olarak tanımladığı en az çaba ilkesi, yazı dilinde de pek çok biçimde kendini göstermekte ve dilin bütününe ilgilendirmektedir (Korkmaz, 2003, 84). İşte bu çalışma, söz konusu soruya cevap aramakta ve Türkçenin en az çaba ilkesini işletme yollarını irdelemektedir. Bu yollar, şu başlıklar altında toplanabilir:

1. Gereksiz tekrarlardan kaçınma (sıfır tekrar – eksik tekrar)
2. Sözcük yerine ek kullanımı
3. Ek düşümü
4. Tanımlı birimler kullanma
5. Dil dışı göndermeler
6. Deyimler / atasözleri
7. Ses olayları (Aydın, 2011, s.2).

Tüm bunlar göz önüne alındığında insan zihninin, dili kolaylaştırma eğiliminde olduğu görülmektedir. Gereksiz tekrarlardan kaçınma ve kelime tasarrufu konusunda Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde öznenin kullanılmaması konusu örnek verilebilir. «أنا أذهب إلى المدرسة», “(Ben) okula gidiyorum” ve “(I) go to the school” cümlelerinde parantez içinde verilen özneler kullanılmadığında da aynı anlamı verdiğini görmekteyiz. Dolayısıyla üç dilde de iletişimin hızlı olması ve gereksiz veya fazla kelime kullanmaktan kaçınarak öznenin düşürebilmesi ortak noktalardan sayılmaktadır. Ayrıca ek düşümü de kolaylaştırma etkisi olduğundan dolayı dillerin işleyişi bakımından benzerlikler göstermektedir.

Dilde sözcük yerine ek kullanımı, okuyucunun veya dinleyicinin verileri daha hızlı ve kolay anlamasını sağlar. Bu tür ek kullanımı, dilin daha kısa ve öz olmasını sağlar ve okuyucuya veya dinleyicilere daha hızlı ve kolay bir okuma ve dinleme deneyimi sunar. Özellikle özlü konuşma, resmi yazışma veya yazılı metinlerde sözcük yerine ek kullanımı uygun olabilir “Edebiyatın öğretmeni” yerine “edebiyat öğretmeni”, «المدرس للأدب» ifadesi yerine «مدرس الأدب» ve “the teacher of literature” yerine “literature teacher” ifadelerinin kullanılması ek düşümü gerçekleşmesine örnektir. Ek düşümü olayı Türkçede “ın” eki, Arapçada elif-lâm (marife eki) ve İngi-

lizcede “of” ekinin düşürülmesiyle gerçekleşmiştir. Sözcük yerine ek kullanımını da dillerdeki kolaylaştırma etkilerindedir. Bu olay etken-edilgen kuralında görülmektedir. Türkçede “Öğretmen sınav yaptı” ifadesi yerine “Sınav yapıldı”, Arapçada «أجرى المعلم الامتحان» yerine «أجرى الامتحان», İngilizcede ise “The teacher made an exam” yerine “The exam was made” ifadelerinde etken cümle, kelime düşürülerek edilgen yapılmak üzere edilgen kuralı ekleri ilave edilmiştir.

Dilde tanımlı birimler kullanmak, okuyucunun veya dinleyicinin verileri daha kolay anlamasını sağlar. Örneğin, bir metin yazarken, “10 metre-karelik bir alan” yerine “10 metrekare” kullanmak okuyucunun daha hızlı ve kolay anlamasını sağlar. Aynı şekilde, bir konuşmada “50 santimetre uzunluğunda” yerine “50 santim uzunlukta” kullanmak dinleyicinin daha hızlı anlamasını sağlar. Özellikle bilim, teknoloji, matematik gibi alanlarda tanımlı birimler kullanmak önemlidir. Roman, öykü ve şiir gibi edebi türlerde de buna örnek verilebilir. Türk edebiyatında “Orhan Pamuk’un Kar romanını okudun mu?” ifadesini tanımlı birime odaklanıldığında “Kar romanını okudun mu?” demek yeterli olabilir. Arap Edebiyatından “Necip Mahfuz’un Midak Sokağını okudun mu?” ifadesi yerine “Midak Sokağını okudun mu?” ifadesi bu romanın tanınır bir roman olması dolayısıyla anlatımı kolaylaştırıcı etkisinden yararlanarak yazarın ismini zikretmeden mesajın alıcıya ulaşması ve anlaşılması mümkün olmaktadır.

Deyimler ve atasözleri, dilin güçlü ve etkili bir araç olarak kullanılmasını sağlar. Bu tür ifadeler, dilin kalıplaşmış ve anlamlı bir şekilde kullanılmasını sağlar. Deyimler ve atasözleri, dilin zenginliğini ortaya koyar ve okuyucunun veya dinleyicinin daha iyi anlamasını sağlar. Ayrıca, dilin kullanımını güçlendirir ve okuyucunun veya dinleyicinin daha etkili bir şekilde anlamasını sağlar. Özellikle edebi yazılar, sosyal medya veya günlük konuşmalarda deyimler ve atasözleri kullanmak dilin kullanımını ve mesajın aktarılması destekleyen ifadelerdir. Örneğin, Türkçede “tencere yuvarlandı kapağını buldu”, Arapçada «وافق شن طبقة», İngilizcede “birth of a feather flock together” deyimleri mecaz anlam olarak aynı mesajları taşıyan deyimlerdir. Bunlar genellikle olumsuz özellikleri birbirine uyan kişilerin birbirine uyumunu vurgulamak için kullanılan kinaye ihtiva eden bir atasözleridir. Her ne kadar cümle anlamları farklı olsa da tanımladığı ifade aynı veya benzerdir. Bu ve bunun gibi atasözleri ve deyimlerde yukarıda görüldüğü gibi anlatımı kolaylaştıran zaman ve dil tasarrufu sağlayan dil özellikleri olduğu görülmekte olup insan zihninin işleyişinin dil ayırt etmeden ortak bir noktada buluşabildiği görülmektedir.

Ayrıca, Arapçadaki mansubat, mecrurat ve merfu’atın kullanım yerleri ve sıklıkları incelendiğinde telaffuzu en zor olan merfuat’ın daha nadir kullanılan yapılarda karşımıza çıktığı; kullanımını dile daha kolay gelen mansubat ve mecruratın ise günlük hayatta daha çok kullanılan yapılarda

karşımıza çıktığı görülmektedir. Arapçanın lehçeleri incelendiğinde de bu kolaylaştırma etkisi daha bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Buna bir örnek vermek gerekirse fasih Arapçada kullanılan ikil kullanımı (تشبيه) neredeyse hiçbir Arap lehçesinde kullanılmamaktadır. Bunun yerine çoğul (جمع) ifadeler tercih edilerek ikil kullanımı konuşma açısından bir detay olarak görülmüş olup bu tür ifadelerde kolaylaştırma yoluna gidilmiştir. Başka bir örnek ise, Arapçada cinsiyete delalet eden kelime sonlarındaki hareketler iyelik zamirleri (muttasıl zamirler) yerine dilde tasarruf ve söyleyiş kolaylığı için kelime kökünün son harfinde hareke değişikliği tercih edilmiş olup kullanım kolaylığı sağlanmıştır. Dişil kullanım için بديك, eril kullanım için بديك kullanılması gibi. Buna benzer bir kolaylaştırma eğilimi İngilizcedeki karşılaştırma ve üstünlük bildiren sıfatlar konusunda (comparative, superlative) karşımıza çıkmaktadır. Hece sayısı iki veya daha az olan kelimelerin sonuna –er veya –est takısı eklenirken; hece sayısı üç veya daha fazla olan kelimelerin ise başlarına ‘more’ veya ‘most’ eklenmektedir. Bu durumda konuşma sırasında telaffuzu ve kullanımı kolaylaştırmaktadır. Uzun olan bir kelimenin eklerle daha da uzatılması konuşmayı daha da zorlaştıracığı için böyle bir ayırım yapıldığı düşünülmektedir. Türkçede de kolaylaştırma etkisi daha çok şivelerde göze çarpmaktadır. Bundan başka orta hece ünlüsü düşümü (ağızım> ağzım, kavuşak> kavşak vb.), kaynaşma (sütlü aş> sütlaç, cuma ertesi> cumartesi, hanım nine> haminne vb.), ses uyumları (gördüğünü, balık, gitti, sümbül> sümbül vb.), göçüşme (kibrit> kirbit, çömlek> çölmek vb.) gibi pek çok ses olayının temelinde de ses aygıtını yormadan daha az çaba harcayarak iletişim kurmak hedeflenmektedir. Konuşma dilinde de kolay söyleyiş adına bazı durumlarda kısaltmaya gidildiği görülür. Bu, özellikle seslerin düşürülmesiyle yapılır. “Ne yapıyorsun” ifadesi yerine “ne yapıyon, nidiyon”, “geleceğim” ifadesi yerine “gelcem”, “ağabey” sözcüğü yerine “abi” gibi ifadeler de dilde kolaylaştırma etkisine örnek verilebilir. Tüm bunlar göz önüne alındığında insan zihninin, dili kolaylaştırma eğiliminde olduğu görülmektedir.

Kendine Benzetme (Benzeşme)

“Dilde kendine benzetme”, Türkçede “dilde kendini karşılaştırma” veya “dilde analogiler” anlamına gelir. Dili daha anlamlı, zengin ve akılda kalıcı kılan benzetme, benzetme ve mecazların kullanılmasıdır. Bu tür konuşma şekli, betimlemeleri ve açıklamaları daha canlı, ilginç ve anlaşılması kolay hale getirmek için edebiyatta, şiirde, hikâye anlatımında ve günlük konuşmalarda kullanılabilir. Kelimeleri hecelere bölmek, dil ve dudakların doğru yerleşimini uygulamak ve zor kelimelerin seslerini hatırlamak için anımsatıcı araçlar kullanmak, telaffuzu kolaylaştırma tekniklerinden bazı örneklerdir. Bu teknikler, insanların bir dilde telaffuzlarını ve akıcılıklarını geliştirmelerine yardımcı olmak için bir konuşma terapisti veya dil öğretmeni tarafından öğretilir. İnsanoğlu birlikte olduğu, sevdiği insanlarla

fikri ve hissi olarak benzeşmek ister. Veyahut fikren ve hissen benzeştiği insanlarla daha çok vakit geçirir. İnsanoğlunun bu düşünce yapısının akisleri dilde de görülür. Örneğin Türkçede herhangi bir sert ünsüz ile biten kelimelere ‘b,c,d,g’ gibi harflerle başlayan bir ek geldiğinde, ekin başındaki ünsüz, telaffuz kolaylığı için değişime uğrar ve sertleşir. Türkçedeki ünsüz yumuşaması, ünlü daralması gibi diğer kuralların da telaffuzu kolaylaştırdığı görülmektedir. *Türkçe örnek ekle*

Arapçada (افتعال) babındaki harf değişimleri de aynı minvalde değerlendirilebilir. Şöyle ki; Arapçada (ف) harfine karşılık gelen harf (ض, ط, ظ) harflerinden biri olursa kendinden sonra gelen (ت) harfi (ط) harfine dönüşür. اضطرب, اصطرير kelimeleri buna örnek olarak verilebilir (el-Bağdâdî, 1954). Çünkü bu dört ses benzeşme isteyen başka bir deyişle yanında olacak sesin kendisine yakın olmasını; tıpkı insanın yanında olduğu kişilerin kendisine benzemelerini istemesi gibi talep eder.

Arapçada (افتعال) babındaki harf değişimleri de aynı minvalde değerlendirilebilir. Şöyle ki; Arapçada (ف) harfine karşılık gelen harf (ض, ط, ظ) harflerinden biri olursa kendinden sonra gelen (ت) harfi (ط) harfine dönüşür. اضطرب, اصطرير kelimeleri buna örnek olarak verilebilir (el-Bağdâdî, 1954). Çünkü bu dört ses benzeşme isteyen başka bir deyişle yanında olacak sesin kendisine yakın olmasını; tıpkı insanın yanında olduğu kişilerin kendisine benzemelerini istemesi gibi talep eder.

Hem Arapçada hem de İngilizcede ortak bir ses olayı vardır ki; insan zihninin dil üzerindeki etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Şöyle ki; İngilizcede konuşma dilinde ‘n’ sesinden sonra ‘p,b,m’ seslerinden biri gelirse ‘n’ sesi ‘m’ sesine dönüşür. Örneğin ‘ten boys’ cümlesi ‘tem boys’ şeklinde telaffuz edilir. Veya ‘better than me’ cümlesi ‘better tham me’ şeklinde telaffuz edilir. Arapça tecvit kurallarından biri olan ‘iklab’ kuralına göre de ‘ن’ harfinden sonr

a ‘ ve m’ harfi gelirse (Arapçada ‘p’ harfi yoktur. Onun yerine de ‘ب’ harfi kullanılır.) ‘ن’ harfi ‘م’ harfine dönüşür. Örneğin ‘مما’ kelimesi aslında ‘من’ ve ‘ما’ kelimelerinden meydana gelmektedir. Lakin bahsettiğimiz kural gereği ‘من’ kelimesinin sonundaki ‘ن’ harfi ‘م’ harfine dönüşmüştür. Yan yana aynı sesin gelmesi durumunda ‘şedde’ kullanıldığı için ‘مما’ halini almış ve tek kelime şekline bürünmüştür. ‘ن’ harfinin kendisinden sonra ‘ب’ harfi gelmesi durumunda ‘م’ harfine dönüşmesine de ‘من بين’ yapısının ‘مم بين’ olarak telaffuz edilmesi örnek olarak verilebilir.

Yukarıda Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinden verilen kendine benzetme ile ilgili örnekler insan zihninin dili kullanmadaki tavrını ortaya koymaktadır. Dilin daha hızlı ve kolay kullanımını sağlamak için kelime ve eklerdeki seslerin bir önceki veya bir sonraki sese benzetildiği görülmektedir. Buradaki amaç dilin akıcılığını sağlamak olup dillerin ortak bir

mantık doğrultusunda şekillendiği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla kendine benzetme durumu da insan zihninin dilin işleyişi üzerindeki mantığının ortak olduğunu göstermektedir.

Yeni Anlam ve İfadeler Türetme

İnsan zihnin dil üzerindeki etkilerinin en çok görüldüğü ve ‘neden’ sorusuna en kolay şekilde cevap bulunabilen alanlardan biri de anlam türetimidir. Kelime köklerinin kaynağını ve nedenini anlayamamak bile türetilen kelimelerde insan zihninin etkilerini görmek pekala mümkündür. “Anlam türetme”, dil felsefesinde ve dilbilimde, bir cümleden veya bir kelimedenden anlam türetme süreci veya anlam oluşturma olarak adlandırılır. Bir cümlenin veya bir kelimenin anlamı mutlaka sabit değildir, dilbilgisi ve bağlam kuralları aracılığıyla çıkarılabilir veya türetilir. Örneğin, bir cümlenin anlamı, tek tek kelimelerin anlamlarını ve onları birbirine bağlayan dilbilgisini birleştirerek elde edilebilir. Benzer şekilde, bir kelimenin anlamı, kullanıldığı bağlamın yanı sıra onunla ilgili diğer kelimelerin anlamları anlaşılabilir. Bileşimsel anlambilim, Doğruluk-koşullu anlambilim, Dağılımsal anlambilim gibi anlam türetme üzerine birkaç teori vardır. Her birinin anlam çıkarmak için kendi yöntemleri ve kuralları vardır. Kratylos’a göre adlar ile onların adlandırdıkları şeyler arasında doğal bir bağ vardır. Her şeyin doğal (doğaları gözetilerek konmuş) bir adı vardır. Ancak, Hermogenese göre adlar ile onların adlandırdıkları şeyler arasında hiçbir doğal bağ yoktur. Hermogenes, adlar ile onların adlandırdıkları şeyler arasındaki adların bilgi verme işlevlerini yerine getirmelerini olanaklı kılan bağın “uzlaşma” olduğunu savunur. Ad koyma işi töreye, geleneğe kullanışa göre yapılır. Bir nesnenin çağrılışı o nesnenin adı olur. O uzlaşmayı bir kent ya da bir devletle sınırlı tutmaz bireye kadar indirger. Hermogenes, Sokrates’e adlandırmanın şöyle olacağını söyler: “Bir nesneyi ben benim uydurduğum bir isimle isimlendirebileceğim gibi sen de senin uydurduğun bir isimle isimlendirebilirsin.” Aynı şekilde bir şeye farklı devletlerde ve farklı dillerde farklı adlar verilebilir. Meselâ, başkalarının insan dediğine “at”; at dediğine de “insan” diyebiliriz. (Platon, 1982, s.384).

Sözgelimi hem Arapçada hem de İngilizcede ‘*soru sormak*’ ve ‘*istemek*’ eylemleri tek bir sözcükle ifade edilmektedir. Arapçada (سأل) fiili, İngilizcede *ask* fiili hem soru sormak hem de istemek anlamına gelmektedir. İnsanların bir şeyler talep ederken bunu soru şeklinde sormaları (yapabilir miyim? alabilir miyim? gibi) zamanla soru sormak ve talep etmek fiillerine aynı anlamların yüklenmesine ve tek bir fiilin iki farklı eylem için kullanılmasına yol açtığı düşünülmektedir. Bu konuya Arapça ve İngilizcedeki *ezberleme* ve *evlat edinme* fiilleri de örnek olarak verilebilir. Her iki dilde de ezberleme eylemi *kalp* ile ilişkilendirilmiştir. İngilizcede *by heart*, Arapçada da (عن ظهر قلب) söz öbekleri ezberlemek, ezbere okumak anla-

mına gelmektedir. Bir şey ezberlenmişse kişinin bir parçası haline gelir ve insan onu takılmadan zihninden okur gibi okuyabilir. Eski zamanlarda insanın kalp ile düşündüğü ve akıl melekesinin görevlerinin kalp tarafından yürütüldüğü inancının var olduğu düşünülürken aslında ezberleme fiilinin akıl yetisiyle ilişkilendirildiği, kalp ile kastedilenin akıl olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Evlat edinme eylemi hem İngilizce hem de Arapçada hem evlat edinmek hem de benimsemek anlamlarında kullanılan bir fiil ile ifade edilmektedir. Bu fiil İngilizcede *adopt* Arapçada تبنى -kelimeleridir. Evlat edinmenin aynı zamanda bir benimseme işi olduğu muhakkaktır. Evlat edinme eylemi için benimseme anlamına da gelen bir fiilin kullanılması insan zihninin işleyişini bizlere göstermektedir.

Kelime türetme alanında insan zihninin işleyişi hakkında bizlere ipuçları verilebilecek daha pek çok örnek vardır. İngilizce ve Arapçada دنیا kelimesinin *alçak*, *aşağı* anlamlarına gelmesi bunlardan bir diğeridir. İngilizcede günümüzde '*aşağıda*, *altta*' anlamlarına gelen '*below*' kelimesi eski İngilizcede dünya anlamına da gelmektedir. Arapçada dünya kelimesinin de '*yakın*, *düşük*, *alçak*' gibi anlamlara gelen دنيي kelimesinden türetildiği bilinmektedir. Gökyüzüne ve milyarlarca yıldızlara nazaran daha aşağıda olan ve insanlara daha yakın olan dünya için birbirinden tamamen farklı kültürlere ait insanların aynı anlamlara gelen kelimeler kullanmaları zihnin dil üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Ayrıca hem İngilizce hem de Arapçada *dünya* için iki farklı kelime kullanılmaktadır. Şöyle ki;

İngilizcede hem 'world' hem de 'earth' kelimeleri; Arapçada da hem 'الدنيا' hem de 'الأرض' kelimeleri dünya anlamlarına gelmektedir. Bu kelimelerin eş dizimlerini incelediğimizde ise birinci kelimenin daha çok insanların haşır neşir olduğu dünya anlamında kullanıldığı göze çarparken; ikinci kelimenin ise daha çok toprak anlamında ve dünya gezegeninin özellikleri ifade edilirken kullanıldığı anlaşılmaktadır.

İnsan azalarının farklı kültürlerde benzer olgularla bağdaştırılması da bu örneklerden biri olarak sayılabilir. Örneğin hem Arapça hem de İngilizcede kol uzvu güç ve ordu olgularıyla bağdaştırılmıştır. Arapçada ذراع, İngilizcede *arm* kelimesi *güç*, *kuvvet* anlamlarına da gelir. Kol insan vücudunda en çok kullanılan ve güçlü olan azalardan biridir. Dolayısıyla kolun ordu ve güç olgularıyla bağdaştırılması akla yatkındır. Türkçede *karakol* veya *kolluk* kuvvetlerindeki kol kelimesinin de uzuv olan kol olduğu zannedilse de *karakol* kelimesi Moğolcada bakan, gözleyen, gözetleyen kişi; gözcü, bekçi anlamlarına gelen 'kara-gul' kelimesinin Türkçeleşmiş halidir (Sertkaya, 2012). Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde türetilen bazı anlamlar aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 1: Türkçe, İngilizce ve Arapçada Ortak İfadeler

Türkçe	İngilizce	Arapça
Karalama Defteri	Scratchpad/sketchbook*	دفتر المسودة
Kalpten kalbe	Hearth to heart	من القلب إلى القلب
Başım gözüm üstüne	With great pleasure*	على الرأس والعين
Baştan ayağa/tepeden tırnağa	From head to foot/from bonnet to heels	من الرأس إلى القدم
Arkasında bırakmak	Leave behind	ترك وراءه
Ana haber bülteni	Main news bulletin	نشرة الأخبار الرئيسية

Yukarıdaki tabloda üç dilde anlam türemesi konusunda benzerlikleri ve ortak noktaları olan örnekler verilmiştir. Türkçede “Karalama Defteri” ifadesi Arapçada «دفتر المسودة» olarak karşılık bulmaktadır. İkisi de “kara, siyah” kelimesinden türemiştir. Türkçede “Kalpten kale”, İngilizcede “hearth to hearth”, Arapçada ise «من القلب إلى القلب» ifadelerine bakıldığında Birbirini düşünen ve özleyen insanlar, birbirinden uzakta olsalar bile kalben yakın olduklarını anlatan bu ifadeler üç dilde de aynı zihin işleyişini bize göstermektedir. Kendisine verilen işi memnuniyetle yerine getirmek manasına kullanılan bir deyim olan Türkçede “başım gözüm üstüne” ve Arapçada «على الرأس والعين» ifadelerinde de verilmek istenilen manayı anlatmak için baş ve göz sözcükleri kullanılmıştır. Burada yapılması istenileni önemsemek ve başının üstünde taşımak anlamını içinde barındıran deyim iki dilde de aynı anlama gelen sözcüklerden türemiş olması dikkat çekmektedir. Yine Türkçede “tepeden tırnağa”, İngilizcede “from head to foot/from bonnet to heels”, Arapçada «من الرأس إلى القدم» ifadeleri de baş ve ayak kelimeleri ile bir insanın tüm vücudunu, bir işin başından sonuna kadarını kastetmektedir.

Örneklere görüldüğü üzere hem eş dizimlerde hem de deyimsele ifadelerde insan zihninin iletişimi güçlendirmek için diller farklı olsa da ortak çalışmakta olduğu görülmektedir. Bazen anlamlar, bazen de kelimelerin ortaklığı zihinlerin ortak çalışmasına bir delil niteliğindedir.

Yapısal Ortaklıklar (Gramatik Ortaklıklar)

“Dilde birliktelikler ortaklıklar”, dilbilimde, yapısal benzerlikler, farklı dillerin gramer, kelime dağarcığı ve fonolojide ortak kalıpları paylaşma biçimlerini ifade eder. Örneğin, özne-yüklem-nesne (SVO) gibi birçok dilde benzer kelime sırası kalıpları vardır; burada cümlenin öznesi fiilden ve nesneden önce gelir. Ek olarak, birçok dilde isimlerin, fiillerin, sıfatların ve zarfların kullanımı gibi benzer gramer yapıları vardır. Bazı Dilbilimciler tüm dilleri yöneten evrensel kuralları bulmaya çalışıyorlar, buradaki fikir şu ki, insan dillerinin büyük çeşitliliğine rağmen, hepsinin izlediği ortak bir ilkeler dizisi var. Bu yapısal benzerliklerin incelenmesi tipolojik

dilbilim olarak adlandırılır ve her ikisinden de yararlanan disiplinler arası bir alandır. Dil yapısal ortaklıkları, belirli diller arasındaki benzerliği ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Örneğin, İngilizce ve Almanca arasında yapısal ortaklıklar vardır, çünkü iki dil de Indo-Avrupa dil ailesine aittir ve birçok kelime ve gramer kuralları benzerdir. Bir diğer örnek olarak, Fransızca, İspanyolca ve İtalyanca, Latince kökenli dil ailelerine ait olmalarından dolayı yapısal ortaklıklar gösterirler. Ayrıca, dil yapısı genel olarak bir dilin sözcüklerinin ve cümle yapısının yapısını ifade etmekte, dil yapıları arasındaki ortaklıklarda ile sözcük yapıları, sözcüklerin biçimlenmesi, cümle yapıları ve dilin öğelerine dair benzerlikler vardır.

Diller kelime düzeyinde birbirine benzeşebildikleri gibi gramer düzeyinde de benzeşebilmektedirler. Nahiv, sadece bir milletin diline ait lafızlar için özel kurallar koyar. Ancak mantık bütün milletlere ait diller için genel ortak kurallar koyar (Fârâbî, 1990, s.35). Gramer yapıları düzeyinde diller arasında benzeşmeler farklı dil ailelerine mensup diller arasında daha nadirdir. Kelime düzeyinde diller arasında alışveriş olduğu için birincisi daha sık karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu durum insan zihninin dil üzerindeki etkisini açıkça ortaya koymasından daha mühimdir. Örneğin hem İngilizce hem de Arapçada iki nesne alan fiillerle kurulan cümlelerde yapısal olarak bir ortaklık göze çarpmaktadır. Şimdi aşağıda yer alan örnekleri inceleyelim.

1. Örnek

- I bought **my son** a bicycle (oğluma bir bisiklet aldım)

- اشتریت **طفلي** دراجة

2. Örnek

- I bought **a bicycle** to **my** son (bisikleti oğluma aldım)

- اشتریت دراجة **لطفلي**

Örnekleri incelediğimizde her iki cümlede de *bisiklet* ve *oğlum* kelimelerinin nesne konumunda olduğu anlaşılmaktadır. Birinci örnekte yer alan Arapça ve İngilizce cümlelerde birinci nesne olarak *oğlum* kelimesi hiçbir ek almadan zikredilmiş ardından *bisiklet* kelimesi ikinci nesne olarak gelmiştir. Ancak ikinci örnekte de görüldüğü gibi her iki nesnenin yerini değiştirdiğimizde yani birinci nesne olarak *bisiklet* kelimesini kullandığımızda ikinci nesne yani *oğlum* kelimesinin her iki dilde de (İngilizcede to, Arapçada ل) edat aldığı görülmektedir.

Sonuç

İnsan zihninin işleyişi ile dil kullanımı arasındaki ilişkiye dair elde edilen veriler incelendiğinde; insan zihninin işleyişi ile dil arasında sıkı bir bağ olduğu açıkça görülmektedir. Nitekim hem dil ailesi hem de coğrafya olarak birbirinden farklı olan İngilizce, Arapça, Türkçe dillerinde hem kelime düzeyinde hem de gramer düzeyinde birbiriyle neredeyse yüzde yüz örtüşen örnekler, insan zihninin coğrafya ve kültür fark etmeksizin birbiriyle benzer şekilde çalıştığını bizlere göstermektedir. Araştırmada kapsamında dillerin ortak özellikleri temel olarak dilde tasarruf, kendine benzetme, anlam türetme ve yapısal ortaklıklar olmak üzere dört temel başlıkta incelenmiştir. Sesler, harfler, kelimeler, kalıplaşmış ifadeler ve gramatik yapılar düzeyinde dillerin ortak özelliklerine rastlanmıştır. Bu durum diller arası ortaklığın insan zihninin işleyişindeki müsterek mantığa ışık tutmaktadır.

İnsan zihni bir mesajın zihinde oluşması için ona dilde bir karşılık bulmaya çalışır. Bunun için de anlatılmak istenen düşünce, fikir veya bir mesaj için uygun sembol arayışına girer. Bu durumda insan zihnin arka planına inerek geçmiş bilgiler ve tecrübeler ışığında semboller arası ilişkileri kavrayarak yeni bir sembol oluşturabilir. Soyut ve somut olabilen bu semboller dilde sözcükler temsil etmektedir. İnsan zihninin bu yollarla geliştirdiği dil, düşünce içerisinde bir simgeler sistemidir.

Diller arası ortaklık ve benzerlikler neticesinde zihnin kavramları ve ifadeleri genelleme ve soyutlama yaparak ve düşünürken bu kavram ve ifadeler ışığında eylemi gerçekleştirmesi aslında zihnin işleyişi neticesinde olduğu sonucuna varılabilir. Zira bir dilin gelişmesi düşüncenin derinliğine bağlı olması, kültür ve yaşayış biçiminin de etkileri neticesinde belli bir olgunluğa ulaşmaktadır. Dolayısıyla insan zihni ve dillerin oluşumu birbiriyle yakından ilişkili olup dillerin oluşumu, benzerlik ve farklılıkları göz önünde bulundurularak insan zihninin çalışma yöntemi ve zihnin işleyişine dair çeşitli fikirler ortaya çıkarılması mümkündür.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, Wilhelm von Humboldt'da Dil Kültür Bağlantısı, İstanbul, 1998.
- Aksan, Doğan, Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2003.
- Aydın, H. (2011). "Dilde En Az Çaba İlkesi" Üzerine. *International Journal of Social and Economic Sciences*, 1(1), 1-6.
- Aydın, M. (2010). Gazali'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki. Review of the Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University, (32).
- Aysever, R. Levent (2002). "Kratylos: Adların Doğruluğu ve Bilgi", Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, cilt 19, sayı 2, s. 153-166.
- Coşkun, S. (2014). Dil-Düşünce ve Dünya İlişkisi Bakımından Öznellik, Bireysellik ve Kimlik. Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, (23), 87-102.
- Ercilasun, Ahmet Bican (2000), "Türkiye Türkçesinde Yardımcı Ses", Hasan Eren Armağanı, Ankara: TDK Yayınları
- Fârâbî, Ebû Nasr b. Muhammed b. Tarhân, Kitâbu'l-Ĥurûf, (thk. Muhsin Mehdi), Dâru'l Meşriq, Beyrut, 1990.
- Gül, F., & Soysal, B. (2009). Dil ve Düşünce İlişkisi Üzerine. Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 13, 65-76.
- Gündoğan, A. O. (2002). "Dil, Düşünce ve Varlık İlişkisi". Türk Yurdu.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân bin Muhammed, el-Muĥaddime, (thk. Derviş elCuveydi), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1996.
- Korkmaz, Zeynep (2003), Gramer Terimleri Sözlüğü, Ankara: TDK Yayınları.
- Özakpınar, Y. (2002), İnsan Düşüncesinin Boyutları, Ötügen Yayınları, İstanbul.
- Uzun, N. E. (2018). Dil Öğretiminde Dil Tipolojisinin Yeri Üzerine, Yabancılara Türkçe Öğretimi El Kitabı. (Ed. Durmuş ve Okur). Ankara: Grafiker.
- Platon, Kratylos, (1982). Diyaloglar 1, (çev. Teoman Aktürel), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Yüksel, H. G. (2009). Felsefenin Gözü ile Dilin Bazı Problemleri. Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 11(1), 151-163.



BÖLÜM 7

CHAPTER 7

**L. ANDREYEV ŞEYTANIN GÜNLÜĞÜ:
ŞEYTANIN TAHTINA GÖZ DİKEN İNSAN**

Nazan COŞKUN¹

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Rus Dili ve Edebiyatı, e posta: nazan_coskun@yahoo.com ORCID NO: 0000-0001-7748-5219

Giriş

*Genel olarak kutsala dair bir öykü ya da dünyanın ve insanın mevcut formuna nasıl geldiğini açıklayan kutsal anlatı olarak tanımlanan (Batuk, 2009:28) mitlerden görüldüğü üzere insanoğlu varoluşunu öncelikle korku duygusuyla anlamlandırma sürecini deneyimler. Doğa olayları karşısında kendini çaresiz hisseden insan, bu güçlere Tanrısal özellikler atfederek varoluşunu yüce bir güce tabi tutar. İnsanlık tarihinin oldukça uzun bir döneminde insanoğlunun bu yüce, kutsal güçlerle olan bağı varlığını sürdürür. Mitlerden sonra tek Tanrılı dinlerle birlikte kutsal üzerinden varoluşun anlamlandırılması çok daha geniş ve güçlü bir yapı sergiler. Orta Çağ bu anlamda kutsalın insan üzerindeki egemenliğinin en güçlü olduğu dönemdir. Bu gücü belirleyen temel öğreti ise kadim dinlerin ilk günah öğretisidir. İnsanın neliği, insan doğasının özüne dair tartışmalarda Orta Çağ'da hakimiyet kuran ilk günah öğretisiyle güçlü bir çözüme ulaşılır. İnsanın Tanrısal tözünden kopması olarak görülen ilk günah bağlamında insan; doğuştan kötü, aciz bir kul olarak değerlendirilir. Nitekim John Adams, insan doğası üzerine tüm incelemelerinden sonra, insan doğasının kötü olduğu kabulüyle şöyle bir sonuca varır: *İnsan soyu Adem'in cennetten kovulmasından bugüne kadar genel olarak güçlü sanrılara, aşağılık eğilimlere, iğrenç ihtiraslara ve hayvani arzulara teslim olmuştur* (Akt. Sahlins,2012: 14). Orta Çağ'ın insana yönelik bu yaklaşımı; akıl sahibi, üstün bir varlık olan insanın özsel değerlerine aykırı bulunması nedeniyle Rönesans'tan itibaren eleştirilir ve Aydınlanma Çağ'ıyla beraber insan akıl sahibi bir varlık olarak zirveye taşınır. Ne var ki burada Rönesans ve Aydınlanma Çağı düşünürlerinin insanın doğası gereği iyi olduğunu düsturundan hareket ettiklerini kastetmiyoruz. Burada vurgulamak istediğimiz; Orta Çağ'da değersiz, günahkâr, aciz bir varlık olan insanın Rönesans itibarıyla özellikle Aydınlanma Çağ'ında merkeze alınması ve değerli, anlamlı, güçlü, yaratıcı bir varlık olarak anlamlandırılmaya başlanmasıdır. *Yeni insan, kendini arayan ve yaşamı üzerine düşünen insandır. Onun vatani bütün dünyadır. İnsan aklıyla her şeyi bilebilir ve çözebilir. Artık insan bin yıllık Orta Çağ karanlığından çıkmaktadır.* (Aydın, 2002: 108).*

Bu dönemden itibaren insanın hem bireysel hem de toplumsal açıdan mükemmelleştirilmesine dair güçlü bir inanç hâkim olur ve bu inanç doğrultusunda Tanrı'nın tahtına doğru hareket eden bir insan imgesi yaratılır. Nitekim 19.yüzyıla gelindiğinde Alman Filozof Friedrich Nietzsche'nin ilanıyla kabul edildiği biçimde Tanrı ölür. Daha açık bir ifadeyle Rönesans'tan itibaren Tanrı'nın tahtına göz diken insan, 19.yüzyılda Tanrı'yı öldürüp tahtına geçer. Nitekim Avusturyalı Psikanalist Sigmund Freud, *Uygarlığa Dair Hoşnutsuzluğumuz* adlı eserinde şöyle der: *İnsanoğlu uzun bir zaman önce kendine Kadir'i Mutlak, her şeyi bilen ve kendi tanrılarından vücut bulan bir ideal inşa etti. Ulaşılmaz olan bütün arzularını veya*

kendine yasak olanları tanrılara atfetti. Böylelikle bu Tanruların birer uygarlık ideali olduğu söylenebilir. İnsan şimdi bu ideallere ulaşmaya o kadar yaklaştı ki, kendi neredeyse bir Tanrı oldu (Freud, 2015: 49). Freud'un da ifade ettiği biçimde artık kendisi bir Tanrı olan insan böylece yeni bir varoluşsal yolculuğa sürüklenir.

Bu doğrultuda çalışmamızda *Şeytan'ın Günlüğü* (Дневник Сатаны) adlı eseri çerçevesinde ele alacağımız Gümüş Çağ Rus edebiyatının önde gelen yazarlarından biri olan Leonid Andreyev (1871-1919) 19.yüzyılın sonunda doğan bir isim olarak insanın Tanrı'nın tahtına oturduğu sürecin tanıklarından biridir. Bu bağlamda yazarın 1919 yılında yayınlanan eseri *Şeytan'ın Günlüğü* insanın yeni varoluşsal serüveninde vardığı noktayı anlamamız açısından oldukça önemlidir. Ne var ki yazarın ele alacağımız eserinin de ana konusunu oluşturan insanın yeni varoluşsal serüveninde vardığı nokta, öncelikle 20.yüzyıl insanının genel yapısını çözümlmeyi gerekli kılmaktadır.

20.Yüzyıl'da İnsanın Serüveni

Tanrı'nın tahtına oturan 20.yüzyılda insanın konumu, I. Dünya Savaş'ına kadar Aydınlanma Çağı'yla zirveye taşınan olumlu anlamını yitirmez. İnsan, bilimsel dünya görüşüyle ürettiği teknolojik gelişmelerle, yaşamını mükemmel bir şekilde inşa edebilen bir varlık olarak anlamlı ve yaratıcı olarak kabul edilir. Ancak özellikle I. Dünya Savaşıyla birlikte insana ve insanın yarattığı modern dünyaya dair olumlu algı giderek yitirmeye başlar. Nitekim insana dair umudun savaşa kadar sürdüğünü belirten sosyolog Erich Fromm, ilk büyük Dünya Savaşıyla beraber Batı dünyasının iki bin yıllık umudunun ve düşünsel geleneğinin yıkıldığını altını çizer (Fromm, 2004:47). Düşünür Christian Delacampagne de *20. Yüzyıl Fel-sefe Tarihi* adlı eserinde Fransız yazar Paul Valery'nin 1919 yılında *Tinin Krizi* üzerine mektuplarında dönemin ruh halini şöyle açıkladığını yazar:

Olan bitenler, açık ve amansız. Binlerce genç yazar ve sanatçı öldü. Avrupa kültürü yanılısamı yitirdi ve bilginin herhangi bir şeyi kurtarmakta ne kadar aciz kaldığı ispatlandı. Bilim, ahlaki emelleri açısından ölü, uygulamalarındaki zalimlik yüzünden haysiyetini yitirmiş durumda (Delacampagne, 2014: 73).

Görüldüğü üzere henüz II. Dünya savaşının çok daha zalim yüzüyle karşılaşılmamış olsa da 20.yüzyılın ilk çeyreği itibariyle Tanrı'nın tahtına bilimle kurulan insan, büyük bir yanılısamayla baş başa kalır. Bu yanılısamanın itici gücü; insan aklına duyulan sarsılmaz inançtır. Fransız yazar ve düşünür Albert Camus'nün belirttiği üzere; bu yanılısama kutsal ve akıl arasında üstünlük kurmaya çalışan insanlığın dengesini yitirmesinden kaynaklanır. Avrupa göklere çıkardığı aklın gelecekteki gücüne duyduğu sarsılmaz inançla ölçsüzlüğünün kurbanı olur (Camus, 1965: 27). Ölçü-

süzlüğün kurbanı olmanın başlıca sonucu öncelikle insana dair sonra daha iyi bir dünyaya dair umudun yitirilmesidir. Oysa insan yaşamına anlam katan başlıca değerlerden biri umuttur. Nitekim insanoğlu uzun yüzyıllar boyunca umudu kutsal alanla özdeşleştirmiş, daha sonra umumu iyi bir dünya kurmak adına insan aklına dayandırmıştır. Ne var ki Tanrı'nın tahtına oturan insanlığın akılla kurduğu yapı, on binlerce insanın ölümüyle sonuçlanan kanlı bir savaşa başa bırakmıştır insanlığı. Böylece insanlık geleceğe dair umudunu yitirmiştir. Oysa umut olmadan insan yaşamına anlam katabilmek neredeyse imkansızdır. Nitekim Platon, *Devlet* adlı eserinde şöyle tanımlar umudu:

Umut tatlı tatlı doldurur içini,

Yoldaşlık eder ona, hoş eder gönlünü.

Umut yola sokar, yoldan çıkan insan aklını (Platon, 2013:5).

Bu bağlamda umut yok olduğunda yaşamın da yok olması kaçınılmazdır. Zira Fromm, *Umut Devrimi* adlı eserinde *umut, çoğu kişinin sandığı gibi dileklere ve isteklere sahip olmak değildir; umut; bir var olma durumudur* (Fromm, 2012: 20) der. Ne var ki umut, I.Dünya savaşının hemen ardından insanlığı terk etmeye başlar. Bundan önce insanların geleceğe dair umutları oldukça güçlüdür. Akıl ve bilim insanlara kendi kaderlerini yeniden yaratma imkânı vermiştir ve insanlık bu güçle gelecekte bir cennet kuracaklardır. Ancak I. Dünya savaşı, bilim ve ilerlemenin sanıldığı gibi iyi bir geleceğe hizmet etmediğini gösterir. Dünya artık güvenli bir yer olmaktan çıkar. Dünyanın güvenli bir yer olduğu duygusunu yitiren 20.yüzyıl insanı için bireysel varoluş da giderek anlamını kaybetmeye başlar. Bu bağlamda bilim, kültür ve tekniğe dayanan Tanrı'nın tahtına kurulum serüveni, büyük bir hayal kırıklığıyla tamamlanır. Bu süreci M. İlin ve E. Segal, *İnsan Nasıl İnsan Oldu* adlı eserlerinde şöyle özetler:

İnsanın ileriye, özgürlüğe, gerçeğe, doğaya egemen olmaya doğru yürüyüşü gittikçe güçleşiyordu. İnsan özgürlüğe kavuştuğunu sanıyordu. Oysa özgürlük birlikte köleliği de getirmişti. İnsan gerçeğe yaklaştığını sanırken, gerçeğe giden yolun üstünde batıl inançlardan ve ön yargılardan bir duvar yükseliyordu. İnsan zenginlikleriyle övünüyordu. Oysa zenginlikle yoksulluk el ele geçmişti. İnsan demir eritmeyi öğrendi. Ama demirden hem pulluk hem kılıç yaptı: insan deniz dalgalarını frenleyip gemileri hareket ettirmeye zorladı rüzgârı. Denizler ve rüzgâr, hiçbir zaman insanın denizlere egemen olmasıyla batıracağı gemiler kadar gemi batıramamıştı (İlin ve Segal, 2014:223).

Alıntıda vurgulandığı üzere denizlere egemen olan ancak gemileri batıran 20.yüzyıl insanı için geriye iki seçenek kalır. Çünkü Freud'un da be-

lirttiği üzere insan bu dönemde aslında bir tür protezler Tanrısı olur. Bütün yardımcı organlarını ortaya koyduğunda oldukça heybetlidir, ancak bu organlar insanın bir parçası haline gelemmez (Freud, 2015: 49). Bu çerçevede bütünselliğini yitiren ama Tanrı insan olan insanın karşısında duran iki seçenektir biri; sürü insanı olması iken ikincisi ise yine birincisiyle bağlantılı olarak tüm insani vasıflarını bir güce devretmesi, Victor Frankl'ın tanımladığı diğer insanların kendisinden yapmasını istedikleri şeyleri yapması olan totaliterciliktir (Frankl, 2015: 120). Frankl'ın sözünü ettiği Totalitercilik, çalışmamız kapsamında 20.yüzyıl insanının bir diğer seçeneği olarak ele alacağımız şeytanın tahtına oturmak bağlamında ayrıca önem arz etmektedir. Zira yapacağımız incelemede görüleceği üzere Andreyev'in eserinde totaliter rejimle şeytan arasında özdeşlik kurulmaktadır. Ancak bizim için önemli olan bu özdeşlik değil, insanın serüveninin anlamlandırılmasıdır. Bu bağlamda çalışmamızın devamında totaliter bir rejimin hüküm sürdüğü Rusya'dan ziyade *Şeytan'ın Günlüğü* romanının kahramanları bağımsız bireyler olarak insanın yolculuğunun anlamlandırılması çerçevesinde ele alınacaktır.

Andreyev ve Şeytanın Tahtına Göz Diken İnsan

Leonid Andreyev, Gümüş Çağ Rus edebiyatının başlıca yazarlarından biridir ve yaratıcılığında şeytan teması oldukça geniş bir yer tutar. Ancak yazarın çalışmamızın ana konusunu oluşturan *Şeytanın Günlüğü* adlı eseri bu bağlamda özel bir önem taşır. Yazarın bitmemiş romanı olarak kabul edilen bu eseri, 1914 yılı itibarıyla üzerinde çalışmaya başladığı ve 1914 yılında ölümünden önce kaleme aldığı son eserdir. Bu anlamda Andreyev'in şeytan olgusuna olan yaklaşımının nihai hali olarak kabul edilebilir. Eser, korkunç deneyimlerin yaşandığı bir dönemde yaratılır. Batı dünyası bir bütün olarak rasyonalist dünya görüşünün kriziyle yüzleşirken; Rusya önce Rus-Japon Savaşı, daha sonra artan terör olayları, Kanlı Pazar gibi korkunç deneyimlerden sonra nihayetinde I. Dünya savaşı ve Ekim devrimiyle yaşanan olaylarla sarsılır. Andreyev, suç çılgını dünyanın rasyonellik maskesini çıkardığı bu zamanların yakın tanığı olur ve yaşanan manevi kriz, yazarın ruhunda derin izler bırakır. Bu bağlamda yazarın bu son romanı insanlığın kaçınılmaz ölüme giden yıkıcı yolunun deneyimlendiği dönemin bir portresidir (Petrenko, 2022: 300).

Eser, cehennemde sıkılan şeytanın yeryüzüne inmesi ve burada geirdiği günleri, günlük biçiminde anlatmasından oluşur. Şeytan'ın günlüğü 18 Ocak ile 27 Mayıs 1914 tarihlerini kapsar. 18 Ocak'ta *Atlantik'in Güvertesinde* başlığıyla günlüğüne başlayan şeytan, bu tarihte on gündür yeryüzünde olduğunu belirtir. Şeytanın yeryüzüne gelmesi, insan suretine bürünmesini gerektirir. Bu nedenle otuz sekiz yaşında Amerikalı bir milyarder olan Henry Wandergood'u öldürür ve onun yerine geçerek yer-

yüzünde dolaşma serüvenine başlar. Şeytanın oldukça zengin bir kurban seçmesi tesadüf değildir, zira paranın insanın en büyük zaaflarından biri olduğu gerçeğinden yola çıkar (Arşinova, 2006: 183). Güvertede kaleme alınan ilk notlardan şeytanın insan olma sürecinde modern insanların en büyük sorunu olan yalnızlıktan söz ederek giriş yapması oldukça manidardır:

Müthiş yalnızım. Öyle yakın dost falan istemiyorum, istediğim kendimi anlatmak, ama anlatabileceğim kimse yok. Düşünmek kendi başına yetersizdir, düşünceleri sözcüklere dökmedikçe tam bir duruluk, açıklık, kesinlik kazanamazlar (Andreyev,2019: 3).

Yukarıdaki cümleler, insan olarak yeryüzüne inen şeytanın kısa sürede insanla ortak bir paydada buluştuğunu gösterir. Ne var ki bu erken bir yargıdır, zira cehennemden gelen şeytan, kendi gücü ve iradesi karşısında insanı oldukça küçük görmektedir. Ona göre insan dili bile sayıklama düzeyindedir ve kendisinin dalabildiği derin düşünceleri ifade etmek için yetersizdir. Bunun yanı sıra şeytan, insanı öylesine hor görür ki insanın tarihsel düzlemde oluşan şeytana dair tasavvurlarını da alaya alır: *Tabii, senin o yavan düş dünyana hitap edecek, tüylü, boynuzlu, zebanilerle dolu gülünç bir öyküde uydurabilirdim, ama hem sen bunlardan yeterince dinlemişsindir hem de Ben sana o kadar kaba saba, apaçık yalanlar söylemek istemem (Andreyev,2019: 4).*

Şeytanın bu sözleri, insana yönelik hor görüşünün anlamlandırılmasının yanı sıra önemli bir detayı daha içerir. Şeytan kendinden söz ederken ben sözcüğünün baş harfini büyük yazar. Bu kendisini insandan üstün kılma biçiminin bir ifadesidir. Zira ona göre insan; varoluş üzerine yalnızca yaşam ve ölüme dayanan iki kavramı olan, akli bayat ekmek kırıntılarıyla dolu bir gariban bohçası gibi olan zavallı bir varlıktır. Oysa olağandışı diye bir gerçeklik vardır, ama insanın kıt aklıyla bunu kavraması mümkün değildir. Şeytan için insan yaşamı bir kukla tiyatrosunu andırır: *Kuklalardan biri yurtlursa bir diğeriyle değiştirilir, ama tiyatro devam eder, müzik kesilmez, izleyiciler sevinçle alkışlar (Andreyev,2019: 74).*

Bu çerçevede dünyaya geliş sebebini, kendi ifadeleriyle *Kadir'i mutlak, ölümsüz, üstün ve egemen Şeytan'dan* insana dönüşmesinin tek nedeninin can sıkıntısı olduğunu belirten ve Amerikalı bir milyarder olan Henry Wandergood'u öldürerek yerine geçen şeytan, New York'tan İtalya'ya varmak için yola çıkar. Yukarıda sözünü ettiğimiz üzere ilk notlarını da bindiği Atlantik gemisinin güvertesinde kaleme almaya başlar. Cehennemden yeryüzüne inişini en basit haliyle can sıkıntısıyla ifade eden şeytan, aslında yeryüzünde kuracağı tezgâhta oyununa pek çok ortak bulacağının da farkındadır ki *kaderin ve rastlantının, karşılık beklemeden güttüğü amaçları takdir edip karşısına düzgün ortaklar çıkaracağına* inanır. Şeytan baş-

langıçta Doğu'ya gitmeyi planladığını ama sonra pek çok nedenle birlikte, esas olarak buradaki insanların çabuk aldanan insanlar olması bağlamında rotasını Roma'ya çevirdiğini belirtir. Peki neden Roma? Şeytanın bu seçimi, bir sembol olarak mı okunmalıdır? Rus araştırmacı Natalya Petrenko'ya göre şehir seçimi semboliktir, zira Roma, bir zamanlar Hristiyan dünyasının merkezi ve kalesidir. Ancak yeni, rasyonalist dünya düzeninde bu kalenin üstünde zifiri bir karanlık hüküm sürmektedir (Petrenko, 2022: 300). Bunun yanı sıra yazarın 1914 yılında İtalya'ya yaptığı seyahat ancak memnun kalmaması ve *İtalya'nın güneyindeki Campania bölgesine geçerek ancak burada güzel günler geçirmesi* (Özberk, 2015: 63) de yazarın mekân olarak Roma'yı seçmiş olmasını açıklar niteliktedir.

Bu doğrultuda Şeytanın yeryüzüne inmesinin gerçekte önemli bir nedeni vardır. Yolculuğunun varış noktası olan Roma'da hayata geçireceği planından piyes olarak söz eder. Piyesinin konusu kaderdir. Şeytanın oyunundaki rolü, sahip olduğu her şeyi başkalarına karşılıksız bir biçimde veren insanları çok seven biri olmaktır. Bu arada Şeytan, yeryüzüne yanında bir sekreterle birlikte gelir. Sekreteri onunla aynı yoldan insan suretine bürünen Irwin Toppi'dir. Toppi, daha önce yeryüzünde yaşamış yaşlı bir din adamıdır ve şeytana bir defa daha yeryüzünde yoldaşlık edecektir.

Bu bilgilerden sonra yeniden insan olarak iç dünyasına dönen Şeytan, hissettiği korku duygusundan söz eder. Bu duygu; yine modern dünya insanların savaş sonrasında hissettikleri ve genel olarak güvenlik duygusunun yitirildiği bir dünya algısıyla eş düzlemde önemlidir. Şeytanın insan olma sürecinin duyumsanması bağlamında önemli olan bu duyguyu şöyle tanımlar şeytan: *Ben, korkuyorum! Sanıyorum gece dedikleri, okyanusun üzerini sere serpe kaplamış bu karanlık Beni ürküten: Yanımda lamba var da aydınlanıyor biraz, ama şu daracık güverteden ötesi kapkaranlık; gözlerim orada kuvvetini bütünüyle yitiriyor* (Andreyev,2019: 10). Başlangıçta insanı bütünsel olarak küçük gören Şeytan, insan olma sürecinde giderek insanın acizliklerini deneyimlemeye başlar. Bu acizliğin en derini ölüm bilincidir. Zira öleceğini bilerek yaşamını sürdüren insanoğlu, bu bilinçle yeryüzünün en güçlü varlığı kabul edilir. Oysa Şeytan, yüreğinin ilk atışını duyduğunda ölümlülük bilinciyle korkuya kapılır:

İnsan suretine bürüneli beri korkmadan geçirdiğim bir an anımsamıyorum: Daha yüreğimin ilk atışını duyuşumda bile. Aynı anda hem yaşama hem ölüme olan uzaklığı sayan o keskin, yüksek tık sesi, Beni daha önce hiç duymadığım bir ürküntü ve telaşla sarmıştı. İnsanlar her yanı ölçüp saymayı severler, anladım da yaşamın yitip giden her bir saniyesine sihirbaz titizliğiyle eşlik eden bu sayacı bağırlarında nasıl taşıyabilirler? (Andreyev,2019: 11).

Şeytanın Günlüğü'nün 18 Ocak tarihli notları, insan olmanın ölüm ve yaşam arasındaki ince çizgideki amansız zorluğuna dair tasavvurlarla sona erer. Daha sonra 7 Şubat'ta Roma'da Enternasyonel otelinde karşımıza çıkar Şeytan. Ancak buraya varmadan önce yeryüzündeki yazgısının baş aktörüyle tanışması gerçekleşir. Şeytan, sekreteri Toppi'yle beraber bindiği Roma treninde korkunç bir kaza geçirir. Kazadan kurtulunca sığınacak bir ev ararlar ve böylece eserin bir diğer önemli kahramanı Thomas Magnus sahneye çıkar. Magnus, onları eve aldığı anda karanlık ve sessiz evin atmosferi Şeytanı tedirgin eder. Somurtkan ev sahibiyle bir süre sonra sohbet başlayan Şeytan, ünlü milyarder olarak adını söylediğinde Magnus oldukça şaşırır. Zira gazeteler insanlığa yardım etmek isteyen bu milyarderden söz ettiği için bütün Roma onu tanımaktadır. Magnus'la sohbet eden Şeytan, insan olmaktan da hoşlanmaya başlar ama yine de saf insan doğasına sahip Magnus'tan daha akıllıdır ona göre. Servetiyle yapabileceklerini – savaş çıkarabileceğini, devrim yapabileceğini, bir ülkeyi yıkabileceğini- anlattığında onu afflattığını düşünür. Magnus ise ona şaşırtıcı bir soru sorar: İnsanlığın gerçekten neye muhtaç olduğundan haberiniz var mı? Şeytanın bu soruya verdiği yanıt; Rönesans'tan itibaren insanı merkeze alan Avrupa düşüncesine yönelik önemli vurgular içerir. Şeytan, *siz Avrupa'dakiler kötü ustalarsınız, berbat insanlar imal ettiniz* (Andreyev, 2019: 21). der. Şeytanın bu sözleri insan aklına duyulan güvenle çıkılan yolda insanın vardığı noktaya yaptığı gönderme bakımından anlamlıdır. Zira Avrupa'nın tüm hümanist idealleri I. Dünya Savaşıyla büyük bir yıkıma uğramıştır. Şeytan ise bir Amerikalı olarak Avrupa'nın beceremediği iyi insanları yapacaklarını iddia eder. İnsana dair tüm inancını yitiren Magnus'a göre şeytanın ideali aslında domuzları altına çevirmektir. Zira insanlığın artık ihtiyacı olan sadece hapisane ve idam sehпасıdır. İnsanları sevmediğinin altını çizen Magnus, eline bir kitap alarak kitaplarda anlatılan tüm olayların insanların kötülüğünü içerdiğini ve tarih boyunca dökülen kanların tek sorumlusunun insanlar olduğunu söyler ve odadan çıkarken ellerini şeytana doğru uzatarak şöyle der: *Bu elleri görüyor musunuz? İşte bunlar kanlı! Belki bir zorbanın, belki bir işkencecinin, belki de bir despotun kanı, ama yine de kıpkırmızı insan kanı* (Andreyev, 2019: 23). Magnus'la yaptığı bu konuşmanın ardından Wandergood'un bedeninde kendini sıkışmış gibi hisseden Şeytan, berbat bir gecenin ardından yeryüzündeki yazgısını belirleyecek olan Magnus'un kızı Maria ile tanışır. Bu tanışma şeytan için bile fazladır, zira Maria tıpkı Meryem Ana'ya benzemektedir ve öylesine gerçektir ki şeytan bir an insan suretine girdiğini unutarak *sizi burada görmeyi hiç beklemiyordum* demeyi düşünür. Oysa karşısında on sekiz yaşlarında genç, güzel bir kız durmaktadır ve tüm vasıflarıyla bütünsel bir insandır. Şeytan, görür görmez Maria'ya âşık olur ve büyük bir ihtimalle ondan kopmamak için Magnus'a ortağı olmasını teklif eder. Magnus, içindeki mumun çoktan söndüğünü söylerken insanları sevmek ve hor görmek olarak aralarındaki

farkın bir kez daha altını çizerek şeytanın teklifini reddeder. Magnus'un söyledikleri Şeytanın ona sempati duymasına neden olur.

Magnus'un evinden ayrılıp Roma'ya gelen Şeytan daha önce de insan kılığına bürünmüş olduğuna dair bir duyumsayış içinde bulur kendini ve *Yaşasın Caesar* diye bağırarak Roma lejyonlarının demirlere bürünmüş halde yürüyüşlerini anımsar. Şeytanın Roma'ya geldikten sonraki yaşamı da Caesar dönemini andırır. Bütün şehir, devlet görevlileri, ressamlar, sanatçılar, gazeteciler, piskoposlar bile ziyaretine gelir. Orsini ailesinin tarihi köşkü şeytan için hazırlanır. Ancak bütün bunlar kadim cehennemi bırakıp onun kötü kopyasına gelmeye değmediğine dair bir düşünce uyandırır şeytandadır. Dünya öylesine bir cehenneme dönmüştür ki şeytan kilisede vaaz bile verir. Vaazını Matta İncil'inden *Ey bütün yorgunlar ve yükü ağır olanlar! Bana gelin, ben size huzur veririm!* (Andreyev, 2019: 42) sözleriyle bitirir. Ne var ki gündüzlerini cehenneme dönen dünyada türlü maskaralıklarla tamamlayan şeytan, geceleri yalnız kaldığında insan olmanın Wandergood'un bedeninin yüküyle karşılaşır. Wandergood içkiye düşkün biridir ve Şeytan da odasında içki içip sarhoş olur ve anlamlandıramadığı bir şey hisseder: *Bazen Bana bir şeyler oluyor ve ne olduğunu anlamıyorum! ... Birdenbire rastgele bir kamçı iniyor; birden içimde kasırgalar kopuyor; gözyaşı, aşk ve müthiş bir keder girdabında boğuluyorum! Anlatılamaz olağandışılık yine kendini gösteriyor; uzamda genişliyorum, sonsuzluğa doğru derinleşiyor, tek bir soluğumla tüm varlığı içime çekiyorum! Ama nasıl bir keder! Nasıl bir aşk! Maria!* (Andreyev, 2019: 44).

Şeytanın sözlerinden görüldüğü üzere insani duyguların yaşamı yönlendirmede en güçlü itkililerden birini oluşturan aşk, şeytani ele geçirmiştir. Nitekim ertesi gün Maria'yı görme umuduyla soluğu Magnus'un evinde alır. Maria'yı göremeyen Şeytan kederlenirken, Magnus onu insanlar konusunda yeniden uyarır ve bunun büyük bir zaaf olduğunu belirtir. Magnus, modern insanın özelliklerinin bütünsel bir simgesidir adeta, Bir vatani bile yoktur, *her türlü hürriyet, hür insanın vatanıdır* ona göre. Öylesine duyarsız bir insan imgesi sunar ki, şeytan bile omzuna yaslanıp dostça ağlama isteği duyarken Magnus, soğukkanlılığını hiç yitirmez. Araştırmacı Tatyana Guseva, Magnus'u mutlak ilke tarafından belirlenen ahlaki kuralları bilinçli olarak reddeden Andreyev kahramanlarından biri olarak genelleştirir. Bilinçli bir reddediş söz konusudur, çünkü onlar için yüksek yargıç olan Tanrı artık yoktur, ahlakın doğruluğunun kriterleri görecelidir. Ahlak küçümseme duygusu uyandıran bir ön yargıya dönüşmüştür. Bu bağlamda her şeye izin vardır, her şey mubahtır (Guseva, 2012: 50). Şeytan ise dünyevi yaşamında giderek bir uçuruma doğru ilerlediğini duyumsar: *Kendimi karanlık bir uçurumun kenarında buldum; aşağı habire sözcükler atıp duruyorum, nasıl da ağır sözcükler, ama düştüklerinde en ufak bir ses geliyor* (Andreyev, 2019: 50).

Şeytanın dünyevi yaşamını anlamlandırmamıza olanak sağlayan başlıca karakterlerden biri de ziyaretine gelen Kardinal X'dir. Kardinal de şeytanla olan sohbe insanları fazla sevmesinin bir talihsizlik olduğunu söyleyerek başlar. Şeytan, İncil'in *komşularınızı sevin* öğretisini hatırlatınca Hristiyanlığın modern çağda nasıl yozlaştığı Kardinal'in şu sözlerinde açıklık kazanır: *Bırakın komşularınız birbirlerini sevsinler, siz bunu onlara öğretin, öğütleyin, emredin ama siz neden böyle yapasınız?* (Andreyev, 2019: 54). Dini değerleri sadece insanları avutmak için kullanmak gerektiğini söyleyen Kardinal, dinin merkezden çekildiği modern çağdan itibaren insan düşüncesinin temelini oluşturan rasyonalizmle de alay eder. Ona göre yeryüzünde akıldan söz etmek, asılmış bir adamın evinde sözü urgandan açmak kadar münasebetsiz bir şeydir. Rasyonalizm budalaların aklını simgeler onun için, çünkü dünya aldatılmak ister. Bu aldatılma isteğinin altında yatan temel neden ise insanın ölümlü bir varlık olmasıdır. Bu çerçevede Kardinal, ölüm olduğu sürece insanları aldatmanın yegâne mekânı olarak kilisenin her zaman var olacağını söyler: *İstediğiniz kadar sarsın, her köşesini kırın dökün, yakın, havaya uçurun- onu yıkamazsınız. Yıkamak mümkün olsaydı da enkazın altında ilk siz can verirdiniz. O zaman sizi ölümden kim korurdu? O zaman ölümsüzlüğe, öbür dünyaya, ebedi mutluluğa olan inancı size kim tattırırdu?* (Andreyev, 2019: 57). Bu bağlamda Kardinal'e göre modern dünya rasyonalizmle yönetiliyor gibi gözükse de aslında dünyanın akılla hiçbir ilgisi yoktur. Ancak rasyonalist dünya görüşünün bu gerçekliğe darbe indirmesiyle inancın toplumsal yaşamdaki ağırlığını kaybetmesi sonucunda kiliselerin imanlılardan topladığı para azalmış ve para ihtiyacı hasıl olmuştur. Kardinal'in Şeytanı ziyaret etmesinin nedeni de bu ihtiyacı karşılamaktır. Şeytan, Magnus'a Kardinal'in ziyaretini anlattığında onun bir şeytan olduğunu söyler Magnus. Şeytan ise kendisiyle özdeşleştirilen tüm kötülüklerden azade insan olmanın sarsıntısını duyumsar:

İnsan oluşum beni sarsmaya başlıyor. İnsanlık duvarının öte yanında bıraktıklarımın anısı giderek Beni terk ediyor. Geçen her dakika görüş gücüm azalıyor: Neredeyse sızdırmaz bir duvar bu; ardında bir takım cılız gölgeler bazen hareket ediyor ama Ben artık onların hatlarını ayırt edemiyorum. İşitme gücüm her saniye daha da köreliyor: Yeraltında cirit atan farelerin koklayışlarını duyuyorum, ama başımın tepesinde gürleyen göğşe sağırım. Sahte bir suskunluk elimi kolumu bağlamış, Bense öte yandan gelebilecek vahiyleri yakalayabilmek için dikkatle kulak kesilmişim; oysa o sesler de o sızdırmaz duvarın ardında kalmış. Hakikat Benden her an daha da uzaklaşıyor (Andreyev, 2019: 73).

Daha önce belirttiğimiz üzere insan yaşamını bir kukla tiyatrosuna benzeten Şeytan, başlangıçta bu tiyatronun görünüşteki eğlencesine katıl-

mak ister. Ancak yukarıdaki sözlerinden de görüldüğü üzere yeryüzü yaşamında giderek yaşamın tiyatrodaki oyun olmadığını anlar ve insanın onu aldattığını düşünür. Eğlenceli bir tiyatro olarak gördüğü yaşamın bitmeyen bir sahtekarlık süreci olduğunu anlar:

Hayır, bu hiç de Benim zamanında arzuladığım gibi ölümsüzlerin oyunu değil; iyi bir zenci dansçıyı sara nöbeti geçirirken görmek ne kadar eğlenceliyse bu da o kadar eğlenceli! Burada herkes nasılsa öyle var oluyor ama kimse şu anda olduğu gibi var olmak istemiyor. (...) Burada herkes birbirini mahkemeye sürüklüyor: Yaşayanlar ölüleri, ölüler yaşayanları; herkes bir diğeri Tarihini, Tarihi ise bizzat Tanrı'nın kendisi yargı önüne çıkarıyor. Ben şu sonu gelmez gammazlığı, şu kirli yalancı tanıklıklar, yalan yere yeminler, sahte yargulamalar, dolandırıcılıklar selini mi ölümsüzlerin oyununa benzetmişim? (Andreyev,2019: 76).

Alıntıdan görüldüğü üzere Şeytan bile yeryüzü düzeninden bu düzeni oluşturan insanların yozlaşmışlığından şaşkına döner. Oysa kötülüğün temsilcisi odur. Yüzyıllardır yeryüzündeki tüm kötülüklerin sorumluluğu şeytana atfedilmiştir. Şimdi ise Şeytan kendini yeşil çöller olarak tanımladığı Roma taşrasına atar ve *Kurtar beni* (Andreyev, 2019: 77) sözleriyle zincirlenmiş ellerini Hakikate kaldırır. Ne var ki başına geleceklerden henüz habersizdir. İnsanlar şu anda sadece onun tahtına göz dikmişlerdir ve insan suretindeki Şeytan bu durumdan acı duyar. Günün gelecek, göz dikilen tahtına kurulmuş insanla da yüzleşecektir. Şimdilik hala kendisinden söz ederken baş harfini büyük kullanır, zira aciz insanlar karşısında o hala bir efendidir. Ne var ki bu güçlü efendi, giderek değişmektedir. Ondaki bu değişimi Magnus da fark eder ve şarabın etkisiyle Şeytanı konuşturan Magnus, onun insan sevgisi teorisinin sahte olduğunu öğrenir. Şeytan, Magnus'a yaptığı itirafla onun dediği gibi iş adamı olmak için Roma'dan ayrılacağını söylediğinde Magnus, gitmesini istemediği için elindeki en güçlü silaha başvurur ve kızı Maria'nın ona âşık olduğunu söyler. Güçlü bir sevinçle kendinden geçen Şeytan, olacıklardan habersiz Magnus'un yanı sıra masum Maria'yı nasıl kandırması olabileceğine şaşırır. Oysa Magnus'un bugüne kadar şeytana söylediklerinin hepsi, onun insanlara olan yaklaşımın aynasıdır. Magnus, sıkça sözünü ettiği insanlara olan nefretin aslında Şeytanın insana yönelik gerçek duygularına, onlara dair kayıtsızlığına bir yanıt olduğunu söyler. Yani Magnus, Şeytan onları aldattığını düşünürken aslında Şeytanın gerçek duygularının farkındadır. Şeytan, Magnus'un sözleri karşısında bir an gerçek kimliğinin açığa çıktığını sanır. Oysa gerçekte olan insanın artık geçmiş ziyaretinden tanıdığı eski insan olmamasıdır. Şeytanın tahtına göz diken modern insan öylesine güçlenmiştir ki şeytani duyguları şeytandan daha iyi bilir hale gelmiştir. Şeytan intihar edip yaşamına son vermeyi düşündüğünü söylediği bu zorlu gece-

nin sonunda Magnus'u ortağı olmaya ikna eder. Daha doğru bir ifadeyle Magnus, ona ölüme karşılık yaşamı teklif eder, böylece, kızı Maria'yla birlikte Şeytanın konağına taşınır ve Şeytana göre Maria'nın temiz ruhu dünyevi ve kirlili olan her şeyi kovar. Şeytan, *ılanın kurnazlığını yitirmiş, kumrunun uysallığını kazandığını düşünürken*, Magnus sekreterlerle birlikte yoğun bir iş temposuna girer. Zira Şeytanın servetinin idaresini eline almıştır. Magnus işleriyle uğraşırken Şeytan; beşerî ve şeytani doğası arasında tercih yapmak zorunda kaldığı bir durumda olduğunu hisseder ve insani doğaya bütünsel olarak teslim olamayacağını ilan eder:

Doğru, sudan çıkmış balığa döndüm, insan suretine bürününce şaşım kaldım; Beni senin yaşamının içine atan şey, öldürücü düzeydeki Belleksizliğim belki, ama şunu da gayet iyi biliyorum: Ben doğuştan hürüm, kanunları istediğince uygulayan efendiler kavmindenim. Yenilen hükümdarlar esir edilebilir, ama asla köle edilemezler (Andreyev,2019: 103).

Ne var ki kendisini efendiler kavminden doğuştan hür bir efendi olarak ilan ederken Maria'yı hatırlamasıyla bütün hükümdarlığından vazgeçtiğini de kabullenir. Ancak bu vazgeçiş, öylesine zordur ki Şeytan için sık sık konağından kaçıp ıssız yerlerde benliğini aramaya koyulur. Yeryüzüne indiğinden beri ancak yarı insan olabildiğini düşünür, bir eli hala ait olduğu gökyüzüne tutunmak istemektedir. Yeryüzünde bütünsel olarak insan olmasını gerektiren bir Maria vardır ama yeryüzüne baktığında kölelik düzeninden başka bir şey göremez:

Şu yeryüzünün geçmişine bakıyorum da arzu ve özlem içindeki milyarlarca siluet asırlar; ülkeler boyu ağır ağır akıp gidiyorlar. Köle bunlar. Ellerini umutsuzca göğe açmışlar, zayıflıktan kaburgaları ince derilerini yırtıp çıkmak üzere, gözleri yaşlarla dolu, feryat etmekten hançereleri kurumuş. Bu tarihte akılsızlık ve kan, zorbalık ve yalan görüyorum, sürekli çiğnedikleri yeminleri duyuyor; Tanrı'ya dua ederken ağızlarından çıkan her insaf ve merhamet yakarışında üzerine bastıkları toprağı nasıl aşağıladıklarını dinliyorum. Ne kadar öteye bakarsam bakayım, Yerkürenin her kıvrım ve bükümünden alevler, dumanlar yükseliyor; kulağımı ne kadar derinlere verirsem vereyim, her yerden ardı arkası kesilmeyen figanlar işitiyorum: Yoksa yeryüzünün midesi ağıt yakanlarla mı dolu? Ağzına kadar doldurulmuş kadehler görüyorum, ama hangisine dudağımı dokundursam sirke ve safra tadı var: Acaba insanın başka içeceği yok mu? Peki bu gerçekten de insan mı? (Andreyev, 2019: 106-107).

Şeytanın bu son sorusu oldukça önemlidir: *Peki bu gerçekten de insan mı?* Yeryüzünü kana bulayan bu sahtekârlar sürüsü insanın özünü mü oluşturur? İnsan bu mudur? Değilse nasıl bu hale gelmiştir? Bu sorulara

yanıt vermeden önce insan şeytanın serüvenini tamamlamak gerekmektedir. Zira yanıtların büyük çoğunluğu buradadır. Şeytan, düalist doğası içinde acı çekerken bıraktığımız yerden 29 Mart tarihli günlüğüyle karşımıza artık kendinden söz ederken büyük harf kullanmayan biri olarak çıkar. Ben artık ben'e dönüşmüştür. Peki ne olmuştur da her ne kadar düalist doğası içinde kıvransa da insanlığa, insana hor görüyle bakan yüce güç, ben'e dönüşmüştür? Şeytan, Maria'yla evlenip sıradan bir insan hayatı sürmekle, doğuştan hür bir efendi olarak ölümsüz varlığını sürdürmek arasında karar vermek için çabalarken sonunda aşkı kazanır ve insan olma yoluna karar verir: *Ben de solucan olacağım. Benim de çocuklarım olsun, benim de küçük hesaplar düşünen kafamı bir gün ayağın biri düşüncesizce eziversin* (Andreyev, 2019: 112). Araştırmacı G. Garipova'ya göre şeytan, kendisini insan olma veya öz doğasına dönmeye karar verme gibi bir ikilemde hissetse de bu onun en büyük yanılgısıdır. Ona göre öldürdüğü Wandergood'un bedenini bir kabuk olarak seçmiştir ve kendisi olarak kalabilir, düşünsel özerkliğini sürdürebilir. Oysa yeni, yaşayan fiziksellüğün bütünlüğü, aynı zamanda canlı bedenini yeni varoluşunu da kazanır. İnsan bedenine giren Şeytan, insanlaşmaya mahkumdur (Garipova, 2020: 11). Yani şeytan artık Şeytan-İnsandır.

Düşüştüğü yanılgıyla seçim yaptığını düşünen ve böylece kararını veren Şeytan-İnsan, insan olmanın ilk adımlarından biri olarak gördüğü akıl almak, biraz da yakınmak için Magnus'a gider. Magnus, ona insan olmanın, insan olmayı her yanıyla kabullenmenin nasıl olduğunu anlatacağını söyler ve bir cinayetle söz eder: Olay Rusya'da gerçekleşmiştir. Günün birinde sürgün yerinden kaçan dindar bir politik sürgün, Sibiryaya ormanlarında günlerce dolaştıktan sonra bir münzevi tarikatının yerleşimine denk gelir ve buraya yerleşir. Sürgün, tarikata geldiğinde tarikattaki keşişler, dinsel inançlarının gereği olarak küçük bir çocuğu kurban etmek üzeredirler. Sürgün başlangıçta keşişleri vazgeçirmek, çocuğu kurtarmak için çok uğraşır ancak keşişlerin öfkelenip onu öldüreceğini söylemeleri üzerine çocuğa yardım etmekten vazgeçmek şöyle dursun işi kendisi üstlenir. Magnus'a göre sürgünün bu kararının ardında yatan neden; cahillerin cehenneme gidişlerini izlemektense onların günahını ve cezasını üstlenmek çok daha evladır düşüncesidir. Ancak sürgün, yaptığı bu günahıktan sonra tımarhanede ölür. Magnus, bu hikayeyle insan doğasının sınırlarını çizer ve Şeytana insan olmayı hangi sınıra kadar kabulleneceğini iyice düşünmesini ister. Bu korkunç sınır, Şeytanı Magnus'la simgelenen kötülük sınırına dair bir nefrete yönlendirse de Şeytan-insan, Maria'nın adını duyar duymaz tüm duygularından arınır, kendini artık tam bir insan olarak duyumsar: *Yeni insani ruhum her şeyi anımsıyor, her şeyin hâkimi oluyordu. Ben artık insandım!* (Andreyev, 2019: 124). Ve Şeytan-İnsan tüm servetini Magnus'a vermiş, aşk sarhoşluğu içinde parasının miktarını bile öğrenmek istememektedir.

Ancak Magnus, sona yaklaştıkça gerçek benliğinden, tutkularından söz etmeye başlar Şeytan-İnsana. Magnus dinamite tapmaktadır ve irade, bilinç, göz sahibi bir dinamit yapmaktadır ki asıl önemlisi ürettiği canavara insan adını verir. Ona göre bir dinamit lokumuyla insan arasında hiçbir fark yoktur. İnsanı patlatmanın tek farkı; ona bir mucize sunmak yani onu kandırmaktır. Bu çerçevede hakiki bir insan olmak isteyen Şeytan-İnsan Wandergood, Magnus'tan kendisini de patlatmasını ister ve dileğinin iki hafta içinde gerçekleştirileceğine dair söz alır. Wandergood, Magnus'un gerçek niyetinin hala farkında değildir, zira bu patlama sonrasında Maria ile evlenebileceğini umar. Oysa Magnus, büyük bir tahtın peşindedir ve Tanrı'nın tahtını mı istiyorsunuz diye sonra Şeytan-İnsana ülküsünü açıkça söyler: *Neden yalnızca Tanrı'nın tahtı olsun? Neden şeytan aklınıza bile gelmez Bay Wandergood?* (Andreyev,2019: 144).

Şeytan-İnsan her ne kadar şeytan benliğiyle kendi tahtına göz diken Magnus'a öfkelense de akli tamamen Maria'dadır, zira o artık bir Şeytan-İnsandır. Ne var ki Magnus, planını devreye sokmanın arifesinde Maria'yı ondan gizler. Wandergood da müzelere giderek, sanatla ilgilenerek beklenen güne kadar zaman geçirmeye çalışır. Beklenen günden hemen önce önüne koyan son evrakı imzalarken tek bir şart ileri sürer: Magnus'un yapacağı patlama Vatikan'a zarar vermemelidir. Ancak Magnus oyununda vicdana yer olmadığını belirttiğinde çaresiz imzalar evrakı ve Magnus'a açıkça şeytanın görevlerine göz dikmiş olduğunu söylediğinde Magnus, *zavallı şeytan, o zaman vazgeçtim şeytan olmaktan* der ve onun bu sözlerinde şeytanı mumla aratacak bir kötülüğün yankıları duyulur. Nitekim şeytan konuşmanın sonunda şöyle der: *İşte kendi iktidarını Olimpos'la bile paylaşmak istemeyen bir Tanrı! İnsanlığa nasıl da hor görüyle bakıyor! Beni nasıl da açıkça aşağılıyor! İşte yeryüzünün şeytanı bile afallatan, boğan, o lanet olası fiskesi!* (Andreyev, 2019: 149). Görüldüğü üzere artık şeytan ve insan tamamen yer değiştirmiştir. Esas şeytan, insan kılığındaki Wandergood, İnsan-Şeytan Magnus'un onu aşağılayan, hor gören bir Tanrı şeytan olarak kabul eder. Ancak hala kötülüğün sınırını kendi öz şeytani doğasında bilmektedir. İnsani şeytanlığın doğasıyla tanışması çok acı olacaktır. Magnus'un planını hayata geçireceği güne tek bir gece kalmıştır ve İnsan-Şeytan Magnus'tan korktuğunu hisseder ve plan gününü heyecanla bekler. Duyduğu heyecan boşuna değildir, ertesi gün Magnus'la karşı karşıya geldiğinde tüm parasını yitirmiş biri olduğunu öğrenir. Oturduğu ev dahi satılmış, beş parasız kalmıştır. Üstelik Magnus, tüm parasını kendisinin aldığı rahat bir biçimde söyler. Şeytan öylesine insandır ki artık Magnus'un söylediklerine karşı polis çağırmakla tehdit eder. Ancak her şey yasal yollarla yapıldığı için bunun bir faydası dokunmayacaktır. Zaten Şeytan-İnsan Wandergood için asıl önemli olan para değildir; bu dolandırıcılıkta Maria'nın nerede durduğudur. Ancak Magnus, öldürücü

darbeyi sona saklar ve yaptığı oyunda şeytanın düştüğü aptalca durumun nedenini açıklar: *İnsanları kendinden o kadar aşağı görüyorsun, onların zavallı faniler olduğuna öyle inanmışsın ki, onlardan en ufak bir korku duymuyor, çingiraklı yılanın başını okşamaktan çekinmiyorsun* (Andreyev, 2019: 168). Oysa Magnus, insanlardan korkmak gerektiğini düşünür. Aşağılanmış bir insan olarak asla şikâyet edip, sızlanmayacağını bağışlamayaacağını söyler. İnsanları ucube bir tür olarak gören Magnus, onların hüküm sürmeye başladığı yeryüzünde olmaktan tiksindir ve kendisini eşit işareti, rakamların altına çizilen sonuç çizgisi olarak tanımlar. O, artık Thomas Magnus değil, Magnus Ergo'dur yani sonuçtur. Magnus'un bu düşünceleri, insanlığın teknolojik gelişmeyle geldiği modern dünya anlayışı çerçevesinde oldukça önemlidir. Teknoloji 20.yüzyılın başında insan yaşamını iyileştirmek için çıktığı yoldan sapmış, insanı kendine köle yapan tehlikeli bir yola adım atmıştır. Nitekim Magnus da büyük bir ihtimalle 1866 yılında keşfedilen dinamite gönderme yaparak *dünyada yalnızca keman ve diğer müzikal enstrümanlar var olsaydı ben nasıl insan öldürebilirdim?* (Andreyev, 2019: 172) diye sorar. Magnus'un söyledikleri karşısında öfke-den çılına dönen Şeytan-İnsan bir kez daha Maria sözcüğüyle taş kesilir. Yitirdiği milyonlar umurunda bile olmayan Şeytan-İnsan Maria'yı görmek ister. Ancak Magnus'un Maria'yı çağırmasıyla tüm gerçeklik açığa çıkar. Maria, Magnus'un kızı değil, sevgilisidir ve Şeytanın onu Meryem Ana olarak yüceltmesinin tam aksine Magnus'un itaatkâr kölesi, kötü ve baştan çıkarıcı bir kadındır. Bu gerçek, şeytan için bardağı taşıran son damla olur, tabancasını çıkarır, Magnus'a üst üste ateş eder ve bilincini yitirir. Kendine geldiğinde Magnus karşısında oturmaktadır ve hizmetkarı Toppi kederle ona bakıp ağlamaktadır. İnsan olmak zormuş diyen Şeytan-İnsan kendisine hayret etse de Toppi'yle beraber ağlamaya başlar.

Şeytan-İnsan, sonunda öylesine büyük bir öfkeye kapılır ki insan suretinde yeryüzünde bir şey yapamasa da elbet Magnus'un bir gün ölüp onun ayağına geleceğini, hükümlürlüğüne düşeceğini söyler. Şeytan-İnsan öfkesi, insanın düşebileceği en zor anlardan birini yaşatır ona. Gerçek şeytan olduğunu ilan etmeye karar verir. Ancak Şeytan olduğunu ilan ettiğinde aldığı yanıt sadece kahkahalar olur. Magnus, bu gülünç sahneye Kardinal'le beraber herkesi çağırır. Magnus'un kahkahalar eşliğinde; *şeytan olduğunu kabul edelim ama berbat bir çağa denk gelmişsin Şeytan dostum* (Andreyev, 2019: 197) sözleri, artık insanın şeytanın koltuğuna çoktan kurulduğunu, şeytanın bile aklandığı bir yeryüzü düzeninin hüküm sürdüğünün en açık kanıtıdır.

Tüm bu incelemeden görülmektedir ki Tanrı'yı öldüren insan önce şeytanın tahtına göz dikmiş sonra da şeytanın tahtına kurulmuş, şeytani bile aldatmıştır. Dünyevi düzen ve yeni insan öylesine kötülüğe bulaşmıştır ki şeytani kötülük anlamını yitirmiştir. Zira insan çoktan insanlıktan

çıkıştır. Bu bağlamda araştırmacı Garipova'nın da belirttiği üzere Andreyev, bir anlamda şeytana dair yeni bir neo-mit yaratır (Garipova, 2020: 14). Yaratılan bu yeni mitte bir anlamda kötülüğün simgesi, insanı baştan çıkaran ve cennetten kovulmuş, isyankâr, düşkün melek olan şeytanın yerine insandaki şeytan açığa çıkarılır. Böylece *Şeytanın Günlüğü* insana dair bir ağıtı andırır (Morşçinski, 2015: 69). Kötülüğün kaynağı şeytan değil, bizzat insandır. Andreyev şeytana dair neo-mitinde şeytanı düşmüş melekten kurban figürüne dönüştürür. Ancak Andreyev'in şeytanı bile kurban eden insana yönelik yaklaşımının sadece bu kötümser perspektife sığdırılmaması gerekir. İnsan ona göre her şeyden önce sahip olduğu bedenle ontolojik bir çaresizlik içindeki yazgısı zorlu, doğası gereği Tanrısal yüceliklerle, beşerî zayıflıklar arasında sıkışmış bir varlıktır. Ne var ki 20.yüzyılda kazanan; insanın Tanrısallık karşısında yer alan hayvani doğasının zayıflıklarıdır. Şeytan-İnsana karşı İnsan-Şeytan yani hakiki şeytana karşı Magnus zafer kazanmıştır.

KAYNAKÇA

- Andreyev, L.N. (2019). Şeytan'ın Günlüğü, Çev. Barış Zeren, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Arşinova, A.A. (2006), *Obraz satanı v tvorčestve L. Andreyeva (kritika russko-go zarubejya o poslednem romane nisatelya)*. Klassika i sovremennost v literaturnoy kritike russkogo zarubejya 20-30-h godov, No: 2, s. 181-189.
- Aydın, A. (2002). *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*, İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Batuk, C. (2009). Mit, Tarih ve Gerçeklik Sorunu Üzerine Notlar, MİLEL VE NİHAL İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, Cilt 6, Sayı 1, s.27-53.
- Camus, A. (1965). *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, Çev. S. Eyüboğlu, V. Günyol, İstanbul: Can Yayınları.
- Delacampagne, C. (2014). *20.Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Frankl, V. (2015). *İnsanın Anlam Arayışı*, Çev. Selçuk Budak, İstanbul: Okyanus Yayınları.
- Freud, S. (2015). *Uygarlığa Dair Hoşnutsuzluğumuz*, Çev. Ferhat Jak İçöz, İstanbul: Epsilon Yayıncılık.
- Fromm, E. (2004). *Çağdaş Toplumların Geleceği*, Çev. Aydın Arıtan, Kaan Ökten, İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- Fromm, E. (2012). *Umut Devrimi*, Çev. Şemsa Yeğin, İstanbul: Payel Yayınları.
- Garipova, G.T. (2020). *Semiogenezis mifa o novoy ekzistentsii v romane L. Andreyeva Dnevnik Satanı*. Vestnik RUDN, Seriya literaturovedeniye, No:1, s.7-16.
- Guseva, T.K. (2012). *Dnevnik Satanı L. Andreyeva kak sraşçeniye intimnogo i hudojestvennogo dnevnikov*, Gromota, № 5 (19), S.49-55.
- İlin, M; Segal, E. (2014). *İnsan Nasıl İnsan Oldu*, Çev. Ahmet Zekerya, Ankara: Say Yayınları.
- Morşçinski, V.S. (2015). *Kontsepsiya liçnosti v romene L. N. Andreyeva Dnevnik Satanı*. Yevraziyski Soyuz Uçeniyh, No: 3 (12), s. 67-69.
- Özberk M. (2025). *L. N. Andreyev'in Öykü Sanatı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Petrenko, N.A. (2022). *Obraz İtalii v romane L. N. Andreyeva Dnevnik satanı*. Slovesnoye iskusstvo serebryannogo veka i russkogo zarubejya: Problemy preymstvennosti (V Smirnoskiye çteniya), s.299-305.
- Platon, (2013). *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Sahlins, M. (2012). Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması, Çev. Emine Ayhan, Zeynep Demirsü, İstanbul: Bgst yayınları.



BÖLÜM 8 CHAPTER 8

ZERDÜŞTLÜK İNANCINDA VE TÜRK MİTOLOJİSİNDE RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ

Gamze Gizem AVCIOĞLU¹

¹ Doktor Öğretim Üyesi, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: gmzavcioglu@selcuk.edu.tr, (ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-0020-5383>).

Giriş

Milletler uzun yaşam dönemlerinde çeşitli tarihî olaylardan ve doğa olaylarından hareketle hikâyeler üretmişlerdir. Mitoloji, insanlık tarihinde, milletlerin gerçekdışı efsanevî hikâyelerini yorumlayan ve inceleyen bilim dalıdır. Mit (Mythe) bilimi anlamına gelen mitoloji, doğaüstü varlıklardan, tanrılardan ve kahramanlardan bahseden kaynakları inceler. Lavenda ve Schultz mitlerin konusuyla ilgili görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

Mitler dünyanın şu anki haline nasıl geldiği ile ilgili farklı bakış açıları sunan hikâyelerdir. Onlara inananlar için kuşkusuz doğrudur, çünkü toplumun veya daha genel anlamda dünyanın işleyişi ile ilgili varsayımları kişisel deneyimlerle birleştirmek gibi bir fayda sağlamaktadır. İnsanların yaratılışlarını açıklayan mitlere köken mitleri denir. Diğer mitler tanrıların maceralarını, insanlarla olan etkileşimlerini ve ilişkilerinin sonuçlarını veya dünyanın sonu geldiğinde neler olacağını anlatabilir (2018: 99).

Mitoloji sadece dinler biliminin araştırma alanı içinde yer almaz aynı zamanda bir sanat çalışmasıdır. O doğrudan ve kendi alanı içinde kendisine uygun bir metotla ele alınmalıdır (Durkheim, 2011:142). Bu bakımdan birçok bilim dalının konusu olan mitolojinin farklı anlamları bulunur.

Mitoloji kelimesinin kökenine bakıldığında, *Yunanca hikâye demek olan “Mythos” ile söz anlamına gelen “Logos” kelimelerinden yapılmıştır (Can, 1997:1).* Türk Dil Kurumu sözlüğündeki ilk anlamı *“Mitleri, doğuşlarını, anlamlarını yorumlayan, inceleyen bilim”*dir (Türkçe Sözlük: TDK Yayınları, 2011:1691). Mitolojinin Fars dilindeki karşılığı *ustûre*'dir. *“Ustûre”* Arap dilinden alınmış bir sözcüktür. Arap dilinde *“el-ustûra”* ve *“el-ustîra”* rivayet ve aslı olmayan söz anlamındadır (Bahâr, 1391:343).

Mitoloji, toplumdan topluma değişkenlik gösterir. Her topluma ait mitlerin farklı olduğu kadar ortak özellikleri de bulunmaktadır. Eski ve köklü medeniyetlerden olan İran'da mitoloji araştırmaları çok eskilere dayanır. *İran mitolojisi ile ilgili en eski kaynaklar MÖ XV. yüzyıla aittir. İran ulusal tarihi ve tarihsel kişilikleri konusunda en eski işaretler “Rîg Veda” ve “Avesta”da yer alır. İran kahramanlık hikâye ve efsanelerinin tarihi Aryaların İran topraklarına gelişleri ile başlar (Yıldırım, 2016: 101).* Zerdüştlüğün İran bölgesinde çıkmasıyla İranlılar, eski inanışları ile yeni öğretilerini bir araya getirip İran mitolojisinin zenginleşmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Kadim kültür ve medeniyete sahip Türklerin, geniş bir coğrafyaya yayılmaları mitolojilerinin bir araya gelmesine engel olmuştur. Nitekim MÖ verilen bilgilerde mitolojik simgelere ve inançlara rastlanılmıştır (Bayat, 2007:19-20). Türklerin yerleşik hayata geçmeden önce göçebe bir toplum yapısına sahip olmaları mitolojinin tek bir kaynaktan beslenmesini engellemiştir fakat son yapılan araştırmalar Türk mitolojisinin tarihî geçmişi

çok eskilere dayandığını göstermektedir.

Tarihte geçmişten günümüze aktarılan bilgilerin doğruluğunu elimize ulaşan yazılı kaynaklar sayesinde anlarız. Türk mitolojisinde de *Türk halkının en eski kalıntıları ancak diğer halkların yazılı belgeleriyle kanıtlanabilir. En önemli kanıtlar eski Çin yazılarında bulunur. Örneğin MÖ 330 yılından kalan bir yazıda Türk mitolojisinin en önemli efsânelerinden olan Asena efsânesi ile karşılaşılır* (Karakurt, 2012:888). Bu kaynaklar sayesinde Türk mitoloji tarihinin ne kadar eskiye dayandığı konusunda bilgi sahibi olmak mümkündür.

Tarihsel süreçte mitolojinin Türk kültürü ve sanatı üzerine etkileri olmuştur. Türklerin zengin manevî serveti olan mitler söz sanatlarının biçimlenmesinde rol oynamıştır... Türk halkının edebî, estetik yaratıcılığına kaynak olmuştur. Bu kaynaklık folklor materyallerinde, güzel sanatlarda, destanlarda, efsane ve masallarda kendini göstermektedir (Bayat, 2007: 13). Mitlerin etkileri günümüzde dahi görülmektedir. Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde ve dünya üzerindeki diğer Türk topluluklarında sözlü veya yazılı anlatımlarla yaşatılmaya devam etmektedir.

Gerek Türk gerekse İran mitolojisinde toplumların kültürel etkileşiminde büyük rol oynayan ve birçok konuda dile gelmiş mitlere rastlanılmaktadır. Çalışmamızda ruhun ölümsüzlüğü konusunun Zerdüştlükte ve Türk mitolojisindeki yeri karşılaştırmalı olarak işlenmiştir. İran mitolojisinde Zerdüştlük inancıyla bu konuyu sınırlandırırken Türk mitolojisinde genel olarak öne çıkan boyların anlayışları, uygulamaları ve inançları üzerinden bir değerlendirme yapılmıştır. Bu değerlendirmelerden sonra ruhun ölümsüzlüğü konusu Zerdüştlükte ve Türk mitolojisinde ölüm ve sonrası, Zerdüştlükte ve Türk mitolojisinde kıyamet olmak üzere iki başlıkta incelenmiştir.

1. Zerdüştlük İnancı ve Avesta'ya Genel Bakış

Bir inanç sistemi olan Zerdüştlük, İran'ın tarihi ve kültürünün anlaşılması açısından önemli bir yere sahiptir. Bu inanç sistemi İslamiyet öncesi dönemde yaşamış olan Zerdüşt tarafından kurulmuştur. *Batı'da Zoroaster olarak bilinen Zerdüşt, Farsçada "güzel develere sahip olan" anlamındaki Zarathushtra'nın Yunancaya geçmiş şeklidir. Zerdüşt'ün ne zaman nerede doğduğu tartışmalıdır. Zerdüşt'e atfedilen Gathalar'daki sınırlı bilgiler dışında Zerdüşt'ün hayatıyla ilgili fazla bilgi yoktur* (Gündüz, Mecûslik, 2008: 279). Bu durum Zerdüşt hakkında birçok rivayetin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Peygamber olarak kabul edilen Zerdüşt, *tek tanrı inancını kabul etmiş ve ona "Ahura Mazda" yani "Bilge Rab" demiştir. Zerdüştlüğün kutsal kitabı "Avesta"ya göre evrenin en üstün gücü "Ahura Mazda"dır* (Kadyânî,

1381:103). *Maddî ve manevî dünyanın yaratıcısı Ahura Mazda'ya kötülük ulaşamaz. Ahura Mazda'nın yarattıkları özgürdürler. Doğruluk (asha) ya da yalandan (durûğ) birini seçebilirler* (Bahâr,1376:99). *Kötülük ve yalana rağbet eden ruhlar Ahura Mazda'nın düşmanlarıdır. Kötü ruhlar arasında en başta geleni Ehrimen'dir. Kötü karakterli ruhlara genel bir isim olarak devler denilmektedir. Diğer taraftan hakikati seçen ruhlar için Ahuralar ismi kullanılmıştır* (Gündüz, Mecûsîlik, 2008: 281).

Bu noktada Zerdüştlükte iyilik-kötülük ve doğruluk-yalananın karşı karşıya gelmesi düalizmin ortaya çıkmasına neden olmuştur. *Buna göre; iyilik ve aydınlık tanrısı Ahura Mazda, kötülük ve karanlık temsilcisi Ehrimen sürekli savaş halindedir. Bu mücadele dünyanın sonuna kadar aralıksız sürer. Takipçilerine göre başarıyı yakalayanlar da Ahura Mazda taraftarları olacaktır* (Yıldırım, 2009:17).

Zerdüştlüğün kutsal kitabı Avesta'dır. *Asırlar boyunca mitolojik rivayetler, efsaneler, tanrılar ve kahramanlar hakkındaki hikâyeler Avesta'da kayıt altına alınmıştır* (Sular,2022:9). *Ahamenişler döneminde resmi din olarak kabul edilen Zerdüştlük, Sasaniler döneminde şahların desteğini almıştır. O dönem Avesta'nın son ve kesin metinlerinin düzenlenmesine ihtiyaç duyulmuş ve bunlar günümüze kadar kalan metinler olmuştur* (Oranskii, 1379: 69). Günümüze ulaşan bu metinler sadece Zerdüştlük inancı hakkında değil o dönemin siyasî, sosyal, ekonomik ve dinsel hayatı hakkında da bilgiler sunması açısından önem arz etmektedir.

Avesta, asıl ve eklenen bölümlerle Yasna, Gâtâlar, Yeştler, Vîsparad, Horde Avesta ve Vendidât olmak üzere altı bölümden oluşmaktadır. *Yasna "tapma, yakarış, namaz ve tören" anlamındadır. Dinî törenlerde söylenmiştir. 72 kısımdan oluşur ve bu kısımlara "hâiti, hâ ya da hât" adı verilmiştir. 72 hâitiden 17'si Gâtâlara aittir* (Sobhânî, 1386: 46). *Yasna'da Ahura Mazda'ya övgü, İmşâspendân ve tanrılar, dron (kutsal ekmek), hûm (sarhoşluk veren bitki), Zerdüşt dinine imân, Gâta ve Yasna'ya övgü, dua ve yakarış övgüleri ve kutsal ateşin, suyun ve toprağın övgüleri gibi konular yer almaktadır* (Muîn,1375:2335).

Avesta'nın en eski bölümü olduğu söylenen Gâtâlar, *araştırmacılar tarafından Zerdüşt'ün kendi sözleri kabul edilmektedir. Gâtâlar ahlâkî kuralları beyan eden öğretileri içeren manzum bölümlerdir* (Zer-rînkûb,1358:230-259). *Gâtâlar, 17 hâiti ve 238 kıt'a, 896 beyit ve 5560 kelime içermektedir. Gâtâlar beş kısımdan oluşur: Ahunavaiti, Ushtavaiti, Spentamainyush, Vohukhshathra ve Vahishtoishti* (Sobhânî, 1386: 46).

Yeştler Avesta'nın üçüncü ve en uzun bölümüdür. "Yeşt" kelimesi "yesen" ile aynı anlamdadır. Tek farkı "yesen" övgü anlamındadır. Yeşt ise özellikle tanrıya ve kutsal ölümsüzlere övgüdür. Yeştler, Gâtâlar gibi manzumdur (Dûsthâh,1385:35). *Yaratıcıya övgü, İmşâspendâna, melekle-*

re ve tanrılara ibadet konularını içerir. Ayrıca Zerdüş öncesi döneme ait tanrısal varlıklar, kavram ve gelenekler de Yeşlerde yer almaktadır (Curtis, 2020:36).

Vîsparad müstakil bir kitap değildir. Yasnalara eklenmiş bölümlerdir ve dinî törenlerde yasnasız okunmaz. Bölümlerin her biri “kerde” diye adlandırılır. Tanrı'nın verdiği nimetlere teşekkür niteliğindeki metinler Gâtâlar hariç Yasna'nın bölümlerine benzemektedir (Pûrdâvud, 1384: 14-57).

“Küçük Avesta” adıyla bilinen Horde Avesta, *Avesta'nın kısaltılmış şeklidir. II. Şapûr zamanında başmubedi Azerbâd Mihraspend tarafından derlenmiştir. Dinî törenlerde ve namazlarda okunmuştur. Bütün kısımları Avesta dilinde değildir. Büyük bir kısmı Pâzend dilinde yazılmıştır (Sobhânî, 1386: 47).*

Vendidât, Avesta'nın üçüncü bölümüdür. Ahura Mazda ve Ehrimen'den bahsedilmiştir. Bazı canlıların yaratılışı Ahura Mazda'ya, bazılarınınki de Ehrimen'e nispet edilmiştir (İsfehânî, 1366: 56). Yemin etme, antlaşma yapma ve bozma, temizlik, yıkanma, suyun temiz tutulması, ölüyü mezara götürme, tırnak ve saçları kesme, insanları uyandırmak için öten horoz ve köpek Vendidât'ta işlenen konulardandır (Oşiderî, 1378: 471).

Bu bilgilerden yola çıkarak Avesta'nın bölümlerinde yaratılıştan ölüm kadar birçok konunun ele alındığını görmekteyiz. Özellikle Vendidât bölümünde Ahura Mazda'nın hayvanları ve canlıları yarattığına dair bilgilerin yanı sıra ölümle ilgili ifadeler de yer almaktadır. Çalışmamızda ruhun ölümsüzlüğü konusu ölüm ve kıyametle bağlantılı olsa da yaratılışa da kısaca değinmek yerinde olacaktır. Mîno dönemi, Kargaşalar dönemi ve Ahura Mazda dönemi olmak üzere üç başlık altında değerlendirilen yaratılış konusu hakkında Yâhakkî'nin verdiği bilgiler şu şekildedir:

Bu dönemlerin her birinin süresi üç bin yıldır. Zerdüş kargaşalar döneminin sonunda dünyaya gelir. Ahura Mazda insanı temiz ve kirlenmemiş yaratmıştır. İnsanın vicdanını olumsuz yönde etkileyen onu musibete ve felakete sürükleyen ahlâksızlık ve kötülükler Ehrimen'in aldatmaları ve yanıltmalarından kaynaklanır. Ruh bedenden ayrıldıktan sonra yücelik evrenine doğru başka bir ifadeyle inmiş olduğu yere döner. Evren, dairesel hareketine Ahura Mazda'nın hâkim olduğu alanda başlar ve belli iniş çıkışlardan sonra onun nihâi zaferi gerçekleşir. Varlık da dokuz ya da on iki bin yıllık sürede, başladığı ilk noktaya kavuşarak gerçekteki hedefine ulaşır (1391: 53).

Bu verilen bilgilerde dikkat çekilmesi gereken husus, kıyametin kopmasıyla da başa yani ilk noktaya dönüşün sağlanmasıdır. Ölüm sonrası ruhun geçtiği aşamalar yaratılış döneminde de mevcuttur ve bunda Ahura Mazda ve Ehrimen'in etkili olduğu görülmektedir. İki ruhun yaratılışla başlayan mücadelesinin kıyametin kopmasıyla son bulduğu söylenebilir.

2. Türk Mitolojisindeki Unsurlara Genel Bakış

Millî kültürü oluşturan temel taşlardan biri de mitolojidir. Türklerin millî kültürünün şekillenmesinde de mitlerin etkisi kaçınılmaz olmuştur. Türk mitolojisi de Türklerin kendine özgü maddî ve manevî değerlerini, yaşayış tarzını, hayata bakışını, dünyayı algılama şeklini, duygularını, düşüncelerini ve ritüellerini yansıtır. Türklerin geniş bir coğrafyaya yayılması mitik bir çeşitlenmeyi doğurmuştur. Bayat'ın bu konudaki görüşleri şu şekildedir:

MÖ 3000-2500 yılları arasında Türklerin bir kısmı bozkırda hayvancılıkla uğraşıyorken, bir kısmı da Maverâünnehir 'de tarımla uğraşmaktaydı. Dağlık ve ormanlık yerlerde yaşayanlar ise avcılık ve toplayıcılıkla geçimlerini sağlıyorlardı. Mitoloji de bu sosyo-ekonomik ortamda şekilleniyor, aynı şekilde bu coğrafi ortam da dünya görüşünün oluşumunda etkili oluyordu (2007:17).

Türklerin geniş bir coğrafyaya yayılmaları ve göç halinde olmaları, boylar arasındaki kültürel etkileşimi neredeyse imkânsız kılmıştır. Bu durum, Türk mitolojisine dair kaynakların oluşumuna engel teşkil etmiştir. Ayrıca mitik düşünce ve inanışların yazıya geç aktarılması Türk mitolojisinin öğrenilmesini olumsuz şekilde etkilemiştir. XX. yüzyılla birlikte yabancı Türkologlar çalışma başlatsalar da tam anlamıyla sistemli bir Türk mitoloji çalışması gerçekleştirilememişlerdir (Bayat, 2007: 19-20). Türk mitolojisine ait bilgileri Çin salnameleri, Sasani, Gürcü, Latin ve Rus kaynaklarında bulmak mümkündür. Bunların dışında Bahaeddin Ögel, Pertev Naili Boratav, Abdülkadir İnan, Emel Esin, Zeki Velidi Togan gibi bilim insanlarının Türk mitolojisi hakkındaki çalışmaları önem arz etmektedir.

Türk mitolojisi evren (kozmozgoni), insan (antropogoni), eskatoloji, etnogonik, etimolojik yaratılışlarının yanı sıra kütler, iyeler, ruhlar ve demonoloji gibi unsurlar açısından zengindir. Farklı coğrafyalarda farklı yaşam süren Türk boylarının inanç ve dünyaya bakışları bazı yönlerden benzerken bazı yönlerden farklılıklar gösterir. Evrenin, insanın yaratılışı, yaşamın sonu (tufan) ve ölüm ufak tefek farklılık gösteren konulardan bazılarıdır. Gültepe'ye göre Türk mitolojisini diğer dünya mitolojilerinden ayıran özellikler vardır. Bunlar şöyle sıralanmıştır:

Türklerin etno-psikolojisi ve dünyaya bakış açıları farklıdır. Türk mitolojisinde Mısır, Yunan, Hint mitolojilerinden farklı olarak çoktanrıçılık inancı yoktur. Türk mitolojisi akılcı bir mitolojidir. Hiçbir olay mantıksız görülmez ve eğlence izlenimi bırakmaz...Türk mitolojisinde türeyiş, koruyucu ruhlar ve (cin/şeytan gibi) varlıklar hakkındaki anlatılar ağır basmaktadır. Türk mitolojik metinleri dağınıktır; şaman inançları ve pratikleri, arkaik destanlar, taş kitabeler, tercüme edebiyatı vs. içinde erimiştir (2014:24-25).

Türk mitolojisine ait unsurların destan, kitabe ve edebiyat gibi sanat yapıtları içerisinde günümüze ulaşması, kullandığımız atasözü ve deyimler atalarımızla kurduğumuz kültürel etkileşimin yansımalarıdır. Bunun yanı sıra Şamanizm ve Gök Tanrı dini, Türk mitolojisini, kültürünü, inancını yansıtan değerler olmuştur. Ata ruhlarını, doğa varlıklarının temel alındığı Türk mitolojisinde, taş kitabelerde bulunan tek ve ulu bir varlığı temsil eden Gök Tanrı, göğün hâkimi ve bütün ruhların kaynağı olarak bilinir (Gültepe, 2014: 408-409).

Gerek farklı Türk boylarının inanışları gerekse Şamanizm ve Gök Tanrı inancı Türk mitolojisinin ayırt edici ve dominant yönünü oluşturur. Sümer-Babil, Yunan-Roma ya da Hint mitolojisinde olduğu gibi Tanrıların insanlar gibi yaşamaları, maceralarından ziyade ruhlar, kültürler, iyelerle alakalı anlatıların daha çok yer alması Türklerin dünyaya farklı bir açıdan baktığını göstermektedir.

Türk mitolojisinin diğer dünya mitolojileriyle ortak özellikleri evrenin, insanın yaratılması ve dünyanın sonudur. Çoğu kaynakta evrenin yaratılması sürecinde su unsurunun ön plana çıktığı görülür. Ne yerin ne göğün olduğu, sadece Ülgen'in olduğu ve onun da uçsuz bucaksız su üzerinde uçtuğu, Ak Ene (Ak Ana)'nin ona yaratma ilhamı verdiği bildirilir (Ölçer Özünel, 2017: 246; Bayat, 2011: 85; Gültepe, 2014: 67; Ögel, 1971: 96).

Çalışmamıza konu olan ruhun ölümsüzlüğü bağlamında bakıldığında ölüm ve sonrası özellikle insan faktörünü öne çıkarır. Bu açıdan insanın yaratılışı konusu da önem arz eder. Genellikle insan, evrenin (makro kozmos) bir yansıması olarak küçük evren (mikro kozmos) şeklinde betimlenir. Türk mitolojisinde mikro kozmosun yaratılışına dair farklı versiyonlar bulunur. Altay inancına göre Ülgen, insan/insanları toprak/kil, ağaç/kamıştan yaratmıştır (Bayat, 2011:108; Ögel, 1971: 100; Öncül, 2017: 252; Gültepe, 2014: 429).

Yakut versiyonunda Ülgen'in yerini Yüryüng Ayı Toyon almıştır. İlk insan ya da insanlar, göklerde yaşaması ve Ülgen'e ya da Yüryüng Ayı Toyon'a hizmet etmesi amacıyla yaratılmıştır. Bu amaç, insanların ebedî yaşamına işaret etse de semavi dinlerin etkisi olarak nitelendirilebilecek yasak elma ve cennetten kovulma, insanı ebedî hayattan ölümlü hayata geçirmiştir. Ece ve Törüngey çifti, Âdem ile Havva'yı hatırlatmaktadır. Tanrı katından kovulan insan sınırlı bir yaşam sürmeye mahkûm edilmiştir (Bayat, 2011:109-113).

Ölümsüz, sonsuz bir yaşam sonrası ölümlü ve sınırlı bir yaşam ile cezalandırılan insan, geldiği yere dönmek için bu dünyadaki yaşamını iyi ve güzel işler yaparak fakat aynı zamanda kötü ve çirkin işlerden kaçınarak geçirmelidir. Dolayısıyla dünya üzerindeki sınırlı yaşam, Bayat'ın belirttiğine göre insanın ömrünü yazan, yaşam süresini belirleyen mitik bir varlığı

ortaya çıkarır ki adı Yara-Çeçen olan bu ruh, insanın ve diğer yaratıkların ömrünü belirler ve hayat ipini keser. Yara Çeçen'in yerini Yakutlarda Cılga Haan alır. Cılga Haan, kaderi de yazar. Yeni doğan bebeklerin hem kaderini hem de alın yazısını yazmakla görevlidir. Yara Çeçen'e yüklenen fonksiyon, insanın kaderini ve yaşayacağı zamanı belirlemektir, insan ruhunu almakla görevli ruhlar, yeraltı dünyasının hâkimi Erlik'in hizmetçisi ve ölüm meleği Tinalgış Aldaçi ya da Usmekçi'dir (2011:120-121). Türk Mitolojisinde yaratılış gibi ölüm konusunda da farklı düşünceler, ritüeller ve inanışlar mevcuttur. Aşağıdaki bölümlerde, bu konu hem Zerdüştlükte hem de Türk mitolojisinde karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

3. Zerdüştlükte ve Türk Mitolojisinde Ölüm ve Sonrası

Yüzyıllar boyunca ölüm en çok merak edilen kavramların başında gelir. İnsanoğlu ölümden sonra yok olma korkusuyla devamlı arayış içinde olmuştur. Felsefe, din ve psikoloji alanlarında incelenen ölüm kavramını mitolojide de görmek mümkündür. Toplumların inancı ve değerleri hakkında bilgi veren mitolojide "ölüm" kavramı toplumdan topluma farklılık gösterdiği gibi ortak noktaları da bulunmaktadır.

Toplumlar kendilerine tanrılar yaratmıştır ve onların istekleri doğrultusunda yaşayarak öldükten sonra iyi yerlerde olmayı düşünmüşlerdir. Zerdüştlükte en büyük tanrı Ahura Mazda'dır fakat *Ahura Mazda (Spenta Mainyu) iyilik ve doğruluğu temsil ederken Ehrimen (Angra Mainyu) ölümün ve kötülüğün temsilcisidir* (Russell, 2000:561-563). Bu iki ruh devamlı mücadele halindedir ve *Ehrimen (Angra Mainyu) ve binlerce kötülük cinlerine karşı Ahura Mazda'ya büyük melekler olarak bilinen Ameshas Spentalar yardım eder. İnsanlığın işlediği kötülükler Angra Mainyu'ya, faziletli davranışlar ve dualar Ahura Mazda'ya yardımcı güç oluşturur* (Sayım, 2004: 94). Bu noktada iyi olan ruhların, kötülüğü ve ölümü temsil eden Ehrimen'e karşı olmaları düalizmin teokratik düzende etkili olduğunu düşündürse de net bir şekilde düalizmden söz etmek mümkün değildir.

Türk mitolojisinde düalizm, tanrısal varlık olarak demiurg ve anti-demiurg bağlamında mevcuttur ve zıtlıklarla ilişkilendirilmiştir. İyi-kötü düalizmi tanrısal düzlemde Ülgen ve Erlik ile temsil edilir. Ülgen ve Erlik tanrısal güçlerdir. Ülgen, iyiliği ve doğruluğu; Erlik ölümü ve kötülüğü sembolize eder. Bu bağlamda Ülgen gök, Erlik yeraltı ile ilişkilendirilir.

Ülgen'in evrenin ve insanın yaratılmasında rolü bulunur. Gökyüzünde yaşayan Ülgen, ezeli ve ebedidir. Atmosfer olaylarını düzenler, Şaman dualarında, beyaz parlak, parlak Hakan, şimşekçi gibi farklı sıfatlarla nitelendirilir. Erlik ise, yeraltında yaşar, kötü ruhların başıdır ve şeytana karşılık gelmektedir. Ölülerin ruhları üzerinde de söz sahibidir (Çoruhlu, 2000: 28;52).

Başında bulunduğu kötü ruhlar, insanlara her türlü zarar verir, kötülük yapar, hastalık ve ölüm getirir. Ülgen tarafından yaratılmıştır, yeraltının beşinci ya da dokuzuncu katında oturur. Şaman dualarında canavar olarak tasvir edilir. İnsanlara hastalık göndererek onlardan kurban ister. Kendisine kurban vermeyen insanları öldüklerinde yakalar ve kendi dünyasında onları köle olarak kullanır (Çoruhlu, 2000: 53).

Erlik'e insanların zararına olacak şeyleri yapmasında yardımcı olan ruhlar 43 çeşit etkereydir. Her ne kadar Yara Çeçen insanın kaderini ve ölümünü belirlese de bunlar insanlara zarar vererek ölüme yaklaştırırlar. Erlik'in 43 etkereyin yanı sıra diğer yardımcısı ölüm meleği görevini yerine getiren Tinalgış-Aldaçı ya da Usmekçi'dir, ölenlerin ruhlarını Erlik'e götürür (Bayat, 2011: 331).

İki mitik sistemde ölüme dair düşünce ve ritüeller ruh ve ölmüş beden üzerinden anlatılmıştır. Zerdüştlük inancında öldükten sonra insan bedenine yapılanlar Zerdüştlüğün kutsal kitabı Avesta'nın Vendidât bölümünde geçmektedir: Bir adam, bir vadinin dibinde ölür, bir dağın zirvesindeki kuş da oraya gelir ve ölmüş adamın cesedini yiyerek geldiği yere döner. Kuş dağın zirvesinde sert veya yumuşak bir ağacın üstüne konar, burada kusar veya gübresini yaparak yediklerini bırakır... (Sular, 2022:371). Albert De Jong, Vendidât'ın beşinci Fergerd kısmında yer alan bu ifadelerin metin içinde kullanılan bir kelimenin etimolojisindeki farklılıktan ötürü nasıl yorumlandığını şu şekilde aktarmıştır:

Ölmüş insan bedenlerinin akbabalar (eski zamanlarda da köpekler) tarafından yenilmesi için getirildiği yer; Avesta dilinde dahme'dir. Vendidât'ta geçen bu kelimenin bir zamanlar "yanmak" anlamına gelen "dag" kökünden türediği düşünülmüyordu. Bu ölü yakmanın asıl yok etme yöntemi olduğu inancını destekleyebilirdi fakat bu yanlışti. Etimolojik açıdan "Mezar alanı" anlamına gelecek daha yeni ve inandırıcı bir kelime kullanıldı (1997:434).

Vendidât bölümünde kelimenin etimolojik açıdan farklı şekilde aktarılması ve bu bölümün Zerdüş'tün Gâtâ'ları kadar eski olmaması nedeniyle Vendidât'ın Zerdüş'tün yaşadığı döneme kadar uzanıp uzanmadığı konusunda birtakım fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır (Albert De Jong, 1997:432). Ölüm sonrası uygulamalar Zerdüştlük inancından öncesi ve sonrası olmak üzere farklılık göstermiştir; fakat yeni inanışlar eski inanışların üstüne inşa edildiğinden eskiden uygulanan yöntemler tamamen terkedilmemiştir. Bunun en büyük örneğini Zerdüştlükteki ölüm sonrası ritüellerde görmekteyiz. Aryanların yaşadığı döneme ait büyük mezarlıklar İran'ı istilaları sırasında iskelet kalıntılarını gömdüklerini göstermektedir. Yapılan kazılar Medler döneminde de ölenlerin defnedildiğini doğrulamaktadır (Boyce,1982:25).

Pers İmparatorluğu zamanında ölüm ritüellerinin uygulanışında soy-lular ve halk arasında fark bulunmaktaydı. *Ahamenişler Eşkaniler ve Sasa-niler döneminde kralların bedenleri mumyalanarak lahit mezarlara konul-maktaydı* (Boyce, 1986: 540-541). *Halkın ise lahithler yapamadıklarından ölüleri yırtıcı hayvanlara yem ettiği düşünülebilir* (Boyce, 1975: 112). He-rodotos da bu konuyla ilgili şu ifadelerde bulunmuştur:

Ölüleri nasıl gömdüklerini kendi dinlerinden olmayanlara göstermedikle-ri için, bir Pers erkek ölüsünün, bir yırtıcı kuş ya da bir köpek tarafından parçalanmadan gömülmediğini kesinlikle söyleyemem. Ama Maglar için böyledir, bunu biliyorum zira herkesin gözü önünde yapılır. Persler ayrıca gömmeden önce ölüyü balmumu ile sıvarlardı (2014: 78).

Peslerin kendi dininden olmayanlara ölüm sonrası dinî ritüellerini göstermedikleri için kaynaklarda bu konuyla ilgili bilgiler sınırlıdır fakat geçmişten günümüze kadar Zerdüştükte ölen kişi için yapılan uygulamala-rın değiştiği görülmektedir; Bunun nedeni, değişen hayat şartlarıdır. Aves-ta'nın Vendidât bölümünde adı geçen “dahme”ler ölen kişinin akbabalar tarafından yenmesi için konulduğu yapılardır. *Metropolleşmeyle birlikte şehir kenarında kalan dahmeler yerlerinin değişmesi sonrası artık tercih edilmemeye başlanmıştır* (Russell, 2000: 561-563). Günümüzde artık bu uygulama Zerdüştler tarafından yerine getirilmediği için ölen kişilerin gö-müldüğü sonucuna varılabilir.

Ölünün defnedilmesinden sonra ölümden sonraki hayat başlar. Zer-düştük inancına göre *ölümden sonra hayat son bulmaz aksine mutluluğun devamı için başlangıç kabul edilir. Bu yüzden ölen kişinin arkasından tu-tulan yas hoş karşılanmaz. Normalde Zerdüştük inancında insan bedeni değerlidir fakat öldükten sonra değersizleşir* (Nîknâm, 1381:175).

Ölüm sonrası bedenin değersizleşmesi de Angra Mainyu'nun ölümü temsil etmesiyle bağlantılıdır. *İyi yaratılışların kötü ruhla temasa geçme-siyle ceset kirlenir* (Boyce, 1990: 64-65). *Definden sonra üçüncü günün sonu dördüncü günün şafağı, onuncu gün ve otuzuncu gün Avesta'nın bö-lümlerinin okunduğu dinî törenler düzenlenir* (Nîknâm, 1381:175). Zer-düştükte ruhun ölümsüzlüğü bedenin ölmesi fakat ruhun ölümsüz kalması ile ilgilidir.

Türk düşüncesinde ölüm anlayışı ruh kavramı üzerinden, ruhun be-denden çıkışı olarak ifade edilmiştir. Altay ve Yakutlarda üç çeşit ruh inancı vardır: Bütün canlılarda olan tın/tin, sadece insanda olan süne ve canlı, cansız her şeyde olan kut. Kutun bedenden ayrılması ölmek demek değildir. Sadece kutsallığın kalkmasıdır. İnsan için uzun ömrün kaynağı olan kut kalktığında hayat sürdürülemez. Tın bedenden ayrıldığında ise ölüm gerçekleşmiş olur. Ruhun bedenden ayrılmasının ardından yükselen ruha ilişkin düşünceler ve geride kalan beden ile ilgili farklı uygulamalar

mevcuttur (Bayat, 2011: 334). Zerdüştlükte olduğu gibi Türk mitolojisinde de önemli olan şey ruhun ölümsüzlüğüdür. Ölen kişinin bedeni artık değerini kaybeder. *Ölümün ise çeşitli nedenleri vardır. İnanılan Tanrı'ya karşı gelmek, kötü ruhların ve büyücülerin faaliyetleri, kut'un ya da tın'ın (ruh) yitirilişi gibi değişik sebeplerin ölüme yol açtığı düşünülüyordu* (Çoruhlu, 2000:121). Ayrıca hastalığın da ölüme sebebiyet verdiği düşünülmüş, *hastalık zamanlarında hastaya bir tür karantina sistemi uygulamışlar, hastayı tedavi çadırına almışlar, ona, görevlilerin haricindeki kimseleri yaklaştırmamışlardır* (Gültepe, 2014: 449). Bu düşüncenin sebebi, Erlik'e ait kötü ruhların insanı ölüme yaklaştırma amacıyla hastalık getirmeleri olabilir, böylelikle Erlik ve ruhlarına karşı bir savunma geliştirildiği düşünülebilir.

Bayat'ın Anohin'den aktardığına göre Altay Türklerine göre insanın ölümü vakitsiz ölüm ve vakti gelmiş ölüm olarak iki şekilde gerçekleşir:

Vakitsiz ölüm: Erlik'in açgözlülüğü yüzünden insanlara zamanları dolmadan ölüm gelir. Bu ölümü önlemek için insanlar, Şamanın önderliğinde Erlik'e kurban sunarlar.

Vakti gelmiş ölüm: ...Erlikle Ülgen müşterek şekilde vermiş olurlar. Bu ölümden kurtulmak mümkün değildir. Nitekim ece olarak bilinen de bu ölümdür (2011: 333).

Vakitli veya vakitsiz ölüm gerçekleştiğinde ruhun göğe doğru uçtuğu ifade edilir. Hatta ölen kişi için “uçdı” denilmesi de bunu destekler. Göğe yükselmek uçma eylemini çağrıştırmış ve ruhun kanatlı olduğunu düşündürmüştür. Bu düşünceye yönelik eylem de geliştirilmiştir. Eğer kişi kapalı bir mekânda öldüyse, mekânın dışı açılan bölümleri açılır ve ruhun uçması sağlanır (Gültepe, 2014: 450-451). Altaylara göre ölen tendir ruh / can ölümsüzdür. Ruh, bedenden ayrıldığında yok olmaz yeryüzünde dolaşmaya devam eder. Özellikle hayatı boyunca kötülük yapmış, doğru yoldan sapmış bir ruh ise insanlara özellikle akrabalarına ve hayvanlara zarar verir (Bayat, 2011: 334).

Kişinin ölümünden sonraki uygulamalara bakıldığında, cesedin bekletilmesi ve ziyaret edilmesi dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra ölen kişinin atının kuyruğu kesilmiş ya da düğümlemişdir. Yasta olan insanlar saçlarını keserek ve yüzlerini bıçakla çizerek kanlı gözyaşı dökerler. Bu uygulama özellikle de cenaze mezara konulurken gerçekleştirilmiştir. Ölen kişi için at kurbanı sunulur, atın başı ve derisi bir sırığa takılır. Bu, ölen kişiyi cennete götürecektir (Çoruhlu, 2000: 124-125).

Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, Türklere cennet kelimesinin karşılığının “uçmag” olduğudur. Uçulan yer anlamına gelen “uçmag”, yükselmek demektir (Karakurt, 2012: 764). Ölen kişinin ruhunun “uçmag” a gitmesi aynı zamanda yükseleceği anlamına gelmektedir. *Orhun- Ye-*

nisey yazıtlarındaki uçmak terimi de cennetin semada olduğunu kanıtlar durumdadır. Sonradan uçmak cennet anlamında kullanılmaya başlanmıştır (Bayat, 2011: 50).

Ölüm sonrası hayatın devam edeceğine dair inanç Türklerde de bulunur. Özellikle ölüyü mezara koyma şekli bunu kanıtlar. Ölünün rahim sembolü sayılan mağaraya ya da toprağa gömülmesi, mezara cenin gibi yerleştirilmesi yeniden doğuşu çağrıştıran uygulamalardır (Gültepe, 2014: 451-452). Aynı zamanda ölüyü anma törenleri olarak bilinen “yug” ölüyü anma töreni için mezar üzerine yapılan ölünün heykeli ve tapınak töz (yani atalar) kültürünün daha olgunlaşmış şeklinden ibaretti (İnan, 1976: 61). Bu da bir bakıma aile içinden ölen bir kişinin ruhunun aileyi korumaya devam ettiğine ve ruhun ölümsüzlüğüne işaret eder.

Zerdüştlük inancında ölüm sonrası hayatta da düalizmin etkilerini görmek mümkündür. Ahiretle ilgili metinler Gâtâlarda yer alır. Öncelikle ölen kişinin ruhu üç gece bedeninin yakınında bulunur. Dördüncü günün şafağında ruh yaptıklarından sorgulanır. Sreoşai Mitra ve Raşnû tarafından kişinin amelleri bir teraziyle tartılır. Ruhun iyilikleri fazlaysa cennete azsa cehenneme gider. İyilik ve kötülük eşit olursa ruh hemistekâna giderek sorgu yerinden ayrılır (Hinnells, 1391: 96-97).

Ahura Mazda tarafından yapılan Çinvâd köprüsüne giden iyi bir ruh- sa cennete geçiş kolaylaşsın diye köprü genişler fakat kötü bir ruh için köprü keskin ve dar bıçak haline gelir ve ruh geçemeyince cehenneme düşer (Oşîderî, 1378: 245). Fakat aklî dengesi yerinde olmayanlar ve zekâ geriliği olan çocuklar cennete gideceklerdir. Onların düşünce ve kötü eylemlerinden rehberleri sorumlu olacaktır (Dhalla, 1377: 199).

Çinvâd köprüsünden geçen iyi ve kötü ruhun yaşayacağı süreç Zerdüş tarafından yazılan Gâtâlarda şu şekilde ifade edilmiştir:

Ey Mazda Ahûra!

Biz gerçekten dürüstçe diyoruz ki: “Kadın-erkek fark etmeksizin kim senin hayatta en iyi olarak tanımladığın işleri yaparsa, iyi düşüncenin ışığında ona doğruluğun ödülü verilecek ve o manevi egemenliğinden faydalanacaktır. Bu durumdaki kişilere ibadetinle doğruyu bulmaları için rehberlik yapacağım. Hepsinin ruhunun Çinvad Köprüsü’nden geçmesini istiyorum.

Kerepalar ve Kavîler, yapabildikleri kadar insanları kötü davranışlar yapmaya zorlamakta ve onların hayatlarını mahvetmeye çalışmaktalar. Fakat onların ruh ve dinleri, Çinvad Köprüsü’ne yaklaştığında dehşete kapılacaktır. Onlar ebedî olarak cehennemde kalacaktır (Sular, 2022:57).

Zerdüştlük inancındaki düalizm etkisi ile iyi ruhların mükâfatlandırılması ya da kötü ruhların cezalandırılması söz konusudur. Bu inanca sahip kişiler, ölümden sonra cennete gitmek için hazırlık yaparlar. Kişi dünyevî hayatı

geçici görür. Ruhun ölümsüzlüğe kavuşacağı ebedî hayatta başka bir deyişle ahirette mutlu olmak için üzerine düşen sorumlulukları yerine getirmektedir.

Türk mitolojisinde ölümden sonra ruhun akıbeti konusunda tıpkı Zerdüştlükte olduğu gibi iyilik-kötülük anlayışı ön plana çıkar. Ölümden sonra ruhu bekleyen şeyler biraz da kişinin doğumuyla bağlantılıdır. Türk mitolojisinde insan doğduğunda canı gökyüzünde bulunun Süt Ak Göl'den getirilir. Bunu Ülgen'in oğlu Yayıç'ın görevlendirdiği yayuçı yapar ve yayuçı yeni doğan çocuğu ölene dek korur. Aynı zamanda Erlik de çocuk doğacağını öğrenince kendi körmeslerinden (göze görünmezler) birini doğumu zorlaştırması ve doğum yapan kadına eziyet etmesi için görevlendirir (Bayat, 2011: 335). Kişinin doğumuyla beraber süreceği hayatta ruhlar kendisini yalnız bırakmaz bunlar kişinin hayatta başına gelecek olaylara etki ettiği gibi kişinin ölümünden sonra ruhunun yapacağı yolculuğa da eşlik eder. Yayuçı her zaman iyiliğin peşindeyken aksine Körmes de kötülüğü takip eder.

Bayat'ın ifade ettiği gibi yayuçı gibi körmes de ömrünün sonuna kadar onunla birlikte. Bu düşünce, İslamiyet'teki iyi ve kötü amelleri yazan sağ ve sol omuzlardaki melekleri anımsatmaktadır. Yayuçı ve körmesin insanın yaşamını etkileme görevi vardır. İyi işleri yayuçı, kötü işleri körmes yazar ve kaydeder. Ölmek üzere olan insanın ruhu alınır ve cehennem yedinci katına götürülür. Yayuçı ve körmes ölen kişinin amellerini söyler. Eğer ölen kişi iyi ve doğru davranışlarda bulunmuşsa körmes ondan el çeker ve yayuçı o kişiyi cehennemden çıkarır. Eğer ölü kötü ve yanlış işler yapmışsa Erlik onun üzerinde hâkimiyet kurar (2011: 335). Bugünkü cehennemle eşanamlı olan bu yerin adı "tamag"dır. Öldükten sonra ceza çekmek için gidilen yerdir ve genel görüntüde ateş ile ilişkilendirilir. Etimolojik olarak *tam/dam kökünden türemiştir. Kapalı yer demektir. Karanlık anlamı vardır* (Karakurt, 2012: 698).

Bu inançlar tıpkı Zerdüştlükte olduğu gibi kişiyi yaşadığı dünya hayatında iyi ve doğru işler yapmaya, kötülüklerden uzak durmaya sevk eder. Yaptığı iyi şeylerle ölümden sonra mükâfatlandırılacağını, kötü işlerle de cezalandırılacağını haber verir. Buraya kadar ki kısım evrenin bir yansıması olan insanın yani mikro kozmosun ölümü ve bu ölüme dair inanışlardır ve bireysel bir deneyimdir. Bundan sonra kolektif olarak evrenin ölümü bağlamında dünyanın sonu ya da kıyamet anlayışının her iki toplumda ortaya çıkışı, dünyayı sona getiren durumlar, bu sonda yaşanacak olaylar ve sonrası ele alınacaktır.

4.Zerdüştlükte ve Türk Mitolojisinde Kıyamet

Eski zamanlardan bu yana kıyamet doktrini hem İran hem de Türk mitolojinde hayatın son bulmasıyla ölü bedenlerin dirilerek yeni bir hayata

başlaması olarak geçmektedir. Zerdüştlük inancına göre kıyamet gününün geleceğini gösteren bazı alametler vardır. *Yer küre yerinden oynadığında güneş, ay ve yıldızların yönleri değişecek. Dünyanın birçok yerinde su kaynakları gibi ateş kaynakları çıkacak. Zamansız depremler olacak ve ay rengini kaybedecek ve dünyada korkunç bir karanlık yaşanacak. Mevsimlerin düzeni bozulacak bulutlardan yağmur yerine zararlı hayvanlar düşecek* (Âsaf Agâh,1386:170-171). Kıyametin geleceğinin habercisi olan bu alametler sonrasında bu inanca göre Zerdüş'tün soyundan olan mehdi Soşyânt'ın kötülük karşısındaki galibiyetiyle on iki bin yıllık dünya dönemi bittiği zaman Ahura Mazda egemenliğini tekrar ilan eder ve sonsuza kadar sürecek güzel günler başlar (Sarıkcıoğlu, 1997:20).

Soşyânt dünyaya gelen son kişidir. *Kıyamet günü tüm ölümler Efrasyâb, devler ve Ehrimen huyunda olanlar hariç dirilip Ahura Mazda'nın karşısında beklerler. İyiler cennete kötüler cehenneme gider* (Yâhakkî, 1391: 391). *Sonrasında cennetten düşen yıldız dağları tepeleri eritir ve bir nehir oluşur. İnsanlar içine girer iyilere o metal ılık bir süt gibi gelirken kötülere erimiş metalde yürüyormuş hissi verir* (West, 1897: 44). Kıyamette de iyiler ve kötüler farklı süreçlerden geçerler.

Ahura Mazda yaratılmışların hepsini çağırır. Soşyânt'ın hazırladığı kutsal içkiden içip ölümsüzlüğe kavuşacaklardır. İyilik ve kötülük son kez mücadele edecek ve iyilik yenecek. Cehennem ise tamamen yok olacaktır. Bu sayede Ehrimen de kaybolacaktır (Yâhakkî, 1391: 391). Ehrimen'in yok olmasıyla yeni inşa edilecek dünyada can bulan ölümler mutluluğa erişecek. *Kıyametten sonra yetişkinler kırk, çocuklar ise on beş yaşında olacaklar* (Jackson, 1896:163). Zerdüştlüğün kutsal kitabı Avesta'nın Yeşt bölümünde Soşyânt ve kıyamet ile ilgili şu ifadeler mevcuttur:

Böylece diğer varlıklar maddi âlemi yenilerler: Maddi âlemin yaşanmamasını, ölmemesini, bozulmamasını, kurumamasını, her daim hayatta gelişen ve mutlu olmasını sağlarlar. Bu zamanda insanlar bir defa daha yaratılır ve ebedî hayata başlar, Soşyânt ortaya çıkar ve dünyayı yeniler

Bundan sonra doğruluğun egemen olduğu dünya ebedî olarak var olur. Burada doğru insanlara, onların nesebine ve varlığına zarar vermek için hazır bulunan Drûc, bir defa daha sürülür. Bir bozguncu ve aldatan yok olur (Sular, 2022: 274).

... Ferr-i Keyânî'nin egemenliğinde olan kutsal Soşyânt ve yardımcıları yeryüzünü yeniler, maddi âlemin yaşanmamasını, ölmemesini, bozulmamasını, kurumamasını, her daim hayatta, gelişen ve mutlu olmasını sağlarlar. Bu zamanda insanlar bir defa daha yaratılır ve ebedî hayata başlar. Soşyânt ortaya çıkar ve dünyayı yeniler (Sular, 2022: 283).

Yeşil bölümünde geçen bu iki bilgide de Soşyât'tan sonra dünyanın her türlü kötülükten temizlenip yaşanılabilir bir yer haline geleceğinden bahsedilir. Aynı zamanda ruhun ölümsüzlüğü de vurgulanmaktadır.

Türk mitolojisinde kıyamet, zıtlıkla anılır. Öyle ki oluş ya da yaratılış kavramı “yeriding pütkeni”dir, son buluş ya da kıyamet “kalgançı çak”tır. “Kalgançı çak”, kalacak çağ, ebedî zaman anlamına gelir. Bu iki kavram açısından bakıldığında kıyametten sonra yaratılışın tekrarlanarak başlayacağı bir döngüsellik göze çarpmaktadır (Bayat, 2011: 122-123). Döngüsellikte son düşüncesi öncesi, sırası ve sonrası olmak üzere farklı alametler üzerinden betimlenmiştir. Bunlardan ilki kıyameti hazırlayan etmenlerdir.

Kıyameti hazırlayan etmenler farklı şekillerde dile getirilmiştir. İnsanlığın yaratıcılarına karşı asi olmaları, doğru yoldan sapıp manevi değerleri göz ardı etmeleri, göğün insanlığın üstüne çökmesi, milletin mahvolması gibi alametlerin yanı sıra büyükle küçüğün arasında saygının ortadan kalkması, erkeklerin kadınlara benzemesi, kadınlara atfedilen bazı olumsuz yargıların (dedikoducu gibi) erkeklere atfedilmesi kıyametin yakın olduğunu gösteren işaretlerdir. Bunların yanı sıra deprem, yangın, sel gibi doğal afetler de dünyanın sonunun geldiğini gösteren alametlerdendir. Türk mitolojisinde dünyanın sonunun geldiği bu bağlamda gökyüzü ile ilişkilendirilmiştir. Temir Kazık (Kutup Yıldızı)'ın dönerek hareket etmesi, Güneşin ve diğer gezegenlerin hat şeklinde dizilmesi ve kayı olarak nitelendirilen onuncu gezegenin Güneş sistemine yaklaşması dünyayı oldukça etkileyecek ve tufanın başlamasına sebep olacak alametlerdendir (Bayat, 2011: 128-129). Çoruhlu, Teleütlere ait kıyamet düşüncesini şöyle aktarır:

Kalgançı çak geldiği zaman gök demir, yer sarı bakır olur. Hanlar, hanlara saldırır; uluslar birbirine kötülük düşünür, katı taşlar ufalır, sert ağaçlar kırılır. Kişi bir dirsek (arşın) kadar küçük olur. Başparmak kadar erkek olur. Erlerin dizgini kısa olur (güçlülerin elinde oyuncak olur). Ayak takımı bey olur. Baba çocuğunu, çocuk babasını tanımaz. Yaban soğanı pahalı olur. At başı kadar altına bir kap yemek verilmez. Ayak altında altın bulunur onu alacak kimse bulunmaz (2000: 128).

Kıyametin geleceğine dair bu düşüncelerin yanı sıra kıyamet anında yaşanacaklara dair bilgiler de mevcuttur. Kıyametin kopmasından hemen önce ve kopmasından sonra hayatın nasıl devam ettiğine dair Altayların düşüncesi şöyledir:

Gök teke yedi gün yeryüzünü dolaştı ve bağırды:

Yedi gün zelzele oldu,

Yedi gün dağlar ateş püskürdü,

Yedi gün yağmur yağdı,

Yedi gün fırtına oldu ve dolu yağdı,

Yedi gün kar yağdı

Bundan sonra müthiş soğuk oldu. Yedi aziz kardeş vardı. Bunlar tufan olacağını bildiler. Bu kardeşlerin büyüğüne Erlik, diğer birine de Ülgen denildi. Ülgen ilahi kudret sahibi olup nomçı adını aldı. Yedi kardeş gemi yaptılar. Her cins hayvandan bu gemiye birer cins aldılar. Tufan çekildikten sonra Ülgen gemiden bir horoz salıverdi. Sonra bir kaz salıverdi. Kaz gemiye dönmedi. Üçüncü defa olarak Ülgen bir kuzgun salıverdi. Kuzgun da gemiye dönmedi, çünkü bir leş bulup yemeye başlamıştı (Bayat, 2011: 125).

Burada dikkat çeken nokta tufanın yedi gün boyunca sürmesi ve doğa olayı ile ilişkilendirilmesidir. Gemi yapımı, her cins hayvanın içine alınması, farklı mitolojilerde de bulunan tufan mitlerine ve Nuh tufanına benzemektedir.

Bayat'ın aktardığına göre, Altay varyantından farklı şekilde Verbitskiy varyantında ise, “tufana kadar olan dönemde yeryüzünde Tenis Han denen kişi hükümdarlık yapmaktadır. Tenis Han'ın hüküm sürdüğü zamanda da Nama isimli oldukça meşhur bir kişi vardır ve Ülgen tufanın yaklaştığını kendisine bildirir. Nama'ya gemi yapmasını söyler. Nama ve üç oğlu tufandan kurtulur ve Nama, Yayçı (yaradan) adını alır” (2011: 126). Devamına dair ise şöyle bir bilgi mevcuttur: Nama yaşlandığında, kurtardığı canlıları yok etmeye çalışan karısını öldürür ve oğluyla birlikte göğe ya da cennete yükselerek beş yıldızlı bir yıldız kümesine dönüşür (Çoruhlu, 2000: 129). Bu iki varyanta bakıldığında tufanın dünyanın sonunu getirdiği ancak tufandan kurtulanların olması kıyametin bir son ve aynı zamanda bir başlangıcı temsil ettiği görülmektedir. Nitekim Bayat'ın dile getirdiği şekilde Altaylara göre şu an yaşadığımız dünya ikinci devresini yaşamaktadır (2011: 125).

Çoruhlu, Telengitlere ait anlatımda kıyametin kopacağı esnada zehirli bir otun biteceğini, tanrı Mandışire'nin yardım isteyeceği, yardım gelmeyince Maydere'yi çağıracağı ancak yine yanıt alamayacağını, Karaş ve Kerey'in yeryüzüne geleceğini (Erlik'in yardımcıları), buna istinaden Erlik tarafından gönderilen Mandışire ve Maydere'nin onlarla savaşacağını, Maydere'nin öldürülüp kanının ateş olarak yeryüzünü kapladığında kıyametin kopacağını nakletmiştir (2000: 128).

Kıyametin yaşanmasından sonraki duruma bakıldığında, dünya üzerinde canlı kalmadığında, Tanrı yere inecek ve “kıydep” yani “ölüler kalkınız” diyecektir ve böylelikle Ülgen'in sesi ve nefesiyle ölümler dirilecektir. Bu konuda dikkat çekilmesi gereken nokta Türk kıyamet düşüncesinde insanların uyumaları ve uyanacak olmalarıdır. Bu aynı zamanda gaflete düşünlerin uykusu olarak da nitelendirilmiştir. Ülgen ağzından alevler saçarak tüm yeri yakarken sadece temiz toprak kalacaktır. Erlik, körmesler ve bütün kötü ruhlar da yanarak vücutsuz varlıklar hâline geleceklerdir.

Bunun üzerine Ülgen yeni bir yer oluşturacak, Erlik'e uyanlar onunla birlikte cehenneme gidecek, Tanrı'ya inanıp iyi işlerle uğraşanlar onunla kalacak ve altın çağ başlayacaktır (Bayat, 2011: 136).

İran ve Türk mitolojisinde kıyamet, bir son değil yeni bir başlangıçtır. Nasıl insan doğar, büyür, yaşlanır ve ölürse dünya da ilk yaratılıştan sonra yozlaşarak tahrip edilir. Bunun çözümü ise dünyanın ortadan kaldırılıp yenisinin kurulmasıdır. Her iki mitolojide kıyametin gelişi doğa olaylarına bağlanırken Türk mitolojisinde sosyal ve ahlakî bozulmaya da yer verilmiş, kıyamet maddî ve manevî şekilde çift karakterli olarak düşünülmüştür. Yok olan dünyadan geriye kalan iyilik ve doğruluk olmuştur. İyilerin mükâfatlandırılıp kötülerin cezalandırılması, son ana kadar Tanrı'nın insanları doğru yola yönlendirmeye çalışması bunun için kurtarıcı göndermesi (Soşyânt, Maydere) benzer anlatımlardır.

Sonuç

Zerdüştlükte ve Türk mitolojisinde ruhun ölümsüz yolculuğunu irdelediğimiz bu çalışmada ölüm, ölüm sonrası ve dünyanın sonu (kıyamet) unsurlarından hareketle iki sistemdeki benzer ve farklı anlayışlar ele alınmıştır. Tarihi çok eskilere dayanan Zerdüştlük inancının, Pers imparatorluğu döneminde resmi din olarak kabul edilmesi o dönemin devlet yapısını etkilediği gibi İran toplumunun kültürel ve dinî yapısına da yenilik getirmiştir. Bu sayede Zerdüştlük din adamlarının toplumdaki nüfuzları artmıştır.

Bu inanç sisteminin kutsal kitabı Avesta'dır ve Ahura Mazda tarafından peygamber olarak kabul edilen Zerdüştlük'e vahyedilmiştir. Birçok dinî görüşün şekillenmesinde önemli bir rol oynayan Zerdüştlük Perslerin Anadolu'ya saldırımları ile bu bölgedeki Türk boyları üzerinde etkili olmuştur.

Çalışmamızda Zerdüştlük inancında ve Türk mitolojisinde ruhun ölümsüzlüğünü konu alan ölüm ve sonrası hayat ile kıyamet doktrinleri üzerinde durulmuştur. İran mitolojisinde önemli bir yere sahip olan Zerdüştlük inancıyla bu konuyu sınırlandırırken Türk mitolojisinde genel olarak öne çıkan boyların anlayışları, uygulamaları ve inançları üzerinden genel bir değerlendirme yapılmıştır.

İki sistemin tanrısal düzleminde iyi-kötü ikiliğinin olduğu gözlemlenmiştir. Zerdüştlük tek tanrı inancına sahiptir. Maddî ve manevî dünyanın yaratıcısı Ahura Mazda'dır. Kötülüğü simgeleyen ruh ise Ehrimen'dir. İyilik ve kötülük mücadele eder ve bu mücadelenin galibi hep Ahura Mazda olur. Düalizmin etkili olduğu bu inanç sistemi ölüm ve ahiret gibi konularda başka bir deyişle toplumun dinî inancında etkili olmuştur çünkü toplumlar yüzyıllar boyunca Zerdüştlük'ün kılavuzluğunda dinî ritüellerini yerine getirmiş ve hayatlarını buna göre şekillendirmiştir.

Zerdüştlükte ölen kişinin bedeni bu inanışa göre değersizdir bunun nedeni Angra Mainyu'nun ölümü temsil etmesiyle bağlantılıdır. Türk mitolojisinde Ahura Mazda ve Ehrimen'in yerini iki tanrısal varlık olan Ülgen ve Erlik almaktadır. İyi ve doğru Ülgen'e, kötü ve yanlış Erlik'e atfedilmiştir. Ölümle bağlantılı olan, yeraltının temsilcisi aynı zamanda insanlara kötülük yapan ruhların başı Erlik cehennemin de hâkimidir.

Ölüm iki sistemde de bireysel bir tecrübe olarak karşımıza çıkmıştır. Kişinin ölümünün ardından gerçekleştirilen uygulamalar ölümden sonra yaşamın devam ettiğine dair inancın varlığına işaret eder. Zerdüştlükte ölüm sonrası cansız bedenin dahmelere konularak akbabalar tarafından yenmesi istenir çünkü kötü ruh (Angra Mainyu) ile kirlenen bedenin toprağı kirleteceğı düşüncesiyle defnedilmesi uygun görülmemiştir. Bu bakımdan ölen bedenin dahmelere konması Zerdüştlükte daha yaygın bir uygulamaydı. Bunun nedeni Gâtâ'lardan farklı olarak Avesta'nın Yasna bölümünde toprak, su ve ateşin kutsal olduğu bilgisinin yer almasıdır. Ölüm mutluluğa ulaşmayı sağlayan son basamak olarak görülmektedir. Bu mutluluğa ulaşmak isteyenler dünyevî hayatın sunduklarından ziyade ahiret için hazırlık yapar. Ahura Mazda'nın yolundan ayrılmazlar ve ruhlarını Ehrimen'in kirlmesine izin vermezler. Öte yandan Türk mitolojisinde iyi ve kötü ruhların mücadelesi sadece ölümden sonra değil doğumdan itibaren Ülgen ve Erlik'in insan hayatı üzerindeki mücadelesinde görülür. Ülgen doğumdan itibaren iyi ruhları insana gönderirken Erlik de kötü ruhlarını insana musallat eder. İnsanın seçimi onun ölümden sonraki hayatını şekillendirir. Ölen kişinin ardından tutulan yas ya da ruhunun uçmasını kolaylaştıran eylemler ise ruhun ölümsüz olduğuna dair inançları kuvvetlendirmektedir.

Kişinin ölümünden sonra neler olacağına dair düşünce ve uygulamalar da benzer özellikler taşır. Zerdüştlükte öldükten sonra cennet ve cehenneme gitmek için üzerinden geçilecek Çinvâd köprüsü bulunur. Ahura Mazda'nın yolundan ayrılmayan ruhlar cennete, Ehrimen tarafını seçip kötü işlerle hayatını geçiren ruhlar ise cehenneme gider. Türk mitolojisinde de benzer şekilde kişinin iyilikleri ağır basarsa direkt olarak göğe yükselir, tersi ise Erlik'in yeraltı dünyasında mahkûm kalır. Yani Ülgen'in izinden gidip iyi olan insanlar "uçmag"a (cennete), Erlik'in peşinden kötü yola sapanlar sonsuza kadar onun cehenneminde kalır ancak Zerdüştlükteki gibi ikisine giden yol üzerinde bir köprü yoktur. Ruhlar, "Dünya Ağacı" aracılığıyla yeraltı dünyasına inerler.

İnsan evrenin bir yansıması olarak ölümü bireysel bazda tecrübe ederken, dünya da tıpkı insan gibi yaşlanarak, tahrip olarak, bozularak bir sona gelir. Bu son aslında bir yenileşme, bir başlangıçtır. Dünyadaki her şeyin yok edilmesi yeni bir başlangıç işaret ederken, dünya hayatından geriye kalanların muhasebesinin yapılması iki sistemde de öne çıkmaktadır. Zerdüştlükte kıyamet günü Zerdüş'tün soyundan olan mehdi Soşyânt dünyaya

gelir ve bu dünyaya gelen son kişidir. İyilik ve kötülük son kez mücadele eder iyiliğin kazanmasıyla Ehrimen ortadan kalkar sonrasında ölümsüz ruhlarla bedenler can bulur ve bu durum yeni bir dünyanın başlangıcı olarak ilan edilir.

Türk mitolojisinde de kıyamet öncesi, sırası ve sonrasına dair bilgiler mevcuttur. Dünyada ahlâkın kalmaması, yaratıcılara olan başkaldırı, iyilikten çok kötülüklerin ortaya çıkması dünyayı sona götüren etkenlerken, bu sona gidişi insanlara haber veren bazı işaretler vardır. Zerdüştlükte de Türk mitolojisinde olduğu gibi kıyamet alametleri bulunmaktadır. Yer kürenin yerinden oynaması, güneş, ay ve yıldızların yönlerinin değişmesi ve zamansız depremlerin olması bu alametlerden birkaçıdır. Tüm bu alametler sonrası dünya yok olmaktan kurtulamaz. Tıpkı Zerdüştlükte olduğu gibi Türk mitolojisinde Ülgen'in temsilcisi Maydere insanları doğru yola sevk etmek için uğraşsa da çabası boşunadır. Ülgen her yeri ateşe verir. İyi insanlar kendisiyle kalırken, yeni bir yaşama başlarken, Erlik'e uyanlar onunla yanarak yok olur.

Gerek Zerdüştlükte gerekse Türk mitolojisinde beden ölümlü, ruh ölümsüz olarak nitelendirilmiştir. Ruhun dünya üzerindeki ölümsüz yolculuğu içinde bulunduğu bedende yaptığı iyilik ya da kötülükler sonucu şekillenmiştir. İyilik yapan ruh ödüllendirilirken kötülük yapan ruh cezalandırılmaktadır. Aynı zamanda ölüm iki sistemde de hem bireysel bir deneyim hem de bütüncül bir son ve yeni bir başlangıç olarak görülmüştür.

Kaynakça

- Âsaf Ağâh, S. A. (1386). Mov'ûd ve Âhir-uz-zamân der Dîn-i Zerduştî, *Faslname-i Mov'ûd-i Meşrik*, (3) , 163-180 .
- Bahâr, M. (1376). *Ez Ustûre tâ Târîh*, Tahran: Neşr-i Çeşme.
- Bahâr, M. (1391). *Pejûhişî der Esâtîr-i Îrân*, Tahran: İntişârât-i Âgâh.
- Bayat, F. (2007). *Mitolojiye Giriş*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2011). *Türk Mitolojik Sistemi I*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Boyce, M. (1975). *A History of Zoroastrianism*, C.I, Leiden: Brill.
- Boyce, M. (1982). *A History of Zoroastrianism*, C.II, Leiden: Brill.
- Boyce, M. (1986). Arsacids iv. Arsacid Religion, *Encyclopaedia Iranica*, (Cilt. 2, 540-41 ss.). New York.
- Boyce, M. (1990). *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Can, Ş. (1997). *Klâsik Yunan Mitolojisi*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Curtis, V. S. (2020). *İran Mitleri*, (Çev. Aslan, F.E). Ankara: PhoenixYayınevi.
- Çoruhlu, Y. (2000). *Türk Mitolojisinin Anahatları*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- De Jong, A. (1997). *Traditions of the Magi Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden: Brill.
- Dhalla, M. N. (1377). *Hodâşinâsî-yi Zerduştî ez Bâstânîterîn Zemân tâ Hezâr Sâl Pîş ez Milâd*, (Çev. Şehzâdî, R). Tahran: İntişârât-i Furûher.
- Durkheim, E. (2011). *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, Ankara: Eskiye Yayınları.
- Dûsthâh, C. (1385). *Avesta*, Tahran: İntişârât-i Morvârîd.
- Gültepe, N. (2014). *Türk Mitolojisi*, İstanbul: Resse Yayınları.
- Gündüz, Ş. (2008). Mecûsilik, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt. 28, 279-284. ss.). İstanbul.
- Herodotos. (2014). *Herodotos Tarih*, (Çev. Ökmen, M). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hinnells, J. (1391). *Şihaht-i Esâtîr-i Îrân*, (Çev. Amûzgâr J ve Tefezzûli). Tahran: Neşr-i Çeşme.
- İnan, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- İsfehânî, R. (1366). *Îrân ez Zerduşt tâ Kıyâmhâ-yi Îrânî*, Tahran: İntişârât-i İlham.
- Kadyânî, A. (1381). *Târîh-i Edyân ve Mezâhib der Îrân*, Tahran: İntişârât-i Ferheng-i Mektûb.
- Karakurt, D. (2012). *Türk Mitoloji Ansiklopedisi Açıklamalı-Resimli Türk Söylen-*

ce Sözlüğü, Tss Dijital Materyal E-kitap.

- Lavenda, R. H. ve Schultz, E. A. (2018). *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*, (Çev. İşler, D. ve Hayırlı, O). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Muîn, M. (1375). Yasna. Ferheng-i Fârsî içinde (C6, 2335.s.). Tahran: İntişârât-i Emîr Kebîr.
- Nîknâm, K. (1381). Zerdüştiyân-i Êrân, *Faslnâme-i Mutâlaât-i Millî*, (13), 147-181.
- Oranskii, I. M. (1379). *Mukaddime-i Fıkhu'l-luğa-yi Êrânî*, (Çev. Keşâverz, K). Tahran: İntişârât-i Peyyâm.
- Oşîderî, C. (1378). *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran: İntişârât-i Merkez.
- Ögel, B. (1971). *Türk Mitolojisi I*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ölçer Özünel, E. (2017). Türk Mitik Tasavvurunda Kozmogoni. Türk Mitolojisine Giriş içinde (241-250.ss.). (Ed., F.A. Turan ve M. Ozan). Ankara: Gazi Kitabevi.
- Öncül, K. (2017). İlk İnsanın Yaratılışı. Türk Mitolojisine Giriş içinde (251-258. ss.). (Ed. Turan F.A. ve Ozan M.). Ankara: Gazi Kitabevi.
- Pûrdâvud, İ. (1384) *Gâthâ (Kohenterîn Bahş-i Avesta)*, Tahran: İntişârât-i Esâtîr.
- Russell, J. R. (2000). Bruial iii. in Zoroastrianism, *Encyclopaedia Iranica*, (Cilt.4, 561-563. ss.). New York.
- Sarıçioğlu, E. (1997). *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Samsun: Sidre Yayınları.
- Sayım, H. (2004). Zerdüştilik'de Kozmogoni ve Yaratılış, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (1), 91-101.
- Sobhânî, T. (1386). *Târih-i Edebiyât-i Êrân*, Tahran: İntişârât-i Zuvvâr.
- Sular, M. E. (2022). *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Türkçe Sözlük. (2011). Ankara: TDK Yayınları.
- West, E. W. (1897). *Pahlavi texts V: Marvels of Zoroastrianism*, Oxford: Clarendon Press.
- Yâhakkî, M. C. (1391). *Ferheng-i Esâtîr ve Dâstânvârehâ der Edebiyât-i Fârsî*, Tahran: Ferheng-i Mu'âsır.
- Yıldırım, N. (2016). *İran Kültürü Zerdüş'ten Firdevsî'ye Sadî'den Şamlû'ya İran'ın Sözlü ve Yazılı Kaynakları*, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Yıldırım, N. (2009). Zerdüş'te ve Öğretisi, *Doğu Araştırmaları*, (3), 5-24.
- Zerrînkûb, 'A. (1358). *Defter-i Eyyâm*, Tahran: İntişârât-i 'İlmî.



BÖLÜM 9 CHAPTER 9

**MEKANDAN HETEROTOPIK MEKANA
YOLCULUK; ORHAN PAMUK-“VEBA
GECELERİ”**

Zennube ŞAHİN YILMAZ¹

¹ Doç. Dr. , Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum-Türkiye. zsahin@atauni.edu.tr, ORCID ID; 0000-0001-9482-7567

I. Mekan-Heterotopik Mekan

Mekan, bütün edebi yapıtların vazgeçilmez öğelerinden birisidir ve merkezi bir önem taşır. Modernizm ile beraber mekan, yeni işlevlere bürünmüş ve yazarlara kurgusal anlamda önemli olanaklar sunmaya başlamıştır. Başka bir deyişle; mekan artık yeni işlevleriyle birlikte görünümüleriyle de yazarın yaratıcılığının emrine girmiştir. Henri Lefebvre, farklı dillerde mekan kavramının farklı dillerdeki kökenine iner ve kavram şu şekilde açıklamaya çalışır;”Fransızca escape kelimesini Türkçede mekan ile karşılarken de escape’in terminolojik muhtevası bir ölçüde değişime uğruyor. Mekan kelimesi, Türkçeye Arapça’dan geçmiş olup, herhangi bir varlığın şu veya bu şekilde bir yerde var olması anlamına gelen kevn (kefvav-nun) kökünden türemiştir. Dolayısıyla mekan, bir bakıma, varlığın herhangi bir formda var olduğu yerdir. Örneğin kainat kelimesi de bu kökenden türemiştir. Escape, aynı zamanda Türkçe’de uzay kelimesini de karşılamaktadır fakat mekan bunu karşılamaz, zira Arapça’da bunun için bir feza kelimesi mevcuttur.” (Lefebvre, 2014;7)

Lefebvre’ye göre mekân, pasif ve aynı zamanda boş bir şey olarak düşünülemez. Mekan kavramı tek başına bırakılamaz, etkileşim içinde olduğu birçok nesne, ürün, kişi, zaman ve dahabirçok unsur bulunmaktadır; “Ürün-üretici olan mekân, ekonomik ve toplumsal ilişkilerin dayanağıdır. (...) Mekanın kah “düzey”lerin birinde kah ötekinde ortaya çıktığını, şekillendiğini, müdahale ettiğini varsayıyoruz. Kah emekte ve tahakküm (mülkiyet) ilişkilerinde, kah üstyapıların (kurumlar) işleyişinde... Dolayısıyla eşitsiz bir şekilde ama her yer yerde görülür. Mekanın üretimi üretim tarzında hakim olamaz, fakat pratiğin veçhelerini koordine ederek, özellikle bir pratik içinde birleştirerek bunları birbirine bağlar.” (Lefebvre, 2014; 25) Mekan ve mekana bağlı olan bütün nesnelere ve kişiler, birbiriyle iç içe bulunduğu için kişilerin bağlı oldukları mekanlardan ya da nesnelere ayrıldıklarında mekanın içselliğini yitirmesi oldukça olağandır. Mekan, süreç içerisinde etkileşimde bulunduğu öğelerle değişime uğradığı için birçok farklılık göstermektedir. Foucault da mekanı ele alırken mekanın bir yenilik olmadığı üzerinde durur; “Mekanın bu tarihini kabaca belirtirsek, ortaçağda, hiyerarşik bir yerler bütünü olduğunu söyleyebiliriz: kutsal ve dünyevi yerler, korunaklı yerler, kentsel yerler ve köylük yerler (işte, bunlar insanların gerçek yaşamı içindir); kozmolojik teoriye göre, göksel yerlerin karşısında üst-göksel yerler vardı; ve göksel yerler dünyevi yerlere karşıtı; şiddetli bir şekilde yer değiştirmiş şeylerin yerleşmiş buldukları yerler olduğu gibi, tersine, şeylerin doğal mevkilerini ve dinginliklerini buldukları yerler de vardı. Çok kabaca ortaçağ mekanı denebilecek şey –bir yere yerleştirilmenin mekanı-, tüm bu hiyerarşi, tüm bu karşıtlık, tüm bu kesişimdir.” Foucault, 1994, s. 292) Önceden şekillenmiş mekan, zaman içerisinde amaca yönelik bir değişime uğrar. 20. yüzyılda mekan

kavramı, modern dönem ile değişime uğramış ve ortaya çıkan yeni mekanlar sonucunda farklı işlevlere ve amaca hitap eden yeni mekan anlayışları doğmuştur. Mekan, sadece coğrafi bir terim olmaktan çıkmış, felsefe, sosyoloji, psikoloji, antropoloji gibi bilimlerin de ilgi alanına girmiştir. Bu doğrultuda mekana yönelik yeni eğilimler ortaya çıkmıştır. Ekonomik gelişmeler ve modernizmle yakından ilişkili olan mekan kavramındaki ve aynı zamanda mekanın işlevindeki değişiklik yeni mekan üretimine yol açmış ve değişen yaşam şartlarına göre yeni mekanlar tasarlanmıştır. Mekanın bu yeni görünümünün arkasında yeni düşünme biçimleri, yeni algılamalar ve kuramlar vardır. Michel Foucault'un ve Gaston Bachelard'ın öncüsü olduğu heterotopik mekan kuramı, mekana görünen/bilinen yapısına ek olarak simgesel ve özel anlamlar da yükleyen ve içinde bulunanların algısını da öne çıkaran yeni bir anlayışın kapılarını aralamıştır.

Özel mekanlar olarak da imlenen heterotopik mekan, bireylerin yaşamışlıklarına ve algı dünyasına göre değişiklik göstermektedir. Heterotopik mekanda bireylerin yaşam koşullarının değişmesi ve bu değişime ayak uydurma ya da uyduramama yönleri etkili görünmektedir. Bu doğrultuda, bireyin hem çevresiyle hem de kendi iç dünyasıyla olan durumu bağlayıcı noktalardan birisidir.

Mekan, değişerek ötekileşen ve bu ötekileşmenin sonucunda kişiye artık yabancı ve itici gelmeye başlar. Farklılaşan ya da kişiye göre yabancılaşan mekan, aslında kişinin yabancılaşması ile anlam değişimine uğrar. Kişi, kendisine özel bir mekan yaratmak için uğraşır. Bu yeni mekan arayışı bir anlamda tecrid mekanı oluşturma girişimi olarak da görülebilir. Çünkü kırılğan, hassas, bölünmüş ve parçalanmış benlikler, tecrid alanlarının artmasında daha çok payı olan kişiler olarak görülmektedir. Özellikle kişinin başka insanlarla ve başka mekanlarda kendisini güvende hissedememesinden kaynaklı olarak doğan yeni mekan arayışı, psikolojik bir alt yapının ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Güvensizlik yaşayan kişiler kendilerini güvende hissedebilecekleri bir özel alan arayışına girerler ve bu şekilde kendilerini tecrid etmiş olurlar. Bir ikilemin içinde olan ve parçalanmış birey, çevresine uyum sağlamakta güçlük yaşadığı için mutsuz, huzursuz bir tip olarak etrafından kaçmaya başlar ve kendisini iyi hissedebileceği bir mekana sığınmaya çalışır. “Birey kendisi olmaktan çıkar; tamamen kültür kalıplarının kendisine sunduğu kişilik türünü benimser; ve bu yüzden, kesinlikle tüm diğer kişilere benzer ve onların kendisinden bekledikleri kişiye dönüşür... bu mekanizma bazı hayvanların kendini korumak için renk değiştirmelerine benzer. Onlar böylece zorlukla ayırt edilebildikleri ortamlarına benzerler.” (Fromm, 2013; 160) Bireyin algı dünyası ile yakından ilintili olan heterotopyalar, Stavros Stavrides tarafından “ötekilik” kavramından hareketle açıklanır; “Heterotopyalar çevreleriyle ilişki içindeki ötekilik mahalleri olduğu ölçüde, ötekilik oluşumları arasın-

daki ilişkileri ön plana çıkaran yerler haline gelir. Yalnızca ötekilerin farklılıklarını yansıtmakla kalmaz, ötekiliği kendilerinin sürekli doğumunun bir iç koşulu haline de getirirler.” (Stavrıdes, 2016; 154) Stavrıdes’in bu görüşü heterotopyaların ortaya çıkmasında etkili olan bireyin algı dünyasına bir gönderme olarak görülebilir. Modernizmin dayattığı bir sistemin sonucu olarak gerçek dünyaya ayak uyduramayan bireylerin sığındıkları kaçış mekanları olarak görülen heterotopik mekanlar, daha çok psikolojik bir algının ürünüdür. Bu yüzden heterotopik mekanlar, ruh dünyasına olan yoğun etkilerinden dolayı sıradan mekanlardan net bir biçimde ayrılırlar.

Moderniteyle birlikte mekanın değişmesi heterotopik mekanları ön plana çıkarır. 20. yüzyılın başlamasıyla birlikte mekan, artık sadece olayların geçtiği bir yer/alan değildir. Bireyin algı dünyasına bağlı olarak gelişen heterotopik mekanlar, çevresine hatta kendisine ayak uyduramadığı için bir kaçış mekanı imkanı arayan bireyin mekanlarıdır. Bu mekanlar, sözü edilen bu ihtiyaç doğrultusunda bireyin özel anlamlar yüklediği mekanlardır. Bu nedenle bireyin bu kaçış mekanlarına yüklediği anlam oldukça önemlidir. Değişen kimlikler, doğal olarak mekan anlayışını da değiştirir ve bu şekilde kişilerin kendilerine ait özel alanlar yaratma isteği ortaya çıkar. Heterotopyaların ortaya çıkış nedeni olarak gösterilebilecek modern dönemin kişiler üzerindeki olumsuz etkileri, ruhsal sıkıntılar ve toplumdaki kaçma/uzaklaşma isteği ile birleşerek, yeni mekan anlayışını güçlendirir. Heterotopya kuramında tecrit alanları algısı büyük bir rol oynar. Çünkü tecrit alanlarının modernizmin kurduğu ya da dayattığı yeni bir sistemin sonucu olarak ortaya çıktığı kabul edilir. “Bu tecrit modern çağın koşullarında gündelik hayatın nispeten geniş güvenlik alanlarının yerleşmesinin önkoşuludur. Büyük ölçüde modern kurumların gelişiminin niyetlenilmemiş bir sonucu olarak görmemiz gereken bu tecridin etkisi, insan hayatının temel ahlaki ve varoluşsal bileşenlerin bastırılması, deyim yerindeyse, başka alanlara sıkıştırılmasıdır.” (Giddens, 2014; 212) Kuramsal çerçevede, heterotopyanın modernite ile yakından ilgili olduğu tespit edilebilir. Tecrit alanlarının oluşmasında kişinin algı dünyası etken rol oynarken, modernitenin kişilerin üzerinde yarattığı etki de göz ardı edilemez. “ (...) heterotopya kuramı, bireysel ve toplumsal gerçeklerin bir araya gelmesiyle kategorize edilir ve bu doğrultuda, kuramı tek bir açıdan/perspektiften resimlemek/ irdelemek alanın verileri ışığında olanaklı değildir. Kuramın içinde barındırdığı bu karma görüntü, aslında kuramın hareket noktasının toplum ve birey olduğunun kanıtıdır.” (Şahin Yılmaz, 2018; 51)

Heterotopya kuramı, tecrit alanları, akıl hastaneleri, hapisane, ev, bahçe, halı, tiyatro, müze gibi birçok türde karşımıza çıkabilir. Bu heterotopik mekan türleri, özne – mekan ilişkisi çerçevesinde farklı anlamlara sahiptirler. (Şahin Yılmaz, 2018)^{1*} Foucault’un heterotopya kuramında

1 * Heterotopya kuramı hakkında daha fazla bilgi edinmek için bakınız; Zennube Şahin Yılmaz,

daha çok ayıran, düş dünyadan tecrit eden, düzenin dışında yer alarak bireyin kendisi için başka bir düzen oluşturan, bazen zıtlıkları içinde barındıran ve zıtlıklardan bir bütün oluşturan alanlar söz konusudur. (Foucault, 1994) Gaston Bachelard ise heterotopya kuramında daha çok ev ile ilişki kurar ve evin koruyucu, dış etmenlerden uzaklaştırıcı ve bir barınak görevi görmesine odaklanır. (Bachelard, 2017) Bu çalışma, heterotopik mekan yapısını somut bir biçimde barındıran örneklerden birisi olan Orhan Pamuk'un "Veba Geceleri" adlı romanına Foucault'un kuramından yola çıkarak yoğunlaşacaktır.

II. Veba geceleri ve Heterotopik Mekan Örneği

Orhan Pamuk'un "Veba Geceleri" adlı son romanı mekan kurgusu ile özellikle dikkatleri çeker. Romanda alışlageldiği üzere kurmaca dünyaların kapılarını olabildiğince okura açan yazar, teknik dokunuşlarla okurun sadece olay örgüsüne odaklanmasının önüne geçer. Anlatı tekniklerini ve anlatıcı-okur arasındaki bağı kullandığı anlatı özellikleriyle vurgulayan yazar, kurduğu bu kurmaca dünyada gerçek ve kurmaca gibi kavramları da göz önüne serer. Roman, kurmaca yapısına rağmen birçok konuya parmak basar. Doğu-Batı bakış açısı, figürler ve mental yapıları, ölüm-trajedi, mekan-kurmaca mekan ilişkisi bağlamında birçok şey bu konular arasındadır. Hem edebiyat bilimine hem de kültürel çalışmalara ve ayrıca tarihsel arka planı ile tarih çalışmalarına da konu olabilecek bir araştırma zemini sunan roman, bu çok yönlü yapısı ile dikkatleri çeker. Veba Geceleri, sadece bir salgın/pandemi yapıtı olarak düşünülürse yanlış bir algıya neden olur. Roman, bir salgın yapıtı olmasından daha çok farklı perspektifler sunan edebi-kültürel-tarihsel bir yürünte harmanlanmıştır.

Multidisipliner yaklaşımlara açık olan "Veba Geceleri" romanında edebi anlatıların önemli bir ögesi olan mekana, Michel Foucault'un heterotopik mekan kuramı bağlamında yaklaşılmıştır. Michel Foucault ve Gaston Bachelard gibi önemli mekan kuramcıları ışığında romanda yer alan mekanların heterotopya olarak tanımlanan özel mekana uygun olup olmadığı ya da heterotopik mekana nasıl evrildiği noktasında önemli ipuçları yer almaktadır. Bu çalışma, bu ipuçlarını mekan, heterotopya, kurmaca, salgın ve insan psikolojisi ile mekansal ilişki gibi kavram alanlarından hareketle irdelemeyi amaçlamıştır.

Orhan Pamuk, ele aldığı konular ve bu konuları aktarma biçimiyle oldukça ilgi çeken bir yazardır. Onun yapıtlarında karşılaştığımız dünya, ilginç konu öbekleriyle ve anlatı kurgusuyla hem takip etmesi zor hem de heyecan ve gerilim dolu bir serüvene dönüşen bir yapı sergiler. Yazar, yapıtlarında sözünü ettiğimiz bu kurguyu bir oyma ustası gibi işleyerek zenginleştirir. Pamuk, romancılığı "Saf ve Düşünceli Romancı" adlı ya-

pıtında somut örneklerle ortaya koymaya çalışır ve bunu romanlarında da uyguladığı açıktır. Turgut Gögebakan, Pamuk ve yapıtları için “Onun roman dünyası çalışılmış ve öğrenilmiş tekniklerin bir romana nasıl uygulanabileceğini ortaya koymak açısından önemli bir örnek oluşturmaktadır. Orhan Pamuk’un bu bağlamda çağdaş romanın bütün imkanlarına hakim ve bunları bir mimar ustalığında oynayarak roman kurgusuna soktuğunu kabul etmek gerekir.” der (Gögebakan, 2021, 7) Sıradan bir okur için kuru bir dünya gibi görünen Pamuk romanlarının bilinçli okurlar için bir anlatı hazinesi olarak görülmesi şaşırtıcı olmamalıdır. “Veba Geceleri”, tarihsel, siyasi, toplumsal, psikolojik, kişi, zaman-mekan ilişkisi gibi çok farklı konuları bir araya getiren bir yapıt olmasına rağmen bu çalışma, mekânın veba salgını nedeniyle büründüğü yeni görünümüne odaklanacaktır. Kurmaca Minger Adası’nın heterotopik bir mekana evrilmesi olay örgüsünün sürükleyiciliğine bir gerilim ögesi olarak katkıda bulunur. Pamuk, kurmacanın bütün olanaklarını kullanarak şekillendirdiği Minger Adası’nı yalnızca yazılı öğelerle değil görsel birtakım araçlarla da destekleyerek, ona romanda neredeyse bir mekân/figür niteliğine sahip bir işlevsellik kazandırır.

Romanın hemen iç kapağına eklenmiş Minger Adası haritası, kurgusal anlamda bir rastlantı olarak görülmemelidir. Bu harita aracılığıyla okur, yazar tarafından empoze edilen bilinçli bir mekân algısına maruz bırakılır. Gögebakan, kitaba eklenen Minger Adası haritasına romanda birebir sadık kalındığının altını çizer ve bu sadakatin romanın inandırıcılığının artmasına önemli bir katkıda bulunduğunu ileri sürer. (Gögebakan, 2021, ss.9-10) Veba salgınının yaşandığı bir yer olarak kurgulanan bu kurmaca Minger Adası, yazarın gerçekçi anlatımı ile giderek farklı bir boyut kazanmaya ve böylece heterotopik görüntü, daha fazla öne çıkmaya başlar.

III. Gemi-Kale Heterotopyası

Roman, nüfus sayımında 80 bin nüfusa sahip olan ve nüfusun çoğunu Müslümanların ve bir kısmını da gayrimüslimlerin oluşturduğu Minger Adası’na doğru 1901 yılında yola çıkan Aziziye adlı gemi ile yapılan yolculukla başlar. Söz konusu gemi, romanda okurun karşısına çıkan ilk mekândır. Bu gemi, Foucault’un heterotopya kuramıyla açıklanabilir işlevler üstlenir. Gemi, bu anlamda, **Veba Geceleri** romanında Foucault’un heterotopya kuramının öne sürdüğü bütün işlevleri yerine getirir. Foucault, gemi heterotopyasını ayrıntılı olarak açıklar; “(...), kendi üzerine kapalı ve aynı zamanda denizin sonsuzluğuna terk edilmiş ve bahçelerde gizli en değerli hazineler uğruna limandan limana, bir rotadan diğerine, genelevden geneleve, kolonilere kadar giden, kendi başına mevcut, yüzen bir mekân parçası, yersiz bir yer olduğu düşünülürse, geminin on altıncı yüzyıldan günümüze kadar niçin sadece -elbette- iktisadi gelişmenin en büyük

aracı değil (Bugün bundan söz etmiyorum.) aynı zamanda en büyük hayal gücü rezervi de olduğu anlaşılır. Gemi, mükemmel bir heterotopyadır.” (Foucault, 1994; 301-302) Gemi, insanları hatta nesnelere, bir uçtan diğer uca taşıyan yapısıyla ve aynı zamanda bir hayat simgesi olmasıyla Foucault için önemli bir heterotopyadır. Gidilecek yerde nelerle karşılaşılacağı bilinmeyen gemi yolculukları, Foucault için bir hayal arama ya da kaçış mekanıdır. Söz konusu romanda da gemi, Pakize Sultan ve eşi Doktor Nuri Bey tarafından nasıl bir yere götürülecekleri bilinmeyen ve onları bir yerden başka bir yere bağlayacak olan ve bu bilinmezlikten dolayı gizemli olan bir heterotopik mekan örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada önemli bir nokta ise geminin Pakize Sultan ve eşi Doktor Nuri Bey tarafından ve diğer heyet üyeleri tarafından farklı anlamlar içermesidir. Çünkü diğer heyet üyeleri nereye gideceklerini bilmektedirler. Geminin gizemi ve hayal kurma özelliği, Pakize Sultan ve eşi için geçerlidir. Dolayısıyla gemi, yalnızca bu iki figür için sınırlı ölçüde heterotopik bir anlam taşır.

Osmanlı Bandıralı Aziziye gemisi, Padişah II. Abdülhamit’in talimatıyla İstanbul’dan özel bir görevle Çin’e on yedi heyet üyesini, din adamlarını, askerleri, çevirmenleri, bürokratları götürmektedir ve Abdülhamit’in yeni evlendirdiği yeğeni Pakize Sultan ve eşi Doktor Nuri Bey de son anda gemiye katılmışlardır. Pakize Sultan ve eşi Doktor Nuri Bey, Minger Adası’na doğru nedenini bilmedikleri bir gemi yolculuğuna çıkarlar. Pakize Sultan, bunun altında bir anormallik olduğunu sezer. O ve eşi gemi için boş yere seçilmemiştir. Doktor Nuri Bey, “Otuz sekiz yaşında çok başarılı ve çalışkan bir karantina doktorudur. Uluslararası sağlık konferanslarında Osmanlı Devleti’ni temsil etmiştir.” (Pamuk, 2021: 16) Doktor Nuri Bey’in dışında gemide dikkat çeken diğer yolcu ise Osmanlı İmparatorluğu’nun Sağlık Başmüfettişi kimyager ve aynı zamanda eczacı Leh kökenli, İstanbul doğumlu Bonkowski Paşa’dır. Altmış yaşındaki Bonkowski Paşa, Padişah’ın başkimyageri ve modern Osmanlı eczacılığının kurucusudur ve çeşitli şirketlerin eski sahibi olarak yarı işadamıdır. Osmanlı Devleti’nin Hıfzıssıhha Başmüfettişliği’ni yapan Bonkowski Paşa, kolera ve veba salgınları hakkında raporlar yazmış ve Padişah adına karantina ve sağlık önlemlerini denetlemek için salgından salgına gitmiştir. Hatta milletlerarası karantina kongrelerinde çoğu kez Osmanlı Devleti’ni temsil eden Bonkowski Paşa, İzmir’de altı haftada veba salgını durdurmakta başarılı olmuştur. Abdülhamit, Damat Doktor Nuri Bey’i başarılı bir doktor olmasından dolayı yeğeni Pakize Sultan ile evlendirmiştir. Onlar evlilik hazırlıkları içerisindeyken Minger Adası’nda veba salgını başlamış ve virüsün etkisinin oldukça güçlü olduğu Bonkowski Paşa tarafından Damat Doktor Nuri Bey’e aktarılmıştır. Pakize Sultan, adadaki salgın yüzünden sokaklara çıkmanın tehlikeli olduğunu ilk kabul edenlerden birisi olur. Bu yüzden Kolağası’nın kocasının peşinden ayrılmamasını ister. Çin’de,

Hindistan’da, İzmir’de de aynı virüs görülmüş ancak, İzmir’deki salgın Bonkowski Paşa tarafından durdurulmuştur. Bonkowski Paşa, İzmir’deki salgını durdurabilmesinin ardındaki nedeni şu şekilde açıklar; “Çünkü İzmir’in ahalisi ve gazeteleri bize yardım etti! (...) Üstelik İzmir’in ahalisi çok münevver ve medenidir. Minger Adası’ndaki hastalık daha çok Müslüman mahallelerinde ve şimdiden on beş kişi ölmüş! Orada işimiz daha zordur.” (Pamuk, 2021: 21) Doktor Nuri Bey, Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında bir kıyaslama yapar ve Müslümanların karantinaya Hristiyanlara göre pek uymadığını farkındadır. Ancak Doktor Nuri Bey, uzman Hristiyanların şikayetlerinden bıktığı için Bonkowski Paşa ile tartışmaya girmek istemez ve sessizliğini korur. Gemide anlatıcının okurla buluşturduğu düşüncelerin dile getirildiği pasajlar, gemi yolculuğuna kasvetli bir hava kazandırmakla kalmaz, Minger Adası’nın müstakbel bir hetrotopya mekanı olarak görülmesi yolunda okuru da hazırlar. Romanın ilerleyen bölümlerinde gemi heterotopyası, bu kez farklı bir işlevle adadan uzaklaşma ya da kaçış nedeniyle karşımıza çıkar.

Danielczyk’in düşünceleri, bu kaçış olgusuna getirdiği tanımlama ile romandaki hem aziziye gemisinin hem de irili ufaklı küçük gemi ve teknelerin sisli ve muğlak görüntüleriyle özellikle gece karanlığında gizemli hava nedeniyle heterotopik bir anlam kazanmasını ve romanda boy göstermelerini kolayca açıklamaktadır. Danielczyk’e göre kaçma ve kaçmak için herhangi bir yere gitme arzusu -ki burada söz konusu mekan gemi ya da irili ufaklı kayıklardır- özgürlüğü yakalama arzusunun bir sonucudur. (Danielczyk, 2017, 230) Adayı terk etme arzusu, salgının boyutlarının artmasıyla beraber sefer sayılarının değişmesine yol açmıştır. Uluslararası kordondan sonra seferlerin kaldırılması, büyük balıkçı tekneleri, küçük yük gemileri, sandalcı kahyaları gece yarılarında adaya gelip adam kaçırmaya başlarlar. Bu kaçakçılık ilk başta gizli yapılırken daha sonra da valinin durumla ilgilenmemesi üzerine açıktan devam eder. Hatta bir gece fazla yolcu alarak batan tekneden ilk başlarda kaza olarak bahsedilse de olayın hala aydınlığa kavuşmamış yönleri olduğu da romanda belirtilmiştir. Sahile vuran cesetler de Mingerlileri ayrıca korkutmuştur. Karantina söylentileri, tarifersiz gemilerde artışa neden olmuştur. Birçok zengin aile, karantina ilanından önce adayı terk etmiştir. Tarifeli gemilerde ise azalma olmuştur. Bonkowski Paşa, bu şekilde karantina ilan edilmediği sürece hastanelerin dolacağından, yetersiz kalacağından, mezarcuların cenazeye yetişemeyeceklerinden endişelenir. Hastanelere giden hasta sayısındaki inanılmaz artış, muavini Doktor İlias’ı ve adanın tek Müslüman doktoru Ferit Bey’i tedirgin etmiştir. Hastalığın çok fazla yayılması ve özellikle Vavla ve Germe mahallelerindeki artış, sadece farelerle değil bazı yerlerin yakılması gerektiği düşüncesini de akla getirmeye başlamıştır. Karantina Teşkilatı, bütün okulların tatil edilmesine, devlet dairelerinin çalışma saatlerinin de-

ğiştirilmesi ve bunun müdürlüklere bırakılmasına, neredeyse bütün gemilere karantina şartı konulmasına karar verir, ancak ölülerin kireçlendikten sonra belediye nezaretinde gömülmesi tartışmalara yol açar. Rum Doktor Tasos Bey, mutaassıp Müslümanların buna karşı çıkacağını ve bu yüzden kavgalar çıkacağını ileri sürer. Bu yüzden, doktorları korumak için Minger garnizonundan askerlerin de doktorlara eşlik etmesi önerilir.

Pamuk, bu gemi ve küçük teknelerle ilgili okurun kafasında oluşturduğu çerçeve ile görselliğin sınırlarını olabildiğinde genişletir. Bu çerçeve, hem salgının oluşturduğu panik havası hem de adadan kaçışa engel olmak için askerlerin kurduğu bariyerlerden oluşan yasak havası nedeniyle son derece kuvvetlidir. Gemiler ve küçük tekneler, Minger Adası'nın silüetini oluştururken korku ve kaçışı simgelemek suretiyle adanın heterotopik yapısını kuvvetlendirirler.

İşlevselliği açısından romanda göze çarpan mekanlardan birisi de Arkaz kalesidir. Kalenin geçirdiği işlevsel değişim, bir mekanın giderek bir heterotopyaya dönüşmesine tipik bir örnek olarak kabul edilebilir. Arkaz kalesinin bir hapisshaneden bir karantina merkezine evrilerek geçirdiği değişim, Foucault'un heterotopya olarak bir mekana yüklediği işlevlerle örtüşmektedir. Zindan olarak işlev gören ve daha sonra bir karantina merkezine dönüşecek olan bu kale, mekan olarak adada önemli bir yerdir. Foucault'un hapisshane kuramında hapisshanenin muhafaza etme, tedavi etme, gözleme gibi özellikleri söz konusudur. (Foucault, 1994, 297) Romanda bahsedilen bu kale, bilinen işlevlerine ek olarak virüs bulaşan kişileri içerde tutma amacıyla karantina merkezine dönüşmesi ile dikkat çeker. Bu dönüşüm, Arkaz kalesinde veba belirtilerinin görülmesiyle başlar. Arkaz Kalesi zindanında bekçilik yapan Bayram Efendi'de kendisinde görülen işaretleri- ki bunlar veba belirtileridir- önce önemsemez, hatta o geceyi de zindanda geçirir. Ertesi gün sayım yapmak için gece vakti gittiği kalede ölü bulununca yapılan kontrolde vebadan öldüğü anlaşılır. Bu an, heterotopya anlamında bir kırılma noktasıdır. Kale, artık bir tecrid mekanıdır ve hem mahkumlar hem de halk için sadece karanlık dehlizleri, hücreleri ile değil veba ile de özdeş bir imaja kavuşmuştur. Kalenin heterotopik özelliği mahkumları isyan ettirmiş ve bu mekandan kurtulmak üzere harekete geçerek kalenin kontrolünü ele geçirmişlerdir. Bunun üzerine ada yönetimi kaleden tahliyeleri kolaylaştırmak zorunda kalmıştır. Kale, artık hem veba için bir tecrid mekanı hem de tutuklular için cezalarını çektikleri bir zindan olma işlevini bir arada gerçekleştirilmeye başlamıştır. Burada bir noktaya dikkat çekmek gerekir; Pamuk, negatif anlam içeren ve okurun kafasında görsel tablolar çizerek figürlerin nasıl bir panik havasına kapıldığını ortaya koyarken aynı zamanda okurun da mekanı bu görsel tasvirler aracılığıyla bir heterotopya olarak algılamasına ciddi bir katkıda bulunur. Yazarın bu kurgusu, Foucault'un insanları bir yerde zorla tutma şeklinde tanımladığı

sapma heterotopyası ile birebir örtüşmektedir. Foucault’a göre zorunlu izolasyonlar ve bu zorunlu izolasyonların gerçekleştirildiği mekanlar doğal olarak bir sapma heterotopyası niteliği kazanmaktadır. (Foucault, 1994; 296-298) “**Veba Geceleri**” nin önemli mekanlarından birisi olan Arkaz kalesi, Pamuk’un etkili görsellik üzerine inşa edilen kurgusu ile doğal bir tecrid alanına yani bir sapma heterotopyasına dönüşür. Okur, bu dönüşümü veba salgınının giderek daha büyük boyutlara ulaşmasının nedeniyle giderek daha fazla hissedecektir. Arkaz kalesi, gerek işlevleri gerekse yazarın görselliğe dayalı kurgusu ile romanın heterotopya anlamında en fazla göze çarpan mekanı olarak yorumlanabilir.

IV. Minger Adası’nın Heterotopyaya Dönüşmesi

Minger Adası, ana hatlarıyla bakıldığında; bir mekanın doğal yapısının çok kısa bir zaman içerisinde nasıl değişebileceğini, yani bölgelerin birer salgın merkezine ne kadar hızlı bir biçimde dönüşebileceğini heterotopya kuramı çerçevesinde ortaya koyması bakımından önemli örnekler içerir. Gemi ve kale, tekke heterotopyaları bütünü parçalarını oluştururken Minger Adası, bütünü bizzat kendisini temsil eder. Minger Adası’nın heterotopik özelliği figürlerin olay örgüsü içerisinde yaşamak zorunda kaldığı şeyler ve bu şeylerin oluşturduğu algıların birleşimidir. Tam da bu noktada salgın ve salgın psikolojisinin Minger Adası’na bir heterotopik anlam yüklemeye oynadığı role göndermede bulunmak önemli görünmektedir. Veba Geceleri, bu psikolojiyi ortaya koyma bağlamında mekan, olay, figür üçgeninde tutarlı ve tipik tablolar içerir. Örneğin; adada karantinanın ilan edilmesi üzerine insanların içine düştüğü panik havası, salgının psikolojik boyutuna bir kanıt olarak görülürken ada yönetiminin salgından kaçmak isteyen insanlara izin vermemesi, Kleiner’in belirttiği gibi özgürlüğün kısıtlanmasından kaynaklanan bir heterotopyaya da zemin oluşturur. Adanın heterotopik anlamı karantinanın ilan edilmesinden sonra insanların adadan kaçmak isteyip de kaçamamaları ile netleşir. Heterotopyanın zorla kalman mekan olma özelliği, insanların özgürlüğünü kısıtlama olarak da düşünüldüğünde adadan kaçışa izin verilmemesi, bir özgürlük kısıtlaması olarak görülebilir. (Kleiner, 2006; 340-341) Adada karantinanın ilanı ile birlikte birçok ada sakini evlerini kapatıp bavullara doldurdukları eşyalarla adayı terk etmeye başlar.

Adanın heterotopya kimliğini kazandığı kesitlerde Orhan Pamuk, Doğu ve Batı anlamında vebaya karşı yaklaşımı sorgulama olanağı bulur. Çünkü Şeyh Hamdullah Tekke’si adada karantina ilan edilmesinden sonra olay örgüsüne en fazla damgasını vuran konuların başında gelir. Hatta Tekke’nin kimi zaman heterotopik bir anlam kazandığı bile düşünülebilir. Pamuk’un verdiği bu detaylı bilgiler, Minger Adası’nın heterotopik bir mekana dönüşmesine bir engel oluşturamamıştır. İster Müslümanların ka-

derci anlayışı ister Hristiyanların salgını daha ciddiye alan tutumları ile Pamuk, belki de böylece salgının kültürlerüstü ve algılarüstü bir yönüne göndermede bulunmak ister gibidir. Bu andan itibaren olay örgüsü, karantina tedbirlerine karşı Müslüman halkın gösterdiği tepkiler ve bunun üzerine gelişen yeni durumlara bağlı olarak şekillenir. Adada oluşturulan dezenfektasyon ekibi, Tekke'ye girerek Tekke'nin en gizli bölümlerini bile (kenz-i mahfi) dezenfekte ederler. Bu dezenfektasyon hareketini bir tür baskın olarak değerlendiren müslüman halk, bu konuda ikiye bölünmüştür. Birinci gruptakiler bunu Tekke'ye atılmış bir iftira olarak görürken diğer bir grup ise bu kutsal mabetin dezenfekte edilerek kirletildiği düşüncesini savunmaktadır. Ada sakinleri ise Şeyh Hamdullah ve müritlerinin karantinaya asla uymayacağı düşüncesi ile rahatsız olmuşlar hatta bazı vatandaşlar adayı terk etmeye başlamıştır. Adada yayınlanan özellikle Rum gazeteler, bu doğrultuda valinin Tekke'yi kayırdığını ve yeterince dezenfekte ettirmediğini ileri sürüyorlardı. Bazı konsoloslar sadece Tekke'nin değil, bütün Müslüman mahallesinin daha doğrusu Tekke'nin bulunduğu bütün mahallenin dezenfekte etmesini ısrarla talep etmektedir. Aslında vali de Şeyh Hamdullah'ın karantinaya uymamasından rahatsızdır. Bu konu aslında Pamuk'a salgın anlamında bir Doğu-Batı karşılaştırması yapma olanağı verir. Okur, sıklıkla Müslümanların ve diğer ahalinin salgına bakışına dair bir düşünce bombardımanına tabi tutulur. “Şeyh Hamdullah İstanbul'dan şımartılmaya ve korunmaya devam ettikçe, burada karantinayı ciddiyetle kurup Müslümanların yasaklara saygı göstermesini sağlamak çok zor olacaktır. (...) Müslümanlar karantinayı deldikçe, Hristiyanlar da karantinaya saygı duymayacak ve Hindistan'da olduğu gibi bu veba yıllarca bizi öldürüp tüketecektir.” (Pamuk, 2021: 146) Veba'nın bitmeyeceği düşüncesi, Müslümanların kurallara uymaması ile somutlaştırılmıştır. “Bu okunmuş kağıtların ve muskaların elbette hiçbir bilimsel değeri yoktu ama zor zamanda halk onlar sayesinde inançsızlığa kapılmıyor, hatta onlardan güç alıyordu. Doğrudan bu kağıtlara karşı çıkmak, karantinacı doktoru ahali-den uzaklaştırır, halkın karantinaya direncini ve inadını arttırdı. Öte yanda halk ve esnaf bu kağıtlara inandıkça “bize bir şey olmaz” lafına da daha içtenlikle sarılıyor, bir süre sonra pek çok kişi sırf bir tekkeye, şeyhe yakın olduğu için kendini tıp dışı, üstün kuvvetlere sahip sanmaya başlıyordu.” Yine bu kesitte, Müslümanların hastalık karşısında kurallar yerine muskalara güvendiği ortaya çıkmaktadır. (Pamuk, 2021: 229-230)

Tekke'de karantina uygulamasına karşı çıkan Dervişler, işleri zorlaştırmakta ve Müslümanları da etkilemektedirler. Müslümanların gömülmeden önce kireçlenme işlemi Müslümanlar arasında tepkiye yol açar. “(...) kadın ölülerin kireçlenirken yüzlerinin örtülmesi, mahrem yerlerinin ve çıplak vücutlarının görülmemesi, gözüdürse de az gözükmemesi, kirecin kürekle bu kadar kaba “vurulmaması”, cesedin açık gözünün, ağzının, bur-

nunun içine kireç dökülmemesi gibi pek çok nahoş konu büyümeden, siyasmaşmadan kapandı” (Pamuk, 2021; 250) Ölüler bu şekilde kireçlenip gömülürken ölülerin eşyaları da atlı arabalar ile yakma kuyularına götürülür. Dezenfektasyon çalışmaları ve bu çalışmalar devam ederken beklenen şey gerçekleşir ve Şeyh Hamdullah’ın vebaya yakalandığı haberi etrafta yayılmaya başlar ve adada bulunan yirmi sekiz Tekke’nin en önemlisinin yöneticisi konumunda bulunan Şeyh Hamdullah, tedaviyi reddeder. Şeyh Hamdullah’ın düşünceleri, onu tedavi etmek üzere gönderilen damat Doktor Nuri Bey ile giriştiği diyalogda son derece nettir ve bu görüşler anlatıcı tarafından islamın görüşleriymiş gibi verilir. Şeyh Hamdullah, “Biz kendimizi kadere ve takdir-i ilahiye teslim etmişiz.” (Pamuk, 2021; 281) diyerek tedaviyi reddeder. “Veba ve salgın konusunda hastalıklar konusunda İslam aleminde iki fikir hala birbiriyle maatteessüf şiddetle çatışmaktadır. (...) Birincisi, ‘veba Allah’tan gelmektedir ve ondan kaçış hem beyhudedir hem de kaderden kaçmaya kalkmak gibi zor ve tehlikelidir’ görüşüdür. Zaten Hazreti Muhammed, ‘vebanın bulaşıcı olduğunu söyleyenler kuşlardan, baykuşlardan, yılanlardan işaret okuyup medet umanlar gibidir’ buyurmuşlardır tıpkı Hurufiler gibi. (...) Peygamber efendimizin ‘Cüzzamlıdan aslandan kaçır gibi kaçın!’ yolundaki hadisi şerifi de bu görüşü destekler. Ama veba içimizdeyse zaten kapıyı kilitlemek de, kaçmak da para etmez. O zaman Allah’a sığınmaktan başka çare yoktur.” (Pamuk, 2021; 286-287) Adada tedbirler giderek arttırılınca Doğu ve Batı, yerli ve müslüman halk arasındaki görüş ayrılığı daha da belirginleşir. Örneğin; ölülerin yakılması müslümanlarca asla kabul edilemez bulunmaktadır. Hristiyan ahali, müslüman halkın bu düşüncelerinden adayı artık sağlık açısından yaşanılmaz kılacağından emindir. Özellikle hristiyan ahali için adanın bu anlamda daha fazla heterotopik bir işlev kazanmasında müslümanların salgın karşısında gösterdikleri tutumun önemli bir rolü bulunmaktadır. Özellikle adadan uzaklaşma düşüncesinin hristiyanlar tarafından sürekli vurgulanması, adanın kaçılacak bir mekan olma özelliğini ya da niteliğini daha baskın bir hale getirmekte ve mekanların insan ruhu üzerindeki etkilerinin kuramsal olarak açıklanabilmesi için önemli bir ipucu olarak kabul edilebilir. Örneğin; Grünwald, insanların duygusal durumlarının heterotopik mekan algısı açısından bağlayıcı bir etken olduğunu ileri sürmektedir. (Grünwald, 2012; 107-108) “**Veba Geceleri**” nde salgın, mekan, ruh durumu özdeşleşmesi, Grünwadi’nin bu düşüncesini veba ile ilgili kesitlerde haklı çıkarmaktadır.

Romanda da salgının büyük boyutlara ulaşması, insanların ruh hallerinin değişmesine, daha öfkeli ve saldırgan davranışlar sergilemelerine neden olmuştur. Ardı arkası kesilmeyen cenazeler, bir panik havası oluşturmuş, insanlar evlerine yüklü miktarda gıda maddesi alarak dış dünya ile olan bütün ilişkilerini kesmeye başlamışlardır. Adayı terk etmek isteyenler karantina neferlerine çeşitli damgaların ve imzaların olduğu kağıtları gös-

termek zorunda kalırlar. Pamuk, bu panik dalgasını okurda da güçlü bir şekilde hissettirmek için roman bazı trajik olayları ustaca serpiştirmiştir. Örneğin; Kolağası Kamil'in karısı Zeynep'in vebaya yakalanması ve ölümüne giden hastalık süreci, ayrıntılı olarak okura sunulur. Zeynep, karantina önlemlerine uymayarak annesinin evine incili tarağını almaya gitmiş ve bu arada virüs kapmıştır. Zeynep'in bu sırada hamile olması, olayı daha trajik hale getirir. Kolağası, sırf karantina önlemleri uygulanmasını diye doktora haber bile vermez ve Zeynep sekiz saat içerisinde kıvranarak can verir. Virüs Kolağasına bulaşır ve eşinden dört gün sonra hayatını kaybedecektir.

Adada artık kaos hakimdir. Bu kaos içerisinde müslümanlar isyan ederek yönetimi ele geçirmiş ve Şeyh Hamdullah'ı bu yönetimin başına getirmişlerdir. Şeyh Hamdullah'ın yönetimin başına geçmesiyle adanın bütün düzeni bozulmuş ve toplumsal hayatın her alanında tek belirleyici kaos olmuştur. Olay örgüsünün son kesitlerinde salgının kontrol edilmesiyle birlikte ada, yeniden eski görüntüsüne kavuşmaya başlar. Adanın eski görüntüsüne kavuşması, adanın heterotopik işlevini kaybettiği anlamına gelmektedir. Böylece Minger adası, heterotopik kimliğinden uzaklaşarak yeniden sıradan bir mekan görüntüsüne kavuşur.

Sonuç

“Veba Geceleri” nin ana mekanı olan Minger Adası, hem veba salgını öncesi hem de sırasında iki farklı görünüm sergiler. Ada, işlevsel olarak iki ayrı görünümüyle kurgulanmıştır. Okur, Minger Adası'nı olayın başında henüz salgının ipuçları yokken, adanın sakinleri arasında sosyo-politik bir takım anlaşmazlıklar olmasına karşın genel olarak huzurlu bir ada olarak tanıır. Bu huzurlu ada, salgın süreci ile birlikte hem sakinleri hem yöneticileri açısından sıra dışı anlamlar yüklenir. Bu anlamlar, Minger Adası'na heterotopik bir görünüm kazandırır. Bu kurgu, bu nedenle Foucault ve Kleiner gibi önemli düşünürlerin özel mekan tanımlarıyla birebir örtüşmektedir. Pamuk, bir harita aracılığıyla adanın hemen her karışında pandeminin - salgının etkilerini ve süreç içerisindeki dönüşümlerini heterotopya kuramının tam anlamıyla bir arka plan olarak görülebileceği bir biçimde kurgulamış gibidir. (Gögebakan, 2021; 9) Yalnızca ana hatlarıyla Minger Adası değil adadaki bazı iç mekanlar da heterotopya bağlamında açıklanabilecek niteliklerle donatılmıştır. Olay örgüsü içerisinde okurun güçlü bir görsel bir algıya tabii tutulmasına olanak veren bu mekan seçimleri, oldukça belirgin bir biçimde heterotopya kuramıyla ilişkilendirilebilir. Örneğin; Arkaz kalesi, hem bir karantina alanı hem de bir hapishane işlevi ile Foucault'un “tecrid heterotopyası” tanımıyla örtüşürken salgın sırasında insanların panik halinde kaçmak için hücum ettikleri irili ufaklı gemiler de” kaçış heterotopyasının” ilgi alanına girerler. Yine aynı şekilde Müslümanlığın romandaki önemli temsilcilerinden birisi olan Şeyh Hamdullah Tekkesi de bir veba mikrobu kaynağı olarak ada sakinlerinin gözünde önemli

bir heterotopik işlev üstlenir. Pamuk, mekanların dini ve sosyal gruplar için üstlendiği işlevleri bu mekanların heterotopik özelliklerini ön plana çıkaracak bir şekilde kurgular. Kimi mekanlar, bazı gruplar için heterotopik anlamlar taşıırken diğer gruplar bu heterotopik anlamın farkında değildir. Tekke heterotopyası, bu anlamda önemli bir örnek oluşturmaktadır. Minger Adası, bütün iç mekanları ile birlikte salgınla beraber hem okur için hem de sakinleri için değişik algılanmasına olanak sağlayacak kurgusuyla mekan anlamında “Veba Geceleri” ni son dönem Türk romanları arasında özel bir konuma getirir. Romanın kimi olumsuz değerlendirebileceğimiz özelliklerine karşılık mekan kurgusu açısından yazarının oldukça başarılı olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Mekanların yoğun heterotopik işlevler içermesi, bu başarının en önemli nedenlerinden birisidir.

Romanın kurgusal planına dikkat edildiğinde kurgu ve gerçeğin oldukça başarılı bir biçimde birbirine geçerek işlenmesi, yazarın roman tekniği konusundaki yeteneğini göz önüne sermektedir. Pamuk, söz konusu romana birçok konuya parmak basacak bir roman kurgusu şekillendirmiş ve araştırmacılara sadece salgın ile ilgili değil zamandan mekana, kişilere, kurgudan anlatı katmanlarına kadar incelenebilecek birçok veri sunmuştur. Pamuk, zengin ve bir o kadar da karmaşık anlatım biçimi ile “Veba Geceleri” nde çeşitli konuların ve tarihsel bağlamların keşfini sunar okura. Pamuk yapıtları, “Veba Geceleri” nde de olduğu gibi derinlemesine bir anlatı katmanı ile dikkat çeker. Küresel bir salgını dile getiren roman, toplumların özellikle Doğu ve Batı’nın bu tür krizlere nasıl tepki gösterdiğini açığa çıkarır. Ancak yazarın bu açığa çıkarmada uyguladığı çok katmanlı anlatı yapısı, anlatımın içinde yer alan anlatıcının dile getirdiği çeşitli yorumlarla farklı konuların ve perspektiflerin ortaya çıkmasına olanak sağlar. Roman, merkezi bir konu olarak vebayı ele alsada da, bunu çeşitli konuları keşfetmek için bir arka plan olarak kullanıyor gibi bir görüntü çizmektedir. Kurgusal mekanlardan Sultan II. Abdulhamid dönemine kadar çeşitli tarihsel dönemlerden (örneğin Osmanlı İmparatorluğu’ndaki kolera salgını), Hristiyan-Müslüman ilişkilerine, toplumsal zihniyete ve siyasete kadar geniş bir konu yelpazesi sunar. Bu konu ve mekan çeşitliliği romanı karmaşık bir yapıya büründürse de romanın anlaşılmasında önemli bir fonksiyona sahip anlatı kurgusu, hem düşündürücü hem de karmaşıklığı gidermek için çözüme kavuşturucu bir rol üstlenmiştir. “Veba Geceleri” toplum ve tarihin çeşitli yönlerini inceleme fırsatı sunarken olayların gerçekleştiği mekanlar ve romanın içine yerleştirilen Minger Adası haritası ile okurda dikkat çekici bir mekan algısı oluşturur. Romandaki birey – mekan ilişkisi, arka planda psikolojinin ve bakış açısının varlığını hep hissettirir ve okuru tek boyutlu olmayan bir mekan anlayışına sürükler.

KAYNAKÇA

- Bachelard, G. (2017). *Mekanın Poetikası*, (Çev. Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, 4. Baskı, İstanbul.
- Danielczyk, S. (2017). *Diseusen in der Weimarer Republik: Imagekonstruktionen im Kabarett am Beispiel Margo Lion und Blandine Ebinger*, Transcript Verlag, Bielefeld.
- Foucault, M. (1994). *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, 5. Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Fromm, E. (2013). *Özgürlük Korkusu*, (Çev. Selma Koçak), Doruk Yayınları.
- Giddens, A (2014). *Modernite ve Bireysel-Kimlik, Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, (Çev.: Ümit Tatlıcan), Say Yayınları, İstanbul.
- Göğebakan, T. (2021). *Salgın Günlerinde Veba Gecelerini Okumak, Hürriyet Sanat ve Edebiyat Dergisi*, Sayı;335.
- Grünwald, J. G. (2012). *Male Spaces: Bildinszenierungen archaischer Männlichkeiten im Black Metal*, Campus Verlag, Frankfurt.
- Horney, D. (2007). *Umut Mekanları*, (Çev. Zeynep Gambetti), Metis Yayıncılık, İstanbul.
- Kleiner, M.S. (2006). *Medien-Heterotopien: Diskursräume einer gesellschaftskritischen Medientheorie*, Transcript Verlag, Bielefeld.
- Lefebvre, H. (2014). *Mekanın Üretimi*, (Çev. Işık Ergüden), Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Pamuk, O. (2011). *Saf ve Düşünceli Romancı*, İletişim Yayınları.
- Pamuk, O. (2021). *Veba Geceleri*, Yapı Kredi Yayınları.
- Stavrídes, S. (2016). *Kentsel Heterotopya, Özgürleşme Mekanı Olarak Eşikler Kentine Doğru*, (Çev. Ali Karatay), Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Şahin Yılmaz, Z. (2018). *Thomas Bernhard'ın Der Kulterer adlı yapıtında Heterotopya*, Akçağ Yayınları, Ankara.



BÖLÜM 10

CHAPTER 10

TÜRK MİTOLOJİSİNDE KORUYUCU RUHLAR

İlker AVCIOĞLU¹

1 Öğretim Görevlisi Dr., Şebinkarahisar Meslek Yüksekokulu, Giresun Üniversitesi, ilker.avcioglu@giresun.edu.tr

Giriş

Mit; doğaüstü varlıkların oluşumunu, davranışlarını, işlevlerini ve çalışma şekillerini açıklar. Mitler gerçek ve kutsal olarak kabul edilir. Yaratılışla ilgilidir ve milletlerin anlamlı eylemlerinin örnek tiplerini oluşturur. Mitin başlıca işlevi, bütün ritüellerin ve anlamlı insan etkinliklerinin örnek oluşturacak modellerini ortaya koymaktır (Eliade, 2001: 18-28). Eski insanlar farklı dünyaların varlığına inanmış ve bu dünyaları tasarlarlarken yaşadıkları dünyayı model olarak kullanmışlardır. Mitoloji, bu gizli bilgilerin simgeleşmiş şeklidir. Her halkın milli düşüncesinin ve milli psikolojisinin ilk kaynağı mitolojidir (Bayat, 2017: 15). Mitler, insanlık tarihinin gelişme çizgisinde daha geç dönemlerde oluşmuş ve insan düşüncesinin gelişimine katkı sağlamıştır (Çobanoğlu, 2005: 102). İnsanoğlunun kâinatı algılama çabaları, mit adını verdiğimiz varoluş anlatılarını ortaya çıkarmıştır. Bu anlatılar milli düşünce ekseninde gelişmiş ve tarihsel süreç içerisinde insan düşüncesinin bütün alanlarını kapsayan bütüncül sistemlere dönüşmüştür. Her milletin evreni algılayış şekli birbirinden farklı olduğundan milletlere özgü mitolojik düşünce sistemleri oluşmuştur. Bu bağlamda mitoloji, bir milletin karakteristik özelliklerini bünyesinde barındıran kadim anlatılardır.

Mitolojik düşünce sistemlerinde ruhlar önemli bir yer teşkil eder. Türk mitolojisine göre her şeyin bir ruhu vardır. Farklı görevleri olan bu ruhlar, evrenin işleyişine katkı sağlar. Türk mitolojisinde ruhlar genellikle karı-koca olarak tasarlanmıştır. Eliade, ruhların karı-koca olarak tasarlanışını *göksel eş* olarak adlandırır ve bu durumun Sibiryaya Şamanlığında önemli olduğunu ifade eder (1999: 107). Malinowski, ilkel insanların ruh inançlarının temel nedenini yaşama içgüdüleri ile açıklamıştır (1990: 41). Ruhlara inanış, ölümden sonra farklı şekillerde ve işlevlerde yaşamın bir şekilde devam edeceğini gösterir.

Türk mitolojisine göre ruhlar herhangi bir şeyin sahibi ve koruyucusudur. Ögel, eski Türk metinlerinde çok sık geçen tenha, boş ve sahipsiz anlamlarındaki “idisiz” ve “issüz” sözcüklerini koruyucu ruhlarla ilişkilendirmiştir. Yakut Türklerinde Uot-İççi; “*Soluğu duman, yiyeceği kuru odun, yatağı kurumla kararmış, yastığı köz, yorganı da kül olan*” bir ruhtur (2006: 517). Bu ruh, ateşin ve ocağın sahibi ve koruyucusudur. Dolayısıyla Yakut Türkleri Uot-İççi adlı ruhun ateşi ve ocağı kötü ruhlar başta olmak üzere tüm tehlikelerden koruyacağına inanır. Bu inanışlar koruyucu ruhlarla saygı duyulmasını sağlamıştır. Bu çalışmada, Türk mitolojik sisteminde koruyucu ruh olarak tasavvur edilen varlıklar ve fonksiyonları incelenmiştir.

Türk Mitolojisinde Koruyucu Ruhlar

Türk mitolojisinde koruyucu ruhlar iye adı verilir. Beydili Türk mitolojindeki iye kavramını, “*belli doğal objelerin koruyucuları veya sahipleri*

sayılan varlıklar” (2015: 269) olarak tanımlar. Eliade iyeleri; yarı Tanrısal varlıklar olarak tasvir eder ve onları “samimi ruhlar”, “yardımcı ruhlar” ve “koruyucu ruhlar” olarak adlandırır (1999: 115). Türk kültüründeki iye kavramının farklı adlandırmaları mevcuttur. İye sözcüğü Eski Türkçede idi/izi, Osmanlı Türkçesinde is/issi, Hakas Türkçesinde ezi, Altay ve Türkmen Türkçesinde ee, Tuva, Kırgız, Kazak ve Nogay Türkçesinde ie, Karakalpak Türkçesinde i, Başkurt Türkçesinde eye, Tatar Türkçesinde iya/iyase, Azerbaycan Türkçesinde yiye/iyee, Türkiye ve Karaçay Balkar Türkçesinde iye, Özberk ve Uygur Türkçesinde ega/egee, Yakut Türkçesinde iççi ve Kumuk Türkçesinde es olarak adlandırılır (Bayat, 2018: 136). İye kelimesi, Türk lehçelerinde değişik varyantlarda mevcut olup bu ruhların aralarında hiçbir hiyerarşik bağlantı yoktur (Bayat, 2017: 208). Türk mitolojisinde koruyucu ruh olarak tasavvur edilen varlıklar şunlardır:

Aan Alahçın Hatun, Yakutlarda orta dünyada yaşadığı ve tüm canlıları koruduğu varsayılan ruhun adıdır. Ruhların en büyüğü ve en görkemlisi sayılır. İnanişâ göre o, doğada yaşayan bütün canlıların iyi olmalarını isteyen ve onlara yardım eden mistik bir güçtür (Beydili, 2015:13). Aan Alahçın Hatun, dişil bir ruh olup bütün canlıları koruma işlevi göz önüne alındığında Yer Ana’ya yakın bir varlık olarak tasavvur edildiği söylenebilir.

Aan Caahın, yeryüzündeki bütün bitkilerin koruyucusudur. Yılkı ve boğa şeklinde tasavvur edilir. Elinde yıldırım kamçısı ile yeryüzündeki kötülükleri kovar (Dilek, 2021: 16). Yıldırım kamçısı ile kötülük yayan şeytani varlıkları kovması Aan Caahın’ın çok güçlü bir varlık olduğunu göstermektedir.

Aan Darhan Toyon, Yakut Türkleri mitolojik görüşlerine göre aileyi kötü ruhlardan koruyan bir ruhtur. Kısa boylu, beyaz saçlı ve yaşlı olarak tasavvur edilir. Kazanda pişirilen yemekten ilk lokma ona verilir (Beydili, 2015: 15). Aan Darhan Toyon’un dişil bir ruh mu yoksa eril bir ruh mu olduğu net olmasa da dişil bir ruh olma ihtimali yüksektir. Türk kültüründe ev ve ocak genellikle kadınla ilişkilidir. Aan Darhan Toyon’un ev, ateş ve ocakla ilişkili bir ruh olması ve bilge yaşlı kadın tipine benzer olarak tasavvur edilmesi bu ihtimali güçlendirmektedir.

Aartık İççete, yolcuları koruyan ruhtur. Yol İyesi adı da verilir. Yola çıkmadan önce Aartık İççete için kurban sunusu yapılır (Dilek, 2021: 18). Yolculukların çok meşakkatli olduğu dönemlerde yolları ve yolcuları koruyan varlıkları memnun etmek için kurban sunusu yapılır. Yolculuğun sağ salim tamamlanması için koruyucu ruhlardan yardım istenir. Benzer pratikler günümüzde de uygulanmaktadır. Yolculuğa çıkarken yol duasının yapılması ve yolcunun arkasından su dökülmesi Türk mitolojisindeki yol ve yolculuk ile ilgili mitolojik düşüncelerin devamı olarak değerlendirilebilir.

Abzar İyesi, Türk mitolojisinde avlunun koruyucu ruhu olarak kabul edilir. Hayvan kılığına girerek görünür (Karakurt, 2011: 27). Abzar İyesinin ev iyelerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı hayvan kılığında evi koruması dikkat çekicidir. Türkler ölen atalarının çeşitli kılıklara girerek evi ziyaret ettiklerine ve koruduklarına inanır. Bu bağlamda Abzar İyesinin hayvan kılığında evi koruma işlevi ata kültürü ile ilişkili olsa gerek.

Adagan, Türk mitolojisinde dağları ve üzerinde yaşayan varlıkları koruduğuna inanılan ruhun adıdır. Dağlarda otlatılan at ve sığır sürülerinin koruyuculuğunu yapar (Karakurt, 2011: 28). Adagan ile ilişkili bir diğer ruh ise *Yayla İyesi*'dir. Karakurt'a göre Yayla İyesi, yaylaları korur (2011: 834). Kırgız halk inanışlarında sığırların hamisi ise *Ak Müyüz*'dür (Dilek, 2021: 49). Kadim Türklerde daha ziyade hayvancılığa dayalı bir ekonomik sistem mevcuttu. Dolayısıyla Türkler, hayvanlara daha geniş otlaklar bulmak amacıyla yılın belirli dönemlerinde yüksek dağlara göç ederdi. Konar-göçer bir yaşam tarzının temellerini atan ve günümüzde de devam eden bu gelenek yayla kültürünün oluşmasını sağlamıştır. Türk mitolojisinde Adagan, Yayla İyesi ve Ak Müyüz adı verilen bu ruhların yaylayı ve yaylada otlayan hayvanları her türlü tehlikeye karşı koruma görevleri olduğu anlaşılmaktadır.

Ak Baybiçe, Kırgız mitolojisinde ak geyiklerin ve dağ hayvanlarının koruyucu ruhudur (Dilek, 2021: 46). Dişil bir ruh olarak tasavvur edilir. Ak Baybiçe av kültürü ile ilişkili bir ruhtur.

Ağ/Ak Ana, yaratılış efsanesinde adına sık rastlanan ulu varlık, melek ve koruyucu bir ruhtur (Beydili, 2015: 24). Bütün insanlara ruh verdiğine inanılır. Dişil bir ruh olarak tasavvur edilir.

Ağaç Ana, Türk mitolojisinde yerle göğü birbirine bağlayan yaşam ağacı Ulu Kayın'ı (Bay Terek'i) korur (Karakurt, 2011: 34). Türk düşünce sistemine göre dünya yeraltı, yeryüzü ve gökyüzü olmak üzere üç katmandan oluşur. Ulu Ağaç, bu üç katmanı birbirine bağlar. Bu nedenle Türk inanışlarında ağaç kutsaldır. Ağaç Ana olarak tasavvur edilen varlığın sadece Ulu Kayın'ı başka bir ifadeyle dünyanın katmanlarını birbirine bağlayan kutsal ağacı koruma vazifesinin olduğu anlaşılmaktadır. Yaşam ağacını koruduğuna inanılan bir diğer varlık ise *Suvolta*'dır. Karakurt'a göre Suvolta, Türk ve Altay mitolojisinde yaşam ağacının koruyucusudur. Suğolta Hanım olarak da bilinir. Yaşam ağacının yanında yaşar ve onu gözetir (2011: 672). Türk mitolojisinde yaşam ağacı dışında kalan ağaçların da koruyucu ruhları vardır. Bunlar genel olarak *Ağaç İyesi* olarak adlandırılır. Ağaç İyeleri ağaçlara hamilik yaparak onları tehlikelerden korur.

Aha, yabani hayvanların koruyucu ruhtur. Ülgen tarafından yabani hayvanların sorumluluğu kendisine verilmiştir (Karakurt, 2011: 33). Türk

mitolojisinde evcil hayvanlar ve av hayvanları ile ilgili birçok koruyucu ruh vardır. Ancak Aha'nın sadece yabani hayvanların efendisi olarak tasavvur edilmesi ve bizzat Ülgen tarafından görevlendirilmesi ilgi çekicidir. Ülgen'in evcil hayvanların yanı sıra yabani hayvanlar için de koruyucu ruhlar görevlendirmesi doğanın devamlılığını sağlamaya yöneliktir.

Ahır İyesi, Tatar ve Başkurt halk kültüründe ahırın koruyucu ruhudur. Damız İyesi, Aran İyesi, Abzar İyesi ve Kitre İyesi olarak da bilinir. Evin ahırında yaşar. Evcil hayvanları sever ve onlara sahip çıkar. Atların ve ineklerin kuyruğunu örmekten çok hoşlanır. Ahır İyesi tarafından sevilen hayvanın gelişiminin hızlı olacağına inanılır (Zaripova Çetin, 2007: 18).

Akbuğa, Türk mitolojisinde hekimlerin koruyucu ruhudur. Elinde bilgiyi ve bilgeliği temsil eden bir asası vardır. Bu asa ile kime dokunursa hemen iyileşir. Kolunda büyük bir beyaz yılan taşıdığı düşünülür. Yılan zehri ile her türlü hastalığı sağaltabileceğine inanılır (Karakurt, 2011: 49). Hekimler hastalıkları sağaltmak için Akbuğa'dan yardım diler.

Akça Han, insanlığı korumakla görevlidir ve Ak Dağ'da yaşar. Beyaz bir atı olduğuna inanılır (Karakurt, 2011: 53). Akça Han eril bir ruhtur. Ak Dağ'da yaşadığına inanılması onun dağ kültü ile ilişkili bir varlık olduğunu göstermektedir.

Alahçın, yeryüzünü korur. Işıklı bir yüze ve ak saçlara sahiptir. Rüzgârşekline girip yeryüzünü dolaşır. Doğada ne varsa hepsinin iyilik içerisinde olmasını ister (Karakurt, 2011: 56). Alahçın'ın çok güçlü bir ruhtur. Parlak yüzlü bir kocakarı olarak tasavvur edilir. Bu yönüyle Ak Ana'ya benzemektedir.

Alaz Han, ateşin koruyucu ruhudur. Alas Han olarak da bilinir. Ateşin yanı sıra evcil hayvanların da koruyuculuğunu yapar (Karakurt, 2011: 61). Bu yönüyle Alaz Han'ın hem ocak kültü hem de hayvan kültü ile ilişkili çok yönlü bir ruh olarak tasavvur edildiği anlaşılmaktadır.

Allay Han, Türk mitolojisinde vatanın koruyucu ruhudur. Alay Han veya Alıy Han olarak da bilinir. Işıklı bir görüntüsü vardır (Karakurt, 2011: 75). *Al Dede*, yurdun ve vatanın koruyucusudur (Dilek, 2021: 56). Allay Han ve Al Dede'ye benzer görevi olan bir diğer ruh ise *Budun İnlı*'dir. Vatanı ve milleti koruma vazifesi ona aittir. Budun İnlı kendi ile aynı adı taşıyan dağda yaşar. Budun İnlı, Ötüken Dağı'nın batısında üzerinde ot ve ağaç bulunmayan kutsal bir dağdır (İnan, 1976: 6-7). Beydili'ye göre Çin kaynaklarında geçen eski Türklere ait bilgilerde Bodun İnlı'den yurdun koruyucusu olarak bahsedilir (2015: 105). Özelliklerinden de anlaşılacağı üzere dağ, mağara ve ata kültürlerinin izleri Budun İnlı'nin varlığında birleşmiştir. Budun İnlı eril bir ruh olup daha çok dağ kültü ile ilişkilidir.

Altay Han, Altın Dağ'ın sahibi ve koruyucusudur. Altından bir giysi giyer. Altın zırhı ve miğferi vardır. Kargısı ve yayı altındandır. Altın Dağ erişilmez bir uzaklıktadır. Zirvesi görünemeyecek kadar yüksektir (Karakurt, 2011: 82). Altın, hükümdarlık simgesidir. Altay Han'ın zırhının, miğferinin, kargısının ve yayının altından olması çok güçlü bir ruh olarak tasavvur edildiğini gösterir. Altın Dağ'ın ulaşılamaz bir yerde olması ve zirvesinin görünmemesi dağın kutsal bir mekân olduğunun işaretleridir. Altay Han, eril bir ruh olup dağ kültürü ile ilişkili bir ruhtur.

Ambar-Ona, Türk mitolojisinde kadınları ve kadınların yaptığı işleri koruyan ve gözeten ruhtur. Ambar-Ona için törenler yapılır. Kadınların çalışmalarına bolluk verir. Kadın Şamanlar ondan yardım diler (Beydili, 2015: 59; Karakurt, 2011: 91). Ambar-Ona bereketi ve bolluğu simgeleyen dişil bir ruh olarak tasavvur edilir. Meslek folkloru ile ilişkili bir ruhtur.

Andar Han, ateşi koruma görevi olan bir ruhtur. Andır Han olarak da bilinir. Elinde hiç sönmeden sürekli yanan bir meşale olduğuna inanılır. Bazen kızarak yeryüzünde yangınlara neden olur. Gözleri alev saçar ve saçları ateştedir. Heybetli ve kaslı bir görünümü vardır. Bitkilerin ve yeraltının da koruyucu ruhu olduğu rivayet edilir (Karakurt, 2011: 96). Eril bir ruh Andar Han'ın asıl görevi ateşi korumaktır.

Apsatı, Karaçay-Malkarlarda av hayvanlarının koruyucu ruhudur. Uzun boylu ve beyaz sakallı olarak tasvir edilir. Bazı mitlerde Apsatı, uzun boynuzları olan maral veya dağ keçisi olarak betimlenir (Bayat, 2018: 192). Apsatı, avcıların avlayacağı hayvanları seçer (Dilek, 2021: 84). *Karte Puse*, Çuvaşlarda hayvanların koruyucu ruhudur (Bayat, 2018: 84). Apsatı ve Karte Puse hayvan kültürü ile ilişkili ruhlardır.

Aşapatman, Çuvaş Türkleri halk inanışlarında rastlanan bir ruhtur. Gelecekte haber veren insanları beladan koruyan bir varlıktır. Aşapatman, kızıl saçlı, inci dişli ve yaşlı bir bilge olarak tasavvur edilir (Karakurt, 2011: 114; Beydili, 2015: 69). Aşapatman, hastalıkları sağalma yeteneğine sahip bilge kadındır. Sahip olduğu sihirli güç ile hasta kişinin vücudundan hastalığı kovar. Eski Türk halk inanışlarına göre hastalıkların nedeni kötü ruhlardır. Kötü ruhlar kişinin ruhunu (kutunu) çaldığı zaman kişi hasta olur. Hasta kişinin sağlığına tekrar kavuşması için ruhunun geri getirilmesi gerekir. Bu nedenle Şamanlar, yardımcı ruhları ile hasta kişinin ruhunu bulmak için mistik bir yola çıkar. Şaman mücadeleler sonucunda kişinin ruhunu geri getirir ve hasta iyileşir. Aşapatman'ın hastalıkları tedavi eden bilge kadın olarak tasavvur edilmesi onun Şamanın koruyucu ruhlarından biri olduğunu da göstermektedir.

Avul İyesi, köyün koruyucu ruhudur (Karakurt, 2011: 124). Köyü her türlü tehlikeye karşı koruduğuna inanılır. Türk mitolojisinde her köyün ayrı bir koruyucu ruhu olduğu düşünülür.

Baay Bayanag, Yakutlarda bir orman ruhu olup avcılarının koruyucusudur. Avcılar avın uğurlu ve bereketli geçmesi için ateş yakıp Baay Bayanag'a dua eder. Yakutların inanışına göre bedeni beyaz tüylerle kaplı bir yaşlı görünümündedir. Baay Bayanag, avcılarının gözüne hayvan kılığında görünür (Beydili, 2015: 87). Altay ve Şor Türkleri tarafından *Payana/Payna* olarak adlandırılan koruyucu ruh da Baay Bayanag'dır. Avcıları, balıkçıları ve ormanı korur. Altay-Sayan Türkleri onun tasvirlerini yaparak çadırın en görkemli yerine asar. Böylece ailelerini korumuş olurlar (Bayat, 2018: 137-138). Altaylarda *Bayana-Payana* yaşlıların ve yeni dünyaya gelen bebeklerin koruyucu ruhu olarak bilinir (Beydili, 2015: 95). Baay Bayanag, Bayana, Payana ve Payna adları ile anılan bu ruhun ses değişiklikleri ile farklı varyantlarının olduğu anlaşılmaktadır. Baay Bayanag'ın ormanı, avcıları, evi, yaşlıları ve çocukları koruma vazifesinin olması onu birden fazla fonksiyonu olan koruyucu ruhlar arasına değerlendirilmesini sağlar.

Baba Dehkan, tarımın koruyucusudur. Özbeklerde Bobo Dehkan, Türkmenlerde Baba Dayhan, Kazaklarda Baba Dıykan, Kırgızlarda Dikan Baba, Karakalpaklarda Diyhan Baba ve Kazan Tatarlarında Baba Tıkkan olarak da adlandırılır. Genellikle kuş şeklinde tasavvur edilir. Tarlalara ekimin ne zaman yapılacağını bildirir. Orta Asya çiftçileri ekime başlamadan "Benim elim değil, Baba Dehkan'ın eliyle." diyerek Baba Dehkan'a dua eder (Bayat, 2018: 92-94). Türk halk hekimliğinde ocaklarda yapılan tedavilerde benzer uygulamalara rastlanır. Ocaklı kişi "Benim elim değil Fatıma Ananın elidir." diyerek tedaviye başlar. Bu uygulamalarda el motifi dikkat çeker. Aydoğan'a göre el motifi, tarih öncesi dönemlerden itibaren kutsal olarak kabul edilmiş ve dinsel-büyüsel uygulamalarda kullanılmıştır (Aydoğan, 2022: 133-135).

Baba Kamber, Hz. Ali'nin seyisi olarak bilinir. Türkmenler arasında iki telli çalgı aleti olan dutarın yaratıcısı ve musikicilerin koruyucusudur. Kırgızlarda ve Uygurlarda Kambar Ata, Kazaklarda Jılkışa Ata Kambar olarak da bilinir. Günümüzde Anadolu'da da yaygın olarak kullanılan "Kambersiz düğün olmaz." ifadesi Baba Kamber/Kamber Ata ile ilgilidir. Tatarlar Ambar Ana olarak bilir. Orta Asya'da özellikle kadın meslekleri olan ebelerin (mamaçaların) ve bakıcıların (falcıların) koruyucusudur (Bayat, 2018: 86-87). Baba Kamber'in mesleklerin devamlılığı için meslek sahiplerini koruduğu görülür. Bu bağlamda Baba Kamber, meslek folkloru ile ilişkili bir varlık olarak değerlendirilebilir.

Baran Han, Türk mitolojilerinde çadırı ve otağı koruyan ruhtur (Karakurt, 2011: 159). Çok güçlü bir ruh olarak tasavvur edilir. Baran Han, eril bir ruh olup evin koruyucu ruhlarından birisidir. Çadırı koruyan bir diğer ruh ise *Yurt/Yort İyesi*'dir. Altay halk inancında Yurt/Yort İyesi memleketi koruyan bir ruhtur. Çadırdaki ocakta yaşadığına inanılır. Karakurt'a göre yurt, aynı zamanda çadır demektir. Yurt İyesi, anlam genişlemesiyle

vatanın koruyucu ruhu anlamına da gelir (2011: 873). *Otağ İyesi* ve *Oba/Oymak İyesi* çadırın ve obanın koruyucu ruhlarıdır (Karakurt, 2011: 596-599). Baran Han, Yurt/Yort İyesi, Otağ İyesi ve Oba/Oymak İyesi evin koruyucu ruhları arasında değerlendirilebilir.

Bayrım Biyçe, çocukların, evin ve ocağın koruyucusudur (Dilek, 2021: 165). Evin huzurunu ve mutluluğunu sağlar.

Bekenbey, adil insanları koruyan ve onlara yardım eden bir ruhtur. Karar vericiler, doğru kararlar verebilmek için kendisinden yardım ister. Elinde sivri dişli büyük bir topuz olduğuna inanılır (Karakurt, 2011: 175). Bekenbey, adaletin sağlanmasına yardımcı olur. Elindeki sivri dişli topuzu adaletsiz davranan kişileri cezalandırmak için kullanır. Karar vericileri koruyan bir başka ruh da *Zarlık*'tır. Karakurt'a göre Zarlık, yargıçları koruyan ruhtur. Zarlık Hanım ve Yarlığ Hanım olarak da bilinir (2011: 883).

Belen Hanım, yolların güvenliğini sağlar ve yolcuları korur. Pelen Ana olarak da bilinir Yolculara zarar veren haydutları cezalandırır (Karakurt, 2011: 176). Yolculuğa çıkılmadan önce yolculuğun kazasız ve belasız tamamlanması için Belen Hanım'dan yardım istenir. Dişil bir ruh olan Belen Hanım'ın haydutları etkisiz hale getirebilecek kadar güçlü bir ruh olduğu anlaşılmaktadır. Yolu koruyan bir başka iye de *Yol İyesi*'dir. Zaripova Çetin'e göre Yol İyesi, yolların koruyucu ruhudur. Yul İyesi veya Yolak İyesi de denir. Uzun yola çıkılmadan önce Yol İyesi memnun edilmelidir. Bu nedenle Yol İyesi adına kurban kesilir, yol sadakası verilir veya yol kenarına ağaç dikilir (2007: 20). *Artılış İyehe*, dağ geçitlerine hamilik yapar. Yolculuğun iyi geçmesi için geçitlerdeki ağaçlara bez bağlanır (Dilek, 2021: 97). Türk kültüründe ağaç kültü ile de ilişkili olan ağaca bez bağlayıp dilek dileme ritüelinin yapıldığı görülür. Dağ geçitleri çok dar ve tehlikelidir. Ağaca bez bağlanarak Artılış İyehe'den yardım istenir. Bir başka yol iyesi ise *Colday Han*'dır. Dilek'e göre Colday Han, Hakaslarda yolları ve yolcuları koruyan bir ruhtur (2021: 258).

Biçe Şuy, Tuva Türkleri Bay Yayga'nın batısında bulunan Biçe Şuy'u kutsal bir yer olarak kabul eder. Bu yerin koruyucu ruhu Biçe Şuy'dur. Biçe Şuy, beyaz ata binen zarif bir kadın olarak tasavvur edilir. Bu iyeyi gören kişilerin mutlu ve huzurlu olacağına inanılır (Dilek, 2021: 170-171). Biçe Suv'un görevleri ve özellikleri Budun İnli ile benzerlik gösterir.

Bişkek Han, inançlı insanları korur ve insanların imanlarını sağlam tutmalarına yardımcı olur. Bişkek Ata olarak da bilinir. Kırgız mitolojisinde evliya olarak kabul edilir (Karakurt, 2011: 183). Bişkek Han eril bir ruhtur. İnsanları kötü alışkanlıklara sevk eden şeytani varlıklarla savaşır ve insanların doğru yolda kalmaları için mücadele eder. Bişkek Han, Kırgız halk kültüründe ve inanışlarında önemli bir yere sahiptir. Kırgızistan'ın başkenti olan Bişkek, adını bu mitolojik karakterden almıştır.

Boyu Bir Kariş, ateşin koruyucusudur. Azerbaycan halk inanışlarına göre boyu bir kariş ve sakalı yedi kariş olan bir varlıktır. İnsana benzeyen bir ruh olarak tasavvur edilir. Sakallarındaki tüyler bir ok gibidir (Beydili, 2015: 108). *Boyu Bir Kariş*, eril bir ruhtur. Sakallarının ok şeklinde olması dikkat çeker. Yeri geldiğinde hamisi olan ateşe zarar vermek isteyenleri korkutmak veya cezalandırmak için sakallarındaki okları kullanabileceğine işarettir. Bayat'a göre Dalkın Eezi Tangara ve Yüryüng Ayı Togon, Yakut mitolojik inançlarında yer alan ateşin koruyucu ruhlarıdır (2018: 113-114). Dalkın Eezi Tangara ve Yüryüng Ayı Togon ateşin devamlılığını sağlar. Yüryüng Ayı Togon, kısa boylu beyaz saçlı ihtiyar olarak tasavvur edilir.

Bulak İyesi, Altay ve Tatar halk inanışlarında pınarın koruyucu ruhudur. Karakurt'a göre bu iyeye Aşk İyesi de denir. Su almaya gelen genç kız ile onu izleyen genç arasında oluşan gönül ilişkisine ev sahipliği yapar (2011: 195). Milleti oluşturan en küçük birim olan aile, Türk kültüründe oldukça önemlidir. Bulak İyesinin ailenin kurulmasına yardımcı olma işlevinin olduğu görülür.

Bulut/Bolit İyesi, Türk mitolojisinde bulutların koruyucu ruhudur (Karakurt, 2011: 200). Yağmurun yağması için gökyüzünün bulutlarla kaplı olması gerekir. Bir bölgede yağmur yağmaması tarımsal verimin azalmasına neden olur. Bu yönleri ile Bulut İyesi'nin bolluk ve bereket ile ilişkili bir ruh olduğu söylenebilir. Bulutlarla ilgili bir diğer koruyucu ruh ise Burkut Baba'dır. Bayat'a göre Burkut Baba yağmurun koruyucu ruhudur. Elindeki asa ile bulutları hareket ettirerek yağmur yağdırır. Burkut Baba'nın yağmur yağdırma işlevinin yanı sıra çocuksuz ailelere çocuk verme ve ölüleri diriltme gibi işlevlerinin de olduğuna inanılır (2018: 90-91). Türkmen ve Kazak halk kültüründe yağmurun koruyucusu *Burh Burkut*'dur (Beydili, 2015: 113). Karaçay Türklerinde ise yağmurun ve şimşeğin hamisi Çoppa'dır. İlkbaharda Çoppa Bayramı'nda Çoppa için keçi kurbanı sunusu yapılır (Bayat, 2018: 152). İlk başlarda yağmurla ilişkilendirilen Çoppa, daha sonraki süreçte tarımsal üretimin hamisine dönüşmüştür. *Cajıl Kaan* adı verilen koruyucu ruh da yağmurla ilişkilidir. Yağmur yağdırarak tarım ürünlerinin gelişimine katkı sağlar. Yıldırım ile kötü ruhları kovalar. Cajıl Kaan beyaz tavşan olarak tasavvur edilir (Dilek, 2021: 197). Yağmur tarım ve hayvancılık için son derece önemlidir. Konar-göçer yaşam tarzına sahip eski Türk topluluklarında yağmur ile ilgili çok sayıda koruyucu ruhun tasavvur edildiği görülür. Yağmur ile ilgili koruyucu ruhlar aynı zamanda bolluk ve bereketi simgeler.

Cedey, Altın Dağ'ın koruyucusu ruhudur. Şedey (Şaday, Çaday) Han olarak da bilinir. Yedi köpeği ile Altın Dağ'a giden yolu korur (Karakurt, 2011: 230).

Cer Ene, bolluk ve bereketin koruyucusudur. Teleütler Cer Ene'yi şifa verici olarak tasavvur eder (Dilek, 2021: 209). Cer Ene'nin şifa verici bir ruh olarak tasavvur edilmesi onun bir Şaman ruhu olabileceğini düşündürür.

Cılka Han, Yakutların mitolojik görüşlerine göre çocukların kaderini belirleyen ruhtur (Beydili, 2015: 128). Çocuğu olmayan kadınlar Cılka Han'dan çocuk ister. Hamile kadınları korur. Eril bir ruh olan Cılka Han'ın doğan çocuğun geleceğini yazması, onun çok güçlü bir varlık olarak tasavvur edildiğini gösterir.

Çak, Çulım Şamanlarının yakaladıkları koruyucu ruhlara verilen addır (Beydili, 2015: 135). Şamanların icra ettiği dinsel ve büyüsel uygulamalarda kendilerine yardımcı olacak ruhları bulmaları önemlidir. Şamanlar genellikle ruhları ikna yolu ile kendine bağlar. Çulım Türklerinde olduğu gibi bazen de Şaman, ruhları çeşitli yöntemlerle yakalar ve dinsel ve büyüsel uygulamalarda onların yeteneklerinden faydalanır. Türk inanışlarında cin, alkarası vb. gibi ruhların yakalanması ve onların güçlerinden istifade edilmesi ile ilgili birçok anlatı bulunmaktadır.

Çoban Ata, bütün çobanların ve hayvanların koruyucusudur. Orta Asya çobanları evden çıktıkları zaman hayvanların korunması için Çoban Ata'dan yardım diler (Bayat, 2018: 83). *Aksarbaşıl*, koyunların (Dilek, 2021:50), *Çıçañ Ata* ise keçilerin (Dilek, 2021: 247) koruyucusudur. Çobanların koruyucusu ise *Bayçı*'dir. Hakkındaki anlatılardan biri şöyledir:

“Çobanın biri, genç zamanında sürülerini otlatırken akşamüzeri uyuyup kalır. Uykusunda bir ses ona: ‘Kalk, sürün dağıldı.’ der. Çoban uyandığında karanlık olduğunu ve sürüsünün oraya buraya dağıldığını görür. Sürüsünü toplayıp döner. Çobana seslenen Bayçı'dır.” (Dilek, 2021: 161).

Dağ İyesi, dağın koruyucu ruhudur. Eski Türk düşüncesine göre dağlar canlıdır. Yer değiştirebilir ve kavga edebilir. Dağlar müziği çok sever ve bazen sarı saçlı bir kız görünümündedir. Dağların yanı sıra kayalıkların ve uçurumların da koruyucu ruhları mevcuttur. Kayalık bölgelerin koruyucu ruhu *Kaya*, uçurumların koruyucu ruhu ise *Yar*'dir (Karakurt, 2011: 256). Türk düşünce sistemine göre dağlar, özellikle yüksek dağlar, kutsal mekanlardır. İnsanoğlunun yaratıcıya en yakın olduğu yerler dağlardır. Dağların müzik dinlemeyi sevmesi ve sarı saçlı bir kıza dönüşebilmesi özellikleri onların antropomorfik özelliklerini gösterir. Dağların yeryüzündeki kazıklar olduğu ve yeryüzünü dengede tuttuğu inancı yaygındır. Dağların birbiri ile kavga etmesi dengelyi bozarak depremleri oluşturur. Bu nedenle depremlerin nedeni çoğu kez dağların kavga edişine bağlanmıştır.

Daykın, Türk ve Altay mitolojisinde bebekleri ve çocukları koruyan ruhtur. Çocuğun uykusunda gülmesi Daykın'ın onunla oynadığını gösterir

(Karakurt, 2011: 261). Yeni yürümeye hazırlanan çocuk, ayakta tutulmaya çalışılırken ebeveyn tarafından çocuğa “Dau dur, day dur!” diye seslenilmesi Dayıkın ile ilgilidir.

Dayın Han, savaşçıların koruyucusudur. Askerler savaşlardan önce kendisinden yardım diler (Karakurt, 2011: 262).

Değirmen İyesi, Tatar halk inanışlarında değirmenin koruyucu ruhudur. Saçları ve kirpikleri una bulanmış kısa boylu ihtiyar bir kadın olarak betimlenir. Kötü ruhları değirmene yaklaştırmaz ve una dokundurmaz. Tahıl kazanı boş bırakılmaz. Tahıl öğüten son kişi bir avuç tahıllı Değirmen İyesine pay olarak bırakır (Zaripova Çetin, 2007: 19). Değirmen İyesi için pay bırakılması bir kansız kurban (sacı) örneğidir.

Ekin İyesi, ekinin koruyucu ruhunun adıdır. Ekin Anası olarak da bilinir. Ekinlerin verimini artırır. Yangın çıktığında yangını söndürür. Ekin İyesi, ekinlerin içinde yuvarlanmayı sever. Hasat döneminde tarlada bir bölüm Ekin İyesinin hakkı olarak biçilmeden bırakılır. Buna “Kır Sakalı” adı verilir (Karakurt, 2011: 297). Hasat zamanı tarlanın bir kısmının Ekin İyesi için bırakılması bir kansız kurban (sacı) örneğidir. Bu sacı ile Ekin İyesi memnun edilmeye çalışılır. Ekin İyesi memnun olmaz ve tarladan ayrılırsa daha sonraki yıllarda tarlanın veriminin azalacağına inanılır.

Emegel (Emegelçi) Hanım, çocukların ve bebeklerin koruyucu ruhudur. Küçük çocukların başlarına gelecek kazaları önceden görür ve kararlara engel olur. Çocuklar hastalandıklarında kadın Şamanlara onlar için uygun ilaçları hazırlama yollarını gösterir (Karakurt, 2011: 90). Emegel (Emegelçi) Hanım dişil bir ruhtur. Emegen Hanım’ın özellikle kadın Şamanlara yardım etmesi dikkat çekicidir. Türk Şamanlığında ilk Şamanın ve en güçlü Şamanların kadın olduğuna yönelik yaygın inanış hakimdir. Emegen Hanım’ın kadın Şamanlara ilaç yapımını öğretmesi onun kadim bilgilere sahip olduğunu gösterir.

Emeget/Emegen, Altay-Sayan bölgesinde çocukların mutluluğunun ve sağlığının koruyucusudur. Uzak Sibiry’a da yaşayan Türk Şamanlarının koruyucusu olarak da bilinir. Altaylılar Mitolojik Yer Ana’ya Ak Emegen derler (Bayat, 2006: 102). Emeget/Emegen veya Emegetler kır saçlı bir kocakarı olarak tasavvur edilir. Yer Ana ile ilişkili bir koruyucu ruhtur.

Erdeney, Türk ve Altay mitolojisinde habercileri ve ulakları koruyan ruhtur. Elçilere zarar gelmesine engel olur. Tanrıların haberlerini insanlara iletir. Uçan beyaz bir atı vardır (Karakurt, 2011: 301). Erdeney’in İslamiyet’teki Cebrail adlı melekke benzer görevi olduğu görülür.

Ergene, Türk ve Altay halk inançlarında maden ocağının koruyucu ruhudur. Çalışan işçilere yardım eder. Maden ocağı çökeceği zaman işçileri uyarmak için “Gidin!” diye seslenir. Ergene, insan gözüne gözükmez. Işık

çalarak, miyavlayarak, bebek gibi ağlayarak veya köpek gibi uluyarak işçileri tehlikeye karşı uyarır (Karakurt, 2011: 306). *Hara Maha Tengri*, Bur-yat boylarının Şaman inancına göre demircilerin koruyucu ruhudur (Bayat, 2006: 64). Madenlerle ilgili bir diğer ruh ise *Kıday Bahsı*'dır. Kıday Bahsı, demircilerin koruyucusudur. Adındaki *bahsı* unvanı onun ilk öğretene, üstat ve koruyucu olduğunu gösterir. Yeraltında demirden bir evde yaşadığına inanılır. Evinde hiç durmadan demircilikle uğraşır (Beydili, 2015: 309). Eril bir ruh olup çok güçlü bir varlıktır. İnsanlara zarar veren ruhların genellikle yeraltında yaşadığı düşünülür. Yeraltında yaşamasına karşın Kıday Bahsı'nın koruyucu bir ruh olarak tasavvur edilmesi ilgi çekicidir. Demircileri koruması onun madenlere ilgili bir ruh olabileceğini gösterir. Madenler demir ocaklarında işlendikten sonra kılıç, kalkan, tabak vb. olarak günlük hayatta kullanılır. Kıday Bahsı'nın hayatı kolaylaştıran madenleri işleyen demircileri koruması onun koruyucu bir ruh olarak tasavvur edilmesini sağlamış olabilir.

Eşik İyesi, Türk halk inancında eşğin koruyucu ruhudur. Evin eşğinde yatar. Hayvanları korur ve özellikle ineklerin evi bulmasına yardım eder (Karakurt, 2011: 319). Eşik İyesi, ev ile ilgili bir ruhtur. Eşik İyesinin rahatsız olacağı düşüncesiyle evin eşğinde oturmak ve konuşmak Türk halk inanışlarına göre iyi sayılmaz.

Ev İyesi (Ev Sahibi), Türk halk kültüründe evin koruyucusudur. Ev Cini, olarak da adlandırılır. Evin bereketli olması ve ev halkının korunması için eve her girildiğinde Ev İyesine selam vermek gerekir. Ev İyesine selam verilmezse Ev İyesi küser ve evi terk eder. Ev İyesi kısa boylu bir erkek, yılan kılığında gözleri kor gibi yanan ve saçları dağınık esmer bir yaratık, uzun saçlı ve orta boylu bir ihtiyar ve ocak başında bulunan bir ruh olmak üzere farklı şekillerde betimlenir. Ev İyesi her zaman evin içindedir ve insanlarla birlikte yaşar. Evin bekçisidir ve evi kötü ruhlardan korur (Beydili, 2015: 205; Karakurt, 2011: 324). Volva Türkleri Öy İyesi olarak adlandırır. Öy İyesi, evin koruyucusudur. Ailenin mutluluğu ve refahını sağlamaya çalışır (Çoruhlu, 2010: 53). Ev İyesinin çok değişik şekillerde tasavvur edilmesi dikkat çekicidir. Bu koruyucu ruhun farklı şekillerde tezahür ettiğini göstermektedir. Betimlemeler incelendiğinde Ev İyesinin eril bir ruh olduğu anlaşılmaktadır. Her evin koruyucu bir iyesi vardır. Ev İyesi, evi ve ev halkını her türlü kötülüğe karşı korur. Eve her girişte Ev İyesinin selamlanması gerekliliği, ona gösterilen saygının görüngüsüdür. Ev İyesi aynı zamanda bolluğun ve bereketin simgesidir. Ev içerisinde yaşadığı sürece evin bereketinin artacağına inanılır.

Fadime-i Zehra, Azerbaycan Türklerinin mitolojik inançlarına göre doğan bütün kızları Hal Anası'ndan ve cinlerden korur. Yeni doğmuş bir kadın eğer Fadime-i Zehra'yı yardıma çağırırsa Hal Anası ve cinler kadına zarar veremez (Beydili, 2015: 211). Türk halk inanışlarında Fatıma Ana

olarak anılır. Doğumun hamisidir ve doğumda zorlanan kadınlara yardım eder. Yeni doğan çocukları ve lohusa kadınları korur. Türkler arasında İslamiyet'in yayılmasından sonra Umay Ana'nın işlevleri Fatıma Ana'ya aktarılmıştır.

Göl/Köl İyesi, Türk mitolojisinde gölün koruyucu ruhudur (Karakurt, 2011: 354). Gölde bulunan suyu korur. Suyu koruma görevi olan bir başka ruh da *Irmak İyesi*'dir. Irmak İyesi, ırmağın koruyucu ruhudur (Karakurt, 2011: 401). Azerbaycan halk inanışlarında Çay İyesi olarak da bilinir. Türk halk inanışlarına göre su kutsaldır ve her su kaynağının bir koruyucu ruhu mevcuttur.

Hızır/Hızır Ata, dara düşüldüğünde yardım istenilen bilge bir varlık olarak tasavvur edilir. Orta Asya Türkleri "Kıdır" olarak da adlandırır. Hızır'ın, kıyamete kadar yaşayacağı söylenir. Halk geleneğinde, onun bir eve gelmesinin bolluk getireceğine inanılır. Aksakalı, uzun boylu, nur yüz-lü, tatlı dilli, yoksul, üstü başı dağınık, çirkin ve daha çok derviş kılığın-da betimlenen bu varlık, insanları sınavdan geçirir. Hızır kendisini kötü karşılayanları yoksul bırakır, hoş karşılayanları ise zengin yapar. Ancak bu zenginliğin sırrı açığa çıktığı an sihir bozulur. Hızır'ın en çok sevdiği renk beyazdır. Bu renk ölümler dünyasının sembolüdür. Bolluk, bereket ve zenginliğin sembolü olan Hızır, bazı metinlerde kör olarak betimlenir (Beydili, 2015: 238). Hızır kültü, Türkler arasında İslamiyet'in yayılması sonucu ortaya çıkmıştır. Bayat'a göre Hızır, Kara Yol İyesinin İslami versiyonudur. *Kara Yol İyesi*, yolların ve yolcuların koruyucusudur. Hastalıkları iyileştiren ve devlet kurmaya yardım eden güçlü bir hami ruhtur. Ala Atlık Yol İyesi de Kara Yol İyesi ile aynı işlevde olup yolları ve yolcuları korur. Kara Yol ve Ala Atlık Yol İyeleri Türklerin İslamiyet'i kabul etmelerinden sonra yerlerini Hızır'a devretmiştir (2018: 141-147).

Izıh Han, hayvanları ve ıdık olarak doğaya salınan azat kurbanlarını koruyan ruhtur. Dağların zirvesinde yaşar (Karakurt, 2011: 403). Izıh Han'ın özellikle atları koruduğuna inanılır. Atları koruma görevi olan bir başka ruh da *Kambar Ata*'dır. Kambar Ata, Yakut ve Altay halk inanışlarında atları koruyan ruhtur (Karakurt, 2011: 434). Karaçay-Balkar mitolojisinde atların koruyucusu ise Kollu'dur. Karaçay-Balkar Türkleri mart ayının ortalarında yapılan bahar bayramına Kollu adı verilir. Kollu İyesi, ilkbaharın gelişini bildiren bir koruyucu ruh olup mahsul hamisi olarak da tasavvur edilir (Bayat, 2018: 85). Dilek'e göre Kırgız halk inanışlarında *Ak Tuyak* (2021: 49), *Han Kermes* (2021: 105) ve *Caltañkara* (2021: 198) atları korumakla görevli ruhlardır.

İçite, insanları hastalıklardan koruyan ruhtur. Kızıl saçlı yaşlı bir kadın olarak tasavvur edilir. Çevresi sık ormanlarla kaplı bir gölün içinde yaşadığına inanılır (Karakurt, 2011: 408). Türk düşünce sisteminde hastalıklar

ruhlarla ilişkilidir. İçite insanlara zarar vermeye çalışan şeytani ruhlarla mücadele ederek insanları korur. Dişil bir ruh olan İçite, sağlığın hamisidir.

İn İyesi, mağaraları korur. Hin İyesi, Ünkür (Öngür, Üngür) İyesi veya Mağara İyesi olarak da bilinir (Karakurt, 2011: 414). Her mağara için farklı bir koruyucu ruh bulunur. Türk kültüründe mağara kutsal bir mekandır. Mağara, kahramanın sığınma yeridir. Yaratılış anlatılarında mağara motifi oldukça yaygındır.

İye Kul/İne Kul, Yakut Şamanlarının sağlığını koruyan ruhtur. Vahşi hayvan görünümündedir (Beydili, 2015: 271). Şamanın koruyucu ruhlarından birisidir. Bu ruhlar dağlarda gizlenir ve yerlerini kimse bulamaz. İye Kul'un başına ne gelirse Şamanın başına da aynısı gelir. O yaralanırsa Şaman da yaralanır (Karakurt, 2011: 472). İye Kul/İne Kul, Şamanların koruyucu ruhudur. Şamanın hayvan anası olarak bilinir. Her türlü hayvan şekline girmekle beraber daha çok rengineyi, karga ve boğa şeklinde gezer (Bayat, 2006: 104). Özbek bir Şamanın koruyucu ruhu da *Karamurt*'tur. Karamut, reyhan kokusunu çok severmiş. Kısa boylu olarak tasavvur edilen bu ruh, her zaman reyhanın kokulu dalıyla gezip "Ben Gülistan Bağının adamıyım", dermiş (Beydili, 2015: 232-233). *Ak Taylak*, beyaz develerin ve Şamanların koruyucu ruhudur (Dilek, 2021: 49). Şamanın koruyucu ruhlarından biri de *Arı Darhan*'dir (Bayat, 2006: 94). *Apsıl Han*, Şamanın koruyucu ruhlarından biridir. Şamanlar sinir hastalıklarını tedavi ederken onun adına dua okur (Dilek, 2021: 84). Şamanlar görevleri gereği şeytani varlıklarla temas içerisindedir. Bu nedenle her daim kendisini kötü ruhlardan koruyan varlıklara ihtiyaç duyarlar. Bir Şamanın gücü onu koruyan ruhların gücü ile doğru orantılıdır. Şamanı koruyan ruhlar ne kadar güçlü ise Şaman da o kadar güçlüdür.

İyehsit, eski Yakutlarda doğum yapan kadınlara yardımcı olan ruhtur. İnanişe göre İyehsit, hamile kadınlara doğum zamanında güçlü gülüşleriyle yardım eder (Beydili, 2015: 273). Gülüş, Türk kültüründe farklı bir öneme sahiptir. Bolluk ve tok gözlülük gibi anlamları vardır. O yüzden bir Şaman doğarken gülerken hayata başlar. Yapılan törenle bir kadının kriz halinde güldürülmesi onun kısırlıktan kurtulacağı anlamına gelir (Karakurt, 2011: 415).

Jir-İyase, yerleri ve tarlaları koruyan bir ruhtur. İnsana benzer bir varlık olarak betimlenir. Jir Atası ve Jir Anası olarak da bilinir (Beydili, 2015: 280). İnanişe göre her yıl ekinden önce Jir-İyase için kurban sunum merasimi yapılır. Bereket ile ilişkili bir ruhtur.

Kaldan İne, büyükbaş hayvanların koruyucusudur. Sibiryalı Tatarlarının halk hikâyelerinde "bir çeyrek boyu, beş çeyrek sakalı olan ihtiyar" olarak betimlenir (Beydili, 2015: 284). *Ala Milahsın*, Yakut mitolojisinde inek ve sığırları koruyan ruhtur (Dilek, 2021:52). Hayvanların koruyucusu

olan bir başka ruh ise *Mal İyase*'dir. Bayat'a göre Mal İyase, Sibiryaya Tatarlarında hayvanların hamisi olarak bilinir. Orta Asya'da Zengi Baba ve Peşa Ana tipine eşdeğerdir. Başkurt ve Tatarlar her yıl sürülerinin kısır kalması için Peşa Ana'ya sadaka sunar (2018: 83-84). *Aymuş*, Karaçay-Malkar Türkleri halk inanışlarında çobanların ve evcil hayvanların hamisidir. Kavalı icat edip insanlara veren ruhtur (Dilek, 2021: 134). Çobanların koruyucusu olan Aymuş'un kavalı icat etmesi ve insanlara vermesi ilgi çekicidir. Geçmişten günümüze özellikle koyun sürülerini otlatan çobanların kaval çaldığı bilinmektedir. Çobanlar sürünün dağılmaması ve hayvanların sakın kalması amacıyla kaval çalar. Çobanların rahat bir şekilde hayvanları otlatması için Aymuş'un kavalı icat ettiğine inanılır. Kaldan İne, Ala Mılahsın, Mal İyase, Zengi Baba, Peşa Ana ve Aymuş bolluk ve bereket ile ilgili koruyucu varlıklardır.

Kanım Han, Ülgen Han'ın oğludur. Yeryüzündeki dürüst ve güvenilir insanların koruyucusudur (Karakurt, 2011: 436). Ülgen'in dürüst insanları koruması amacıyla oğlu Kanım Han'ı özel olarak görevlendirmesi Ülgen'in dürüst insanlara değer verdiğini gösterir.

Kara Çuha, Azerbaycan Türkleri inanışlarına göre insanların ardından gezip dolaşan ve onlara yardım eden ruhtur (Beydili, 2015: 295). Kara Çuha'nın insanlara şans getirdiğine inanılır.

Kay Ezi, Altay Türkleri mitolojisinde gençlere rüyada şairlik veren ve müzisyenleri koruyan bir varlık olarak tasavvur edilir. Şorlar Hay Eezi olarak adlandırılır. Kay Ezi, müzisyenlere sihirli dutar vererek yardım eder (Bayat, 2018: 87). Müzisyenlik ve şairlik yeteneğinin kaynağı olarak Kay Ezi görülür. Bu şekilde müzisyenlerin ve şairlerin yapmış olduğu icralara kutsiyet kazandırılmıştır. Benzer örnekler aşıklık geleneğinde de karşımıza çıkar. Saz çalıp irticalen şiir söyleme yeteneği aşıklara rüyada kutsal olarak kabul edilen kişiler tarafından verilir.

Kayberen, Kırgız halk inanışlarında Kayp Eren veya Kayıp Eren adlarıyla da anılan iyiliksever ruhlardır. Dağlarda yaşar ve hayvanları korur. Kırgız inanışlarına göre bu ruhlara, hayvanların çoğalmasını sağlar. Ancak kızdırıldıkları zaman da hayvanları telef edebilir. Bunun için ava çıkmadan önce avın uğurlu geçmesi için Kayberen'den yardım istenir (Beydili, 2015: 303). Kırgız Türklerinde Kayberen, dağ keçilerinin koruyucu ruhu olarak tasavvur edilir. Beyaz tenli kadın kılığındadır. Kayberen, dağ keçilerinin yanı sıra tekeleri, maralları ve karacaları da her türlü tehlikeye karşı korur (Dıykanbay, 2023: 49-50). Hayvanların koruyuculuğunu üstlenen bir başka ruh ise İsegey Ayısıt'tır. İsegey Ayısıt, Yakut mitolojisinde hayvanların koruyucu ruhudur. Inahsıt Hotun veya Mılahsın olarak da adlandırılır. İsegey Ayısıt bütün hayvanları özellikle de evcil hayvanları korur. Sevdiği hayvanlara güzellik verir (Bayat, 2018: 84).

Kır İyesi, kırların hamisidir. Kırlara göz kulak olur ve ekinleri muhafaza eder. Uzun elli, uzun parmaklı ve yarı insan yarı ağaç şeklinde betimlenir. Ekinlerde çıkan yangınları söndürür (Zaripova Çetin, 2007: 6-7). Bu bağlamda Kır İyesi, mahsulün koruyucusu olarak da değerlendirilebilir.

Kimsene, evin koruyucu ruhlarından. Beydili'ye göre Azerbaycan Türklerinde bu varlıkla ilgili geleneksel inanışı aktaran bir metin şu şekildedir: “*Evde insan olmasa da içeri girildiğinde selam verilir. Evde kimse-ler var denilir. Onlar eve hayır ve bereket getirir. Kuş kılığında insanların uykusuna gelir.*” (2015: 314).

Kurt Baba/Kurt Ana, kurtları koruyan varlıktır. Genellikle kurt kılığında dolaşır (Karakurt, 2011: 511-513). Türk mitolojisinde kutsal kabul edilen hayvanlar arasında yer alan kurt, bir türeme sembolüdür. Bazı Türk boyları kurttan türediklerine inanır. Kurt, hayvan ata/ana sembolüdür Kurtlarla evlenip yeni boylar oluşturma ile ilgili anlatılar Türkler arasında yaygındır (Armutak, 2002: 422). Genellikle Kök Böri, Gök Kurt ve Bozkurt olarak anılır. Türklerde kurt; ata, yol gösterici/rehber ve kurtarıcı fonksiyonlarına sahiptir (Küçük, 2013:123). Bozkurt Destanı'nda kurt, Türk ordularına yol gösterir: Oğuz Kağan, İdil boyları üzerine sefere çıkar. Yolda cadırlar kurulus ve Oğuz Kağan gece derin bir uykuya dalar:

“Tan ağarıyordu ki, çadıra ışık daldı.

Bir erkek kurt göründü, ışıktaki soluyarak!

Bir kurt ki gök yeleli! Bir kurt ki gömgök tüylü!

Bakıyordu Oğuz'a, ışıktaki uluyarak!

Döndü bu kurt Oğuz'a tıpkı bir insan gibi!

Ağzından sözler döktü, tıpkı bir lisan gibi!

Dedi: “Ey! Ey! Oğuz Bey! Bilirim ne dilersin!

Urum'un illerinde, savaş yapmak istersin!

Ey Oğuz! Askerini, ben kendim güdeceğim!

Ordunun en önünde, ben de yürüyeceğim!” (Ögel, 2003: 119-120).

Yukarıdaki örnekten anlaşılacağı üzere kurt, Oğuz Kağan'a rehberlik etmiştir. Kurdu bir rüyada görünmesi olaya kutsiyet kazandırmıştır. Türk mitolojisindeki kurt, ata-baba kültü ile ilişkilidir. Bu ruh kurt kılığına girerek kahramana yardım eder.

Arank, su iyisi olup insanlara yardım eden ruhlardır. Arallar olarak da adlandırılır (Dilek, 2021:87). İnsanları koruyan bir başka ruh ise *Bodo Sunku*'dur. *Bodo Sunku*, insanları doğal afetlerden korur (Dilek, 2021: 175).

Küöh Bolloh Toyon (Ukulaan Ayu), Yakut halk inanışlarına göre su ruhudur. O, suyun temizliğini korur ve balıkların çoğalmasını sağlar. Yakutlar balık tutmaya çıkmadan önce Küöh Bolloh Toyon'a dua edip ondan avlarının uğurlu geçmesini dilerdi (Beydili, 2015: 364). *Amuderya*, Özbek halk inanışlarında nehrin koruyucusudur. Hubbi olarak da adlandırılır (Dilek, 2021: 79). Küöh Bolloh Toyon ve Amuderya suyu koruma vazifelerinin yanı sıra bolluk ve bereketi arttıran varlıklar olarak da tasavvur edildiği anlaşılmaktadır.

Ocak İyesi, Türk kültüründe ateşin ve ocağın koruyucusudur. Bazen genç bir kız bazen de yaşlı bir ihtiyar olarak tasavvur edilir (Kumartaşlıoğlu, 2014: 185). Daha çok kadın olarak tasavvur edilir. Kadın olarak tasavvur edilen bir başka ateş ruhu ise Urgan/Otgan'dır. Ateşin ve ocağın hamisidir (Bayat, 2018: 116).

Od İyesi, Türk mitolojilerinde ateşin koruyucu ruhunun adıdır. Alev (Alav) İyesi olarak da bilinir (Karakurt, 2011: 577). Teleütlerin Ot Ene adını verdiği bu ruh ocakta yaşar. Teleütlerde Od Ene'nin yanı sıra her ocakta yaşadığına inanılan *Öymek Aruu* da ateşin koruyucusu olarak kabul edilir. Öymek Aruu parmak boyunda sarı samur olarak tasavvur edilir (Bayat, 2018: 114).

Orman İyesi, ormanlardaki ağaçlara, bitkilere ve hayvanlara sahip çıkan ve onları koruyan ruhtur. En yaşlı meşe ağacının kılığına girdiği söylenir. Bazen ormanda gezer ve yüksek sesle şarkı söyler. Sibiryalı Tatarları Orman İyesini beyaz saçlı, kıvrak sakallı ve uzun boylu bir ihtiyar olarak tasavvur eder. Ormanları afetlerden korur (Zaripova Çetin, 2007: 9). Orman İyesinin eril bir ruh olduğu anlaşılmaktadır. Çok güçlü bir varlık olup daha çok ağaç kültü ile ilişkili bir ruhtur.

Ören İyesi, harabelerin koruyucu ruhudur. Üren İyesi, Kıyrağan İyesi veya Çaldıbar İyesi olarak da bilinir. Harabeler uygarlığın bozulma sınırları olarak görülür. Örenler yapıların ölüleri ve onların mezarlarıdır. Bu nedenle tıpkı mezarlıklar gibi ölü alanlar olarak algılanır (Karakurt, 2011: 612). Ören İyesi, ölü alanları korur. Bu yönüyle Söğök İyesi ve Mezarlık İyesi ile benzerlik gösterir.

Payne, Altay'ın kuzeyinde yaşayan Kumandinlerde boyun koruyucu ruhudur. Payne için kurban sunumu ritüelleri yapılır. Bu ritüelle "Payne Payram" (Payne Bayramı) adı verilir (Beydili, 2015: 466). Bu bayrama özellikle yaşlılar katılır. Karakurt'a göre Payne, her boyu kaza ve beladan korur. Payne Bayramı'nda genç erkekler ve kızlar burada birbirlerini beğenip çiçek verirler. Böylece evlenecekleri kişiyi seçerler (2011: 624). Bu bağlamda Payne Bayram'ı bir eş seçim merasimi olarak değerlendirilebilir.

Saya Han, Türk ve Altay mitolojisinde sürüyü koruyan ruhun adıdır.

Çayaçı, Zaya, Ayaatçı, Çaya Han ve Taya Han olarak da bilinir. Sürüyü her tür beladan ve kötülükten korur (Karakurt, 2011: 649). Saya Han, hayvanları korumakla beraber hayvanların verimliliğini de artırır. Sibirya, Azerbaycan, Anadolu ve Batı Trakya’da yaygın olan Saya Bayramı hayvanların koruyucusu Saya Han ile ilişkilidir (Bayat, 2018: 84-85). Saya, koyun-yüzü ve davar-yüzü adlarıyla da anılan Saya Bayramı, koç katımından yüz gün sonra kutlanır. Koç katımı iklime bağlı olarak yöreden yöreye değişiklik gösterdiğinden Saya Bayramı da değişiklik gösterir. Koç katımından yüz gün sonra kuzu anne karnında canlanmaya başlar. Bu nedenle Saya Bayramı kutlanır. Sayacılar ev ev dolaşarak tekerleme seslendirir yiyecek ve bahşiş toplar (Boratav, 1984: 213). Saya Bayramı bolluk ve bereket ritüelidir.

Söğök İyesi, Altay halk inancında mezarlığın koruyucu ruhudur. Gur İyesi veya Gömüt İyesi olarak da bilinir (Karakurt, 2011: 662). Mezarlıkların koruyucusu olan bir diğer varlık ise Mezarlık İyesidir. Mezarlık İyesi, mezarlıkları kötü ruhlara karşı korur (Zaripova Çetin, 2007: 20). Mezarlıklar ataların yattığı yerlerdir ve bu nedenle kutsal mekanlar arasında kabul edilir. Söğök İyesi ve Mezarlık İyesi mezarda uyuyanları rahatsız eden insanlara musallat olarak onları hasta eder. Türk halk inanışlarında mezarlıkta yüksek sesle konuşulması ve geceleri mezarlığa gidilmesi hoş karşılanmaz.

Su İyesi, su kaynaklarını koruyan ruhtur. Suv (Sub, Suğ, Sıv) İyesi olarak da bilinir. Ak giysiler giyinir ve kuş veya yılan kılığına girebilir. Tatar mitolojisinde Su Atası, Su İyesi ve Su Anası bazen tek bir varlığa verilen çeşitli isimler olarak görülür. Fakat aralarındaki en önemli fark Su İyesinin sadece belirli bir su kaynağına bağlı olmasıdır (Karakurt, 2011: 667). Bir başka su iyesi ise *Talay Han*’dır. Talay Han, yeryüzündeki bütün suların hamisidir. Altay Türkleri Yayık Han olarak da adlandırır. Suyun temiz kalmasını ve balıkların çoğalmasını sağlar (Çoruhlu, 2010: 38). Türk kültüründe su kutsaldır ve yaşamın kaynağıdır. Su İyesinin varlığına inanış suya saygı gösterilmesini sağlamış ve bu saygı külte dönüşmüştür.

Suyla, Altay Türklerinin dinî-mitolojik inanışına göre insanları koruyan bir ruhun adıdır. Altay Şamanlığına göre Suyla, güneşin kırıntılarından yaratılmıştır. Şaman gökyüzünde veya yeraltında gezerken Suyla, onu kötü ruhlardan korur. Yayık ile birlikte sunulan kurbanları göklere ulaştırır (Beydili, 2015: 506). Suyla; at gözlü, kartal gagalı, eşek kulaklı ve yılan saçlı olarak betimlenir (Karakurt, 2011: 673). Suyla’nın betimlenen tasvirlerinde birçok hayvandan izler barındırması onun hayvan kültü ile ilişkili bir ruh olduğunu gösterir. Hayvan kılığına girerek insanları korur.

Sün Han, ailenin ve soyun koruyucusudur. Sünken Han olarak da bilinir. Soyu, düşman soyların zararlarına karşı korur. Dünyaya ışık yayarak

dünyayı kirden, pislikten ve kötü işlerden temizler (Karakurt, 2011: 675). Sün Han, çok güçlü bir ruh olarak tasavvur edilir. Onun koruduğu ailelerin güçlü aileler olacağına inanılır. Bu özellikleri ile Sün Han, gücü ve iktidarı sembolize eden bir varlık görünümündedir.

Şalık, Tuva ve Şor Türkleri halk inanışlarında avcıları koruduğuna inanılan bir ruhtur (Beydili, 2015: 509). Av ile ilgili bir başka ruh ise *Alp Karakuş*'tur. Alp Karakuş, avcıların ve av kuşlarının hamisidir. Budayık olarak da bilinir (Dilek, 2021: 73). *Kanım*, avın hamisidir. Bazı Türk boyları avın bereketli geçmesi için Kanım'ın ağaçtan tasvirlerini yapıp ava götürür (Bayat, 2018: 195). Balkar mitolojisinde avcıların koruyucu ruhu *Bayçomart*'tır. Bayçomart, avcılara hayvan kılığında görünür ve bütün hayvanların dilini bilir. Vücudu beyaz tüylerle kaplı bir yaşlı adam olarak tasavvur edilir (Karakurt, 2011: 172). Avcıları koruyan diğer ruhlar ise *Sangır* ve *Erhiy Mergen*'dir. Ava çıkan insanları korur. Şor avcıları Sangır'ı insan şeklinde tasavvur eder (Bayat, 2018: 194). Şalık, Kanım, Bayçomart, Erhiy Mergen ve Sangır ruhları avcıları tehlikelerden korur ve avın bereketli olmasını sağlar. Birbirinden farklı olan bu ruhların temel vazifelerinin aynı olduğu anlaşılmaktadır.

Talay, denizleri ve okyanusları yönetir. Dalay Han olarak da anılır. On dokuz denizin birleştiği yerde yaşar. Yaşlı ve uzun beyaz bıyıkları olan bir adam görünümündedir (Karakurt, 2011: 697). Eril bir ruh olan Talay, denizleri ve denizlerin içinde yaşayan canlıları korur.

Tarla İyesi, tarlanın koruyucu ruhudur. Tarıg İyesi, Tala (Tele) İyesi, Basu İyesi, Etiz İyesi ve Tarla Bekçisi olarak da bilinir. Kır saçlı bir kocakarı olarak tasavvur edilir. Uzun kollu olduğu için göğze uzanıp bulutları sıkarak yağmur yağdırdığına inanılır (Karakurt, 2011: 719). *Yer İyesi*, Türk ve Altay mitolojisinde arazinin ve toprağın koruyucu ruhudur. Cer (Çer) İyesi de denir. Eşanlımlı olarak Orun (Orın, Urun, Urın) İyesi tabiri de kullanılır. Toprağın koruyucu ruhudur. Oldukça iri cüsseli, uzun boylu ve geniş adımlar atan orta yaşlı bir kadın olarak betimlenir. Ekili tarlaları korur. Her yıl hasattan önce Tarla İyesi için kurban sunusu yapılır. Yılan kılığında toprağı korur (Karakurt, 2011: 852). Tarla İyesi ve Yer İyesinin benzer görevleri olup bereket ve bolluk ile ilgili varlıklardır.

Toplak İyesi, Türk, Tatar ve Altay halk inancında caminin koruyucu ruhudur. Toplağ İyesi olarak da bilinir. Çok şakacı bir varlıktır. Cami kapılarını açar kapatır ve cami cemaatinin ayakkabıları gizler (Karakurt, 2011: 738). Camileri koruyan bir diğer ruh ise *Cami İyesi*'dir. Cami İyesi, camileri kötü ruhlardan korur. Başında sarığı olan beyaz kıyafetli bir ihtiyar olarak tasavvur edilir (Zaripova Çetin, 2007: 20). Toplak İyesi ve Cami İyesi Türkler arasında İslamiyet'in yayılmasından sonra ortaya çıkmış varlıklardır. Türk düşünce sisteminde her şeyin bir ruhu olduğundan ibadet

yapılan mekanlar olan camileri koruma görevini Toplak İyesi ve Cami İyesi üstlenmiştir. Toplak İyesi ve Cami İyesi'nin varlığına inanılması, İslamiyet'in kabulünden sonraki süreçte de eski Türk düşünce sisteminin devam ettiğinin göstergesidir.

Umay, çocukların ve hamile kadınların koruyucu ruhudur. Yakut Türkleri *Ayusıt-Ayuhıt Hatun/Ayzıt Hatun*, Kazak Türkleri *May Ene/May Ana*, Hakas Türkleri *May İce/İmay Ene* (Beydili, 2015: 77) ve Şor Türkleri *Umay Eezi* (Bayat, 2018: 50) olarak adlandırır. Türk mitolojisinde *Umay*, yeni doğan çocuğa ruhu verendir ve hayat ile ilişkilidir. *Umay Ana*, gökte bulunan gölden bir damla süt getirip çocuğun ağzına döker. Yaşamın kaynağı olan bu gölden alınan süt damlası çocuğun ilk sütü olup çocuğun ruhu ve canı olur. *Umay* bütün canlıların ruhunu sembolize eder. Bayat, Yakut mitolojik görüşüne göre *Umay*'ın çocuğa can verişini şu şekilde aktarmaktadır:

“Bir kadın doğum yaptığında Ayusıt tarla, çiçek ve yemiş ruhlarını yanına alarak ona ziyarete gider. Bu ruhlar üç gün üç gece loğusanın yanında kalarak ona hizmet ederler. Ayusıt, cennet olarak bilinen Süt Ak Göl'den getirdiği damlayı yeni doğmuş çocuğun ağzına damlatır ve bu damla çocuğa ruh verir. Çocuk, süt damlası ile kutlandıktan sonra Ayusıt, ruhları alıp gider. İnanca göre Ayusıt ancak iffetini koruyan kadınların loğusahlığına yardım eder, iffetini korumayanların doğumunda bulunmaz.” (2018: 59).

Yakutlarda *Ogo İmi* adlı çocuk hamisinden bahsedilir. *Ogo İmi* (*Umay*) kuş şekline girerek çocuğun başında öterse çocuğun soyunun verimli olacağına inanılır. Bu nedenle *Umay*, çoğu zaman kuş ile ilişkilendirilmiştir. *Umay Ana* çocukların ve annelerin hamisidir. Doğum sırasında hamile kadının başucunda olur ve doğum ağrılarını hafifletir. *Kumandin Şamanları* zor gerçekleşen doğumlarda *Umay*'ı yardıma çağırır:

<i>Ak ayastın kayın tüş</i>	Işıklı açık gölden uçarak gel
<i>Umay Ene Kuş Ene</i>	<i>Umay Ana, Kuş Ana</i>
Tüp edeki açık sal	Deliği açık koy
Çalibile çolonzın	O kendi yoluyla çıksın (Bayat, 2018: 56).

Umay Ana, beyaz saçlı ve toplu bir kadın olarak tasavvur edilir. Çocukların dünyaya gelişlerini izler ve onları kötülüklerden korur (Beydili, 2015: 253). *Umay Ana*'nın ocakta yaşadığı düşünülür. Bir Şaman duasında *Umay Ana*'ya şöyle seslenilir: *“Umay Anam, sana aş veririm ye! Geceleri bizi koruyup gündüzleri bizi bekliyorsun.”* (Bayat 2018: 116).

Usan Han, yeryüzündeki su kaynaklarını koruyan ruhtur. Suların bollaşmasını sağlar. Kırmızı renklidir ve kalkanı sudan yapılmıştır. Yürü-

düğü yerlerden su fişkirir (Karakurt, 2011: 783). Usan Han'ın çok güçlü bir ruh olduğu anlaşılmaktadır.

Üç Müstü Bay Onı, Altay halklarından olan Teleutların inanışlarında bebekleri ve küçük çocukları koruyan ruhlardan birisidir (Beydili, 2015: 589). Türk halk inanışlarında kırkı çıkmamış bebeklere Alkarısı başta olmak üzere kötü ruhların musallat olacağına inanılır. Üç Müstü Bay Onı, yeni doğan bebeklere kötü ruhların yaklaşmasına engel olur. Bu yönüyle Üç Müstü Bay Onı'nın Dayıkın, Emeget, Baay Bayanag, Emegeleş Hanım, Umay Ana, Cılka Han ve Fatıma Ana ile benzer fonksiyonlarının olduğu söylenebilir.

Üren Han, Türk ve Altay mitolojisinde hasadın hamisidir. Ürünlerin bol ve bereketli olmasını sağlar. Harman aletlerinin ruhlarının ona bağlı olduğuna inanılır (Karakurt, 2011: 793). Üren Han, hasat zamanında insanlara yardımcı olur. Eril bir ruh olup bereketin simgesidir.

Yel İyesi, Türk, Tatar ve Altay mitolojisinde rüzgâr estiren ve rüzgârın hamisi olan ruhtur. Yel Ana/Baba olarak da bilinir. Rüzgâr iyesine Özbekler Çal Mama, Hakaslar Çil Eezi olarak adlandırır. Altay-Sayan Türkleri ölümlerin yeryüzünde rüzgâr şeklinde dolaştığına inanır (Bayat, 2018: 162-164). Bu nedenle Türkler rüzgâra saygı gösterir. Azerbaycan'da harman zamanı buğdayı savurmak için Yel Baba yardımı çağrılır. Şarkılar okunarak Yel Baba'yı çağırma merasimi yapılır:

A Yel Baba Yel Baba

Kurban sana gel Baba

Tahılımız yerde kaldı

Yakamız elde kaldı

A Yel Baba, Yel Baba

Tez gel Baba, gel Baba (Ahundov, 1968: 244'ten akt. Bayat, 2018:165).

Yer Ana, Türk mitolojik dünya modelinde yeri yaratan ve dünyaya hayat verendir. Ulu Ana, İlahî Ana ve Kan Nine gibi adlarla da anılır. Bolluk ve bereketin koruyucusudur. Yer Ana'nın toprağı, ülkeyi, dağı ve yeri koruma gibi birçok görevi bulunmaktadır (Beydili, 2015: 611). Yer İyesini Türkiye Türkleri Tarla Bekçisi, Karaçay-Balkar Türkleri Cer İyese, Çuvaşlar Nraş Amaşe ve Yakutlarda Aan Darhan Hotun olarak adlandırır (Zaripova Çetin, 2007: 4). Yeryüzünün koruyucu ruhu olan bir diğer varlık ise *Ebey/Abay*'dir (Karakurt, 2011: 293). Yer Ana dişil bir ruhtur. Kır saçlı yaşlı bir kadın olarak tasavvur edilir. Çoruhlu'ya göre Yo Han, yerin koruyucu ruhlarının en güçlü olanıdır. Dünyanın merkezinden Ülgen'in evine kadar uzanan bir çam ağacında yaşadığına inanılır. İnsanların, hayvanların ve doğanın koruyucusudur (2010: 37-38). Yer Ana, Ötüken (Etügen/İtü-

gen) olarak da adlandırılır. İnanışlara göre Türkler ilk olarak Ötüken'de yaratılmış ve oradan dünyaya yayılmıştır (Küçük, 2013: 120).

Yunak İyesi, Tatar ve Altay halk inancında hamamın koruyucu ruhudur. Kısa boylu bir ihtiyar olarak betimlenir. İnsanlara temizliği öğretir (Karakurt, 2011: 872). Hamam İyesi olarak da bilinir (Zaripova Çetin, 2007: 19).

Zayağan, barışı sağlayan ruhtur. Barışı sağlamak için kötü ruhlara karşı mücadele eder (Karakurt, 2011: 884). İnsanların mutlu olması için çalışır. *Zayağan*, huzurun ve barışın koruyucusudur.

Sonuç

Türk mitolojik sisteminde her şeyin bir sahibinin veya bir koruyucu ruhunun olduğuna inanılır. Bu inanışlar Türk kültüründe iye kültürünün ortaya çıkmasını sağlamıştır. İyesi olmayan yerlerin ve kişilerin sahipsiz ve korunmasız olacağı düşünülür. Türklerdeki ruh inancının varlığı ölümsüzlük arzusu ile ilgilidir. Eski Türk cenaze merasimlerinde ölen kişinin kullandığı eşyalarla birlikte gömüldüğü bilinmektedir. Ölen kişinin kullandığı eşyalar ile birlikte gömülmesi Türklerin ölümden sonra başka formlarda hayatın bir şekilde devam edeceğine inandıklarını göstermektedir.

İnsanlara zarar veren şeytani varlıklar yeraltı ruhlarıdır. Çalışmada, koruyucu ruhların yaşadığı mekanlar incelendiğinde demircilerin piri ve koruyucusu olan Kıday Bahsı dışında bütün koruyucu ruhların yeryüzü ve gökyüzü ile ilişkili ruhlar olduğu görülür. Koruyucu ruhlar yeryüzü ve gökyüzünün ruhları olup her birinin farklı görevleri mevcuttur. Türk mitolojisinde koruyucu ruhların kendi aralarında bir iş bölümü yaptıkları ve kendi görev alanlarının dışına çıkmadığı anlaşılmaktadır. Türkler arasında İslamiyet'in yayılması ile bazı ruhların fonksiyonları aynı olsa da farklı formlara dönüşmüştür. Örneğin Umay ana yerini Fatıma Ana'ya; Kara Yol ve Ala Atlık Yol İyeleri yerini Hızır'a devretmiştir. Çalışmada Umay Ana, Kimsene, Su İyesi, Şalık ve Alp Karakuş adlı koruyucu ruhlar kuş şeklinde tasavvur edilmiştir. Umay Ana'nın kuş şeklinde yeni doğan çocuğu ziyaret etmesinin çocuğa şans getireceğine inanılır. Bu bağlamda Türk mitolojisinde kuş, gücü ve iktidarı simgeler. Günümüzde halk arasında kullanılan "talih kuşu" ve "devlet kuşu" tabirlerinin Türk mitolojisindeki kuş tasavvurlarından geldiği söylenebilir.

Türk mitolojisinde koruyucu ruh betimlemelerinde beyaz/ak (ak saçlı, kır sakallı, beyaz bıyıklı, beyaz yılan, beyaz at, beyaz tenli vb.) renk ön plandadır. Türk kültüründe beyaz iyiliğin ve güzelliğin sembolüdür. Türklerin koruyucu ruhları memnun etmek için kanlı ve kansız kurban sunusu yaptıkları görülür. Örneğin Ekin İyesinin payı olarak ekinden bir miktar biçilmeden tarlada bırakılır. Muhtemelen Türkler Ekin İyesinin tarlada bı-

rakılan kısmı yemediğini bilmektedir. Aslında tarlada bırakılan kısım doğada yaşayan diğer hayvanlar içindir. Doğadan alınan hasadın bir kısmının tekrar doğaya bırakılması Türklerin doğaya duydukları saygıyı göstermektedir. Anadolu'da meyve ağaçları toplandığında kurdun, kuşun ve yolcunun hakkı olarak ağaçta az da olsa meyve bırakılması mitolojik kodların günümüze yansımalarıdır.

Bu çalışmada, Türk mitolojisinde koruyucu olarak tasavvur edilen ruhlar ve fonksiyonları incelenmiştir. Türk düşünce sistemine göre kâinatta bulunan canlı veya cansız her şeyin bir ruhu vardır. Cansız varlıkların dahi bir ruhunun olduğuna inanış, Türklerin evreni birbiri ile ilişki halinde olan bir enerji formunda tasavvur ettiğini göstermektedir.

Kaynakça

- ARMUTAK, A. (2002). Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi, *İstanbul Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi*, 28, 411-427.
- AYDOĞAN, H.A. (2022). *Türk Kültüründe El Sembolü*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- BAYAT, F. (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- BAYAT, F. (2017). *Türk Mitolojik Sistemi 1*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- BAYAT, F. (2018). *Türk Mitolojik Sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- BEYDİLİ, C. (2015). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- BORATAV P. N. (1984). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- BRONISLAW, M. (1990). *Büyü, Bilim ve Din*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ÇOBANOĞLU, Ö. (2005). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihi-ne Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- DIYKANBAY, M. (2023). Kırgızlarda Dağ Keçilerinin Koruyucu İyesi “Kayberen”, *Belgü* (Özel Sayı), 48-54.
- DİLEK, İ. (2021). *Türk Mitoloji Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ELİADE, M. (1999). *Şamanizm*. Çev. İsmet Birkan, Ankara: İmge Kitabevi.
- ELİADE, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri*. Çev. Sema Rifat, İstanbul: OM Yayınları.
- İNAN, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- KARAKURT, D. (2011). *Türk Söylence Sözlüğü. Açıklamalı Ansiklopedik Mitoloji Sözlüğü*. E-kitap, Erişim Adresi: <https://archive.org/details/Turk-Soylence-Sozlugu>.
- KUMARTAŞLIOĞLU, S. (2014). Türk Kültüründe Ateş ve Ocak İyeleri, *Karadeniz Araştırmaları*, (43), 175-190.
- KÜÇÜK, M. A. (2013). Geleneksel Türk Dini'ndeki 'Ana/Dişil Ruhlar'a Mitolojik Açından Bakış, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1), 105-134.
- ÖGEL, B. (2003). *Türk Mitolojisi-I*. 4. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖGEL, B. (2006). *Türk Mitolojisi-II*. 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ZARİPOVA ÇETİN, Ç. (2007). Tatar Türklerinde Mitolojik Varlıklarla İlgili Mitler ve İnanışlar (İyeler ve Yaratıklar). *Bilgi*, 43, 1-32.



BÖLÜM 11

CHAPTER 11

**ESKİ YUNAN – ROMA EDEBİYATI'NDA
MUTLULUĞA TEŞVİK: PROTREPTİKOS**

Esra YALAZI¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü, Yunan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, eyalazi@yahoo.com, ORCID: 0000-0001-9708-6223.

1. Giriş

Bireyler her dönemde yaşanan zorluklara karşı duygu durumlarını muhafaza edebilmek için başvurabilecekleri bir yöntem arayışında olmuşlardır. Antik Dönem’de ise filozofların ve hekimlerin bu amaçla önerdiği çözümler büyük benzerlikler ve kısmi farklılıklar içermektedir. Zira filozoflar daha ziyade mutluluğa erişmenin yöntemine odaklanmışken hekimler sağlığın temini için gayret etmekteydiler. Mutluluk, farklı felsefe okulları için erişilmesi ortak bir amaç olsa da erişme yöntemi değişiklik göstermekteydi. Ancak, temelde mutluluk; ölçülülük ve sağduyu gibi erdemler sayesinde ruhun zaaf ve eğilimlerinin tedavi edilmesine yöneliktir. Bu sebepten filozofların çabasının hekimlerin ilgi alanı ile kesişmekte olduğu söylenebilir. Hekimler ise ruh sağlığını da beden sağlığı gibi bireyin doğasına göre değişen hılt dengesinin muhafazasına ilişkin görmeleri sebebiyle, ruh sağlığını daha ziyade bedensel sağlığın bir türevi olarak ele almaktaydılar. Önerdikleri tedaviler (terapi) de buna göre şekillenmekteydi. Ancak mutluluk ve sağlık arasında kurulan felsefi analogiler her iki hali birbirleri ile koşutluğa sokmuşlardır.

Diğer yandan Yunan ve Roma’da felsefi düşünceler her zaman edebi metinlerin içinde yer bulmuş, edebi türlerin oluşumunda da felsefi düşünme geleneği yol gösterici ve belirleyici olmuştur. Bununla birlikte iki çabayı birbirlerine en çok yaklaştıran edebi türlerden birisinin de bugün “felsefi terapi” olarak adlandırdığımız tür olduğunu söyleyebiliriz. Felsefi terapiyi bağlamı itibarıyla hem tıbbın hem de felsefenin konuları arasında yer alan ruhun mutluluğa ve bedenin ise sağlığa davetini koşutluğa sokan bir edebi tür olarak tanımlayabiliriz. Ancak daha ziyade Epikurosu ve Stoacı filozofların kendi felsefi gündemlerinin hedefleri doğrultusunda olgunlaştırıp şekillendirdikleri bir edebi tür olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira felsefeye bir anlamda acılar ve duygusal zaafardan arındırıcı bir işlev katan bu iki ekol esasen Hellenistik felsefenin diğer bir ekolu olan Septikler veya Platoncularla (akademik septikler) birlikte toplumu felsefeye davet (teşvik) ederek, Hellenistik dönemde dünya ile entegre olan ve hatta dünyaya hükmetmek konumunda olan Hellen kültürüne bir öz güven sağlamak işlevini yüklenmişlerdir.

Bununla birlikte güncel problemlerle başa çıkmak adına bugün modern klinik psikoloji tarafından geliştirilen Bilişsel Davranışçı Terapi gibi yöntemlerin, Stoacı felsefeyi kaynak olarak kullanmak, faydasını klinik olarak test etmek ve hatta bu yöneme tarihsel bir derinlik katmak amacıyla kullandığı görülmektedir. Bu amaçla Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius gibi yazarların eserlerinin modern okuyucunun kavramlarına daha uygun biçimde yeniden çevrilmesi gibi faaliyetler modern filozof ve psikologların gündemine gelmektedir (Robertson, 2010, s.261-265). Bu sebepten filolojinin gündemine bu gelişmeleri getirmek kadar bu çaba içeri-

sinde olanlara belirli bir filolojik katkı yapmak adına antik “felsefi terapi” türünün edebi olarak üzerinden geçilmesinde fayda görülmektedir. Böylece bu çalışma çerçevesinde bu türün gelişiminde önemli bir yere sahip olduğunu değerlendirdiğimiz, hem bir filozof, hem bir hekim ve hem de ciddi bir edebi birikime sahip Galenos’un katkılarına odaklanmayı gerekli gördük. Zira, Galenos’un felsefi terapi türünü kökü olan *protreptikos* türü ile yeniden buluşturarak günümüze aktarılmasına destek olduğunu değerlendirmekteyiz. Buna göre çalışmamız boyunca türün doğuşu, gelişimi ve Galenos’un katkılarını gözden geçirmeye çalışacağız.

2. Protreptikos

Antik Dönem’de felsefe ve ruhsal tedavinin (terapi) bir araya getirilmesi çabasının karşılığı olan ve daha sonra felsefi terapi¹ olarak evrimleşen edebi türün bir anlamda atası ise “*protreptikos*”² geleneğidir ki, bu felsefi gelenek; bireylere mutlu olmanın (*eudaimonia*) felsefe ile mümkün olduğunu göstererek, onları mutsuzluğun kapısı olan zaafı ile hesaplaşmaya çağıran ve yollarını felsefeye devşirmelerini telkin eden bir çabadır. Akademik septiklerin sonuncusu olarak kabul edilen Larissalı Philon (MÖ 159-84), *protreptikos* uygulamasının ve edebi türünün formatının tanımlanmasında önemli bir başvuru kaynağıdır.

Philon’a göre, filozof ruhun tedavi edilmesinde hekim ile kıyaslanabilir, yani bir felsefe-tıp analogisi kurulabilir. Öyle ki, nasıl hekim öncelikle hastasını terapiye (*therapeuô* = tedavi) ikna etmek ve ardından onu terapiden caydırmaya çalışanların argümanlarını çürütmek durumunda ise, filozof da aynı şekilde muhatabını erdemine faydalarına yönlendirmek ve felsefeye karşı saldırıları boşa çıkarmak durumundadır. İkinci olarak nasıl hekim terapiyi uygulamak, yani hastalığı ortaya çıkaran sebepleri ortadan kaldırmak ve sağlığı temin eden sebepleri tedavisine dâhil etmek durumunda ise filozof da hayrı ve şerri ayırt etmek, yani ruhu hasta eden yanlış yargıları ortadan kaldırmak ve sağlıklı düşünceleri yöntemine katmak durumundadır. Üçüncü olarak da nasıl tıbbın amacı sağlığı temin etmek

1 Hellenistik ve Roma Dönemi felsefe çalışmalarının içinde duyguların terapisi üzerine yazma geleneğinden evrimleşen felsefi terapi türündeki eserleri inceleyen C. Gill, bu eserlerde gözlemlenen ortak bir stratejiye dikkat çeker. Gill’e göre (2018, s.348), felsefi terapi eserlerinin izlediği stratejinin özünde; kısmen de olsa tüm insanları kendi çabalarıyla mutluluğa ve refaha ulaşma yeteneğine ve imkânına sahip olduklarına ikna amacı vardır. Bu doğrultuda insanların yaşadığı sıkıntı ve psikolojik kargaşaların kaynağının büyük oranda dış çevreden değil, mutluluğun neyi gerektirdiği ve mutluluğun ne olduğuna dair insanların kafalarındaki yanlış inançlardan kaynaklandığını onlara gösterilir. Metod olarak da insana düşünce sistemini nasıl yeniden oluşturacağı ve onu böylece mutluluğa götüreceği güvenli yolu inşa konusunda düşüncelerini yeniden oluşturmak için öğütler verir. Bu metodu uygularken *protreptikos*, terapi ve öğütler (*parainesis*) bir arada ya da ayrı şekilde kullanılabilir.

2 *LSJ*’ye *Protreptikos* kelime anlamı olarak *pro* (önce, önüne) ön eki ile *trepô* (döndürmek, yöneltmek, çevirmek) fiilinin birleşmesiyle oluşmuş *protrepô* birleşik fiilinden türemiştir. *Protrepô* fiili ise birini ileriye doğru itmek, harekete geçirmek, bir şeye cesaretlendirmek, teşvik etmek, birini bir şeye yapmaya ikna etmek gibi anlamlar taşır. Bu bağlamda *protreptikos*, *protrepô* fiilinin anlamı ile ilişkili olarak teşvik edici konuşma ve yazıları ifade etmek için kullanılır.

ise filozofun amacı da mutluluğu sağlamak, kişiyi mutluluğa erdirmektir. Yani sağlığın temininden sonra nasıl beden sağlığını korumak için uygun tedbirlerin alınması gerekli ise, mutluluğun temininden sonra topluma karşı bireyin mutluluğunu muhafaza edeceği uygun yaşam şeklinin sürdürülmesi de gereklidir.

Brittain (2001, s.364-365) tarafından, Philon'nun kayıp eserine Stobaios'un *Anthologion* eserinde *Eklogoi* (2.7) bölümünde verilen atfin muğlak nüshasının yeniden oluşturulmuş halinin bu bağlamda dilimize çevrilerek okunmasında fayda görülmektedir:

“Philon filozofun bir hekim gibi olduğunu söyler: Tıpkı hekimin görevinde olduğu gibi; birinci olarak hekim, hasta kişiyi tedaviyi kabul etmeye ikna eder, ikinci olarak tedavisine karşı yönde olan görüşleri çürütür, ki bu işlev filozofun da görevidir. Diğer yandan bunların her ikisi de protreptikos olarak adlandırılan söylevde (davet konuşmasında) yer alır; zira protreptikos denilen söylev kişiyi erdeme teşvik eder. Bu söylevin bir kısmı erdemine işe yararlılığını ortaya koyarken, diğer kısmı da karşıt düşünceler ortaya koyanları, suçlama getirenleri ve bir başka şekilde felsefeyi karalamaya çalışanları kanıtlarla çürütmeye çalışır. Bundan sonra, tıp sanatına analogi kurulması ikinci sırada yer alır. Nitekim tıpkı hekimin hastayı tedaviyi (terapiyi) kabul etmeye ikna etmesinden sonra tedaviyi uygulamaya geçmesinde olduğu gibi (vazifeyi icrası); bunun bir kısmı hastalığa yol açan nedenlerin bertaraf edilmesi, diğer kısmı ise sağlığın tesis edilmesini sağlayacak şeylerin hazırlanmasıdır, benzeri durum felsefe biliminde de aynı şekildedir. İşte bu protreptikos'la (davetle) ilgili kısımdan sonra tedaviyle (terapiyle) ilgili kısmın tanıtılmasına geçilir ki bunun için iki türden teşvik edici konuşmaya yer verilir: biri hatalı şekilde yerleşmiş kanıların ortadan kaldırılması, -ki bunlar yüzünden ruhun karar alma mekanizmaları (karar alma işlevi) hastalanmaktadır-diğeri de sağlıklı olmayı tesis etmeye uygun düşünceleri işlemektir. İkinci konu erdemler ve marazlar (kötülükler) hakkındadır ki bu protreptikos (dediğimiz söylev) bunlar için ve bunlar yüzünden ortaya çıkmıştır. Üçüncü konu ise (tıbbın) üçüncü işlevini andırır; nitekim tıp sanatında her çaba sonuca ilişkindir yani sağlığın elde edilmesine yöneliktir, bu hedef felsefe açısından bakıldığında mutluluğa erişmek olacaktır. Diğer yandan son hakkında (ölüm hakkında) olan şeyler yaşam hakkında olanlarla birbirine bağlıdır.

Nitekim tıp sanatına ilişkin olarak sağlığın tesis edilmesi yeterli değildir, sağlığa (ya da sağlıklı olmaya) ilişkin yönergelerin de temin edilmesi ihtiyacı vardır. Kişi bu yönergelere dikkatini yönelterek bedeninin sağlam kalmasını koruyacaktır. Ve özellikle de yaşam hakkında bazı teorilere ihtiyaç vardır ki bunlar aracılığıyla yaşamın sonuna

değın koruyuculuk sağlanır. Yaşam hakkındaki söylem (konuşma) de iki türdür, biri bireye özgü diğeri geneli ilgilendirir. Bireye özgü olanın her bir bireyin durumuna ilişkin olanları araştırması gerekir; örneğın, aklını bir hedefe doğrultan bir kişi siyasete katılmalı mıdır yoksa otoriter güçlerle bir arada mı yaşamalıdır ya da bilge bir kimse evlenmeli midir yoksa evlenmemeli midir? Genele ilişkin olanlarsa herkesi ilgilendirir ve řu türden sorulara cevap arar: En iyi devlet şekli nedir? Devlet yönetimi ortaklaşa mı yapılmalıdır yoksa değer biçilebilir şekilde mi (vergi ödeyenlere mi mahsus olmalıdır)? Bu genele özgü olan konuşma, politik olarak adlandırılır, her ne kadar yaşama ilişkin olsa da büyüklük ve geneli ilgilendirmesi nedeniyle kendine özgü olarak düzenlenmesi gerekir.” (Stob. Anth. 2.7.2-45)

Esasen *protreptikoi logoi* Sokrates’in zamanında sofistlerin öğrenci devşirmek amacıyla uyguladıkları söylemi tarif eden bir tanımdır ve Sokrates’in de başvurduğu bir eylem olduğunu Platon’un tanıklığı yoluyla öğreniriz. Platon, *Euthydemos* eserinde, Sokrates’in mutluluğın keşfedilmesi için felsefeye başvurulması gerektiğini (Pl. *Euthyd.* 282d, 288d) ve ayrıca erdemlerin doğru kullanılması ile mutlu bir hayata erişileceğini vurguladığını belirterek (Pl. *Euthyd.* 282c), Philon’un tanımladığı türün üç basamaklı öğelerini yansıtan ve günümüze ulaşan ilk ipucunu vermiştir (Heßler, 2018, s. 668-672). Ksenophon da “Sokrates’ten Anılar” eserinde Sokrates’in insanları erdeme doğru devşirmede usta ama doğru yolu göstermede yetersiz biri olarak görülmesine (Xen. *Mem.* 1.4.1) karşılık, erdemli bir insanın nasıl olması gerektiği konusunda Sokrates’in öğrencilerine örnek olduğunu ancak onunla geçirilecek zamanın devamlılığının ve öğrenilen konularda egzersiz yapmanın önemine işaret eder (Xen. *Mem.* 1.2.18-21). Ksenophon, ayrıca tıpkı bedenın işlevini görmesi için egzersizin şart olması gerektiği gibi ruhunun gerektirdiği egzersizleri yapmayanların da ruhın işlevlerinden mahrum kalacağını vurgulayarak, ruhın işlevlerini yerine getirebilmek için kişinin uyarıcı sözlerle egzersiz yapmasının ve ruhın ölçülü olmak için katlandığı şeylerin hatırlanmasının gerekliliğinin altını çizerek (Xen. *Mem.* 1.2.19-20, 21) Sokrates’e atfedilebilecek *protreptikos* türüne doğru giden yolun dönüm noktalarına katkı sunmaktadır.

Platon’un *Kleitophon* eseri de esasen türün öğelerini yansıtan ve belki de türün üç basamaklı yapısının öğelerinin oluşumuna giden yola ışık tutan bir mahiyettedir. Temelde Ksenophon’un cevapladığı eleştiriyi vurgulayan ve bir Sokrates eleştirisi görünümüyle Platon’a atfedilemeyeceği değerlendirilen bir eserdir. Sling (1999, s.4), eserin *protreptikos* aşamasının (ya da üçlü basamağın ilki) tek başına bireyi eski düşünce dünyasından çıkartıp yerine yeni bir tutunacak dal sunmaması halinde tehlikeli olacağını ama Sokratesçi *elenkhos* ile desteklenmesi halinde yeni bir bilgi durumuna ge-

çilebileceği mesajını verdiğini belirtmektedir.³ Böylece eserin bir eleştirisi değil türün gelişimine bir katkı özelliği taşıdığı değerlendirilebilir. Ancak türün asıl çerçevesine İamblikhos'un metinleri arasında keşfedilen Aristoteles'in *Protreptikos* adlı kayıp eseri ile eriştiği de iddia edilebilir. Alieva (2018, s.29-30), Ingram Bywater'ın 1869 yılında bu eseri gündeme getirmesi ile başlayan ve hangi eserlerin *protreptikos* kapsamında değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin süre gelen tartışmayı özetlediği çalışmasında, bugün felsefi terapi olarak adlandırdığımız Stoacı ve Epikurosu eserlerin daha 19. yüzyılda türe dahil edildiğini ortaya koymaktadır. Ancak bu eserlerin türü tanımlayıp tanımlamayacağı ise ayrı bir tartışmadır. Buna göre Alieva'nın (2018, s.35, n.35) Sling'ten aktararak yürüttüğü tartışmasına göre, Philon'un türe verdiği tanım bile diğer metinler ile doğrudan bağlar kurulmadan bir anlam ifade etmeyecektir. Hatta hekim ile filozof arasında kurulan analogi bile felsefenin ahlaka indirgenmesinden başka bir şey değildir. Görünen o ki türü tanımlamak, konusuna değil edebi yapısına da bağlıdır. Bu yüzden örneğin *Galenos'un Tıp Sanatına Davet* eseri örneğinde görüldüğü gibi felsefi terapiyi *protreptikos* türünden ayrı ele almak gerekmektedir.⁴

Bu sebepten *protreptikos* türünün konu bağlamında bir alt türü olarak felsefi terapinin gelişimine odaklanmakta fayda görülmektedir. Felsefi terapinin gelişimi bağlamında, Hellenistik Dönem'in erken örnekleri arasında ise özellikle Epikuros'un (MÖ 342-270) *Menoikeus'a Mektup* eserinde Sokratesçi *protreptikos* türünün unsurlarının kullanıldığı görülmektedir (Heßler, 2018, s.674). Bu kısa ama veciz eserde Epikuros, mutlu bir yaşamın başı ve sonu olarak sunduğu hazzı, bedensel acılardan ve ruhsal sıkıntılardan kurtulma hali olarak tanımlamaktadır. Bu hal için bedeni hayatta tutmak kadar doğal olan arzuları korumak, bunun ötesindeki doğal olmayan duygulardan kurtulmak gerekmektedir. Hayır görülenin şer, şer görülenin hayır olduğu yerde yargıların düzeltilmesi gerekmektedir. Böyle olunca birey rahatsız edilemeyecek ve insanlar arasında tanrı gibi yaşanabilecektir. Buna göre gerçekten de bu kısa metnin *protreptikos* türünün tanıtıcı bir örneği olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak daha önemlisi beden sağlığı ile doğru duyguları koşutluğa sokarak sunmasıdır ki, bu tıp ile felsefe arasında kurulan analoginin de temelini işaret etmektedir. Böylece doğal olmayan duyguların hastalık ile eş tutulması ve tedavi edilecek bir olgu olarak sunulması mümkün olmuştur ve bizi felsefi tera-

3 *Elenkhos* kısaca Sokrates'in erdem ve adalet gibi kavramları sorgulayarak ve aksini çürüterek keşfetme yöntemi olarak tanımlanabilir. Burada bahsedilen egzersizin elenkhos olduğunu varsayabiliriz.

4 Konu olarak belirli tedavi amacı olmaksızın daha geniş anlamıyla *protreptikos* türünün konu itibarıyla tanımlanması da mümkündür. Slings'e (1999: 59) göre, "bir metnin tasarımı, yazıldığı kişilerin davranışlarında bir değişikliğe neden olmaksızın veya metinde bir karakter başka bir karakter veya karakterlerde böyle bir değişikliğe neden olmaya çalışıyorsa, protreptik metin olarak adlandırılabilir."

piye götürmektedir:

“Tahmin etmek gerekir ki arzularımızın bir kısmı doğal bir kısmı da faydasızdır. Bu doğal olanlardansa bir kısmı zaruri, bir kısmı da sadece doğaldır. Zaruri dediğimiz doğal arzularımızın bir kısmı bizi mutluluğa erdirmek için, bir kısmı bedeni kargaşadan arındırmak için, bir kısmı da bizzat yaşamak için zorunludur. Bunlardan çıkarılacak sağlam bir teori, kişiye her türlü seçimi ve kaçınmayı, mutlu yaşamın nihai sonucu olarak gördüğü, beden sağlığı ve ruhun dinginliği doğrultusunda yapmayı idrak ettirecektir. Zira her şeyi acıdan ve korkudan özgür şekilde yaşamak uğruna yapıyoruz. Bu durum bizde bir kez gerçekleşince ruhun tüm fırtınası diner. Canlı bir varlık (bir hayvan), ruhun ve beden iyiliğini tamamlayacağı başka bir şeyi ya da kendisinde eksik olan bir şeyi aramaya gidemez. Buna izin vermemek için hazdan acı çektiğimizde ancak o zaman hazzın yokluğunu duyarız. Lakin acı çekmediğimizde artık hazza ihtiyacımız yoktur. Bu nedenle hazzın mutlu yaşamın başlangıcı ve sonu olduğunu söyleriz... Her türlü seçim ve kaçınmamız onunla başlar. Ancak haz, bizim ilk ve doğuştan gelen iyi'miz olduğu için her hazzı da seçmeyiz; bu hazların akabinde bizim için daha ziyade nahoş sonuçlar ortaya çıktığında pek çok hazzı geçiştiririz. Hatta eğer acılara uzun süre maruz kalıp acıyı müteakiben bizde daha büyük bir haz ortaya çıkarsa bu kez pek çok acının hazlardan daha iyi olduğunu düşünürüz. Bu nedenle her haz doğası gereği bize uygunsuzsa iyidir, ancak her bir haz kuşkusuz erdem değildir, aynı şekilde her ne kadar her acı kötü olsa da her zaman her acıdan kaçmak gerekmez... Böylece bazı zamanlar iyi olana (hayr) kötü bir şey (şer) olarak, kötüye ise tam tersi iyi bir şey olarak muamele ederiz. Kendi kendine yeterliliği (autarkeia) en büyük iyilik sayarız, bunu tam olarak az şey kullanalım diye değil, çok şeye sahip değilsek azla yetinebilelim diye yaparız. Gerçekten de insanlar en az ihtiyaç duydukları şeylerde en hoş lüksün keyfini sürdüklerine ikna olurlar. Oysa insan için doğal olan her şeyin elde edilmesi de kolaydır, yararsız olan şeylerin ise erişilmesi güçtür. Aslına bakılırsa insan hissettiği yoksunluğun bütün acısı ortadan kalktığında basit bir yemek ona pahalı bir diyete eşit şekilde haz verecektir... Hazzın başlangıçtan beri var olan nihai bir hedef olduğunu söylediğimizde müsrifliğe götüren ya da keyfini yatarak çıkarttığımız hazları kastetmiyoruz... Haz deyince beden acılardan, ruhunsa kargaşadan muaf olmasını demek istiyoruz. Yani haz deyince içki, lüks yiyecekler eğlence ve cinsel birliktelik değil sağlam kafayla akıl yürütmeyi, seçim yapılması ve kaçınılması gereken şeylerin temelini irdelemeyi ve ayrıca ruhları ele geçiren bütün kargaşalara yol açan sanrılardan kurtulmayı da kast ediyoruz... Eğer bu doğrultuda

gece gündüz kendi başına ve senin gibilerle birlikte egzersizle gayret edersen o zaman gerek uyanırken gerekse rüyada iken seni hiçbir şey karmaşaya sürüklemeyecek. Böylece insanlar arasında tanrı gibi yaşayacaksın. Zira ölümsüzler arasında yaşayan bir insan hiçbir ölümlüye benzemez.” (Ep. Men. 127.8-135.8)

Epikuros’un izinden gidenler kadar, ondan ayrışan Zenon’un takipçileri Stoacılar da yanlış duyguların ya da zaafların bedensel hastalıklar ile eş tutulması ve bunun tedavisini öngören bir yolu benimsemişlerdir. Hellenistik dönemde geçerli tüm ekollerin ittifak ettiği bu yolun ifadesinin, bugün tanımladığımız gibi, *protreptikos* türünün ruh-beden analogisinin aşırı somutlaşmış bir şekilde evrimleşmiş bir türevi olan ve pek çok eser ile olgunlaşan “felsefi terapi” türü olduğunu kabul edebiliriz. Bununla birlikte bu çabanın “teorisini” Stoacı Khryssippos’un derlediğini ve filozofun fikirlerini (eser kayıp olduğu için) daha ziyade Galenos’un *Hippokrates ve Platon’un Doktrinleri (=PHP)* adlı eserinde Khryssippos’tan yaptığı alıntılar yoluyla öğreniyoruz. Bu sebepten Stoacı Khryssippos’un bu türün oluşumuna verdiği katkıların Galenos’un sunduğu pencere çerçevesinde öğrenilmesi kritik bir adım olacaktır. Zira esasen Galenos, kendisini Stoacılık’tan ayırıştırmaya çalışmakla birlikte *protreptikos* türünde eserler de veren bir hekim ama aynı zamanda bir filozoftur. Bu bağlamda türün arka planında vurgulanan tıp ile felsefenin kesişimindeki teori ile türün takip ettiği edebi biçimden ziyade odaklandığı konu (*topos*) ilişkisi açısından öncelikle Stoacı ekol içindeki izini sürmemiz gerekir.

3. Stoacı teori

Felsefi terapi türünün ilk örneği olduğu üzerinde ittifak edilen Khryssippos’un *Zaafklar Hakkında* adlı eserinin türe yaptığı katkının ortaya konması önem arz etmektedir. Ancak eser elimizde olmadığından konu hakkında yürütülecek tartışmanın biçimden bağımsız bir çerçevesi olacaktır. Bu sebepten bu noktada edebi bir lezzet aramaktan çok konunun felsefi içeriğine odaklanmak yerinde olur. Tieleman (2003, s. 89-92), Khryssippos’un *Zaafklar Hakkında* adlı kayıp eserini Galenos ve Cicero’nun eserlerinde verilen atıflar üzerinden derlemeye çalışarak ruhu etkileyen zaafların (*affections = pathos*) fikri yargıları ifade etmek üzere kullanıldığı sonucuna varmıştır. Khryssippos ve ardından gelen Stoacılar, bu zaafaları (ya da yargıları) Cicero’nun ifadesiyle ayırıştırmış, tanımlamış, ruhtaki tezahürlerini tedavi etmeye çalışmış ve ruhları rahatsız etmesine izin vermemiştir (Cic. *Tusc.* 4.9). Galenos ise *Hippokrates ve Platon’un Doktrinleri Hakkında* adlı eserinde, Khryssippos’un *Zaafklar Hakkında* adlı eserinin dört kitaptan oluştuğunu; ilk üç kitabın (Khryssippos’tan önceki Stoacılar tarafından) sorgulanan teorik (*λογικά*) meseleleri incelediğini ama dördüncünün ise (Khryssippos tarafından öngörülen tedavileri de içerir şekilde) *Terapötik* ya

da bazıları tarafından *Ahlâk* olarak adlandırıldığını ifade etmektedir (Gal. PHP. 4.1.14). Yani Galenos'un ayrımı ile teorik olmayan kısmın bir hekim olarak uygulamalı tıp alanına girdiğini vurguladığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Zira Khrysippos, *protreptikos* türünde var olan tıp ile felsefe ya da filozof ile hekim arasındaki analogiyi, Galenos'un alıntısı ile ifade edildiği üzere, bir zihinsel yapı olmaktan ziyade, bir tıp (ya da ruh) hekimi edasıyla hakikatin bir yansıması olarak vurgulamaktadır (Tieleman, 2003, 145). Şöyle ki:

“Ne hasta bedenle ilgilenen, tıp denilen bir sanat vardır, aslına bakılırsa ne de hasta bir ruhla ilgilenen bir sanatın varlığı söz konudur ne de gerek teori gerekse tedavi açısından ikincisinin birincisinden geride olması zorunludur” ... “Bu nedenle tıpkı bedenle ilgilenen hekimin, dedikleri gibi, bedenin başına gelen etkilenimlere (zaaflara) ve her biri için uygun tedaviye aşına olması gerektiği gibi aynı şekilde ruhun hekimi olan kişinin de bunların her ikisine de en iyi şekilde vâkıf olması onun vazifesidir. Böylece bir kimse anlayacaktır ki bunlara dair analogi başlangıçtan beri birlikte kurulmuştur. Zira bunlar arasında karşılıklı bir bağlantı, düşünceme göre, tedavilerin benzerliğini ve hatta her iki iyileştirmenin birbirine olan benzerliğini gösterecektir.” (Gal. PHP. 5.2.22-24)

Bunun sebebi ise bedene ilişkin olarak tıpta kullanılan *hılt teorisi*'nin; beden sıvılarının denge halinin (*krasis*) sağlık, dengenin bozulmasının ise hastalık durumu olması kabulünün, Stoacılık tarafından benimsenmesi ve aynen ruha uygulanmasıdır. Yani beden sıvılarının dengesinin bozulmasının karşılığı olarak ruhta da denge içindeki unsurlarda kargaşa yaşanmasıyla zaaf, ruhsal etkilenimler ortaya çıkacaktır. Galenos, *hılt teorisi*'nin beden ve ruhtaki yansımasına dair Khrysippos'un düşüncelerini *Hippokrates ve Platon'un Doktrinleri Hakkında* adlı eserinde şöyle aktarır:

Khrysippos şöyle der: “Gerçekten Zenon'un tartışması olması gerektiği gibi ilerler. Ruhun hastalığı bedenin istikrarsızlığına (çalkantısına) benzerdir. Bedenin hastalığının ise onun bünyesindeki bileşenlerin oransızlığından (uyumsuzluğundan) kaynaklandığını söylenir. Yani sıcaklık ve soğukluk, kuruluk ve nemin oransızlığından. Ve eserinde biraz daha ilerisinde: “Bedendeki sağlık ise açıkça ifade edilen şeylerin orantılı ve iyi bir karışımıdır”. Ve müteakiben: “Zira benim düşünceme göre, bedenin sağlamlığı, bahsedilen şeylerin en iyi karışım durumudur”. Ve yine devamında: “Bu şeylerin beden açısından da söylenmesi yersiz değildir, zira bedenin sıcak, soğuk, nemli ve kuru bileşenlerinde ortaya çıkan oran ya da oransızlık sağlık ya da hastalığı meydana getirir. Örn; sinirlerdeki oran ya da oransızlık güç

ya da zayıflığı, sıklık ya da gevşekliği gösterir. Bedendeki oran ya da oransızlık ise güzellik ve çirkinliğe işaret eder.” (Galenos) -“Ancak son derece asil ruhlu Khryssippos, her şeyi pek güzelce ayrıntısıyla anlattın bize, lâkin şimdi, söz verdiğin gibi, sağlık ve hastalıktan başlayarak bedenekilerle aynı şekilde adlandırılan ruhtaki unsurların benzerliğini açıkla bize! Zira tıpkı sağlığın; bedenin, bizim de unsurları diye adlandırdığımız en basit kısımlarının orantılı durumda olmasına karşılık gelmesi gibi, -sıcak, soğuk, kuru ve nemi kastediyorum-, aynı şekilde sanıyorum ki ruhun sağlığı denilen şey de onun temel kısımlarının oranına dayanacaktır. O halde bu kısımlar hangileridir, kaç tanedirler ve birbirleriyle ilişkileri nasıldır? İşte bunları söz verdiğin gibi hiçbir şeyi ihmal etmeden anlatman gerekir.” (Gal. PHP.5.2.31-36)

Ancak Khryssippos, Galenos’un da benimsediği Zenon’un duruşunun ötesinde, bedene nazaran önceliği ruha vererek kullanır. Galenos bu durumu eleştirel bir gözle şöyle tespit eder: *“Nitekim Khryssippos, Zaaflar Üzerine eserinin birinci kitabında ruhta yaşanan hastalık ile beden durumunu arasında analogi kurarak hastalık kavramını karıştırır, buna göre ruh da ateş, ishal ve bu türden hastalıklara karşılık gelen durumlara maruzdur.”* (Gal. PHP. 5.3.12) Bununla birlikte Galenos’un eleştirisi esaslarda değil detaylarda gizlidir. Yani tartışmanın temel unsurlarında Khryssippos ile hemfikirdir. Ama iki temel hususta Khryssippos ile ayrılmaktadır. Birincisi ruhun tekil davranışı, ikincisi ise ruhun bedene hâkimiyetidir.

Galenos, Khryssippos’un bedende unsurların dengesine bağlı olarak gelişen sağlık ve hastalık fikrinin ruhta da cereyan etmesine katılsa da öncelikle Khryssippos’un ruhu tek katmanlı (yani sadece akli olandan ibaret) olarak bedenle eşleştirmesine karşı çıkar. Zira Galenos, Platon’un ruhu kısımlara (akli, gayretli ve istekli olmak üzere parçalara) ayıran yaklaşımını benimsediğinden Khryssippos’un ruhu sadece akıldan ibaret görmesi yüzünden kurduğu analoginin hedefine varmadığını iddia eder. Hâlbuki Galenos’a göre duygular ruhun akli kısmından değil gayretli veya istekli kısmından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Khryssippos’un zaafının kaynağı olan duyguları, akli bir olgu olarak görmesine karşı çıkar. Ona göre duygular akli ruha ait olmayıp, diğer ruh kısımlarına ait olgulardır. Ve akıl ile çelişmekte ve onunla mücadele etmektedirler. Şöyle ki: *“Zira Platon’a göre bu üç kısım, birbiri ile uyumlu olduğunda ve çatışma içerisinde olmadığında ruhun sağlığını üretirler, ama uyumsuz ve çatışma içerisindeyse ler hastalık üretirler.”* (Gal. PHP. 5.2.38). Galenos, gördüğü bu eksikliği tamamlamasına ise Platon’dan alıntılar yaparak bir meşruiyet sağlamaya çalışmaktadır:

“...Platon pek çok yerde, özellikle Sofist’te ruhun kısımları arasında ki çatışmanın ruhun hastalığı olduğunu ifade etmiştir...” (Gal. PHP.

5.3.21). “Anlamıyorum belki sen (Khryssippos) hastalık ile iç çatışmasının aynı şey olduğunu düşünemedin mi acaba? Buna ne cevap verebileceğimi de bilemiyorum. İç çatışmasının, doğası gereği uyumlu olanın bir ihtilaf sonucunda yıkılması olduğuna inanmıyor musun? Bundan başka bir şey değildir.” (Gal.PHP.5.3.24-25).

Galenos, Khryssippos’tan ayrıştığı bu hususu ilerleyen zamanda yazdığı *Ruhun Kabiliyetleri Beden Karışımlarına Bağlıdır* (=QAM) adlı başka bir eserinde detaylandırmaktadır. Yani ruhun kısımlarını (ör: akli, gayretli, isteyen) beden kısımları ile örtüştürerek (ör: beyin, kalp, karaciğer) organlarla eşleştirir. Ancak yine de ruhun da beden gibi unsurların karışımına tabi olmasında Khryssippos’tan çok da farklı bir tavrı bulunmamaktadır:

“Şimdi, ruhun üç şekli olduğu ve bunun Platon’un görüşü olduğu, başka yazılarda da sergilendiği gibi, birinin karaciğerde, birinin kalpte ve birinin beyinde yer aldığı gerçeği de vardır. Bununla birlikte, tüm ruhun bu üç biçimi ve parçasından akli olanın ölümsüz olduğuna, Platon açıkça ikna olmuştur. Ancak bunun böyle olmadığını ya da öyle olduğunu ona karşı ciddi bir şekilde savunamam. Önce onun ve benim ölümle yok olacağı konusunda hemfikir olduğumuz kalp ve karaciğerdeki biçimleri ele alalım. Organların her birinin kendine özgü bir maddesi vardır. Bunun tam olarak ne olduğunu henüz araştırmayalım, ama tüm cisimlerin ortak tözüyle ilgili olarak, bunun iki ilkedен oluştuğunu yani, madde ve biçimden oluştuğunu ve maddenin kavramsal olarak niteliksiz olduğunu, ancak kendi içinde dört niteğin yani sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve ıslaklığın karışımına sahip olduğunu hatırlayalım.” (Gal. QAM. 772-773K).

Nitekim tartışmadan anlayabileceğimiz gibi Galenos’a göre bir organ içindeki unsurların dengesinin bozulması, diğer organları da etkileyecek ve çatışma yaşanacaktır. Ancak Galenos bedende görülen denge ya da çatışmanın, sağlık ve hastalığı yaratması kabulü ile ruhun parçaları (yani bedendeki eşleniği olan organların) arasında görülen uyum ve çatışmanın da sağlık ve hastalığı oluşturduğu tezini bedene yansıtılmakta, bir anlamda bedeni ayrı tutmaktadır. Yani Khryssippos gibi ruhtaki etkilenimlerin bedende de tezahür edeceği fikrini paylaşmamaktadır. Bu hususun Galenos’un, Khryssippos’tan ayrıştığı ikinci mesele olduğu değerlendirilebilir. Ancak beden sağlığı açısından iki yazar hem fikirdir. Zira kendisi de bedenin kısımları olarak organları değil unsurları esas aldığı, “sıcak, soğuk, kuru, nemliyi kastediyorum” (Gal.PHP.5.2.35) diyerek ifade etmektedir. Nitekim Khryssippos’un da bundan farklı bir analogi gayreti bulunmamaktadır. Ruhta unsurların orantısını gözetmektedir. Ama Galenos’un tavrı analogide ruhtan ziyade bedensel hastalıkları incelemek olsa gerektir:

“*Khryssippos* hatta daha anlamsız bir şekilde ruh hastalığının reküran (tekrarlayan) ateşten, örneğin üç günde, dört günde bir gelen ateşten muzdarip birinin durumuyla kıyaslanabilir olduğunu bile kabul etmez. Şöyle yazar: “Şöyle farz etmeliyiz ki ruhun hastalığı en çok ateşli fiziksel bir duruma benzer, bu durumda ateş ve üşüme belli düzenli aralıklarla değil düzensiz şekilde gelişir ve bir kimsenin bünyesine (genel sağlık durumuna) ve sonradan gelişen küçük nedenlere bağlı olarak gelişigüzel şekilde ortaya çıkar.” *Khryssippos*, “insanların önceden hastalandıkları hastalıklara eğilimli olduklarını ve hâlihazırda hastalananların da artık bütünüyle hastalanmayacaklarını” söylerken ne düşünüyordu bilmiyorum. Zira üç ya da dört günlük ateşten muzdarip olan kişiler, ateş ve üşüme durumu deneyimlediklerinde onların hastalığı henüz etkilenme aşamasındadır. Ancak sağlıklı olan durumları düzeldiğinde ve artık hastalıkla ilgili bu durumları yaşamadıklarında ara dediğimiz dönemde olduklarında (hastalıktan) etkilenmenin uzağında olurlar. Bir kimse, sanırım onların hastalıklı durumlarını aşk, kıskançlık ya da başka bir durumdan ötürü yakınan ya da etkilenen (hastalanan) bir kimsenin durumuna benzetir. Yakınmaya kapılmayan ya da ani bir tutku ya da öfkenin etkisine kapılmayan bir kimsenin durumu ise fiziksel açıdan sağlıklı kişilere benzerdir. Ancak bu sağlıklı kişilerden bazıları kolayca hastalıklara yakalanırlar bazıları ise etkilenmezler. Ve ruhsal açıdan sağlıklı olanlardan bir kısmı bunlara (hastalığa eğilimli olanlara), bir diğer kısmı da ötekilere (hastalığa eğilimli olmayanlara) benzerlik gösterirler. Bedensel açıdan hasta değillerse ruhsal açıdan hastalanmalarından gerçekten söz edilmeyecektir.” (Gal. PHP. 5.2.13-20).

Zira ateş ve üşüme halinin sıcak ve soğğun bir çatışması olduğu ortadadır. Ama ruhi çatışmaların orantılarının bedensel hastalıklarla örtüşmesi şart olmasa gerektir. Örneğin; ruhun şehvet ve arzu ile genişmesi (bast) ve korku ve keder ile büzüşmesi (kabz) (Gal. PHP. 4.3.2) gibi, ruhta da unsurların çatışması örneklerinin Galenos’un bakış açısı çerçevesinde bedendeki tezahürleri ile açıklanması sorunlu olacaktır.

Netice itibariyle *Khryssippos*’u Galenos’un penceresinden öğrenmeye çalışmak Galenos’un kendi gündemi hakkında daha detaylı bir çalışmayı gerektirecektir. Ancak kendisinin de benimsediği biçimde felsefe ile tıp arasında kurulan analoginin, *Khryssippos*’un *Zaafklar Hakkında* eserinde fiziksel bir gerçek olarak kabul görmüş olması bu çalışmanın kapsamı itibariyle önemsenmesi gereken husustur. Zira eser, felsefi terapi türündeki eserlerin atası olarak kabul edilebilir ve kendinden sonraki Stoacı, Epikuroşçu ve Platoncu filozofların bu türde verdiği eserleri etkilediği söylenebilir. Bu alanda örnek olarak MÖ 1. yüzyılda Epikuroşçu yazarlar Philodemos ve Lucretius, Cicero; MS 1. yüzyılda Stoacı yazarlar Seneca, Epiktetos ve

Platoncu yazar Plutarkhos ile 2. yüzyılda yaşayan Stoacı İmparator Marcus Aurelius'un eserleri sayılabilir (Gill, 2018, s.368, n.8).

Bu eserlere daha detaylı bir bakış bu çalışma kapsamında mümkün değildir. Ancak Galenos'un kendisinin de türün ana kabulleri üzerinde tıbbi bir muhalefet içerisinde olmasına rağmen, bu türde *Sıkıntılardan Muafiyet* (= *Ind.*) ve *Ruhun Zaaf ve Kusurları* (= *Aff. Pecc. Dig.*) gibi eserler vermiş olması ayrıca üzerinde durulması gereken bir husustur. Galenos'un kendisini felsefe ekollerinden ayrı tutmaya çalıştığı ve felsefeyi çağdaşı ekollerin salt etik endişesinden ziyade tıp sanatını da yüceltmek amacıyla kullandığı söylenebilir. Bu minvalde *Tıp Sanatına Davet* (*Protreptikos* = *Protr.*) adlı eseri de felsefi terapi alanındaki eserleri ile kıyaslanmayı hak etmektedir. Bu eserlerin *protreptikos* türünün biçimi itibarıyla incelenmesi aralarındaki benzerliklerin ortaya konması ve Galenos'un gerçek niyetinin tespiti açısından faydalı olacaktır.

4. Galenos'un Duruşu

Galenos'un Khryssippos'u eleştirisini tıbbi duruşu üzerinden okumak gerektiğini değerlendirebiliriz. Yani tıbbi açıdan bakıldığında Khryssippos'a katılmamaktadır. Esasen yargıların tedavisinden ziyade akıl ile duygular arasındaki mücadelenin yatıştırılması ve ruhun etkilenimlerinin beden ile eşleşmesi fikri bağlamında, Stoacılığa mesafeli olmasının gerekçesini anlayabileceğimizi ama sonuçta ruhun tedavisine ilişkin olarak Stoacıların kurduğu düzlem üzerinde hareket ettiğini söyleyebiliriz. Yani bedeni ruh üzerinden tedavi etmek fikrinden bağımsız olmakla birlikte ruhun rahatsızlıklarına da bir cevap bulma ihtiyacı duymaktadır. Galenos, *Kendi Kitaplarım* (= *Lib. Prop.*) adlı eserinde, *Hippokrates ve Platon'un Doktrinleri* adlı eserini "Stoacıların Felsefesinden Farklılıklarımı İfade Eden Eserler" adlı gruba dâhil etmemiş, "Platon'un Felsefesine İlişkin Eserler" başlıklı grup içerisinde ele almıştır. Yani bu eserde, esasen derdi Khryssippos'u veya Stoacılığı eleştirmek değil, Platon hakkındaki fikirleri çerçevesinde kendine göre kullanmaktır. Ancak *Sıkıntılardan Muafiyet* ve *Ruhun Zaaf ve Kusurları* adlı protreptik eserlerini ise "Ahlak Felsefesine Dair Kitaplar" başlıklı grupta ele almıştır (Singer, 1997, s.21-22).

Buna göre Galenos'un bilinçli olarak Khryssippos'un *Zaafklar Hakkında* adlı eserini, kendi felsefi terapi türündeki eserlerinden farklı olarak, ahlak felsefesine dair görmeyip tıp alanında ele aldığı ve bu minvalde eleştirdiği ve ahlak felsefesi hakkındaki fikirlerine ortak etmediği ortaya çıkmaktadır. Buna gösterilebilecek sebeplerden birisi, Galenos'un felsefeyi Stoacılar gibi her bireyin kullanıp faydalanabileceği bir şey olarak görmeyip yetenek, sosyal konum ve eğitim gibi şartları sağlayabilen daha elit bir kesimin harcı olarak görmesidir. Bir diğeri ise Stoacı ve Epikurosçuların, bireylerin duygularını hastalıklı olarak görüp onları buna ikna etmeye

çalışmalarının toplumda yarattığı tepkiler olarak sayılabilir. Ayrıca her ne kadar melankoli gibi belli bedensel semptomlara açıklama getirse de felsefi terapinin tıbbi faydasının sınırlı olmasının ayrıca altı çizilmelidir (Gill, 2018, s.369-370). Neticede İmparator Marcus Aurelius gibi Stoacılığın piri bir şahsiyetin de hekimliği için Galenos'a başvurmuş olmasındaki ilişki biçiminin fikirlerine yansımış olacağını yadsımak yerinde olmayacaktır. Yani Marcus Aurelius da ruhindaki zaafı düzeltmesine rağmen bunun bedenini de iyi edeceğini düşünmemiş ve bedensel rahatsızlıkları için Galenos'a başvurmuştur.

Galenos'un felsefe ile tıp analogisine getirdiği eleştirinin bir başka boyutu ise bir anlamda felsefe ile özdeşleştirilen, ruhun akli kısmı olarak gördüğümüz meselenin "ölümsüzlüğe" ya da bir anlamda tanrısallığına karşı olan duruşu olduğu da değerlendirilebilir. Ona göre ruhun diğer kısımları gibi akli kısmı da maddedir:

"Ruhun kabiliyetlerinin maddesine bağlı olduğunu göstermiştik, çünkü gerçekten de fiillerini öyle yapıyor. Şimdi, eğer ruhun akli biçimi fani ise, o da beyin [olarak adlandırdığımız] özel bir karışım olacaktır. Ve böylece ruhun tüm biçimleri ve kısımlarının kabiliyetleri karışıma, yani ruhun maddesine bağlı olacaktır; ama eğer ölümsüzse, Platon'un görüşüne göre, beyin aşırı derecede soğuduğunda veya aşırı derecede ısındığında, kuruduğunda veya nemlendiğinde neden (ruhun) ayrıldığına dair bir açıklama yazsa iyi ederdi- tıpkı ilgili diğer maddeleri hakkında yazdığı gibi." (Gal. QAM. 774-775K).

Yani bir anlamda Galenos'un bakışı açısından tıp ile felsefenin tanrısal bir ahlak veya buna dayalı "daha" akli yargılar üzerinden analogi içerisinde olması gerekmemektedir. Dolayısıyla felsefenin insanı tanrı gibi yapmaktan ayrı bir işlevi olmalıdır. Zira gerek Epikurosu, gerek Stoacı ve gerekse farklı ekollere mensup yazarların bu türde eser vermesinin ardında bireylere sunduğu duygusal dayanıklılığın, aşırılıkları törpüleyerek sağladığı toplumsal huzurun faydası gibi sebepler de sayılabilir. Hatta günümüz modern toplumunun sağladığı konfor içerisinde dahi bireylerin savaşlar, afetler, salgınlar, ekonomik çalkantılar gibi etkilerden sarsıldıklarını ve psikoterapi gibi desteklere ihtiyaç duydukları bariz iken, tarihin oldukça çalkantılı olayları ile sarsılan antik dönemde yaşayan bireylerin ihtiyaçlarına cevap veren bir çeşit koyucu hekimlik örneği olan felsefi terapiye bir hekim olarak Galenos'un ilgisiz kalması da beklenmemelidir. Zaten tıbbın kurumsallığının başka arayışlar karşısında günümüzdeki kadar kuvvetli olmadığı o dönemde, duygusal sıkıntılar ve rahatsızlıklar yaşayan bir bireye Galenos'un hekimlik pratiğinde veya kişisel yaşamında önerebileceği çözümün, perhiz ya da felsefi terapiden başka bir şey olması da muhtemel gözükmemektedir (Gill, 2018, s.379).

Gill'e göre antik felsefi terapinin stratejisinde, öncelikle erdemli ve sağlıklı yaşam tarzı olarak erişilmesi gereken mutluluk hedefi yer almaktadır. İkinci olarak bu hedefe varma motivasyonu çerçevesinde gerekli doğru duygu ve arzuların, inanç ve fikirler çerçevesinde oluştuğu ve bu şekilde yönlendirilebileceği düşüncesi yer almaktadır. Üçüncü olarak takip edilen terapötik süreç ya da tedavi eylemi ve son olarak da duygusal hastalığı oluşturan inanç sisteminin yerine önerilecek doğru inançlara yönelik tavsiyeler yer almaktadır (Gill, 2013, s.349-351). Bu soyutlamanın, işlevinden bağımsız olarak en başta üzerinde durduğumuz Philon'un üç aşamalı *protreptikos* süreci ile örtüştüğü değerlendirilebilir. Bu anlamda birbirinin devamı ve tamamlayıcısı olan bu iki türün işlevinin temelde mutluluğa davet olarak görülmesi mümkündür. Ancak Galenos'un yaptığı ayrıştırma çerçevesinde terapinin, hakikati veya tanrısallığı anlamak gibi soyut bir hedeften ziyade toplumsal olarak daha işlevsel bir hedefi olduğu da ortadadır. Bu sebepten Galenos'un her iki türde (yani felsefi terapi ve *protreptikos*) verdiği eserlerin incelenmesi şu ana kadar anlatıların somutlaşmasında faydalı olacaktır.

5. Galenos'un Eserleri

5.1 Sıkıntılardan Muafiyet

Galenos'un konumuzla ilgili en önde gelen eseri *Sıkıntılardan Muafiyet*'tir. Bu eser 192 yılında Roma'da gerçekleşen büyük yangında Galenos'un mal varlığını, eserleri ve ilaçlarını emanet bıraktığı kütüphanenin tamamen kül olmasının, Galenos'un ruhunda bıraktığı yıkıcı etkilere nasıl dayandığını bir tanıdığına yazdığı mektup ile anlatmasına ilişkindir. Galenos, bu olay karşısında nasıl hissetmiş olabileceğine ilişkin olarak, aynı yangında kitaplarını kaybeden bir başka kişinin içerisine düştüğü depresyon ve kederden rahmetli olduğunu söyleyerek böyle bir olay karşısında (ruhsal) terapinin gerekliliğini ortaya koymaktadır (Gal. *Ind.* 3). İyilik halinin ne haz peşinde koşmakla ne de bunlardan uzak durmakla elde edilemeyeceğini hem ilahi hem de beşerî ilimler hakkında asgari bilgi sahibi olunarak güzel ve erdemli seçimler yapılabileceğini vurgulamaktadır (62-64). Zira kayıpları büyük ya da küçük olarak görebilmek onlara yüklenen değere bağlıdır (65). Bu meseleler gerek Platon ve gerekse Ksenophon tarafından vurgulanan Sokratesçi güzel ve erdemli (*kalos kai agathos*) değerlerini yansıtmaktadır. Neticede Galenos kendisini diğer felsefe ekollerinden ayrı tutmaya çalışarak, bazı filozofların (ör: Stoacılar, Epikuroşular), bir filozofun hiçbir sıkıntıdan mustarip olmayacağı iddiasına katılmamakta ama kayıplarına rağmen sıkıntı içinde olmamasını kendine özgü bir mutluluk hedefi olarak ortaya koymaktadır (70). Mutluluğa davet aşamasının *protreptikos* türünün de ilk basamağını teşkil ettiğini biliyoruz.

İkinci aşamada ise mutluluğa götürecek doğru duygulara yoğunlaşmaktadır. Böylece terapisini önermektedir. Yani hatalı yargıların tedavisi yerine akıl ile çelişmeyecek duyguları salık vermektedir. Şöyle ki: Mal varlığından mahrum kalmasının ve bedensel acılarının onu sıkıntıya sokmadığını, ama memleketinin harap olması veya bir arkadaşının bir tiranın hışmına uğramasının onu sıkıntıya sokacağını belirtmektedir (Gal. *Ind.* 71-72). Bu ifade kent siyasetinde güçler dengesinin aşırılık doğrultusunda bozulmasına işaret etmektedir. Beden sıvılarının dengesinin sağladığı sağlık halinin denge arayışında olan kent siyasetine yansıtılması Yunan edebiyatında kullanılan bir olgudur. Ama Platon'dan edindiği ruhun kısımlarının dengesinin bozulmasının ruh sağlığını tehdit etmesi prensibini, kent siyasetine analogik olarak yansıtması ise Galenos'un anti Stoacı mesajını üstü örtülü vermek amacıyla kullandığını ortaya koymaktadır. Yani önerdiği terapi akli, gayretli ve isteyen ruhun etkilerini dengeleyerek ruhun sükunetini korumaktır. Bununla birlikte Galenos'un analogisinin Stoacılığın ahlak felsefesine ilişkin hedefleri ile çelişmediği, sadece kozmolojisine ve önerdiği terapi yöntemine ilişkin itirazı olduğu değerlendirilebilir. Bu anlamda ifadelerinin belki de Stoacılığın ahlak felsefesine ilişkin bir katkı olarak görülmesi mümkündür.

Terapinin yarattığı faydanın sürdürülebilirliği bakımından ise, bedeninin ve ruhunun sağlığının tek varlığı ya da hayattaki ana dayanağı olduğunu ifade ederek bunları korumak için elinden geleni yapacağını ve bunun için gerekli egzersizleri yerine getireceğini söylemektedir (75-76). Neticede kaldıramayacağı kadar büyük bir etkinin dengesini bozacağını kabullenerek, en önemli egzersizin bunlardan kaçınmak, bunları öngörüp kendini hazırlamak, başına geldiğinde de asaletle kabullenmek olduğunu vurgulamaktadır. Doğru duygulara ilişkin kabulleri ise şöyledir: Aç ve susuz kalmayacak kadar para, kitap okuyabilecek ve bunları paylaşabilecek kadar bedensel acılardan şikâyet etmemeye çalışmaktadır. Ancak bunlarla yetinemeyenlerin veya bu yönde eğitim almayanların daha fazla paraya ve sağlığa kendilerini mecbur hissettiklerini, elde edemeyince de ağlayıp sızlandıkları ve bayağı seviyelere indiklerini ve günahlara düştüklerini belirtmektedir. Bunun yerine erişilemeyecek hedeflere arzu duymayı bırakmak gerektiğini söylemektedir (78-82). Bu mektubu dostunu bu duygulardan kurtarmak amacıyla yazdığını söyleyerek terapi eyleminin üçüncü basamağında da ortaya koymaktadır.

Görüleceği üzere eser, hem *protreptikos*, hem de felsefi terapi stratejisinin adımlarını yeteri kadar karşılamaktadır. Bu noktada Galenos'un ifadelerinin isteklerin akıl süzgecinden geçirilerek törpülenmesi fikrini ya da istekler ile aklın birbirleri ile uyumlu hale getirilerek aralarındaki çatışmanın sükûnete erdirilmesine odaklandığı görülecektir. Bu Galenos'un ruhun kısımları arasındaki denge arayışına ilişkin Platoncu tavrının bir te-

zahürü olarak görülebilir. Ayrıca dostuna verdiği örneğin kendi yaşam tarzı olmasının, terapi eyleminin başarısına dair bir güvence olduğu da değerlendirilebilir. Yani Stoacılığın önerdiği idealize bir tanrısal akıldan ziyade sonuçları denenmiş somut bir terapi ile, eylemin hedefini göklerden yere, muhayyelden (ya da dogmadan) tecrübe edilebilir bir noktaya taşımaktadır. Bu tavır Galenos'un tıp ekollerine ilişkin duruşu ile de tutarlı olacaktır. Zira Galenos hem ampiristleri hem de dogmacıları birbirlerine karşı zıt duruşları yüzünden başka eserlerinde eleştirmektedir. Böylece Platoncu belirli bir rasyonellik ile tecrübe edilebilir olanı buluşturarak kendine özgü tıp ekolünü de üstü kapalı olarak tanımlamış olmaktadır. Galenos'un *Kendi Kitaplarım* adlı eserinde "ampiristler" hakkında yazdığı eserler arasında saydığı *Tıp Sanatına Davet* eserini incelerken bu husus daha netleşecektir.

5.2. Ruhun Zaaf ve Kusurları

Gill (2019, s.139-140), *Ruhun Zaaf ve Kusurları* eserinin özellikle 1.kitabının Galenos'un felsefi terapi türüne güzel bir örnek olduğunun altını çizmektedir. Galenos eserde ilk olarak kişinin Delphi kanunu olan "kendini bilmek" eylemi doğrultusunda hatalarını görmesi gerektiği ama bunu yapamamasının sebebinin ise Platon'un deymiyle aşığın sevgilisine karşı kör olması sebebiyle sevgiliden ziyade kendini sevmesi saptaması olduğunu, bu yüzden önereceği terapinin takip edilmesi gerektiğini söyleyerek ilk ikna adımını atmaktadır (Gal. *Aff. Pecc. Dig.* 4-7K). Bu noktada dikkat edilmesi gereken Galenos'un kendini bilebilme eylemini gerçekleştirebilecek bireylerin tanımı için Aristotelesçi "sağduyulu" (*phronimos*), ya da eşleniği Sokratesçi "güzel ve erdemli" (*kalos kai agathos*) kavramlarını kullanmasıdır. Bunlar filozofların güzel yaşam ya da mutluluk olarak tanımladığı ve felsefe aracılığı ile erişilmesi beklenen hedefi yakalayabilmiş bireylere ilişkin tanımlardır. Böylelikle gerek mutluluğa davet ve gerekse terapiye ikna anlamında hem *protreptikos* türünün hem de felsefi terapi türünün stratejilerinin ilk basamağının tam olarak gözetilmiş olduğunu görebilmekteyiz.

İkinci adımda ise Galenos'a göre öfke, kızgınlık, keder, kıskançlık, takıntılı arzu gibi yanlış duygulardan kurtularak doğru duygu olan Sokratesçi kendine hâkim olma (*sôphrosynê*) haline sahip, hatalardan kurtulmuş (*sophos*) birisinin rehberliğine başvurarak kişiye ayna olmasının sağlanması gerekir. Bu şekilde gayret edilirse tanrılaşmak dahi mümkündür. Bu sebepten bir *sophos*'un uyarı ve tavsiyelerine sürekli uyulmalıdır (7-14K). Kendine hâkim olma halini Galenos'un aşırılıklara meyilemeyen ve özellikle beden sıvılarını (ya da ruhun kısımlarını) içerecek biçimde dengedeki bir ruh halini kastetmek amacıyla kullandığı da değerlendirilebilir (Singer, 2013, s.245, n.43). Galenos bu aşamada Platon'un aşığın sevdiğine karşı kör olması alegorisini kullanarak (*Yasalar*, 731e5-6), kendi duygularını

ayırt etme yetisinde olmayan bir bireyin, kendisi hakkındaki yargıyı tarafsız olarak verebilecek bir başka bireye bırakması eylemini terapi olarak ortaya koyduğu söylenebilir. Böyle tarafsız bir kişiyi seçerken bunun zenginlerin evine girip çıkmayan (yani para, güç, şan ve şöhret peşinde koşmayan), zenginlerle yiyip içmeyen (yani perhizine dikkat edebilen) bir birey olmasına, yani hatalardan arınmış kişi olmasına dikkat etmek gerekir. Neticede hatalardan arınmışlık filozoflar tarafından tanrılara yakınlaşmayı ifade etmektedir. Ama böylesini bulmak gerçekçi olmayacağından dostlarını sabırla kendisi hakkında hatalarını yüzüne vurmasına teşvik ederse sonunda bireyin kendisi de kendisi hakkında yargıda bulunabilecek bir yetkinliğe kavuşacaktır.

Terapinin bir diğer boyutu olarak sürekli egzersiz önerilmektedir. Ancak önerilen nihai bir iyilik halini öngörmeden adım adım sürekli iyileşmeye yönelik bir çalışmadır. Hatalardan pişmanlık ile başlayan ve iyileşme kararlılığı gösteren birey için kötü duyguların şiddetini azaltmak için, gerekirse bireyin kendisini cezalandırmasını da içeren ama adım adım iyileşmeyi sağlayan bir çaba: Tıpkı sanatta ilerlemek gibi iyi insan olmak için de ilerleme gerekir (15-21K). Galenos çeşitli egzersizleri sıralar: Öfke halinde iken yargıda bulunmamak, ertelemek, öyle ki duygular hayvani (ruh) ama akıl insani (ruh) kaynaklı olduğuna göre, hayvandan iyi olmaya çalışmak (16-23K). Zaafları hastalık gibi, bir rehberin uyarılarını ise sağlık gibi görerek, uyarılara kapıyı açık bırakmak, bir hayvan terbiyecisi gibi, akli olmayan ruhu (ya da güncel ifade ile nefsi) terbiye etmek (24-27K). At ve köpek gibi ehlileştirilebilir hayvanları gayretli ruhla eşleştirip keçi ve domuz gibi ehlileştirilemez hayvanları istekli ruhla denk görüp birinciler aracılığıyla ikincileri idare etmek ya da daha azla yetinmek üzere disipline etmek (28-33K).

Üçüncü adım olarak ise hatasız kalınabilmek için öneriler ortaya konulmaktadır. Esasen bahsedilen çabayı alışkanlık haline getirebilmek önerilmektedir. Ama bu kendine hâkim olma (*sôphrosynê*) seviyesidir ki, ılımlılık (*enkretia*) ile karıştırılmamalıdır. Bu erdemli olmaya bir davet (*protreptikos*) değil, zaten davet edilmiş bireylerin yönlendirilmesi aşamasıdır (34K). *Sıkıntılardan Muafiyet* eserinde yaptığı da aynıdır. Zaten niyeti çabalamak olan bir dosta yol göstermek gibi. Ancak bu aşamanın da sıkıntıları ya da zaafları vardır: rekabetçilik, şöhret, güç ve kıskançlık gibi (35K). Bunlara karşı da dışarıda görülen eksikleri bireyin kendinde de araması ve küçükken başını ezmesidir (36K). Sıkıntıları bedendeki ağrılar gibi görüp üzerine gitmek fayda verir ama bireyin doğuştan gelen doğası da önem arz etmektedir, eğitim bunu nihayete erdirir (37K). Bu çerçevede Galenos'un doğuştan getirdiği, ailede öğrendiği, entelektüel eğitimi ve babasından öğrendiği hayat öğretileri (38-43 K), bu faktörlerin Galenos'un azla yetinebilmesini nasıl sağladığı ve süregelen doyumsuzluğun eleştirisi

ve buna bağlı olarak kendi kendine yeterliğinin (*autarkeia*) takdir edilmesi (46-52 K) hususları ifade edilmektedir.

Bu hususlar Galenos'un Stoacılarından ayrıldığı hususlardan birisidir. Stoacılar herkesin nihai iyiliğe ya da mutluluğa erişebileceğini iddia ederken Galenos bireyin doğası ve alabilme fırsatını edindiği eğitime önem vermektedir. Neticede sanat uzun hayat kısadır. Bu eser de bir felsefi terapi örneği olarak daha evvel altını çizdiğimiz *protreptikos* biçemi ile oldukça uyumlu görünmektedir. Ancak özellikle altı çizilmesi gereken ise bu eserde Galenos'un Stoacı çizgiden uzak kalmak şöyle dursun, neredeyse Stoacı bir pratik içerisinde olduğu söylenebilir. Neticede Stoacılarından (ve diğer Helenistik ekollerden) ahlak felsefesinin tanrısal olana götüren bağlamı çerçevesinde ayrılmaya çalıştığı ama ahlak felsefesinin işlevi bağlamında böyle bir endişe taşımadığı yargısına varılabilir. Bununla birlikte belki de Galenos'un Hellenistik felsefi ekoller çerçevesinde felsefi terapi türünde verilen diğer eserleri doğrudan ahlak felsefesine dair değil ama bunun ötesinde, yani ölümsüzlüğün dayanağı Yunan dinine ya da dogmacı bir duruşa ilişkin bir tür olarak değerlendirdiği de düşünülebilir. Dolayısıyla O'nun incelediğimiz eserlerini konu (*topos*) itibarıyla felsefi terapiden bir nebze ayrılan ama *protreptikos* türünün kapsamı içerisinde değerlendirmemiz gerekebilir. Galenos'un bir diğer eserinin incelenmesi bu yönde ışık tutacaktır.

5.3. Tıp Sanatına Davet

Bu iki eserden başka Galenos'un *Tıp Sanatına Davet (Protreptikos)* eserinin incelenmesi de onun türü ne kadar aslına uygun olarak kullandığının gösterilmesi bakımından anlamlıdır. Bu eserde Galenos mutlu olmaktan ziyade belki de daha önemlisi insan olabilmeyi bir hedef olarak sunmaktadır. Bu amaçla ikna aşamasında kadere (*tykhē*) tâbi olmak yerine ona galip gelmek için sanata (*tekhnē*) sarılmak ayrımını ön plana çıkarmaktadır. Terapi aşamasında bir atletin yaptığı doğal olmayan boyuttaki sporun getirdiği hastalıklara karşılık sanatlara ve daha ziyade tıp sanatına başvurulması gerektiğini ortaya koymaktadır. Yani şan şöhret amacıyla yapılan aşırı sporun yarattığı hastalık hali yerine tıbbın öngördüğü sağlık halini önermektedir. Son olarak ruhunda insanlıktan nasibi olan bir genç adamın tıp tahsil etmesinin gerektiğini belirterek hekimleri yüceltmektedir. Atletlerin antrenörlerini ise kötü sanatlara sahip şarlatanlar olarak ortaya koymakta ve insanları şan şöhretten ziyade mutluluğun timsali sağlığa çağırmaktadır (Reeder, 2020, s.46-51).

Eserin girişinde ruhun akli ve gayretli kısımlarının ayrımını hatırlatır biçimde insan ile hayvanı birbirinden ayıran şeyin sanatlara (*tekhnai*) vakıf olmak olduğunu vurgulamaktadır. Ama tıbbı, ilahi sanatlar arasında saymakla birlikte en ilahi sanat olarak felsefeyi görmektedir. İlahi yönünü

geliştirmeyenleri ise kendilerini kaderin cilvesine (*tykhê*) yani dürtüleri ile hareket eden cahil kararsız bir kadın gibi resmedilen bir körlüğe terk ettiklerini ifade etmektedir (Gal. Protr. 2-3K). Buna karşılık sanatların (*tekhne*) tanrısı Hermes ise doğal ve ruhunun mükemmelliğini yansıtacak biçimde güzelliğinin zirvesinde bir genç adam gibi tasvir edilmektedir. Hermes diğerine nazaran O'na inananları koruyup kollamaktadır (3K). Kadere uyanlar ise (Aiskhylos'un tragedyalarında ve onun izleğini takip eden Herodotos'un *Tarih*'inde resmedilen) ünlü tiranlara benzetilmekte ve hepsinin sonunun hüsrana olduğu hatırlatılmaktadır (4K).

Galenos herkesin şan şöhret sebebiyle rağbet ettiği atletlerin, bedenlerini geliştirebilmek için harcadıkları gayret sayesinde akılsız hayvanlar gibi (aklı) ruhtan mahrum kaldıklarını öngörmektedir (27K). Bununla birlikte Hippokrates'in "bedenin sınırlarını zorlamanın tehlikeli", "ılımlı egzersiz ve beslenmenin sağlıklı" olduğu uyarılarını hatırlatarak atletlerin aşırı spor ve aşırı yemek ile doğal olandan (*kata phusin*) uzaklaştığını, Hippokrates'in ise aşırılığın doğaya (ya da bedenin doğasına) düşman olduğu saptamasını vurgulamaktadır (28-29K). Ayrıca ona göre atletlerin bedenleri süregelen sakatlıkları sayesinde kolayca çöken depresyon yapıları andırmaktadır (30K). Galenos bir alegori ile atlet kelimesinin kökü olan *athlios* kelimesinden gelen "acı" anlamını çağrıştırdığını söyleyerek de atletleri nihayet hastalık ile özdeşleştirmektedir (31K). Ayrıca atlet Milo örneğini de hatırlatarak güç gösterisi yapmak için kurban edilen yani (canlıyken onu hareket ettiren hayvani) ruhu alınan boğayı taşıması ile kendini hayvani ruha indirgediğini ima etmektedir (34K). Buna göre rağbet edilmesi gereken şan şöhret değil akıl ve sağlıktır. Galenos'un bu hastalığa karşı önerdiği terapi budur.

Atletlerin zenginliğine imrenenlere de aslında onların hep borç içinde olduklarını ve Galenos'a göre herhangi bir sanatı olmayan mülk sahiplerinin (*oikonomos*) mali olarak onlardan daha iyi durumda olduğunu hatırlatmaktadır. Ayrıca, başkalarının mülklerini işleten yani para ile ilgilenen kesim ve tüccarlar ise bu konuda en iyi durumda olanlardır. Ama altının bir gemi kazasından canını kurtaran bir bireyi hayatta tutamayacağı gibi, geçerli bir sanatı olanın hiçbir zaman aç kalmayacağını vurgulayarak akıl sahibi insanlar için sanatları yegâne egzersiz olarak önermektedir (38K). Böylece insanlıktan hissesi olan her genç adamın bir sanat öğrenmesi, ama bunlar arasında en iyisi olan tıbbi öğrenmesinin yapılabilecek en akıllıca iş olduğunu vurgulamaktadır (39K).

Protreptikos ve felsefi terapinin biçimine uygun olarak bu şekilde nihayete eren eserin tıbbi her türlü sanatın ve felsefe ekolünün üzerinde görme niyetine de hizmet ederek Galenos'un idealine davet niteliği taşıdığı söylenebilir. Ayrıca Galenos'un devrinde var olan Klasik Çağ'daki sofist geleneğinin Roma Dönemi'nde yeniden hatırlanmasını temin eden ve

Hellen kültürünü yüceltmeye çalışan İkinci Sofist hareketinin söylemine uygun bir çaba içine girmiş olduğunu da bu vesile ile söyleyebiliriz. Ancak daha önemlisi farklı felsefi yaklaşımların etkisiyle gelişen dogmacı, ampirist gibi tıp ekollerine karşı Galenos'un tavrı hakkında da bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Zira aslında Galenos eserini, ampirist hekimleri eleştirmek amacıyla yazdığı eserleri arasında zikretmektedir (Gal. *Lib.Prop.* 9).

Dogmacılar (ya da rasyonalistler) bir kozmolojik fikriyatın bedene uygulanması çerçevesinde görünen olguların ardında yatan sebeplere (*aitia*) odaklanmaktadır: Örneğin beden sınırları, iklim, beslenme vb. Ampiristler ise deneyimlerin (*empeiria*) eklemesi ile oluşan bir bilgi dağarcığıyla tedavi etmektedirler. Galenos'un diğer eserlerinde vurguladıklarından öğrendiğimiz tavrı ise tıbbın deneyimler çerçevesinde tatbik edilebileceği ama uygulamanın açıklanabilmesi için akli bir gayret ile oluşturulan bilgiye (*epistêmê*) ihtiyaç olduğu yönündedir. Galenos eserinde ampiristleri anmamakla birlikte ampiristlerin tavrını kadere (*tykhê*) tabi olmakla bir tutmaktadır. Hâlbuki tıp sanatı (*tekhnê*) deneyimlenen olgulara akıl ile getirilen açıklamalar (*logos*) ile oluşturulmalıdır (Reeder, 2020, 116-118). Bu bağlamda Galenos'un ortaya koyduğu kendi tıp ekolü, geçmiş ekolleri sentezleyerek ortadan kaldırmaktadır. Ama Stoacılarinki gibi daha dogmacı kalan bir tıbbi yaklaşımı da reddederek sanat için daha etkin bir tavrı ortaya koymaktadır. Yoksa Stoacılar ahlak felsefesi bağlamında ayrışmak gibi temel bir endişesi bulunmamaktadır.

6. Sonuç

Galenos'un incelediğimiz eserleri çerçevesinde felsefi terapi türüne yaptığı katkılar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Öncelikle türün atası olarak kabul edilen *protreptikos* türünün Hellenistik felsefenin mutluluğa davet amacıyla Sokratik öncüllerinin üzerine nasıl inşa edildiği gösterilmeye çalışılmıştır. Ardından türün ikna etme, tedavi etme, mutluluğu koruma olarak şekillenen üçlü yapısı incelenmiştir. Türün felsefe ile tıbbi analojiye sokan Epikuroşçu ve Stoacı yazarları incelendikten sonra Galenos'un bu yazarlara karşı takındığı tavrı öğrenilmeye çalışılmıştır. Nihayet bu tavrın sonucunda, Galenos'un bu türe birden çok amaçla başvurduğu bir bağlamı olduğu görülmüştür. Galenos'un tavrı, onun ruhun doğası, etik felsefe ve tıp sanatı ile ilgili fikirlerine ayrı ayrı hitap eden bir boyuttadır. Galenos'un felsefi terapi türüne yaptığı katkının ise tıp ile felsefe arasındaki analojinin yeniden ele alınıp eksiklerinin tamamlanıp, tutarsızlıklarının giderilip, edebi atası olan *protreptikos* türünün biçimine göre yeniden yorumlanması şeklinde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Görülen o ki, Galenos tıp sanatının doğa felsefesinin kabullerine tâbi olmasına karşı bir tavrı içerisindedir. Yani tıpta dogmacılığa karşıdır. Belki de bu yüzden özellikle devrinin hâkim ekolleri olan Stoacılık, Epikuroşçu-

luk ve Orta Platonculuk'tan ayrı bir çizgi içerisinde olmaya çalışmaktadır. Ancak bu ekollerin ahlak felsefesine dair yargıları ile pek bir meselesi yoktur. Karşı olduğu şey felsefenin doğa ve ahlaki koşutluğa sokan tavrıdır. Bu şekilde felsefenin amaçları arasında yeni bir denge kurgulamış ve felsefenin toplumsal işlevini yazdığı *protreptikos* eserleri ile yeniden ele almıştır. Bununla birlikte gerek tıp ve gerekse felsefe alanındaki yetkinliğini edebi bir lezzet ile süslemeye gayret ettiğini gözlemlemekteyiz. Edebi türleri ve fikirleri kendi hedefine giden yolda ustalıkla kullanmaktan imtina etmemiştir. Bu sayede döneminin eğitimli ve akil (ya da güzel ve erdemli) birey imgesine katkı sağladığı ve hatta neredeyse bu imgenin sembolü olduğu değerlendirilebilir. Bu duruşu ile davet ettiği felsefe ve tıp sanatı bugün dahi devrinin kozmolojisini aşan bir etkiyi sürdürmektedir.

Bugün klinik psikoloji ile Stoacı felsefe arasında kurulmaya çalışan ilişkiye karşılık, ruhun tedavi edilmesi fikrini felsefenin ilgi alanından daha ziyade tıp sanatının ilgi alanına çeken Galenos'un kendisidir. Bunu, aklı göklerden yere indirerek, Stoacı kozmolojiyi sarsmak pahasına yaptığı da söylenebilir. Buna karşılık toplumsal iyiliğin ahlak felsefesi ile elde edilebileceği fikrini vurguladığı da görülmektedir. Bu amaçla günümüzde tıp sanatının bir alt disiplini olarak değerlendirebileceğimiz klinik psikolojinin felsefe ile yeniden buluşturulmasının ise bataklığı kurutmak yerine sivrisineklere odaklanmak için yeni araçlar geliştirmek mertebesinde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira güncel etkilenimlerin arkasında çağın ahlaki duruşunun olduğu üzerinde durulabilir. Bu sebepten belki de Galenos'un yaptığı gibi sivrisinekleri ayrı, bataklığı ise ayrı ele almak daha etkili bir çözüm olacaktır. Zira Stoacı eserleri güncel terminoloji ile yeniden çevirmek kadar bu eserlerdeki doğa felsefesi ile uyumlu kozmolojik tavrın da ayıklanması gerekecektir. Zira günümüzün insanının vakıf olduğu bilimsel bilgiler ışığında ya da dini öğretilerin farklı tavrırları içerisinde Stoacı felsefe ile sunulan fikirlerin günümüz insanına hayatı anlamlandırma bağlamında tam bir açıklama sunması beklenmemelidir. Ama Stoacılık ve hatta Galenos'un da sunduğu antik ahlaki değerler ışığında üretilebilecek güncel bir ahlak felsefesi bu anlamda çok daha etkili bir sonuç doğurabilecektir.

Kaynakça

- Alieva, O. (2018). Protreptic: A Protean Genre. O. Alieva, A. Kotze ve S. Van Der Meeren (Eds.), *When Wisdom Calls: Philosophical Protreptic in Antiquity*, (pp. 29-45). Turnhout: Brepols.
- Brittain, C. (2001). *Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics*. Oxford: The University Press.
- Heßler, J. E. (2018). Socratic Protreptic and Epicurus: Healing through Philosophy. A.Stavru and C.Moore (Ed.), In *Socrates and the Socratic Dialogue*, (pp. 665-681). Leiden: Brill.
- Gill, C., (2013). Philosophical Therapy as Preventive Psychological Medicine. W.V.Harris (Ed.), In *Mental Disorders in the Classical World*, (pp.339-362). Leiden: Brill.
- Gill, C., (2018). Philosophical Psychological Therapy: Did It Have Any Impact on Medical Practice?, C.Thumiger and P.N.Singer (Ed.), In *Mental Illness in Ancient Medicine: From Celsus to Paul of Aegina*, (pp.365-380). Leiden: Brill.
- Gill, C., (2019). Galen's Περὶ Ἀλμπίας as Philosophical Therapy: How Coherent is It?, C.Petit (Ed.), In *Galen's Treatise Περὶ Ἀλμπίας (De indolentia) in Context: A Tale of Resilience*, (pp.135-154). Leiden: Brill.
- LSJ = Liddell, H. G. – Scott, R. (Eds.) (1996), A Greek–English Lexicon, Ninth Edition with a Revised Supplement by H. G. Liddell – R. Scott –H. S. Jones, Oxford: Clarendon.
- Reeder J. A. (2020). *Galen's Protrepticus in Context*, PhD Thesis, Florida State University.
- Robertson D. (2010). *The Philosophy of Cognitive–Behavioural Therapy (CBT): Stoic Philosophy as Rational and Cognitive Psychotherapy*, London: Karnac.
- Singer P. N. (1997).(çev.) My Books, P.N.Singer (çev.), *Galen: Selected Works*, Oxford: The University Press.
- Singer P.N. (2013). (çev.) Affections and Errors, (Ed.). *Galen: Psychological Writings*, Cambridge: At the University Press.
- Slings S. R. (1999). *Plato, Clitophon: Edited With Introduction, Translation and Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tieleman T (2003). *Chrysippus' On Affections: Reconstruction and Interpretation*, Leiden: Brill.
- Kısaltmalar
- Cic.*Tusc.* (Cicero, *Tusculanae Disputationes*) Çev. A P Peabody (1886). *Cicero's Tusculan Disputations*, Boston: Little, Brown and Company.
- Ep. *Men.* (Epikouros, *Epistula ad Menoeceum*). Arrighetti, G. (Ed.) (1973). *Epicuro: Opere*. Turin: Einaudi.

- Gal. *Aff. Pecc. Dig.* (*De Propriorum Animi Cuiuslibet Affectuum Dignotione et Curatione = Peri diagnôseôs kai therapeias tôn en tê hekastou psykhê idiôn pathôn*). Çev. P N Singer (2013). *Galen: Psychological Writings*, (pp.237-314), Cambridge: Cambridge University Press.
- Gal. *Ind.* (Galenos, *De Indolentia = Peri alupias*). Çev. P N Singer (2013). *Galen: Psychological Writings*, (pp.77-99), Cambridge: Cambridge University Press.
- Gal. *Lib. Prop.* (Galenos, *De Libris Propriis = Peri tôn idiôn bibliôn*). Marquardt, J., Müller, I. ve Helmreich, G. (Eds.) (1967). *Claudii Galeni Pergameni scripta minora, vol. 2.* (yeniden basım, ilk basım 1891). Leipzig: Teubner.
- Gal. *PHP.* (Galenos, *De Placitis Hippocratis et Platonis = Peri tôn Hippokratous kai Platônôs Dogmatôn*) Çev. P D Lacy (2005). *Galen: On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, Berlin: Akademie Verlag.
- Gal. *Protr.* (Galenos, *Adhortatio ad artes addiscendas = Protrepitkos ep' iatrikên*). Wenkebach, E. (ed.) (1935). *Galens Protrepitkosfragment. Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften, 4.3.* Berlin.
- Gal. *QAM.* (Galenos, *Quod Animi Mores Corporis Temperamenta Sequantur = Hoti tais tou sômatos krasesin hai tês psykhês dynameis hepontai*). Çev. P N Singer (2013). *Galen: Psychological Writings*, (pp.374-409), Cambridge: At the University Press.
- Pl. *Euthyd.* (Platon, *Euthydemus*). Plato: Complete Works, J.M.Cooper, (ed.) (Indianapolis: Hackett, 1997).
- Stob. *Anth.* (Stobaios, *Anthologikon*). Wachsmuth, C. ve Hense, O (Eds.).(1958). *Ioannis Stobaei anthologium. 5 vol.* (yeniden basım, ilk basım 1884). Berlin : Weidmann.
- Xen. mem. (Xenophon, *Memorabilia = Apomnêmonemata*) Çev. E C Marchant (1923). *Xenophon: Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apologia*, London: Loeb.



BÖLÜM 12

CHAPTER 12

ESKİ ROMA TOPLUMUNDA KADINLARIN MESLEKİ FAALİYETLERİ

Serap GÜR KALAYCIOĞULLARI¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi,
Latin Dili ve Edebiyatı, sgur@ankara.edu.tr

Roma toplumunda, iyi ailede yetişmiş bir kız çocuğundan her şeyden önce iyi bir evlilik yapması, eşine ve ailesine sadık olması, Roma için hür çocuklar doğurması beklenirdi. Bebeklerin bakımı ve geleneksel değerlere uygun şekilde yetişmeleri, ev işlerinin idaresi, evdeki hizmetliler arasındaki görev dağılımı, pazar alışverişi, aile üyeleri için giysi dikimi gibi işler, erkekler forumunda siyasi, hukuki ve maddi meseleler ile ilgilenirken kadınların evde kalıp idare etmeleri gereken günlük görevleriydi. Bu görevleri yerine getiren kadın, *matrona* olarak kabul edilerek toplumda saygınlık kazanırdı (D'Ambra, 2006: 46). Bu tür bir saygınlığın kadın için manevi açıdan yeterli olduğu düşünülürdü, ondan bu geleneksel sınırların dışına çıkması beklenmezdi ve hatta istenmezdi. Nitekim Roma'da kadınların kamu görevleri üstlenmeleri hukuki olarak mümkün değildi, kadınlar bu görevler için yapılan seçimlerde aday olamazlar veya oy kullanamazlardı; siyasi, hukuki ve askeri meseleler erkek işi (*virilia officia*) olarak kabul edilirdi.¹ Kamu görevleri dışında ise kadınların çalışma hayatına katılmalarını doğrudan kısıtlayan bir yasa yoktu, bununla birlikte kadına ve erkeğe geleneksel roller biçen ve evin geçimini erkeğe yükleyen ataerkil Roma toplumunda kadından eve maddi olarak katkıda bulunması beklenmezdi.²

Roma'ya ait edebi kaynaklarda kadınların hangi mesleklerde buldukları konusunda hemen hemen hiç bilgi yoktur. Toplum hakkında bilgi veren yazarların çoğunluğu Romalıların başarılarını aktarmak, Roma'yı yüceltmek, ahlaki değerleri vurgulamak amaçlarını gütmüşlerdir, bu nedenle anlatılarında kadınların mesleki faaliyetlerinden çok ahlaki niteliklerini aktarma eğiliminde olmuşlardır. Buna karşın özellikle orta ve yoksul sınıftan kadınların, el işi ve ustalık gerektiren çeşitli zanaat alanlarında çalışarak aile ekonomisine katkıda bulduklarını gösteren pek çok kanıt mevcuttur. Edebi kaynaklardan edindiğimiz az sayıda dolaylı bilginin yanında arkeolojik ve epigrafik belgeler, uzun süren savaşlardan sonra tarım toplumundan ticaret toplumuna geçen Roma'da kadınların, özellikle Cumhuriyetin son yıllarından itibaren bağımsızlık kazandıkça çalışma hayatına da yaygın olarak katılmaya başladıklarını göstermektedir.³

1. Kadının Çalışma Hayatına Katılımını Etkileyen Unsurlar

Roma toplumunda geleneklerin kadınlara yüklediği rollerin yanı sıra kadınların çalışma hayatına katılımını etkileyen diğer unsurlar arasında toplumun ekonomik yapısı, kadının sosyal durumu ve kadının hukuki durumu sayılabilir.

1 Tanrılara hizmet ettiklerine inanılan ve kamu alanında bazı ayrıcalıklara sahip olan Vesta Rahibeleri, vasiyetname yapma ve mahkemelerde yeminsiz tanık olma hakkına sahipti (Gallia, 2015: 96).

2 Roma'da evin tüm masrafları kocaya aitti, kadının bu masraflara katılması gerekmezdi. Kadın masraflara katılma payını *dos* adı altında öderdi (Erişgin, 2013: 6).

3 Roma'da kadınların ekonomik faaliyetleri üzerine bk. Treggiari, 1976, 1979; Gardner, 1986:

1.1. Roma Toplumunun Ekonomik Durumu

Tarih boyunca Roma'nın ekonomik yapısı siyasi koşullara paralel olarak çeşitli aşamalardan geçmiştir. Krallık Dönemi'nde tarıma dayanan ve zayıf olan Roma ekonomisi, Cumhuriyet Dönemi'nde siyasi yayılma ile serbest ekonomi olarak gelişme göstermiştir, İmparatorluk Dönemi itibariyle ise hâkim olduğu topraklar üzerinde güçlü ve etkin gelmiştir. (Tahiroğlu, 1981: 677).

Romalılar, kuruluş yıllarında sadece kendileri için tarım ve hayvan yetiştiriciliği yapmaktalardı. Bu dönemde toplumda erkek ve kadın arasında bir nevi iş bölümü bulunmaktaydı, erkekler toprakla ve hayvancılıkla uğraşırken kadınlar ev işlerini idare ederlerdi. Zamanla topraklarını geniş bir alana yaymayı başaran Roma kentinde ticari faaliyetler de aynı hızla başlamıştır. Roma'nın özellikle İtalya'daki diğer topluluklar üzerinde etkin hale geldiği ve İtalya'nın hâkimi olarak yükselmeye başladığı İÖ 4. yüzyılın ikinci yarısı Roma ekonomisinin hareketlendiği dönemdir. Roma'yı Akdeniz'e hâkim konuma getiren Kartaca Savaşları'nın (İÖ 3. yüzyıl) ardından ise bu hareketlenme doruk noktasına ulaşmıştır ve deniz ticareti de bu dönemde Roma ekonomisinin temel unsurlarından biri haline gelmiştir. Fetihlerin sonucu olarak kazanılan geniş topraklar Romalılara yeni yatırım ve iş imkanları sağlamıştır, kölelerin artışı ile bol ve ucuz iş gücü elde edilmiş, ganimetler ve vergiler aracılığıyla Roma'ya büyük servetler girmiştir. Başka bir deyişle Roma'yı küçük bir kent devletinden büyük bir imparatorluğa dönüştüren fetihler sayesinde Roma'da ekonomik gelişmeye elverişli bir ortam oluşmuştur ve canlı bir ticaret yaşamı başlamıştır. Roma'da iş adamları, tüccarlar, armatörler, bankacılar, sarraflar, esnaf ve zanaatkarlardan oluşan yeni ve kalabalık bir grup ortaya çıkmıştır.⁴

Roma şehrinin ticari faaliyetlerle dolup taşıdığı bu ortamda sokaklarda sıra sıra yer alan dükkanlardan (*tabernae*), halk farklı türde ürün ve hizmet ihtiyaçlarını temin etmiştir. *Taberna*'larda satılan yaygın ürünler arasında yiyecek ve içecek, baharat, giysi, kumaş, mücevher, çanak çömlek ve çeşitli ev eşyaları yer almaktaydı. Aynı zamanda lokanta, meyhane, berber, kunduracı, çamaşırcı olarak hizmet veren dükkanlar da vardı. Bu dükkanların bazıları dükkân sahibinin hanesine ait kölelerin de içerisinde yer aldığı bir nevi aile şirketi olarak çalıştırılmışlardır. Bu küçük dükkanlarda erkeklerin yanı sıra evin geçimine katkıda bulunmak isteyen kadınlar da ürün ve hizmet sunarak ekonomik faaliyetlerin içinde aktif olarak yer almışlardır. Ayrıca dükkanlarda çalıştırılan kadın ve erkek pek çok köle de zamanla yapılan işi öğrenmiş ve bu sayede efendisi tarafından azat edile-

203-253; Antik Roma'da alışveriş için bk. Holleran, 2013.

4 Roma'daki ilk ticari şirketler İÖ 3. yüzyıl sonlarında, İspanya'daki ordunun ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla kurulur (Tahiroğlu, 1981: 680-681).

rek kendi aile dükkanını açma ve çalıştırma olanağını elde etmiştir.⁵ Bu kişiler arasında dükkan sahibi olan ve dükkanını miras bırakan kadınlar olduğu da bilinmektedir. (Hemelrijk, 2021: 143).

1.2. Kadının Sosyal Durumu:

Kadınların iş yapabilme şeklini etkileyen unsurlardan biri de kadının toplumdaki sosyal durumu idi. Roma'da insanları sahip oldukları servete ve itibara göre gruplandıran toplumsal sınıflar (*ordines*) bulunmaktaydı. En üstte senato ve atlı sınıfı vardı. Onları, içerisinde tüccarların ve zanaatkarların da bulunduğu orta sınıf izlemekteydi. Daha sonra ise nüfusun çoğunluğunu oluşturan köylüler ve yoksullardan oluşan alt sınıf gelmekteydi. Köleler, azatlılar ve yabancılar (*peregrines*) ise diğer toplumsal sınıflardı. Kadınların yaşantısı toplumdaki bu hiyerarşiye göre şekillenmekteydi ve onlar da kendi içlerinde farklı gruplara bölünen ayrı bir toplumsal grup oluşturmaktalardı. En yukarıda siyasi ve maddi açıdan üstün kabul edilen seçkin sınıftan kadınlar bulunmaktaydı (Bu kişiler Cumhuriyet Dönemi'nde *consul* eşleri ve kızları, İmparatorluk Dönemi'nde ise imparatoriçeler ve imparatorluk ailesinin diğer kadınları idi). Daha sonra orta sınıfa mensup kadınlar gelmekteydi. En alt grupta ise yoksul, azatlı ve köle kadınlar vardı. Maddi kazanç sağlama konusunda her daim üst sınıfa mensup kadınlar, geçim kaygısına sahip orta ve alt sınıflara mensup kadınlara göre daha fazla kısıtlanmış durumdaydılar. Roma'da yaşayan varlıklı ve soylu bir kadın, neredeyse gün boyu evde köleleri ve hizmetlileri aracılığıyla ev işlerini idare etmekte idi, arta kalan zamanında ise kadın arkadaşlarını ziyaret edebilir, kentte sahnelenen gösterilere katılabilirdi. Zira ondan eve maddi bir gelir getirmesi beklenmezdi. Eşi ile arasında iş bölümü olduğu düşünülürdü, eşi ailenin geçimi için dışarıda gelir getirecek işler ile uğraşırken kendisi, aile üyeleri için dokuduğu giysilerle övünürdü. Seçkin yazarların kadınlar için çizdiği bu korunaklı ve sakin tablo esasen bir azınlığı temsil etmektedir (Scheidel, 1995: 207). Gerçekte ise orta ve alt sınıftan kadınların çoğunluğu ev işlerini idare etmenin yanında ailesinin geçimine katkıda bulunmak zorundaydı. Bu bakımdan kadınlar arasındaki hiyerarşik düzen dikkate alındığında sosyal bakımdan daha alt konumda olan kadınların iş öğrenmeleri ve iş tecrübesi edinmeleri daha yaygın idi.

Roma'da ayrıca erken dönemlerden itibaren toplumsal sınıfların arasında, aynı işi yapan üyelerin bir araya geldikleri meslekleri dernekler (*collegia*) vardı. Bu dernekler farklı türde meslek gruplarına hizmet edecek şekilde düzenlenmişti. Meslek sahibi olan Romalı erkekler bu derneklere üye olarak ortak dinsel faaliyetler yürütme, ziyafetlere katılma, ücretleri görüşme, destek alma, tecrübelerini paylaşma gibi imkanlara sahip oluyor-

⁵ Dükkanlarda üretim ya da satış yapan zanaatkar kadınlara dair kanıtlarımızın çoğunluğunu mezar yazıtları oluşturmaktadır ve yine çoğunluğu başta lüks mallar olmak üzere her türden ürüne büyük talebin olduğu Roma'dan gelmektedir (Hemelrijk, 2021: 143).

lardı. Bu tür derneklere kadınların üye olmalarını kısıtlayan herhangi bir yasa yoktu, fakat dernek kayıtlarında hiç kadın üye ismine rastlanmaması, kadınların derneklere üye olarak kabul edilmediklerini düşündürmüştür. Bununla beraber üst sınıflara mensup varlıklı kadınlar, bazı meslek derneklerinin destekçisi ya da bağışçısı olabilmişlerdir (Becker, 2016: 924).

1.3. Kadının Hukuki Durumu

Kadınları kamusal ve siyasal yaşama dahil etmeyen Roma geleneği, kadını hem karakter olarak hem bedensel olarak zayıf görmüştür (*levitas animi, infirmitas sexus*, Dixon, 1984: 343). Bu nedenle kadının hukuki işlem yapma ehliyeti Roma'nın kuruluş yıllarından itibaren sınırlandırılmıştır ve birtakım işlemleri yapabilmesi için kendisine bir vasi (*tutor*) atanması uygun görülmüştür.

Romalı bir kız çocuğu (*filia familias*), ailesinin diğer tüm üyeleri gibi, dünyaya gelir gelmez aile reisinin (*pater familias*) egemenliği altına girerdi.⁶ *Pater familias*'ın aile üzerindeki sınırsız hakimiyeti, Roma ailesinin toplum içerisindeki ekonomik işlevi ile ilişkiliydi. Ailenin malvarlığın korunması, aile bireylerinin adeta iş birliği yapmalarını zorunlu kılmaktaydı; aileye ilişkin davranış kurallarını ve aile dengesini sağlayan ticari faaliyetler, aile hakimiyetinin temel alanını oluşturuyordu.⁷ Roma'da, kadının kendi maddi kaynaklarını yönetme haklarını belirleyici nitelikteki yasalar, aile içindeki konumuna ve yapılan evlenme akdine göre belirlenmişti. Evlenmekteki temel amaçlardan biri de malvarlığının dağılmasının önlenmesiydi (İpek, 2017:302-303). Kızın baba evinden ayrılıp koca evine gitmesi iki akde göre yapılıyordu. *Manus* ile evlenen kadın kocasının, ya da kocası hakimiyet altında ise kocasının *pater familias*'ının *manus*'u altına girerdi. Böylece hukuki olarak kocasının ailesine katılmış olurdu. *Sine manu* ile evlenen kadın ise kendi babasının hakimiyetinde (*potestate*) kalmaya devam ederdi. Dolayısıyla her iki durumda da kadının bir *pater familias*'a bağımlılığı devam etmekteydi ve bu da onun kendisine ait malvarlığı olmasına engeldi.⁸ *Pater familias*'ın ölümünün ardından *sui iuris* olan kadın, yine bir tür vesayet altına girmek zorundaydı. Eğer evlenmeden önce babasını kaybederse babasının daha önce belirlediği bir erkeğin vesayeti altına giriyordu, ancak eğer babası vasiyetinde bir vasi belirlememişse kadın bu kez baba tarafından en yakın erkek akrabasının vesayeti altına giriyordu. Baba egemenliği altında olmayan ve *manus* altında girmemiş olan *sui iuris*

6 *Patria potestas, pater familias*'ın tüm aile üyeleri üzerindeki, hayat memet hakkı (*ius vitae ac necis*) dâhil sınırsız hakimiyetine işaret ediyordu. Romalı bir kız (*filia familias*) ancak Vesta Rahibesi olduğu takdirde *pater familias*'a bağımlılığından kurtulabiliyordu.

7 Aile içindeki düzeni ve birliği sağlayan *pater familias* aileyi ilgilendiren bütün muameleleri tek başına yapıyordu ve üçüncü kişilere karşı sadece o borçlu ya da alacaklı olabiliyordu (İpek, 2017: 315).

8 Kadın *conventio in manum* yapmadan evlenmişse ve *sui iuris* ise, kendi mallarının sahibi olmaya devam ederdi. Bunlar, kadının evlenirken sahip olduğu mallar, evlilik sırasında bağış

kadınlara, yaşları ne olursa olsun vasi (*tutor mulieris*) atanmaktaydı. Romalı bir kadın, bazı hukuki işlemleri yapabilmek için vasisine danışmak ve onun olurluğunu (*auctoritas*) almak zorundaydı. Bu işlemler arasında vasiyetname düzenleme, miras kabul etme, *res mancipii* türündeki malların mülkiyetini devretme, köle azat etme, dava açma, borç altına girme, *conventio ad manum* ile evlenme gibi işlemler bulunmaktaydı. Buna karşılık vasinin *auctoritas*'ı olmadan yapabileceği şeyler de vardı. Bunlar *res nec mancipi* türündeki malların mülkiyetini devretmek, bir ödemeyi kabul etmek, *praetor* hukuku ve yabancılar hukukuna ait işlemleri tek başına yapmak, *iudicium imperio continens* yoluyla dava açmak idi (Gaudemet, çev. Tahiroğlu, 1972: 207-209).

Her ne kadar Roma hukukunda kadınların çalışma hayatına girmelerini doğrudan engelleyen bir yasa olmasa da Cumhuriyet Dönemi süresince kadınlar üzerindeki vesayet (*tutela mulierum*), onların mal varlığı sahibi olmalarını ve kendi maddi kaynaklarını bağımsız olarak yönetmelerini engelleyerek kendi başlarına ticari faaliyetlerde bulunma haklarını sınırlandırmıştır. Bununla beraber yasal olarak kadınların vesayet altında bulunmaları İS 3. yüzyıla kadar devam etmişse de Kartaca Savaşları'nın yapıldığı İÖ 3. yüzyıl itibarıyla kadınların gitgide daha fazla ekonomik bağımsızlık kazanmalarıyla koşut olarak vesayet de yalnızca sembolik bir anlam (*dicis gratia*) ifade etmeye başlamıştır. Başka bir deyişle zaman içerisinde vasi artık kadınların yaptıkları hukuki işlemlere bizzat katılmaksızın sadece onam vermeye başlamıştır ve ayrıca kadınlara vasinin kararlarına itiraz etme hakkı tanınmıştır. *Tutela mulierum*'un zayıflaması ile kadınlar kendi maddi kaynakları üzerinde daha fazla kontrol sahibi olmuşlardır. Örneğin Cicero'nun, Caesar ile Pompeius arasındaki İç Savaş döneminde yazdığı mektuplarından, karısı Terentia'nın, ekonomik bağımsızlığa sahip bir kadın olduğunu, şahsına ait mülklerinin bulunduğunu ve bunların satışını kocası ya da bir *tutor* tarafından herhangi bir sınırlama olmaksızın gerçekleştirebildiğini öğreniyoruz (*ad Familiares* 14.2, *ad Atticum* 2.4, 2.15). Terentia Cicero'nun Roma'da bulunmadığı dönemlerde mülklerinin alım satım işleriyle uğraşmış, ailesinin maddi durumunu iyileştirmeye çalışmıştır. Yine Cicero'nun mektuplarından, Cicero'nun, Caerellia adında zengin bir kadınla dostluk ve bir çeşit iş ortaklığı kurduğunu, Caerellia'nın hem Roma'da hem Roma dışında ev ve arazilere sahip olduğunu, Cicero'ya yüklü miktarda borç para verdiğini, dolayısıyla herhangi bir *tutor*'dan bağımsız olarak servetini idare edebildiğini anlıyoruz. (*ad Familiares* 13. 72, *ad Atticum* 12. 51, 15. 26).

veya miras yoluyla edindiği mallar ve evlendikten sonra edindiği mallardı. Bu durumda kadın isterse malvarlığını kendisi yönetebilir, isterse üçüncü kişiyi ya da kocasını temsilci olarak belirleyebilirdi; evlilik sonlandırdığı takdirde kocası kadına bu malları geri vermekle yükümlü idi. (Erişgin, 2013: 5).

Romalıları evlenmeye ve çocuk yapmaya teşvik etmeyi amaçlayan Augustus, İS 9 yılında *Lex Iulia Maritandis Ordinibus* kapsamında çıkardığı *ius (trium) liberorum* ile üç çocuk doğuran özgür kadınlara ve (azat edildikten sonra) dört çocuk doğuran azatlı kadınlara vesayetten muaf olma hakkı tanımıştır. Böylece bu kadınlar kendi maddi kaynaklarını bağımsız olarak idare etme hakkını resmen elde etmişlerdir. Dolayısıyla vesayet bundan böyle bu kadınların ticari yaşama katılmaları yönünden bir engel teşkil etmemiştir.⁹

İS 1. yüzyıl ortalarında çıkarılan *senatus consultum Velleianum* ile kadının, kocası ve üçüncü şahıslar lehine borç altına girmesi (*intercessio*) yasaklanmıştır.¹⁰ Buna göre kadınlar başkalarına kefil olamazlar, başkaları hesabına karz alamazlar, mallarını başkaları lehine rehin veremezlerdi. Esasen kadınların ailelerinin mülkiyetini korumak ve karakter olarak zayıf görülmelerinden ötürü yüzyıllarca vesayete tabi tutulan, dolayısıyla çalışma hayatında erkek kadar tecrübe edinmemiş olan kadınların, ticari girişimlerinde istismar edilmelerini önlemek amacıyla çıkarılmış bu karar, kadınların maddi işlem yapma becerilerini önemli ölçüde kısıtlamıştır. Nitekim alacaklı için kararın uygulanmasından doğan riskler, üçüncü kişilerin kadınlarla sözleşme yapma isteğini azaltmış olmalıdır.¹¹

2. Meslek Kolları

Roma'da kadınlar gelenekler, sosyal ve hukuki durumları bakımından ekonomik hayatta kısıtlanmış durumdıydılar. Bununla birlikte Roma hukukunda kadınlar meslek olarak sadece erkek işi (*opus virilis*) olarak görülen *argentarius* olmaktan menedilmiş görünüyordular,¹² kadınların bunun dışındaki meslekleri yapmalarının önünde yasal bir engel bulunmamaktaydı. Ancak genel olarak seçkinlerin düşüncelerini yansıtan edebi yazılarda pek çok iş kolu Romalı erkek vatandaşlar için dahi itibarsız görülmekteydi. Cicero *de Officiis* adlı yapıtında geçim kaynaklarını kataloglarken meslekleri hür insana yakışanlar ve itibarsız olanlar şeklinde sınıflandırmıştı ve el emeği gerektiren balıkçılık, kasaplık, aşçılık, parfüm satıcılığı, dansçılık gibi ücretli işleri kölelere özgü bayağı işler olarak saymıştı; hekimlik, mimarlık gibi derin bilgi gerektiren meslekleri, tarımı ve pek çok kişiye mal

9 İS 44-49 yıllarında İmparator Claudius'un teklifi ile *tutela legitima* sona ermiştir. İS dördüncü yüzyıldan itibaren *tutela mulierum* hukuk metinlerinden kaybolmuştur (Berdowski, 2007: 286).

10 *Senatus consultum Velleianum*'un ne zaman çıkarıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte İS 41 ile 65 yılları arasında bir tarihte çıkarıldığı tahmin edilmektedir. *Senatus consultum Velleianum*'un çıkarılma nedenleri ve yarattığı sonuçlar için bk. Türkoğlu-Özdemir, 2005: 204-217.

11 *Senatus Consultum Velleianum*'un uygulanışı hakkında bk. Türkoğlu-Özdemir, 2005: 217-220.

12 *Feminae remotae videntur ab officio argentarii, cum ea opera virilis sit*, Dig. 2.13.12. Cohen'e göre Callistratus'a ait olan bu ifade, Roma'da kadınların *argentarius* olmalarına yönelik bir yasaklamanın var olduğunu ispatlamamaktadır; olasılıkla sadece kadınların bu meslekte "görünüşe göre yer almadıklarını" ifade etmektedir. Cohen'in, kadınların Roma'da olasılıkla *argentarius* olarak çalışmış olduklarına ilişkin görüşleri için bk. 2023: 145-149.

ulaştırmayı sağlayan büyük çaplı ticareti ise özgür insana yakışan meslekler arasında saymıştı (1. 150-151).

Genellikle ideal Roma kadını tasvirlerinin yapıldığı Roma yazınında hür doğumlu kadınların ücretli işçilik yaptıklarına dair bilgiler aktarılmamıştır, buna karşılık özellikle epigrafik ve ikonografik belgeler, kadınların Cicero'nun bayağı olarak tanımladığı meslekler de dahil hemen her iş kolunda çalıştıklarını göstermektedir.¹³ Bu konuda en iyi yararlanılabilecek kaynaklar, Geç Cumhuriyet ve İmparatorluk dönemlerine ait mezar yazıtlarıdır. Yazıtlarda meslekleri ile temsil edilen kadınların çoğu, köle oldukları dönemde meslek eğitimi almış olan azatlı kadınlardır.¹⁴ Özgür doğmuş kadınların olasılıkla kölelerle eşit meslek tecrübesine erişim olanağı bulunmuyordu. Bunun yanında Cicero'nun metninin aktardığı gibi Romalı bir vatandaş için el emeği gerektiren pek çok iş bayağı bulunduğundan özgür doğumlu kadınların meslek sahibi olmaları, yazıtlarda övülmeye değer bir nitelik olarak görülüyordu, bunun yerine onların anne ve eş olarak sahip oldukları nitelikleri ön plana çıkarılıyordu. Dolayısıyla mesleki beceri kazanarak özgürlüklerini satın alabilen azatlılar, hür doğumlulara göre mesleklerini yazıtlar aracılığıyla anmaya daha yatkınlardı. Bununla beraber kayıtlar, kadınların ister köle ister azatlı ister hür olsun ebe, sütanne, kuaför gibi temel mesleklerin yanı sıra ticaretle de uğraştıklarını, ürün üretim ve satış aşamalarına erkeklerle eşit şartlarda katıldıklarını göstermektedir.

Roma toplumundaki kadınlar üzerine ilk kapsamlı çalışmayı yapan Carcopino (1940: 181), *Corpus Inscriptionum Latinarum* içindeki *Urbs*'a ait binlerce mezar yazıtı üzerine yaptığı incelemede, İmparatorluk Dönemi'nde kadın olarak bir *libraria* (kâtip), üç *amanuenses* (yazman), bir *notaria* (stenograf), iki *grammatica* (öğretmen), dört *medica* (hekim) adı ile karşılaşmıştır. Kadınların kent yazıtlarında daha çok *sarcinatrix* (dikişçi), *tonstrix* (berber), *ornatrix* (kuaför), *obstetrix* (ebe), *nutrix* (süt anne) gibi kadın işi olarak görülen temel işler ile anıldıklarını görmüştür, ayrıca tek bir kadın *piscatrix* (balıkçı), bir *negotiatrix leguminaria* (balık satıcısı, seyyar satıcı), bir *vestifca* (terzi), üç yün dağıtıcısı (*lanipendiae*)¹⁵ ve üç

13 Cicero'nun hür insana yakışan meslekler arasında saydığı tarım bunların dışındadır. Erkek işi olarak görülen tarım alanında kadınların faaliyetleri konusunda antik kaynaklarda büyük bir sessizlik vardır. Bununla beraber Roma ekonomisinin köklerinin tarıma dayalı olduğunu, nüfusun çoğunluğunun tarım ile uğraştığını düşündüğümüzde kadınların da pek çoğunun, tarımla geçinen ve tüm üyelerin emeğine ihtiyaç duyan bir haneye mensup olduklarını, dolayısıyla hür doğumlu, azatlı ya da köle olsun kadınların tarım işlerini diğer üyeler ile iş birliği içinde yerine getirmek mecburiyetinde olduklarını varsayabiliriz (Scheidel, 1995: 207).

14 İmparatorluk Dönemi'nde Roma'daki nüfusun önemli bir yüzdesini oluşturan köleler, Roma ticaretinde ve üretim faaliyetlerinde önemli rol oynamışlardır. Köle oldukları dönemde meslek öğrenen ve bu sayede özgürlüklerini satın alan azatlılar, daha sonra da köle iken çalışmış oldukları mesleklerini devam ettirmişlerdir. Roma İmparatorluğu Dönemi'nde azatlı kadınların mesleklerine ilişkin detaylı bilgi için bk. Holman, 2015.

15 Roma'da özgür, köle ya da azatlı her sınıftan kadın için kendisinin ve aile bireylerinin

ipek işçisi (*sericariae*) ile karşılaşmıştır.

Roma'daki meslekleri listeleyen Sandra Joshel ise (1992:16) incelemesinde, Roma'da bulunan İS 1. ve 2. yüzyıllara ait mezar yazıtları arasında toplam bin iki yüz altmış iki tane erkek, iki yüz sekiz tane ise kadın unvanı olduğunu göstermiştir. Roma kentinde yaşayan kadınların iş hayatına katıldıklarını ispatlayan bu inceleme, belli bir iş unvanı ile anılan kadınların sayısının erkeklere oranla oldukça az olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun gerçek bir oranı yansıtıp yansıtmadığı açık değildir. Kadınlara ilişkin meslek unvanlarına daha az rastlanmasının olasılıkla bir sebebi, Romalıların kadınları mesleklerinden ziyade anne ve eş olarak sahip oldukları erdemlerle övme eğimi idi. Diğer bir sebep ise Latince'nin gramer yapısı ile ilgiliydi; zira Latince'de kural gereği aynı mesleği icra eden çiftler temsil edilirken çoğul eril isim kullanılmıştır. Bu durum kimi zaman ortak bir yazıt üzerinde bulunan iş unvanına kadınların da dahil olup olmadığını anlaşılabilir kılmaktadır. Dolayısıyla hem kullanılan eril dil hem de geleneksel tutumlar kadınların mesleki unvanlarıyla anılması önünde engel teşkil etmiştir, gerçekte meslek sahibi olan kadınların sayısı olasılıkla kaydedilenden çok daha fazlaydı.

2.1. Ürün Satışı

Roma'da orta ve alt sınıftan kadınların dükkanlarda ya da sokaklarda tohum, fasulye, arpa, konserve, bal gibi çeşitli ürünler sattıklarını gösteren yazılı ve görsel kanıtlar mevcuttur. Çoğunluğu İS 1. yüzyıla tarihlenen yazıtlarda kadınlar çok çeşitli meslek unvanları ile kaydedilmişlerdir. Bu özellikli unvanlar aynı zamanda Roma'da üretim ekonomisindeki yüksek derecedeki uzmanlaşmayı da yansıtmaktadır. Örneğin Sellia Epyre, Roma'da Via Sacra'daki dükkanında kocasıyla birlikte altın işlemeli lüks giysiler üretip satan, muhtemelen azatlı statüsünde olan bir *aurivestrix* idi (*CIL* 6, 9214). Azatlı bir kadın olan Domitia Philematio ise Campus Martius'daki dükkanında inci dizen bir *margaritaria* idi (*CIL* 6, 5972). Tütsü satan azatlı Trebonia Hilara da eşiyle beraber *tutarii* olarak kaydedilmişti (*CIL* 6, 9934). Mor renk boyacısı (*purpurarii*), elbise tamircisi (*sarcinatrix*), ketenci (*lintearia*), yüncü (*lanifica*), ipek işçisi (*sericaria*), bal satıcısı (*melarii*), reçine üreticisi (*resinaria*), konserve gıda satıcısı (*conditaria*) gibi unvanlar ile anılan kadınlar vardı.¹⁶

Yergi ozanı Juvenalis, saturalarından birinde Aurelia adında balık satan bir kadından bahsetmiştir (5. 92-98). Bu kadının İS 2. yüzyıla tarihlenen

kıyafetlerini dikmek, yün eğirmek bir erdem sayılıyordu. Bu bakımdan kadınların başlıca erdem göstergesi olarak mezar taşlarında yün eğirmeleri ile övülmeleri yaygındı. Geleneksel olarak kadınlarla ilişkilendirilen yün işçiliği ev dışındaki atölyelerde de iş olanakları sunmaktaydı. Bununla birlikte tekstil üretiminde ve satışında kadınların varlığına ilişkin yeterince kanıt bulunmamaktadır. Kadınların pek çoğu yün eğiriyordu, fakat *quasillaria* (yüncü) unvanıyla kaydedilmiş olan yalnızca birkaç azatlı kadın vardır.

16 Verilen örnekler için bk. Hemelrijk, 2021: 144-158.

bir kaidede adı geçen, Roma'nın liman bölgesinde balık satan (*piscatrix*) Aurelia Nais adındaki azatlı kadın ile aynı kişi olabileceği düşünülmüştür (*CIL* VI.9801).

Roma'da Trastevere'de bulunan ve İS 2. yüzyıla tarihlenen bir kabartmada ise, et kesen bir kasapla aynı oda içinde oturan ve balmumu tablete yazı yazmakta olan bir kadın tasvir edilmiştir. Saç modelinden ve giyiminden seçkin olduğu anlaşılan kadının kasabın karısı olabileceği ve hem satış hem hesap yapmakla uğraşmış olabileceği düşünülmüştür (Becker, 2016: 918).

2.2. Eğlence Sektörü

Eğlence sektöründe kadınların yaptığı şarkıcı (*cantrix*), flütçü (*tibicina*), dansçı (*salatrix*), mim oyuncusu (*mima*) gibi meslekler, Roma toplumunda ve hukukunda itibarsız meslekler olarak sayılıyordu. Yemek servisi yapan dükkân ve hanlarda çalışan kadınlar da itibar görmüyordu. Dolayısıyla Roma'da bu tür meslekleri icra edenler genellikle köle ya da azatlı kadınlardı. Bununla beraber Roma yazını özellikle İmparatorluk Dönemi'nde seçkin çevrelerdeki kadınların, maddi kaynaklarını eğlence sektöründe kullandıklarını ve bu alanda ekonomik faaliyetlerde bulduklarını göstermektedir.

Genç Plinius bir mektubunda, imparatorluğun zengin ve güçlü kadınlarından biri olan ve yakın zamanda ardında torunlarına büyük bir miras bırakarak yaşamını yitiren Ummidia Quadratilla'dan bahsederken onun, yaşamının son yıllarını bir tiyatro tutkunu olarak geçirdiğinden bahsetmiştir (7.24). Onu pantomime olan ilgisinden ötürü eleştiren Plinius'un ifadelerinden, Ummidia'nın kendisi ve başkaları için performans sergileyen, pantomim olarak eğitilmiş kölelere veya azatlılara sahip olduğu anlaşılmaktadır. Plinius'un Ummidia'nın faaliyetleri hakkındaki ifadelerini somutlaştıran epigrafik belgeler de bulunmaktadır (*CIL* 10, 5183; *CIL* 10, 5813). Ummidia'nın hayırseverlik faaliyetleri yürüttüğünü ve bu sayede halkın takdirini kazandığını gösteren bu belgelerden, onun masraflarını kendi cebinden karşılayarak memleketi Casinum'da bir tapınak ve bir amfitiyatro yaptırdığı ve aynı zamanda bölgedeki bir tiyatronun onarımını üstlendiği ve bunun adına bir ziyafet verdiği öğrenilmektedir. Bu tür faaliyetleri sayesinde Ummidia Roma'da *matrona* olarak ahlaki konumunu tehlikeye atmış olsa da yazıtlar onun bu sayede sadece maddi kazanç değil aynı zamanda politik ve sosyal anlamda başarılı bir konum elde ettiğini göstermektedir.

Ummidia'nın pantomime olan sosyal ve ticari ilgisinin münferit bir durum mu olduğu sorusunu soran Sick (1999: 342-343), başta Roma'da olmak üzere Latince cenaze yazıtları üzerine yaptığı incelemesinde, sahipleri veya *patronus*'ları kadın olan toplam yirmi yedi gösterici listelemiştir.

2.3. Yöneticilik

Roma’da, özellikle İmparatorluk Dönemi’nde, varlıklı kadınların yüksek sorumluluk ve maddi kaynak gerektiren ticari alanlarda yönetici olarak erkeklerle eşit şartlarda faaliyet gösterdiklerine dair kanıtlar mevcuttur. Bu ticari alanların başında tuğla endüstrisi gelmektedir. Tuğla üretimi, imparatorluğun ilk yıllarından itibaren üst sınıf Romalı kadınların erkekler kadar ilgi gösterdikleri bir iş kolu olmuştur. Roma’da Vitruvius’un yaşadığı İS 1. yüzyıl itibarıyla her tür kap-kacak üretiminde, yapı işlerinde, seramik üretiminde kullanılmak üzere yaygın olarak tuğla ve kiremit (*lateres*) üretimi yapıldığı ve tuğla tütetimi atölyelerinin var olduğu bilinmektedir. Özellikle Roma ve Campania bölgesine ait çok sayıda kanıt bu tür atölyelerde kadınların da yapılan işin ölçeği bakımından erkeklerle eşit şekilde iş yürüttüklerini göstermektedir.

Tuğla ve kiremitler üzerinde üretim yeri ve üretici hakkında bilgilendirici nitelikte kısa yazılar bulunurdu. Bunlar arasında kil yataklarının (*figlinae*) sahipleri ve üreticileri olan *domini* adları, üretim birimlerini (*officinae*) doğrudan yöneten görevliler (*officinatores*) vardı. Örneğin İS 108 ve 115 yılları arasında üretilmiş olan iki kiremit üzerindeki bir fabrika mührü üzerinde şöyle yazmaktadır (*CIL*, 15, 263 ve 264): “Licinianus topraklarından (ya da: Liciana madenlerinden) Domitia Lucilla’nın Agatobulus’unun Triphimus’u.” Bu ve bunun gibi diğer pek çok mühürden (*CIL*, 15, 265; 266; 270; 271), imparatorluk ailesinin bir mensubu olan Domitia Lucilla’nın, Tiber yakınlarındaki Licinianus topraklarının ve topraklar içinde yer alan kil yataklarının sahibi (*patrona/domina*) olduğu, köleleri ve azatlıları ile atölyeler yürüttüğü anlaşılmaktadır (Serrao, 2002, Çev. Karaman: 199-201).

Roma döneminden gelen damgaların çoğunluğu İS 2. ve 3. yüzyıla aittir. İS 1. yüzyıldan kalma damgalara nadiren rastlanmaktadır ve bunlarda da genellikle sadece tek bir ad bulunmaktadır. Paivi Setala’nın prosopografya çalışmaları, *domini* olarak tanımlanan yüz elli kişiden ellisinin kadın olduğunu (*dominae*) ve bu kadınların da çoğunluğunun senato sınıfından olduğunu göstermiştir (Akt. Berdowski, 2007: 287).

Tuğlaların üzerindeki yazılar, kadınların bu atölyelerde sadece *domina* rolünü üstlenmekle kalmadıklarını aynı zamanda *officinatrix* (yönetici) olarak da görev yaptıklarını göstermektedir. Bu kişiler arasında muhtemelen azatlı statüsünde olan kadınlar da vardı. Yazılarda yer alan üç yüz elli beş *offinator*’dan yirmisinin kadın olduğu, kadınların, erkek *offinator*’lar ile tamamen aynı şekilde çalıştıkları, üretim sürecini organize edip denetledikleri ve aynı zamanda el emeği gerektiren işler yaptıkları görülmüştür (Berdowski, 2007: 288).

Tuğlaların yanı sıra su tedarigi için kullanılan kurşun borular (*fistuale*)

üzerindeki damgalar da mülk sahibi ve boruyu döşeyen atölyenin sahibi (*plumbarius/plumbaria*) hakkında bilgilendirici nitelikte yazılar içermektedir. Örneğin İS 1. yüzyıla tarihlenen ve Roma'daki Esquiline tepesinde bulunan bir çeşmeden alınan kurşun su borusu üzerindeki damga (*CIL* 15, 7303), Annea Jucunda'nın İmparator Traianus için kurşun boru üreten teşebbüsün yöneticisi olduğunu bildirmektedir. Antik Roma'da su tedarigi üzerine yapılan incelemelerde, boru üretimi atölyesi sahibi (*plumbaria*) yirmi yedi kadın listelemiştir ki bu da Roma'da tespit edilmiş kurşun boru üreticilerinin yüzde onunu teşkil etmektedir (Becker, 2016: 925).

Roma'daki Monte Testaccio'da bulunan amfora damgaları ve çanak çömlek parçaları üzerindeki notlarda da Güney İspanya'dan (Baetica) Roma'ya şarap ve zeytinyağı ihraç eden erkek ve kadın gemi sahiplerinin ve tüccarların isimleri kaydedilmiştir. İhraç edilen amforaların üzerinde genellikle tüccarın veya üreticinin adı, amforanın ağırlığı, içeriği, ederi, nakliyecilerin isimleri, ölçümler, mülkün ve mülk sahibinin adı, denetleyicilerin isimleri, tarih gibi bilgiler bulunurdu. İsmi kaydedilen tüccarların çoğunluğunun azatlı olduğu, bununla beraber aralarında Cornelia Placida (*CIL* 15, 3847, İS 1. yüzyıl) ve Maria Postumina (*CIL* 15, 3960, İS 1. yüzyıl) gibi özgür doğumlu kadınların da yer aldığı görülmüştür. İmparator Claudius zamanına ait yazıtlardan Calvia Crispinilla ve Caedicia Vitrix adındaki varlıklı kadınların da büyük çapta bağcılık ve şarap ihracatı ile uğraştıkları anlaşılmaktadır (VanderPloeg, 2016: 47-48). Dolayısıyla özellikle İS 2. yüzyıl itibarıyla Roma'daki varlıklı kadınların geniş çaplı ticaret ile uğraştıkları ve hem üretim hem yöneticilik faaliyetleri yürüttükleri ortaya çıkmaktadır.

Değerlendirme

Kadınların meslek sahibi olma fırsatları cumhuriyetin erken dönemlerinde, hem geleneksel cinsiyet rollerinin yüklediği kültürel nedenlerle hem de kadınları vesayet altına (*tutela mulierum*) girmeye mecbur kılan hukuki nedenlerle kısıtlanmış durumdaydı. Bununla birlikte Roma büyüyüp zenginleştikçe ve kadınlar üzerindeki vesayet zayıfladıkça kadınlar kendi maddi kaynakları üzerinde daha fazla hakka sahip olmuşlardır ve gerek üretim gerek satış yaparak, gerek mülk sahibi gerek yönetici olarak çalışmışlar, aile ve kent ekonomisine katkıda bulunmuşlardır.

Mesleki unvanları ile kaydedilen kadınların çoğunluğunun azatlı olduğu görülmektedir. Zira Roma toplumunda para karşılığı yapılan el işçiliğinin itibar görmüyor olması, olasılıkla hür doğumlu kadınların meslekleri ile anılmalarının önüne geçmiştir. Köle iken kazandıkları ve sergiledikleri mesleki becerileri sayesinde özgürlüklerini satın alan ve yine bu sayede yazıt diktirecek maddi olanakları ve konumu elde eden azatlılar ise meslekleri ile anılmayı tercih etmişlerdir. Bununla birlikte yazılı belgeler bir

bütün olarak değerlendirildiğinde Roma toplumunda hür ya da azatlı her sınıftan kadının hemen her iř kolunda çalıştığı ve kadınların aile ve kent ekonomisine, yalnızca iř gücü olarak değil iř kadını olarak da katkıda buldukları anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- BECKER, H. (2016), Roman women in the urban economy: occupations, social connections, and gendered exclusions, ed. J. Turfa ve S. Budin, içinde *Women in Antiquity: Real Women Across the Ancient World* (915-931), London: Routledge.
- BERDOWSKI, P. (2007), Some remarks on the economic activity of women in the Roman Empire: a research problem, ed. P. Berdowski ve B. Blahaczek, içinde *Haec mihi in animis vestris templa. Studia Classica in Memory of Professor Lesław Morawiecki* (283–298), Rzeszów.
- CARCOPINO, J. (1940), *Daily life in Ancient Rome*, London: George Routledge & Sons.
- COHEN, E. E. (2023), Roman Inequality: Affluent Slaves, Businesswomen, Legal Fictions, New York, Oxford Academic.
- D'AMBRA, E. (2006), *Roman Women*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DIXON, S. (1984), Infirmitas Sexus: Womanly Weakness in Roman Law, *RHD*, 52(4), 343-371.
- ERİŞGİN, Ö. S. (2013), Roma Toplumunda Kadının Konumu, *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 4(2), 1-31.
- GALLIA, A. B. (2015), Vestal Virgins and Their Families, *Classical Antiquity*, 34(1), 74–120.
- GARDNER (1986), *Women in Roman Law & Society*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- GAUDEMET, J. (1972), Roma İmparatorluğunda Kadının Hukuki Durumu, çev. Bülent TAHİROĞLU, *MHAD*, 6(9), 205-230.
- HEMELRIJK, E. (2021), *Women and Society in the Roman World: A Sourcebook of Inscriptions from the Roman West*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HOLLERAN, C. (2012), *Shopping in Ancient Rome: The Retail Trade in the Late Republic and the Principate*, Oxford: Oxford University Press.
- HOLMAN, L. M. (2015), *Roman Freedwomen: Their Occupations and Identity*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina at Chapel Hill Graduate School. <https://doi.org/10.17615/kweh-gw67>
- İPEK, N. (2017), Arkaik ve Klasik Dönem Roma Ailesinde Çocuk ve Yeni Doğan Bebeğin Terk Edilmesi Meselesi, *MÜHF-HAD*, 23(2), 295-360.
- JOSHEL, S. (1992), *Work, Identity, and the Legal Status at Rome: A Study of the Occupational Inscriptions*, Norman: Oklahoma University Press.
- SCHEIDEL, W. (1995), The Most Silent Women of Greece and Rome: Rural Labour and women's Life in the Ancient World (I), *Greece&Rome*, 42(2), 202-217.

- SERRAO, F. (2002), Antik Roma'da Teşebbüs Problem ve Görüşler, çev. Başak KARAMAN, *Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 8(1), 175-215.
- SICK, D. H. (1999), Ummidia Quadratilla: Cagey Businesswoman or Lazy Pantomime Watcher?, *Classical Antiquity*, 18(2), 330-348.
- TAHİROĞLU, B. (1981), Roma Devleti'nin İktisadi Krizleri, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 45(1-4), 677-706.
- TREGGIARI, S. (1976), Jobs for Women, *AJAH*, 1, 76-104.
- TREGGIARI, S. (1979), Lower-class women in the Roman economy, *Florilegium*, 1, 65-86.
- TÜRKOĞLU Ö. G. (2005), Roma Hukukunda Senatus Consultum Vellacenum, *ÜHFD*, 4 (1-2), 199-223.
- VANDERPLOEG, S. M. (2016), *The Real Housewives of Ancient Rome: Evidence for the Economic Contributions of Women*, The University of Western Ontario, Electronic Thesis and Dissertation Repository. <https://ir.lib.uwo.ca/etd/3735/>



BÖLÜM 13

CHAPTER 13

TÜRKÇEDE ANALOJİYE DAYALI KELİME TAHLİLLERİ VE GRAMATİKAL BELİRLEYİCİ OLARAK “TANINAN- HATIRLANAN-VARSAYILAN” BİÇİMBİRİMLER

Meriç GÜVEN¹

¹ Doç. Dr. Uşak Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. ORCID ID: 0000-0003-2533-5272

Dilbilim (genel ya da kuramsal dilbilim), dillerin yapılarını ve anlamlarını ve iletişimde yaptırım gücünü inceleyen bilimdir. Dil bilim çalışmaları 19. yüzyılda Ferdinand de Saussure ile başlamıştır. Saussure dili “sistem” olarak tanımlamış, dil öğeleri arasındaki bağıntıları esas alarak dizisel ve dizimsel ilişkileri izah etmiştir. 20. Yüzyılda ise dili “yapı” olarak görme anlayış ve yaklaşımı doğmuş, yeni anlayış ve yaklaşımlarla süreç içerisinde “sistem” ve “yapı” eşlenik hâle getirilerek adına “yapısalcılık” denilen dil görüşü ortaya çıkmıştır (Vardar 2002: 218-219). Yapı çalışmaları ses, kelime, cümle, anlam gibi dilin çeşitli disiplinlerini kapsayacak biçimde ve çeşitli düzeylerde yürütülmüş; böylece yapısalcılık içerisinde glosematik, dağılımcılık, işlevselcilik gibi yeni alt anlayış ve yaklaşımlar doğmuştur. Dillerdeki kelimeler, kelimelerin biçimleri, işlevleri ve işleyişleri, kelimelerdeki biçim değişiklikleri, kelime yapıları, teşkilleri ve türetilmeleri dilbilimin biçimbilim (morfoloji-yapı bilgisi) dalı içerisinde işlenmiştir (Toklu 2011:51).

Biçimbilim dildeki biçimbirimleri tespit eder, bunların işleyişini ortaya koyar ve bunlar arasında hiyerarşik sınıflandırmalar yapar. Dilin anlam ve görev yüklü birimleri kelimeler ve morfemlerdir. Kelimeler anlamlı ve görevli biçimbirim olarak dildeki bağımsız biçimbirim ve bağımlı biçimbirimlerden oluşur ve ek alan veya almayanlar olarak iki alt ulamda toplanırlar. Ek alan ve çekim ve türetme giren sözcükler anlamlı sözcükler olup açık kümeleri oluştururlar. Dilbilgisel çıkışlı olan ve sınıflandırılmalarında dağılımsal ve biçimbilimsel ölçütler kullanılan biçimbirimler dilsel çözümlemelerde güvenilir sonuçlar verir (Balcı 2018: 151). Biçimbirimler bağımlı ve bağımsız biçim birim olarak ikiye ayrılır. Bağımsız biçimbirimler dilbilgisel ve sözcüksel biçimbirim; bağımlı biçimbirimler ise türetme işlevli ve dilbilgisel işlevli biçimbirimler olarak ayrılırlar. Bağımsız biçimbirim tek başına gerçekleşir ve iki susku arasında söz zinciri parçası “sözce (utterance)” oluşturabilir; bağımlı biçimbirim ise hiçbir zaman tek başına gerçekleşemez ve sözceleme edimiyle ortaya çıkan bir sözce oluşturamaz (Vardar, 2002: 181). Türkçede kelime yapımını sağlayan ve teşkil eki göreviyle kullanılan biçimbirimler türetme işlevli *bağımlı* biçimbirimlerdir. Türetme işlevli bağımlı biçimbirimler eklendikleri kelimelere mahiyet farkı kazandırır ve aynı eki almış kelimeler arasında mukayese ve benzetme imkânı yaratırlar. Biçimbirimlerin Türk dili devrelerindeki gelişmeleri ve bu gelişmelerdeki merhalelerin tayini bu sayede biçimbirim bilinilirliği ile ortaya konulur. Biçimbirim bilinilirliği, morfolojik incelemelerde dil kullanıcısının biçimbirimi tanıma ve hatırlama durumuna ya da konumuna bağlı gizil gücü (Latince posse, pot-) “potansiyeli” gösterir.

Dilde bir kelimenin iki veya daha çok kelime ile olan bağlantısı aralarındaki ilişkinin boyutuna bağlı olarak çoklu korelasyon “karşılıklı ilişki” gerektirir. Belirli bir eki alan kelimeler aynı eki almış diğer kelimelerle

konum düzeylerine göre dilin zaman içinde gelişen ve durağan olmayan (diyakronik) yönü esas alınarak ve her çağda geçerli (pankronik) kuralları işletilerek bağıntı ve bağlantı işlemleri ile karşılaştırmalı olarak incelenir. Bu minvalde dil kullanıcısının çeşitli yöntemlerden yararlanarak veya farklı yöntemler kullanarak kelimelerin yapısını tanımlaması, dilin anlam taşıyan parçalarını (biçimbirim, morfem) çözümlemesi, kelime morfolojisi ile ilgili tahliller yapması mümkündür. “Sistemik İşlevsel Dilbilimi”nin önde gelen dircisi M.A.K Halliday dilbilimcinin böyle bir hareket serbestisi olduğunu belirterek “dile mümkün olan her bakış açısından bakılacağı”nı söyler ve dil ile ilgili çalışmalarını “dilini otoyollarında ve ara yollarında dolaşmak” olarak tanımlar (Halliday 2002: 7, 14). Dile biçim ve işlev odaklı yaklaşan ve İşlevsel Dilbilgisi Teorisini geliştirmesiyle tanınan ünlü Hollandalı dilbilimci Simon Cornelis Dik de Teorisinin ikinci kısmı olan ve ölümünden sonra 1997’de yayımlanan “Complex and Derived Constructions” eserinde dili bir anlamlar dizgesi olarak görür ve dildeki öğeleri ve bunların bağıntılarını irdeler. Bağımsız biçimbirimlerin tek başına sözcük oluşturabildiğini; bağımlı biçimbirimlerin ise tek başına gerçekleşemediği için sözcük oluşturamadığını söyler.

Bir kelimenin aralarında ortak özellikler bulunan ve aynı eki alarak ve aynı ekte birleşerek kovalent bağ oluşturan diğer kelimelere göre nasıl konumlandığı dilin seçme ekseninde ve dizisel olarak kurulacak bağıntılar ve bağlantılar sayesinde gösterilir. Bu gösterimde görevsel ses bilimde de kullanılan parçalara ayırma- (segmentleme) ve öbeklendirme *bölümleyici* yöntemlerine başvurulur. Parçalara ayırma, daha küçük parçalara ayrılarak anlam yüklü birimlere ayrılamayacak duruma gelmiş minimal işaretli morfemler (tek bir ses veya biçimbirim) kalana kadar sürdürülür. Henüz bir işlev yüklenmemiş ve biçimbirimle ilişkilendirilmemiş adına biçimbirimcik denilen parçalar belirli işlevler yüklenerek biçim birim özelliği kazanır (Toklu 2011: 52,53) ve gösterime girerler. Gösterim arkaik ve neolojik konumdaki kelimeler dâhil aynı eki almış aynı benzer özellikleri taşıyan ve bir nevi birbirinin anklavı olan tüm kelimeler arasında kelime kök (racine) veya köken (radicale) kökeninden hemen sonraki basamakta dikey yönde ve tüm çözümleme düzeylerinde yapılıdır. Böylece teşkil biçimleri belirli ve muayyen olmayan ve birleşimindeki biçimbirimler açıkça görülmeyen bu yüzden de morfolojisinde tereddütler bulunan kelimeler tahlil edilip incelenebilir ve morfolojileri ile ilgili belirsizlikler ortadan kaldırılabilir.

Dildeki biçimbirimlerin gösterme işlevi; anlamsal özneteliği vardır. Bununla birlikte kelimelerin yaygın biçimde kullanılmaması tanınırlıklarını ve bilinirliklerini engellemekte, zihinde canlandırılmalarını zorlaştırmaktadır. Kelimelerin birbiri ile alakasını “akıl yoluyla kurulan tasavvurda aynılık (ittihâd), benzeşme (temâsül) ve birbirini çağrıştırma (tezâyüf) münasebetleri” ile (Kılıç, 1993: 93) açıklamak ve göstermek olasıdır. Bu

konuda çeşitli bilim dallarının konu materyalleri ve malzemelerinden istifade edilebilir. Çağrışımlar yapması ve enstantaneler (anımsamalıklar) oluşturması bakımından astronomi, antropoloji, psikoloji, mantık gibi bilgi dallarında kullanılan analogi (kıyas) ve istatistikteki tepe değer işlemi bunlardandır. İstatistikte nicel veri grubunda, merkezi eğilim (yığılma) ve merkezi dağılım (yayıma) ile ifade edilen ölçüme tepe değer (mod) denir. Tepe değer (mod), veri grubunu betimlemede, tüm veriler içerisinde en yaygın olan ve bilinen verinin kullanılmasını esas alır. Merkezi eğilim ölçülerine göre bilinen verilerden bilinmeyen verileri bulma, diğer veriler hakkında değerlendirici işlemler, inceleme ve irdellemeler yapma sayım kabilinden bir ölçüt olan tepe değerle olanaklıdır. Tepe değer (mod) sayı grubundaki sayılar arasından muhakemenin ve karşılaştırmanın temeli olan sayıya göre belirlenir. Buna göre örneğin {1, 4, 7, 5, 6, 4, 4, 4, 2, 4, 7, 8, 4, 9, 2, 4, 3 } gibi bir sayı grubunda en çok tekrarlanan 4 sayısı olduğu için bu verinin tepe değeri (mod) = 4, sayı yedi kere tekrarlandığı için de frekansı yedi olarak puanlanır. Analogide ise gramer kurallarının çoğunun kıyas yöntemiyle belirlenmesine bağlı olarak “kaide” ve “kaideye uygun” biçim yahut anlam benzerliğine dayalı şekli veya manevi kıyas kullanılır, bunun yanında benzerlerden veya zıtlardan birinin hükmünün diğerine yüklenmesi şeklinde gerçekleşen kıyastan da karşılaştırma ve ilişki kurmada bir ölçüt olarak yararlanılır (Tüccar, 2022: 539).

Tepe değer (mod), dilde, dil birimleri arasında analogik olarak kurulan ilişkilerde doğruluğu doğrudan bilinmeyen bir bilginin doğruluğu ortaya konmuş veya kanıtlanmış başka bilgilerle mukayesesinde ve aralarındaki bağıntılara dayanarak bu bilgilerin doğruluğunun tespit edilmesinde fikir verici bir işlev görür. Tepe değer, biçimbirim tespitinde merkezi eğilim (yığılma) ölçülerine göre en yaygın olan kelimedeki yapım ekini esas alır. Merkezi eğilimde esas alınan ve ölçüt olarak kullanılan kelime, tanınan olarak kabul edilir ve frekansına göre hatırlanan ya da varsayılan düzeyinde kalan ve yaygın olmayan “asemantik” kelimeleri tespit etmede kullanılır. Analogi ise bilimsel bir yöntem olarak benzetmeler yoluyla ilişkiler kurar ve dilde morfolojik bakımından birbiri ile ilgisi olan kelimelere aynı biçimbirimi getirerek bir çözümleme sistemi oluşturur. Münasebete dayalı bu işlemlerde biçimbirim, gruplandırma ve göbeklendirmeler yapılarak ve benzerlik veya farklılıklardan yararlanılarak kurucu parçalarına ayrılır. Biçimbirimin niteliği tahlil veya niceliği analiz edilip gelişimi ortaya konulur. Böyle bir işlemde tepe değer (mod)” bir çeşit analogik ve/veya sinestezik işlev, analogi ise bilinen bir veya birden çok bilgidan bilinmeyen bir bilgiyi açığa çıkarma işlemiyle kendisi vasıtasıyla çıkarımda bulunan “vasita bilgi” ve kanıtlanmaya gerek duyulan “doğrulayıcı bilgi” olarak rol alır. Biçimbirimler arasında analogik ilişkiler kurulması ve kıyasa dayalı karşılaştırmalar yapılabilmesi için hem doğruluğu açık ve kesin

olarak belirlenmiş biçimbirim hem de doğruluğu açık ve kesin yargı ile belirlenmemiş biçimbirim olması, yargının konulmasına elverişli bahis ve hükmün verilmesine vesile (sebepe) açık ve kesin yargı bulunması ve analogi ile belirlenen hükmün (istidlal ve çıkarımın) ortaya konulması gerekir. Dilin biçim (form), içerik (content) ve kullanım (use) gibi üç bileşeninden hareketle yapılan karşılaştırmalı ve segmentleyici çözümlenmeler, morfolojisinde tereddütler ve belirsizlikler bulunan kelimelerin tahlili için yeni bir bakış açısı getirir. Bu sayede en eski Türkçeden itibaren dilde var olan kelimelerin morfolojileri belirlenebilir. Etimolojileri ile ilgili kanaatler yeni ve farklı düşünceler oluşabilir, oluşturulabilir.

Tepe değer (mod), (Fr. morphonologie) biçimbirimlerin yapısını inceleyen fonolojik özelliklere de yer vererek inceleyen morfoloji (Fr. morphonologie) ya da morfemik (İng. morphemics) durumla ilgili bilgi kelimelerin başlangıç durumunun ölçülebildiği hassaslık ile sınırlı ve başlangıç koşullarına güçlü bir bağımlılık ile karakterizedir. Tepe değer (mod), dil öğeleri arasında dilin işleyişi ile ilgili ilişkiler kurmamıza ve doğruluğu doğrudan bilinmeyen bir bilginin doğruluğu ortaya konmuş veya doğruluğu kanıtlanmış başka bilgilerle bağlantısına dayanarak doğruluğunu tespit etmemize yarar. Karşılaştırmaya ve karşıtsal çözümlenme yapmaya olanak veren analogik işlemde, gruplandırma ve öbeklendirmeler yaparak ve benzerlik veya farklılıklardan yararlanılarak çözümlenmeler ve dil birliğini kurucu parçalarına ayırarak yapısını, işleyişini tanımak, hatırlamak veya varsaymak ve gelişimini ortaya koymak; birleşimin niteliğini veya niceliğini tahlil ve analiz yapmak olanaklıdır. Bu bağlamda “varsayılan tepe değer (mod)” bir nevi analogik veya başka nitelikte bir duyum uyandırır. Söz gelimi tepe değer (mod)’e göre hatırlanan *epizodik (anısıl)* biçimbirimler bağıntısı ile yapılan bir çözümlenmede belli kelimesinin karşıtı “lı-sız” değerler dizisinde “belsiz” olabileceği gibi susamak kelimesinin benzeri de sa+mak paradigmasında-değerler dizisinde çaysamak olabilir.

Türk dilinde kelime incelemelerinde görevleri açısından herhangi bir canlı ek özelliği göstermeyen ve hangi kategoriye dahil edilmesi gerekeceği kolay kestirilemeyen kelimelerle karşılaşılır. Bu kelimelerden varsayılan biçimbirimlerin bulunduğu kelimelerin birleşenleri ile hatırlanan ve tanıyan biçimbirimlerin bulunduğu kelimelerin birleşenleri (teşkil ekleri) arasında muarefe (ilgi, tanınma, bilinme) yok gibidir. Hafızanın kodlama, saklama, çağırma işlevleri sayesinde kelimeler belleğe kaydedilir saklanır ve duyu gücünün herhangi bir etkenle uyarılması ihsas (sezdirme, duyurma), buna bağlı olarak bilginin zihinde kavramlaştırılması fehim (anlama-kavrama) ve bağımsız bilgi haline getirilmesi idrak (akıl erdirmeye, anlayış) sayesinde kelimeler süreçlerine uygun olarak yeniden düzenlenir; gerekli olduğunda kullanılmak üzere işlevlerden her biri tamamlanarak kelimelerin türetilmiş biçimleri ortaya çıkarılır. Türk dillerinin gelişim çağlarında

özellikle kelime kökleri tek sesli veya tek heceli olan bağımsız ve işlevsel söz birimi seviyesindeki kelimeler, daha sonraları bağımsızlığını yitirir ve müstakil işleme kabiliyetini kaybeder. Bununla birlikte dilden büsbütün atılmaz, aynı sıklıkta işlenirse de türevleri eski köklerden gelen türemiş ve ve birleşik kelimelerin terkiibinde saklanır, onlara koşulan veya artırılan ek ve kelimelerle birleşerek yeni kelime dağarcığı (lügat biriminin) ayrılmaz parçası hâline gelir (Memmedli, 1992:143). Bu itibarla kelimelerdeki ekler, şekilce bir yapım eki olduğu halde o kelime içinde çekim eki gibi kullanılmış veya öyle görünmüş olabilir. Ya da kelime teşkil eki olarak türeme kelime yapmış olmasına karşın basit kelime gibi algılanabilir. Baskın olan dil biriminin yerleşmesi ve baskın olmayan dil biriminin yitimi ile ortaya çıkan Türk dili ve lehçelerindeki morfolojik ve fonetik bu durum, morfolojik tahlillerde göz önünde bulundurulması gereken bir “gramer” gerçeği olarak durur. Bugün kök biçimbirim olarak değerlendirilen bu tür kelimeleri algılama, kavrama ve ayırlama kolay değildir. Bu itibarla morfolojik yönden kolaylıkla çözümlenemez ve biçimbirimi oluşturan parçalara kolaylıkla ayıramazlar. Bu durumda fonetik ve morfolojik benzerlikleri bulunan bu kelimeler, segmentlenerek ve kendilerinden daha küçük anlamlı yapılara ayrılarak kelime gövdesi kökü veya kökeni bağlamında dizimsel ilişkilerin kurulduğu ve gruplandırmanın yapıldığı ekseninde ve yapım eki bağlamında dizisel ilişkilerin kurulduğu ve öbeklendirmenin yapıldığı ekseninde yazılır ve karşılaştırılarak incelenirler.

Parçalara ayrılabilen ve işlevli en küçük birim (morfem) olarak kabul edilen biçimbirimler bilinir ve tanınırlıklarına ve kullanım sıklıklarına göre “tanınan”, “hatırlanan” ve “varsayılan” olarak kategorik biçimde ayırlanırlar. Aynı türden olanları zihinde birleştiren münasebete dayanarak işlevselliği (icra kudreti), kullanım alanı (teşri sahası) ve kullanım sıklığı (kesafet nispeti) en yaygın olan biçimbirim, “tanınan biçimbirim” olarak kabul edilir. Tanınan biçimbirim birden fazla tekrar eden “morfem”den oluşan kelimelerde tecelli (belirir ortaya çıkar) ve temerküz (toplanır, birikir) eder. İşletim ve kullanım açısından, tanınan biçimbirim, sonucun öncüllerinden çıkmasına bağlı olarak geçerlilik kazanır. “Hatırlanan biçimbirimler” ve “varsayılan biçimbirimler” ise tanınan biçimbirimden hareketle kuramsal biçimde morfonolojik (Fr. morphonologie) ya da morfemik (İng. morphemics) olarak tespit edilir. Bu tespit sırasında zihnin işleyişinde benzetme ilişkisinin muhakeme edilmesini gerektiren ölçüt olarak analogi, dil ağı (language network) ve anlam sistemi (semantic system) ile kelimeler arasında bağlantısal ve bağıntısal ilişkiler kurarak süreçleri yönetme, ölçülebilir hale getirme ve neticelendirme gibi bir işlev görür. Hatırlanan “anısal” biçimbirimler ve varsayılan “örtük-örtülü” biçimbirimler geçerli bir tanıt biçimiyle belirlendiğinden *belli bir şekil veya fonetik temayülün etkisiyle genelleşerek* tanınan açık biçimbirimlerle aynı geçerlilik duru-

muna sahip olurlar. Morfolojik ve etimolojik çözümlenmeye yeni bir bakış getiren bu yaklaşımda çözümlenme, seçme ekseninde ve öbeklendirmenin yapıldığı sütunda gerçekleşir.

Morfolojik ve etimolojik izahlarda dilde gramerleşme sürecinde ortaya çıkan değişiklikler yanında, dilbilim metodolojisine uygun denklik bağıntıları da ufuk açıcı, yol gösterici bilgiler verir. Kelimeye kaynaşık kalıplaşmış bu yüzden de kelimeyi basitmiş gibi gösteren bu tür “asemantikleşmiş” biçimbirimler, asemantikleşme sürecinin ürünleri olarak zamanla baskın olmayan dil biriminin yitimi ile körleşebilir ve kelime içerisinde kaybolabilir.

Asemantikleşme:

“basit kelime → türeme kelime → asemantikleşmiş kelime (kalıplaşmış kelime) → basit kelime” biçiminde bir seyir gösterir ve bir görüntü verir.

Dildeki eski kelimelerin bir kısmı dilin sonraki gelişim aşamalarında izlerini koruyup muhafaza edebilirler. Bir kısım kelime ise kelime köklerinin diğer kelimelerle, özellikle yapım (kısmen de çekim) ekleriyle birleşmesinden ötürü egemenliğini kaybederek tek kelime haline dönüşürler (Mahmudova, 2010: 659). Bu tür kelimeler günlük dilde tek ve basit kelime gibi görünmelerine veya öyle algılanmalarına karşın teşkil eki taşımalarından ötürü dilbilgisel olarak türemiş sayılır ve teşrih edilir ve morfolojik olarak tahlil edilebilirler. Bu kabil bir teşrih ve tahlilde tepe değer (mod) olarak adlandırılan ve en sık ve en çok kullanılan “tanınan biçimbirim”den yararlanılarak çözümlenme yapılır. Merkezde tanınan biçim birim bulunur. Hatırlanan ve varsayılan biçimbirimler ise “konum” ve “mukayese” bağıntısı içinde tanınan biçim birimden hareketle kategorize edilirler.

Bir kelimeyi, ana öğelerinin, bilinen en eski kullanılış şeklinin ve şekilce, anlamca geçirdiği değişikliklerin tanıt ve kanıtlara göre inceleme ve kökenini (, Fr. origine, Alm. Herkunft =) menşeyini ve tarihsel gelişimini araştırma etimoloji için gereklidir. Benzerleri arasında önem bakımından önde gelen ve başat oluşturan dil biriminin yerleşmesi “koyulaşma” ve Başat oluşturmamayan ve yaygın kullanılmayan dil biriminin yitimi “körleşme” olarak ortaya çıkan morfolojik ve fonetik değişiklikler (Dilaçar 1957: 85) ile dilbilim metodolojisine uygun denklik bağıntıları Türk dili ve lehçelerindeki köken bilgisi ile ilgili çalışmalarda yol gösterici bilgiler verir. Kelimelerin somut nitelik kazanmış birden fazla görünümlü değişkenleri ve kelimedeki değişken biçimbirimlerin (alomorfların) düzenlenmiş biçimleri, aralarında karşılık ilgisi kurulan biçimbirimleri tanımayı gerektirir. Biçimbirimler arasındaki ilişkiyi tanımlamak ve kelimelerin fonksiyonel bağlantısını araştırmak için tepe değer (mod)un yapısal ve bilişsel değerlendirmelerinden yararlanılabilir. Böylece kelimelerin yapısal bağlantısını

ortaya çıkarmak üzere birleşenler arasında yapım ve çekim eklerinin ilişkilerini değerlendirmek ve kısmi korelasyon analizleri yapmak mümkün olur. Kelimenin birleşenlerinin başlangıç durumu tam olarak biliniyorsa, böyle bir kelimenin gelecekteki durumu ile aynı birleşenlere sahip başka kelimelerin durumu kuramsal olarak öngörülebilir. Bununla birlikte gelecekteki durumla ilgili bilgi, başlangıç durumunun ölçülebildiği hassaslık ile sınırlıdır ve başlangıç durumuna göre güçlü bir bağımlılık ile ayırıcı nitelikleri ancak ortaya konulur. (https://tr.wikipedia.org/wiki/Deterministik_sistem).

Türkiye Türkçesi ağızları üzerine yapılan ve tepe değer (mod) ile ilişkilendirilebilecek olan “Türkiye Türkçesi Ağızlarında Söz Yapımı” adındaki çalışmada 127’si isimden isim yapım 87’si fiilden isim yapım, 30’u isimden fiil yapım ve 52’si fiilden fiil yapım eki olmak üzere toplam 296 yapım eki kullanıldığı tespit edilmiş; Türkiye Türkçesi ağızları’nda yazı dilindeki kelimelerden farklı kelimeler türetmediği için sayıma dâhil edilmeyen eklerle birlikte ağızlarda 300 farklı yapım eki kullanıldığı belirlenmiştir. İncelenen 250 kadar eserde toplam 24.000 kelimelik türemiş söz varlığına ulaşılmıştır. Bu kelimelerden 9865’inde isimden isim; 7385’inde fiilden isim; 4196’sında isimden fiil ve 2242’sinde fiilden fiil yapım eki kullanılmıştır. İsimden isim yapım ekleri arasında en sık kullanılanı 706 sayı ile +CI / +CU’dur. Onu 473 sayı ile +cIk ve 349 sayı ile+cA takip etmiş en az kullanılan ek +mçıl bir örnekte kullanılmıştır. Fiilden isim yapım ekleri arasında en sık kullanılanı 905 sayı ile -(I)k / -(U)k, 611 sayı ile-mA, 540 sayı ile -aK olmuş, en az kullanılan ek +mSur bir örnekte kullanılmıştır. İsimden fiil yapım ekleri arasında en sık kullanılanı 140 sayı ile +A; 91 sayı ile +Al- ve 85 sayı ile sI ve en az kullanılan ek 3 sayı ile +(I)ksA- /+(U)ksA olmuştur. Fiilden fiil yapım ekleri 338 sayı ile -(I)n- / -(U)n-; 320 sayı ile -(I)t- / -(U)t- ve 294 sayı ile -Dİr- / -DUR-’dur. En az kullanılan ek iki sayı ile -ç- olmuştur (Güzel, 2015: II, 592-594).

Bu tespit ve kanaat doğrultusunda isimden isim yapım eklerinde tepe değer (mod) /+CI / ve frekansı 706; fiilden isim yapım eklerinde tepe değer (mod) / -(I)k / ve frekansı 905; İsimden fiil yapım eklerinde tepe değer (mod) / +A / ve frekansı 140 ve Fiilden fiil yapım eklerinde tepe değer (mod) /-(I)n- / ve frekansı 338 olarak belirlenmiştir.

“Derleme Sözlüğünde Yapım Eklerinin Sıklık Derecesi”ni belirlemeye yönelik başka bir çalışmada ise 147 farklı addan ad yapım ekinin 13.762 kez sözcük yapımında kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu eklerden +LI/+LU 2640 kez kullanılmıştır; 137 farklı fiilden ad yapım ekinin 16.689 kez sözcük yapımında kullanıldığı, fiilden ad yapım eklerinin kullanım sıklığına göre en çok kullanılanının 2.284 ile mA olduğu belirlenmiş; 45 farklı addan fiil yapım ekinin ise 10.074 kez sözcük yapımında kullanıldığı tespit edilmiştir. En çok kullanılan addan fiil yapım eki +LA ekidir. Kullanım

sıklığı 6.769'dur. 50 farklı fiilden fiil yapım ekinin kullanıldığı 8293kelimedede En çok kullanılan fiilden fiil yapım eki ise 1.839 kullanım sıklığı ile -n- ekidir. (Çelebi, 2019: 14430-1449).

Bu veriler ışığında:

addan ad yapım ekinin tepe değeri (mod) +LI/ eki ve frekansı 2640,
fiilden ad yapım ekinin tepe değeri (mod) mA eki ve frekansı 2.284,
addan fiil yapım ekinin tepe değeri (mod) +LA eki ve frekansı 6.769,

Ve fiilden fiil yapım ekinin tepe değeri (mod) -n- eki ve frekansı 1839'dur.

Yapım eklerinin nicel değerlerinin dikkate alındığı; “Türkiye Türkçesi Ağızlarında Söz Yapımı” ve “Derleme Sözlüğünde Yapım Eklerinin Sıklık Derecesi” çalışmalarındaki isimden isim, fiilden isim, isimden fiil ve fiilden fiil yapım ekleri sayısal değerleri ile incelendiğinde her iki çalışmada da yapım eklerinin kategorik olarak kullanım sıklığını yansıtacak biçimde hemen her örnekle örtüştüğü ve yapım eklerinin frekans değerlerinin, genel olarak kelime teşkilini izah etmede ve gramer kitaplarındaki eklerin sıklık dereceleri ile ilgili istatistiki değil, fakat kullanım sıklığından hareketle ulaşılan bilgiyi temsilde doğru orantılı sonuçlar verdiği belirlenmiştir. Bu gösterge ve sonuçlara dayanılarak, yapım ekleri yönünden incelenen kelimeler içinde yapım eklerinin frekans değerleri ile Türkçenin yapım ekleri ve eklerin kullanılmasındaki frekans değerlerinin örtüştüğü ve irdelenen eserlerdeki yapım eklerinin frekans değerlerinin Türkçedeki ekler için de anlamlı sonuçlar verdiği bir tespit ve kanaat olarak ortaya konmuştur.

Tanınan, hatırlanan ve varsayılan biçimbirimlerin incelenmesine ve irdelenmesine enstantane oluşturacak biçimde Türkçenin tarihi devrelerinde kullanılmış biçimbirimlerinden yararlanılabilir. Böyle bir anımsamalıkta Eski Türkçe, Orta Türkçe ve Eski Anadolu Türkçesinde daha çok, günümüz Türkçesinde daha az örnekte kullanılan ve varlığını daha az sayıda kelimedede *kalıntı hâlinde* sürdüren: /-(1)z / ekinin geçtiği emzir-(<em-i-z-i-r), utuz- “yenilmek, kaybetmek” (<ut-u-z-, üt-ü-z=üt-ü-l-), tamzur- “damlatmak” (<tam-ı(g)-z-ur) fiillerinde -z- sesinin ve ekinin ortak kullanılması ve kelime kökündeki “-z-” sesinin köken bilimsel yaklaşımda kök belirteci, biçim bilimsel yaklaşımda kelime köküne getirilen “-z-” fiilden fiil yapım eki (faktitif eki) olduğuna hükmedilir. Fiiller ilk yapım ekine aynı zamanda kök belirteciye göre ayrılandıktan sonra dizimleme ve dizileme ekseninde gruplandırılır ve öbeklerine ayrılır. “-z-” yapım ekinde önce herhangi bir yapım eki gelmediği için “-z-” ekinde sonra gelecek yapım ve çekim (işletme) eki ne kadar sayıda ve kaç çeşit olursa olsun em-i-z-i-r kelimesi ve onunla aynı denklik bağıntısı içindeki diğer kelimeler aynı öbekte ya da sütunda (dilbilimsel yaklaşımla aynı seçme ekseninde “-z-” yapım ekinde

önceki “kon”una göre tasnif edilir. Bu yaklaşım doğrultusunda “-z” fiilden fiil yapım eki almış aşağıdaki kelimelerden:

em-i-z-i-r > // em-i-z-i-r-me-si

tam-i-z-ur > // tam-z-ur-a-sın

ut- u-z (üt-ü-z=üt-ü-l-)> // üt-ü-z-dü=üt-ü-l-dü

em- fiili tanınan, ut/üt-(yut) fiilin hatırlanan ve tam- fiili varsayılan olarak gösterilebilir. Merkezi eğilimde esas alınan ve ölçüt olarak kullanılan -z- fiilden fiil yapım ekinin içinde bulunduğu, em- fiili yaygın ve işlek kullanımından hareketle tanınan biçimbirim olarak kabul edilir. Frekansına (kullanım sıklığına) göre daha az sayıda kullanıldığı vehmedilen ve başta ses düşmesi (apharese)ne uğramış utuz (ütüz) kelimesi hatırlanan ve morfo-fonetik yapısına ancak Tarihi Türkiye Türkçesi metinlerinde rastlanan bilinirliği yaygın olmadığı için “asemantik” düzeyde kalan ‘tamız’ “*benefşe yağını hatun kişinin burnuna tamzurasın’ Kitabı’l Muntahab Fi’t-Tıbb 134a-11*” kelimesi de varsayılan olarak kabul edilir.

Kelime tarihinden yararlanılarak kelimelerin çizelgeleri çıkarılabilir. Alıntı kelime ise hangi dilden ve ne şekilde geçtiği öğrenilebilir. Aynı şekilde dilin gelişme devreleri takip edilerek, kelimelerin dil içinde geçirdiği aşamalar, olası değişim ve başkalaşimleri tespit edilebilir. Dile ait genel geçer kurallar işletilmek suretiyle kelimelerin kökü ve kökeni ile ilgili saptamalar yapılabilir. Varsayılan olarak kategorize edilen tam- fiili kendisinden daha küçük bir kök biçimbirimin tespit edilememiş olması sebebiyle Türkiye Türkçesinde anlamlı en küçük birim yani kök biçimbirim olarak işlenmekte ve TDK Güncel Türkçe sözlükte tanımı buna göre “damla-” fiili biçiminde yapılmaktadır. Türk dilinin yazı tarihi ve yazılı eserleri incelendiğinde “damla-” fiilinin anlamlı en küçük birim olmadığı ve fiilin “dam- < tam-” fiil köküne dayandığı (Gülensoy, 2011: 265) fiilin Dîvânü Lügâti’t-Türk’te “damlamak” (Kâşgarlı Mahmud, 2013d: 566) anlamında yedi kez kullanıldığı ve Eski Türkçe sözlüklerde damlamak karşılığı ile yer aldığı görülecektir (Üstün 2023: 18). Üstün’ün, Türk dilinin yazı tarihi ve yazılı eserlerindeki damla- (< tam-(ı)ğ+la-), bağ (< ba-ğ), kucak (< kuç-ak ~ koç-ak), geniş (< geñ+i-ş) kelimelerinin kökünü, biçimlenişini kelime-deki şekil ve biçim değişikliklerini ortaya çıkarmaya yönelik incelemesi, konu ile ilgili kanaat oluşturacak örneklerle doludur. Bir yönüyle kelime tarihi ile alakalı bu kabil incelemeler, dildeki birçok kelimenin ilk defa hangi kaynaktan geçtiğini ve ne zaman kullanıldığını; geçirdiği aşamaları, değişim ve başkalaşimleri ile kelime kökünün veya kökeninin ne olduğunu *hatları ile birlikte* geniş bir perspektiften “görüngeden” gösterdiği gibi dâğılımsal kurama göre sıralama ve seçme ekseninde *karşılaştırmalı* olarak

yapılacak analogik tahliller için de fikirler verir.

Tanınan biçimbirimim esas alındığı ve merkezde bulunduğu kelimelerde türetim yolu ile yapılan fakat agramatikallik başladığı ve biçimbirim körleşmeye uğradığı için gramer kurallarına uygun durumda olmayan bu yüzden de hemen anlaşılabilen kelimelerle karşılaşılabilir. Canlı türetme eki özeliği göstermeyen bu yüzden de biçimbirimim konumlanışında belirsizlikler bulunan gramer düzeni bozuk durumdaki bu kelimeler analogik ve/veya sinestezik yaklaşımlarla ele alınabilir. Sözüñ sıfır dereceye düştüğü, yani agramatik konumda bulunduğu kelimeler (Dilaçar 1971: 97) tahkik ve tahlil edilebilir. Türkçenin eski dönemlerinde yaygın olarak kullanılan -rA ve -GARU morfemleri, dilin artık kullanılmaz olmuş eski biçimbirim literatürüne özgü arkaik biçimbirimlerdir: il-gerü >il-eri, taş-garu> iç-gerü> içeri, yukarı<yok-garu gibi. Bu morfemler günümüzde artık türetme işlevini yitirmiş ve kullanımdan düşmüşlerdir. Bilinirlikleri ve kullanım sıklıklarına, etkileme gücü ve hedef kullanıcılarına göre tepe değer (mod) ve frekansları verilerin toplanması, sınıflandırılması, çözümlenmesi ve sonuçlarının yorumlanması yönünden sayımlama (istatistiki) değer taşımamakla birlikte çeşitli konulardaki kullanımına ilişkin tahminler yapabilmek ve sınanabilmeleri bakımından dışarı, içeri ve yukarı kelimelerinden içeri tanınan, ileri ve dışarı hatırlanan ve yukarı varsayılan kelimeler olarak ayrımlanabilir.

Dilbilim açısından kelimelerin semantik saiki (sebeup, güdü ve itki-si) ve morfolojik yapının yankılanması olarak kabul edilen biçimbirimler, aralarındaki ilişkilere göre sınanır, karşılaştırılır. Bu karşılaştırmalarda en az iki kelimedede geçen ortak veya aynı yapıım eki, kelimelerin çözümlenmesinde ve değerlendirilmesinde ölçmeye kıstas olan ölçüt ve kendi cinsinden örnek birim olarak kabul edilir. Dildeki değişme ve gelişmeler dilin kendi tabii seyri içerisinde gerçekleşir. Dilci, bu değişme ve gelişmeleri tespit eder; fakat tayin edemez. Standart Türkçede damak ünsüzleri k, g ve k, g' dır. Ön damak ünsüzleri k ve g art damak ünsüzleri k ve g'dır. Doğal gelişme sonucu bir ünsüzün düşmesi (damaklı> ø , akıcı > ø)ne örnek art damak ünsüzleri k ve g'nin düşmesi dilin iç dinamikleri ile ve süreç içerisinde gerçekleşir. Eski Türkçedeki udu- fiilinden hareketle udu-ku d/y değişimi ile kelime uyuku biçimini alır. Ku fiilden isim yapıım ekidir. Dilde kullanımı yaygın olan bir ektir. Allofonları ve biçimbilisel olarak alomorfları ile birlikte ek /-ku/ = ku, k1, ki, kü, gi, gü, g1, g1 olarak sekiz farklı biçimde ortaya çıkar. Kaygı, Burgu, örgü, görgü Sevgi kelimesindeki -gi, ile at-kı, iletki, kelimesindeki-kı aynı kategoriden eklerdir. Kayır- // gayır- fiilinin kökü olan kay- // gay- fiili bugün sözlerde kalmıştır. Kadim Türk yazılı abidelerinde ise kay-fiili derdlenmek, gaygılanmak- mânâsında müstakil bir kelimedir. Bu itibarla kökeni bilinsin veya bilinmesin kelimelerin ilk ortaya çıktıkları andan günümüze gelene kadar geçirdikleri

aşamaları ve değişimleri göz önünde bulundurmada bugünkü kullanılış biçimleri ile durağan olarak ele almak ve morfolojik olarak değerlendirmek olası değildir. Morfolojik tahlil tutarlı olmadığı gibi etimolojik izah da tutarlı olmaz. Bu itibarla kelime tahlillerinde kelimenin ilk ortaya çıktığı an ile içinde yaşadığımız zamandaki kullanımı arasında bir bağ bulunup bulunmadığının ortaya konması ve bunu gösterecek ya da sezdirecek biçimbirimlerin belirtilmesi gerekir.

Türkçede kelimelerin morfolojik ve etimolojik değerlendirmelerinde kök (Fr. racine) ile köken (radicale) ayırtısının gerekliliği ve zorunluluğu yadsınamazdır. Bu minvalde işlev ve belirleyici değer olarak kök “racine” ve köken “radicale bu kabil tahlil ve incelemelerde biçimbirimlerin dayandığı oluşum sebebi ve bu sebeplerin ortaya çıkardığı birer dilsel olgudur. Kök ve kökeni bilinmeyen biçimbirimlerin incelemelerinde morfolojik değerlendirme açısından verimli ve getirimli etimolojik değerlendirme açısından kullanılışlı ve tutarlı verilerden yararlanır. Dilde yeni kavramları karşılamaya katkısı bakımından canlı kök ve işlek eklerden sıklıkla yararlanır. İşlek ek kelimelerdeki en çok kullanılan yapım ekini gösterdiği gibi canlı kök de analogik çözümlenmelerde dil kullanıcılarına kelime teşkillerini irdeleme kolaylığı sağlar. Bu yüzden canlı kök ve işlek ekten yapılmış bir kelimenin morfolojik tahlili ile ölmüş fosilleşmiş “müstahase” haline gelmiş bir kelimenin morfolojik tahlili aynı doğruluk değerinde olmayabilir. Bu tür kelimeleri biçimbirim olarak incelemek ve bağımlı bağımsız biçimbirim oluşlarına göre tefrik etmek zordur. Biçim birim ayrımlamalarında kelimelerin kökleri ile ilgili olarak kök gelişmesi (wurzelweiterung) ve kök belirteci (wurzel-determinatif) kavramlarına yer verilmesi ve bu kavramlardan yararlanarak kelime dizilerinin açıklanması (to-k, ton-l, to-p gibi) gerekir. Bu kelimelere asıl kök to’dur. -k, -l, -p ögeleri de birer kök belirtecidir. Tok, tol-.top da bu ögelerin katılmasıyla meydana gelmiş “kök gelişmesi” örnekleridir (Agop Dilaçar, 1971: 103). Yüzden şekil bilgisi yönünden kolaylıkla tahlil edilemezler. Bu durumda dilde yer alan seslerin fiziksel özellikleri fonetik ve biçimbilimsel benzerlikleri bulunan bu kelimelerin kelime gövdesi kökü veya kökeni dizimsel ilişkiler ekseninde aynı grupta ve yapım ekleri dizisel ilişkiler ekseninde aynı öbekte yazılır ve karşılaştırılırlar.

Türkçenin kelime yapma ve türetmelerinde sıklıkla yapım eklerinden yararlanır. Yapım ekleri kullanım sıklığı, yığılma ve yayılma ölçülerine göre işlek-canlı ve körleşmiş- olarak üç kategoride değerlendirilebilir: “Bazı yapım ekleri işlektirler, pek çok kelime köküne ve gövdesine (tabanına) gelerek birçok kelime teşkil ederler: güzel-lik, tuz-la, kır-ıt, yaz-dır. gibi bunlar canlı eklerdir. Bazı ekler fazla canlı görünmezler, rolleri unutulmamış olmakla beraber az miktarda kelime yapmışlardır. Yol-daş, ar-ağ, -um-ut, gele-cek gibi bunlar körleşmiş eklerdir. Bazı yapım ekleri ise dilin

eski bir gelişim ve tekâmül devresinde yaşamış, kelimeler yapmış, fakat artık rolleri unutulmuştur. Bunlar *bunlar bir kıymet hükmü değil sadece zaman ifade eden bir tabir olarak* ölmüş-müstehase hâline gelmiş eklerdir “yok-sul, geç-it, yor-uk (Safa, 1978: 97-98). Bu ekler işlek olmayan, ancak bir iki misalde görülen ve bugün canlılığını kaybederek bulunduğu kelimelerde köke karışmış durumda bulunan eklerdir. Bu eklerin çok belirli bir fonksiyonları yoktur. Sözlüklerde tanımlanabilen ve madde başı olarak tanımlanan bu itibarla yeni sözlük birimler türeten yapım eklerinde işleklilik, doğal sınırlılıkları olan ve kendi içerisinde kapalı bir sistem oluşturan yapım ekleriyle ilgilidir ve görecelidir. İşleklilik, ekin farklı kök ve gövdelere gelebilmesini ve kullanımındaki sıklığı gösterir. Herhangi bir ek sık kullanılıyor, gerektiğinde yeni kelimeleri üretiyorsa işlek sayılır. Sık kullanılmıyor, yeni kelime türetmeye yaramıyorsa işlek değildir. Türkçede isimden isim türeten /-II / ve isimden fiil türeten -IA- eki en sık ve en fazla kullanılan bu itibarla en işlek yapım ekleri arasında iken sınırlı sayıda kelime teşkil eden -mUr eki işlek değildir. (Demir, 2018: 61).

Çoğunluğu eski Türkçeden itibaren kullanılan kelimelerin birçoğu kök belirteci seviyesinde bulunan yapım ekleri göz önünde bulundurularak ve Türk dilinin tanımada yardım, bellemede ve anımsamada kolaylık ve bağlantılamada saydamlık (Başkan 1973,179) imkanlarından yararlanılarak çözümlenirler. Çözümlemelerde fiilden fiil yapım eki olarak kullanılan -ş- ve -l- gibi ekler yaygın ekler olarak kullanılırken fiilden isim yapım eki olarak kullanılan -ş ve -l ekleri Türkçede öteden beri var olmakla birlikte fiilden fiil yapım ekleri kadar yaygın olarak kullanılmazlar. Bu itibarla -ş ve l- ekleri fiil yapma işleviyle kullanılan kelimelerde kullanım sıklığına ve yoğunluğuna bağlı olarak tepe değer oluştururken isim yapma işleviyle kullanılan kelimelerde tepe değer oluşturmaz. Bu durum -ş ve -l ekleri ile oluşmuş kelimelerin sayısını etkilediği gibi analogik olarak başka kelimelerle kullanılmasını, teşkilini ve karşılaştırmasını da olanaklı kılmaz. Öte yandan sonu ünlüyle biten fiil kökleri bugün bir iki örneğe inhisar ettiği, sınırlı kullanımda kaldığı için bu şekildeki köklerden teşkil edilen kelimelerin morfolojik saydamlığı kalmamıştır. Ba-ş kelimesinin ba- bağlamak fiilinden geldiği belirgin değildir. Aynı şekilde ya-ş ‘göz yaşı, ıslaklık; canlılık, parlaklık’ (krş. ya-n-, ya-k- ve ya-r+u- ‘ışıldamak’, buradan yarım ‘sabah’> ‘ertesı gün’ vb.); düş<* tü-ş, krş. aynı kökten tü-1 ‘rüya’ ve ikisi bir arada tül tüşe- ‘rüya görmek’ vb. ‘Gece’, karşılığındaki ‘tün’> dün ‘ün ise ‘bir evvelki gün’ anlam kayması ile buraya ait olduğu düşünülebilir. Kelime teşkilinde tü- diye bir fiilin varlığı ve canlı olarak kullanıldığı tespit edilemediği için ancak analogik çıkarımlarla dumanın renginden dolayı tü-t- ‘tütme, duman çıkmak fiilinin iştikakında (‘tütün <tüt-ün) böyle bir türetmenin var olabileceği söylenebilir (Tekin, 2001: 29).

Biçimbirimler anlam taşıdıkları için aynı zamanda birer gösterge ve

anlamsal birimdir Türetme işlevli ve dilbilgisel işlevli kullanılarak sözcüksel biçimbirimler arasında söz dizimsel ilişki sağlar veya böyle bir ilişkiye zemin hazırlarlar. Taşdıkları anlam ancak bir sözlüksel ve sözcüksel biçimbirimle kullanılmaları ile ortaya çıkar (Toklu 2011:53). Üzerinde mevzii etüt ve spesifik çalışma yapılan bu kabil kelimeleri algılama (hafızaya alma, seçme ve düzenleme) ve ayırlama kolay değildir. Bu yüzden bu türden kelimeler morfolojik olarak eğilim değerlerine ve oran nispetlerine göre kolaylıkla tahlil edilemezler. Aralarında fonetik ve morfolojik benzerlikleri bulunan bu kelimeler, kelime gövdesi kök veya kökeni bağlamında dağılımsal kurama göre sıralama ekseninde aynı grupta ve seçme ekseninde aynı öbekte yapım eki paradigmasında yazılır ve biçimbirimlerine göre segmentlerine ayrılabilirler. Karşılaştırmada en az iki satır ve iki sütunun bulunması gözetilir. En solda veya en başta kelime kökü veya kelime kökeni bulunur. Dizey (matris) oluşturan tabloda sıralama ve seçme ekseninde doğrusal olarak sıralanmış veriler birinci satır ve birinci sütundan başlayarak ayrılır. Ayrılmada kök belirteci olan veya türetme işlevi yanında kök belirteci gibi kullanılan kelime kök ve kökenine yakın ilk yapım eki esas alınır ve verilerin karşılaştırmaları bu iki parametreye bağlı olarak yapılır. Dizelerin denklik bağıntısı oluşturduğu böyle bir konfigürasyonda biçimbirimlerin eklenebilir, çıkartılabilir ve ayrıştırılabilir olması ve dizey düzeniğinin böyle bir işlemi yapmaya gerçekleştirmeye olanaklı yapısı dizey kuramının temel değerlendirme aracı olarak kullanılmasını sağlar.

ilişkiler		dizimsel ilişkiler / gruplandırma							
		avun-	ab(v)ı-	-(u)n	-ma			-y-	a
dizisel -(öbeğlendirme)	dövün-	döv-	-(ü)n-			-düğ(k)	-ü	-n	-ü
	sevin-	sev-	-(i)n	-me		-diğ(k)	-i	-n	-e
	göyün-	göy-	-(ü)n		tü		-sü	-n	-den
	kakın-	kak-	-(i)n			-diğ(k)	-ı	-n	-da
		k e l i m e kökü veya kökeni	yapım eki, kök veya köken belirticisi						

1. avun- : teselli bulmak=OT. **awun**-(DLT) <abı-n (T. Tekin), G. Karağaça, Clauson abı- [Yeni Uygur avu-, Türkmen āvun-]
2. gövün- : *(manevi-mecazi) olarak içten içe ve tedrici biçimde yanmak.**göynük yanık, orman yakılarak açılan tarla . < OT. **köy**-yanmak. (DLT) köy-ün-(ü)k, köyük (<köy-(ü)k “yanmış”.

- 3 kakın- pişman olmak. Kaki-(halk): kızmak, öfkelenmek darılmak. OT. **kaki**-(DLT); kakın-
: nedamet duymak, pişman olmak (Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, 162) (Gülensoy, 2011: C.I, 90, 389).

Yapım ekleri evrenine genellemek amacıyla, evrenden yansızlık (random) kuralına göre seçilen ve küçük örnek gruplar (örneklem) üzerinde yapılan inceleme avunmak, göyünmek, dövünmek sevinmek ve kakınmak kelimelerini kapsamaktadır. Biçimbirimlerin analogik incelenmesinde ve tespitinde merkezi eğilim (yığılma) ölçülerine göre en yaygın olan kelimedeki yapım eki tepe değer (mod) olarak alınmıştır. Biçimbirimler arasında analogik olarak kurulan ilişkilerde doğruluğu kesin olarak bilinmeyen bilgilerin kanıtlanmış başka bilgilerle mukayesesine ve aralarındaki bağıntılara dayanarak bu bilgilerin doğruluğunun tespit edilmesine olanak verdiği için -n- yapım eki ve sevin- fiili tepe değer (mod) olarak belirlenmiştir. İnceleme kapsamı içerisinde yer alan ortak özelliklere sahip örnek kelimelerden yararlanarak aralarında benzeşim ve birbirini çağrıştırma münasebetleri bulunan kelimelerinin analogik kullanımları değerlendirilmiştir. Araştırma sonuçlarının genellendiği aynı yapım ekini almış kelimelerdeki münasebet göz önünde bulundurularak işlevselliği, kullanım alanı ve kullanım sıklığı en yaygın olan sevin- kelimesi tanınan biçim birim olarak kabul edilmiştir. Sonucun öncüllerinden çıkarılmasına bağlı olarak kuramsal biçimde geçerlilik kazandığı için avun- kelimesi, kullanım açısından “hatırlanan biçimbirim” ve “kakın- ve göyün” kelimeleri “varsayılan biçimbirimler” olarak belirlenmiştir.

Sonuç

Kelime teşkili varlıkları adlandırma ve onlara ad koyma ihtiyacından doğar. Sözlük birimlerden yeni biçimbirimler oluşturulmasını sağlayan dilsel üretim süreci ile neticelenir. Bu ihtiyaç Türkçede kelime teşkili (word formation) türetme ya da bileştirme ağırlıklı olmak üzere eklerle (affixation) kelime türetme, derleme (compiling) ve eksiltme (ellipsis) yoluyla kelime türetme, tamlama oluşturma (determinative group) yoluyla kelime türetme iştikak (prosody) yoluyla kalıplarıyla türetme ve örnekseme (analogy) yoluyla kelime türetme gibi çok farklı ve çeşitli biçimlerde gerçekleştirilir (Hazar 2015: 1650-1651). Dilbilimi alanlarında geniş bir kullanım alanına sahip olan dağılımsal kuramdaki parçalama-ayırma ve öbikleşme bugüne kadar daha çok sentaktik çözümlenlerdeki kullanılışları ile öne çıkarılmış; morfolojideki kullanımlar eksik kalmış veya ihmal edilmiştir. Türkçede yapım ekleri bağımlı türetme işlevli biçimbirimler olarak çok çeşitli işlevlerle farklı semantik alanları belirleyen yapı unsuru

olarak kullanılmaktadır. Türkçede analogik ilişkilere dayanarak kelime türetme ve bunların morfolojik ve etimolojik olarak yanlışlığını veya doğruluğunu irdeleme konuyu izah edecek yoğunluk ve yapılan çözümlenmeleri kanıtlayacak niteliktedir. Son dönemde yapılan çalışmalarla iyice zenginleştirilen Türkçenin kelime teşkili ve kelime tahlilleri arasında, gramatikal belirleyici olarak “tanınan hatırlanan varsayılan” biçimbirimlerle yapılan analogiye dayalı kelime tahlilleri de eklenebilir. Çalışmayla, kelime yapımında en çok kullanılan ve en yaygın olan eklerden yararlanılarak kelime türetmenin ve dilde yeni kelimeler oluşturmanın ve oluşturulan kelimelerin analogiden de yararlanılarak tahlilinin mümkün olduğu bilgisi teyit edilmiş; morfolojik çalışmalar açısından aynı katman içinde bulunan ve birbiriyle ilişkili olduğu tespit edilen biçimbirimlerinin özelliklerine göre sınıflandırılmasının Türkçenin tipolojisi açısından belli bir değere sahip olabileceği ortaya konmaya çalışılmıştır. Bağımlı biçimbirimlerin formların ve gramatikal işlevlerinin Türkçenin bütün dönemlerinde aynı sonuçları verecek biçimde görülmesi ise kelime türetme ve gramatikal belirleme işlevinin Türkçenin özellikleri arasında değerlendirilmesi gerektiği düşüncesini berkitmiştir. Türkçede kelime türetme ve türetilmiş kelimeler arasında karşılaştırma ilgisine dayanarak analogik ilişkiler kurma hem sözlükselleşme hem de gramatikallik süreçlerinde kullanılan bir işlemdir. Bu yönüyle Türk dili sahasında yapılacak morfolojik çalışmalara tanınan, hatırlanan ve varsayılan belirleyicilerden hareketle yapılmış çalışmaların da dâhil edilmesi ile Türkçedeki kelimelerin etimolojik sınırlarının daha iyi çizilmesi sağlanacağı gibi morfolojik açıdan kelime kök ve kökenlerinin yapım ve türetme eklerinin işlevselliği daha da ölçülebilir değerlerle ortaya konmuş olacaktır.

Kaynakça

- Balcı, Ayla. (2018). Genel Dibilim I-Biçimbilim II-Sözcük Yapısı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Çelebi, Hakan. (2019). Derleme Sözlüğü'nde Yapım Eklerinin Sıklık Derecesi. Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi
- Demir, Nurettin. (2018). Türkçe Biçim Bilgisi-Ekler ve Yardımcı Sesler-, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Dik, Simon Cornelis. (1997). The Theory of Functional Grammar (Part II: Complex and Derived Constructions) Functional Grammar Series [FGS] Berlin, New York, Mouton de Gruyter.
- Dilaçar, Agop. (1957). “Türk Lehçelerinin Meydana Gelişinde Genel Temayüllerin Koyulaşması ve Körlenmesi”. TDAY Belleten, 83-93.
- Dilaçar, Agop. (1971). “Gramer Tanımı, Adı, kapsamı, Türleri, Yöntemi, Eğitimdeki Yeri ve kapsamı”. TDAY Belleten. Cilt: 19, 83-145.
- Gülensoy, Tuncer. (2011). Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü A-N, 1. cilt, O-Z 2. Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Güzel, Ferdi. (2015). Türkiye Türkçesi Ağızlarında Söz Yapımı, Fırat Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı / Eski Türk Dili Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi.
- Halliday Michael Alexander Kirkwood. (2002). “Kişisel Bir Bakış Açısı”. Dilbilgisi Üzerine, Cilt. 1, Toplu Eserler, s. 7, 14. https://tr.wikipedia.org/wiki/Deterministik_sistem.
- Hazar, Mehmet. (2015). Türkçede Fono-Semantik Ve Morfo-Fonolojik Yolla Sözcük Türetme, International Journal Of Languages' Education And Teaching, Mannheim – Germany, Udes 2015 P. 1648-1669.
- Kılıç, Hulusi. (1993). Câmi. Diyanet İslam Ansiklopedisi, C.7. s. 93.
- Mahmudova, Gatibe. (2010). III Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu 16–18 Aralık 2010 Bildiri Kitabı, İzmir, s. 658- 662.
- Memmedli, Yunus. (1992). Türk Dillerinde Asemantik Sözler Üzerine, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt: 7 Sayı: 1, s. 147- 155.
- Safa, Peyami. (1978). Objektif 1 “Osmanlıca-Türkçe-Uydurma”, İstanbul: Ötüken Neşriyat
- Tekin, Şinasi. (2001). İştikakçının Köşesi Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler, İstanbul: Simurg Yayınları
- Toklu, Osman. (2011). Dilbilime Giriş. Ankara: Akçağ yayınları.
- Tüccar, Zülfikar. (2022). Kıyas, Diyanet İslam Ansiklopedisi. C. 25, s.538-539.

Üstün, Mehmet Cihat. (2023). Türkiye Türkçesinde Kök Biçimbirimi Kullanılmayan Bazı Türemiş Sözcükler, Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi.

Vardar, Berke (2002). Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Multilingual Yayınları.

Yardımcı Kaynakça

Ant, Emine Selcen. (2005). Wechsler Bellek Ölçeği-III Sözel Çağrışım Çiftleri ve İşitsel Gecikmeli Tanıma Alt Testlerinin Türkçe Geçerlik, Güvenirlik Ön Çalışması Anadolu Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Aydın, Erhan. (2013). Tariat ve Xi'an Yazıtları Işığında Sın 'Mezar' Kelimeyi Üzerine, Milletlerarası Eski Türk Yazıtları, Dil, Tarih ve Kültür Sempozyumu, Adıyaman/Türkiye, Türkiye, 1- 04 Ekim 2013.

Banguoğlu, Tahsin. (2007). Türkçenin Grameri. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Erenoğlu, Dilek. (2006). Dilde Örnekseyerek Türetme Ve Türkçedeki Örnekleri Analogic Creation İn Language And Its Patterns İn Turkish Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal Of Turkish World Studies, Cilt: VI, Sayı 2, Sayfa: 311-315.

Ergin, Muharrem. (2019). Türk Dilbilgisi. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Korkmaz Zeynep. (2008). Türkiye Türkçesi Grameri Şekilbilgisi. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Korkmaz, Zeynep. (1992). Gramer Terimleri Sözlüğü, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları

Trask, R. Lawrence. (1993). A Dictionary of Grammatical Terms in Linguistics, London.

Tuna, Osman Nedim, İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü Ders Notları "Türk Dilbilgisi (Fonetik ve Morfoloji) ", Malatya 1986.

Ural, A., Kılıç, İ., (2011). Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi, Ankara: Detay Yayıncılık.



BÖLÜM 14

CHAPTER 14

**A COMPARATIVE ANALYSIS OF
WOMEN'S ATTITUDES TOWARDS
PATRIARCHAL POWER AND
AUTHORITY IN HAROLD PINTER'S
THE BIRTHDAY PARTY AND THE
HOMECOMING**

Barış AĞIR¹

¹ Asst. Prof. Dr, Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Science and Letters, Department of English Language and Literature, ORCID ID: 0000-0002-7132-5844, barisagir@hotmail.com

Introduction

This study aims to analyze a comparative portrayal of female characters in Harold Pinter's plays, focusing on their efforts to attain power and assert dominance, establish their own identities, and challenge the prevailing dominance of masculinity. This analysis will be conducted through the lens of Michel Foucault's theories on power and discourse. Michel Foucault, a renowned French philosopher, historian, critic, and sociologist, has a notable inclination towards individuals residing on the fringes of society, including but not limited to lunatics, criminals, lepers, and deviants. His influence extended to other domains, encompassing the criminal justice system, sociology, history, philosophy, and medicine. Extensive scholarly examination, discourse, and application have been dedicated to the study of his theories pertaining to knowledge, speech, sexuality, and power relations. These contributions have significantly propelled the field of feminism and its scholarly investigation. This study engages in the examination of Harold Pinter's portrayal of gender tensions in his dramatic works via the lens of Michel Foucault's power theory, which also proves valuable in the interpretation of the historical and contemporary complexities experienced by women.

Power, in the opinion of Foucault, is “the the multiplicity of force relations immanent in the the sphere in which they operate and which constitute their own organisation” (1978, p. 92) and it is distinguished by its dynamism, decentralized structure, and inherent instability. Instead of being exclusively vested in the centralized authority of the State, he views power as a clandestine reality that manifests in several areas. He points that “the State, for all the omnipotence of its apparatuses, is far from being able to occupy the whole field of actual power relations” (Foucault, 1980, p. 107). In this regard, power is produced through a variety of forceful connections: “Power is not something that is acquired, seized or shared, something that one holds on to or allows to slip away; power is exercised from innumerable points, in the interplay of nonegalitarian and mobile relation” (Foucault, 1978, p. 94). The author highlights that “power relations exceed the borders of the state” (Becermen, 2015, p. 24) and power manifests itself through the dynamic interaction of multiple unequal and fluctuating relationships: “Power must be understood in the first instance as the multiplicity of force relations immanent in the sphere in which they operate and which constitute their own organization” (Foucault, 1978, p. 92). Foucault challenges the prevailing notion that power is exclusively linked to the exercise of oppression and tyranny by those in positions of authority, while neglecting the potential for resistance and opposition from the subordinate individuals or groups. Power dynamics often manifest as overt conflicts due to the existence of opposition because “individuals are

the vehicles of power” (Foucault, 1980, p. 98). The current understanding of power comprises two main aspects: the exercise of authority by individuals in positions of governance over those who are governed, and the exercise of influence by the governed over individuals in positions of governance. The existence of power dynamics allows those who are governed to participate in acts of resistance and rebellion as long as power dynamics continue to exist. At the same time, power dynamics also operate as a disincentive for the power-holder who intends to replace resisted power dynamics with coercive alternatives.

The exercise of power is widely acknowledged as a technique that imposes constraints and restricts persons who lack authority. Power dynamics are a pervasive element of societal structures, exhibiting themselves across several disciplines. The topic being examined is firmly rooted within the domain of social interactions. The influence of authoritative persons may cause people to become “subject to someone else by control and dependence” (Foucault, 1982, p. 212), thereby establishing some kind of control. Power, in and of itself, emerges as a focal point of conflict and lacks a concrete manifestation. The act of resistance via defiance is a fundamental attribute of power, hence making it attainable as “resistance is never in a position of exteriority in relation to power” (Foucault, 1978, p. 95). Hence, in accordance with Foucault’s conceptualization of power, the presence of resistance persists even in the absence of authority.

One of the significant contributions made by Foucault in power theory pertains to his rejection of the notion that power alone manifests as oppressive force. Instead, he emphasizes that power also functions as a creative force. Power plays a significant role in “penetrating further into reality” (Foucault, 1978, p. 42) both at the individual level and in terms of the knowledge individuals possess, as well as the discourses they engage in. According to the theories put out by Michel Foucault, discourse plays a pivotal role in the construction and dissemination of knowledge as “power and knowledge directly imply one another” (Foucault, 1995, p. 27). Various discourses encompass not only cognitive processes and the construction of significance, but also incorporate elements related to the inherent characteristics of the human body. Conscious and unconscious cognitive processes and affective experiences that regulate an individual’s behavior. Meaning is exclusively derived within the context of discursive practice.

In this context, it is pertinent to make reference to Foucault’s examination of the role of power within a society, specifically through the dominant creation of discourses. Foucault highlights the imposition of a specific discourse as a means of establishing a particular order, underscoring how a prevailing discourse establishes an economy that effectively suppresses other economies. In contemporary society, as well as in any societal con-

text, there exist numerous power relations that permeate, define, and shape the social structure. These power relations are inherently intertwined with the production, accumulation, circulation, and operation of discourse, and are essential for their establishment, consolidation, and implementation. The nature of discourse exhibits variability and diversity due to the influence of power dynamics. Foucault posits the existence of two distinct discourses: the discourse of truth and the discourse that contests truth. Both mainstream discourse and alternative discourse coexist, and these distinct discourses are in a constant state of flux and conflict. He possesses a commanding presence within society, primarily rooted in well-established institutions like as law, welfare, education, family, and work organization. These institutions serve as the primary arenas where discourse is engaged and contested. Therefore, the prevailing discourse that exercises control over the structure and operation of social institutions is consistently subject to questioning and opposition. The instability of discourse can be attributed, in part, to the fact that when discourse is presented in its preferred subject form, it inherently suggests the potential for alternative subject positions. Therefore, there exists an opportunity to challenge and modify prevailing rhetoric. The concept of Foucauldian discourse is inherently intertwined with power dynamics, as discourse itself is both a product and a component of power. Power, in turn, relies on discourse for its perpetuation. The exercise of power perpetually engenders novel forms of speech, while conversely, new discourse also serves to construct and solidify power dynamics, or undermine resistance power structures. The relationship between discourse and power is often contentious, as seen by the mainstream discourse's tendency to align with and reinforce existing power structures within society. However, alternative discourses such as reverse discourse and counter discourse pose a significant challenge to this dominant power. Discourse, as a mechanism of power, serves as a strategic means to counteract and challenge existing power structures.

In addition to his theoretical work on power and discourse, Foucault's theory places significant emphasis on the concept of subjectivity. The author examines three distinct models pertaining to the concept of subject. One important consideration is the comparability between knowledge pertaining to the human condition and knowledge pertaining to the field of Science. This phenomenon is observed within the domains of Western contemporary linguistics, economics, and biology. Another aspect is the process by which individuals distinguish themselves from others, including those who deviate from societal norms, exhibit mental illness, or engage in criminal behavior. Thirdly, humans assume the role of the subject. For example, individuals can assume the role of subjects in the context of sexuality. According to Foucault, the subject is not inherently predetermined, but

rather constructed through formulation. The initial two models are characterized by the establishment of the subject formulation based on external variables, but the third model is contingent upon the self-construction of individuals. According to Foucault, the formation and construction of a subject with agency and autonomy can be achieved through self-practice, contingent upon the individual's capacity to exercise power. In the realm of power dynamics, individuals can be categorized as either power-conductors or power-receivers. As he says, "the individual is the effect of the power, and at the same time, or precisely to the extent to which it is the effect, it is the element of its articulations" (Foucault, 1980, p. 98). Thus, those individuals who possess power have the potential to assume the role of a subject, whilst those lacking power are unable to do so.

Among the various power discourses, Foucault posits that the body serves as the locus of power as "mechanism of power is more dependent on bodies" (1980, p. 104) wherein the establishment of dominance is achieved and the formation of subjectivity is enacted. Nevertheless, this nuanced manifestation of power is characterized by its lack of inflexibility, thereby allowing alternative discourses to challenge its authority. Foucault highlights the significant and essential function of discourse in its ability to generate and maintain hegemonic power. According to Foucault, the subject is profoundly influenced and constructed by speech and representation. Foucault directs his scholarly inquiry towards the body, recognizing it as a significant locus for the emergence and proliferation of diverse discourses, including but not limited to those pertaining to lunacy, medicine, punishment, and sexuality. According to Foucault, the process of attaining one's own intelligibility necessitates traversing through the realm of sexuality. New forms of speech have the potential to challenge and reshape existing power structures and dominant discourses, thereby contributing to the construction of subjectivity. Furthermore, "sexuality is [...] a positive product of power" (Foucault, 1980, p. 120) and the implementation of novel technological advancements in the realm of sexuality has the potential to generate a distinct form of individual, characterized by their ability to engage in self-monitoring and their sexual orientation. The interplay of language, communication, and sexual identity contributes positively to the construction of an individual's subjectivity.

Within the given framework, the present study utilizes a Foucauldian theoretical perspective to assess the dynamics of oppression, resistance, and subversion of patriarchal authority as depicted in the female characters within Harold Pinter's works in which "characters are interested to maintain and protect themselves in the conflict of power equations that is closely related to the achievement of dominance" (Tavassoli, 2019, p. 694). In order to achieve this objective, the study centers its attention on the works

of Pinter, specifically *The Birthday Party* and *The Homecoming*, which serve as the principal subjects of examination. First, the study will focus on the representation of female characters who exhibit meek and subservient traits in *The Birthday Party* to examine the systematic silencing and disempowerment of women within a patriarchal system, highlighting the role played by their vulnerability and lack of assertiveness in their victimization under male dominance. After that, the study will center its attention on the depiction of feminine awakening and opposition to masculine power in *The Homecoming* claiming that the attainment of success is dependent on steadfastly opposing and competing for power.

Acceptance of Patriarchal Power and Authority in *The Birthday Party*

Pinter's plays are rife with power struggles between characters who are dominating and being dominated, his "characters [...] struggle for power over others, and beneath the surface that struggle is [...] an attempt to assert identity" (Prentice, 2000, pp. 137-138). The majority of his plays are set in a house or room, representing "a small safe area of the known amid the vast unknown" (Taylor, 1969, p. 7). The outer world functions as a sanctuary for Pinter's characters who experience fear. The room, however, undergoes a transformation into a site of conflict as individuals engage in a struggle for self-preservation and exertion of control. While Pinter's male characters may find a sense of comfort in the space, it is no longer a refuge for the female characters as "they are usually placed in a male discursive context" (Sakellaridou, 1993, p. 31). Women are often subjected to societal expectations and pressures that prioritize the needs and aspirations of males over their own, resulting in their classification as either a mother, wife, prostitute, or a combination of these roles. The assignment of women to these positions results in their degradation to a status characterized by inferiority and servitude, as imposed by men. Women exhibit an inability to disengage from the prevailing patriarchal culture, experience a deprivation of subjectivity, and persistently endure a marginalized social standing. As Harway and O'Neil states, "patriarchy is classically defined as the supremacy of the father over his family members and the domination of men over women and children in every aspect of life and culture" (1999, p. 94). Within a patriarchal societal framework, individuals of the male gender exhibit a tendency to disallow any form of dissent or challenge to their established authority. When faced with a challenge to their prevailing position, individuals or groups often adopt a range of techniques in order to uphold and safeguard their dominance. In the dramatic works of Harold Pinter, male characters frequently employ acts of "both mental and physical violence" (Chaudhari, 2013, p. 122) and they use coarse language as a means of safeguarding their established positions of authority and control.

In Pinter's earliest plays, such as *The Birthday Party*, which "dramatizes power structures" (Grimes, 2005, p. 37), the female characters are subjected to utter subjugation by the male authority, primarily as a result of their subordinate societal position. Women often exhibit a deficiency of comprehension or self-assurance while confronting those in positions of dominance, ultimately leading to their inevitable downfall and subjugation. According to Almaarroof and Isa,

Pinter's work mainly juxtaposes male and female characters in a male-oriented since he portrays men as intellectual and self-sufficient. However, women are presented as the weaker sex, driven by fundamental human instincts with little societal significance other than physical attractiveness. As a result, male characters have no qualms about manipulating and mistreating women while looking down on them. (2022, p. 70)

The room threatened by an unexplained intrusion from the outside world in *The Birthday Party* is a seaside boarding house where Stanley Webber, a man in his late thirties, has sought refuge from his troubles. Meg, his elderly landlady, cares for him excessively and obviously views him as both her son and her lover. And two mysterious and violent men from an unidentified organization, Goldberg and McCann, arrive to abduct Stanley from Meg. Petey, Meg's silent husband, and Lulu, the plump neighbor girl, round out the ensemble of six. The female characters depicted in *The Birthday Party* are subject to oppression and are positioned in a submissive role. The female "body becomes a useful force only if it is both a productive body and subjected body" (Foucault, 2007, p. 549). Meg is a woman who adheres to traditional gender roles and demonstrates exceptional competence and conscientiousness in her role as a homemaker. As Lesser points, "she is disregarded and treated contemptuously by her husband, Petey, and hardly seems to notice much less contest this" (1972, p. 38). Her primary and paramount duty is to effectively cater to the needs of Petey and Stanley, with a significant portion of her time being dedicated to culinary activities within the kitchen. Upon Petey's return indoors, he promptly retrieves a newspaper for perusal, while Meg diligently attends to the task of preparing breakfast in the kitchen. Meg inquires the approaching gentleman for further elucidation upon recognizing the arrival of her spouse. The play's opening scene sets the tone of Pinteresque writing:

The dramatic mode Pinter adopts challenges the assumptions of realism in the theatre by subverting its premises of plot, character and language. One of prominent features, for example, is the way in which char-

acters often use language, not to communicate, but to obfuscate, coerce and manipulate. The characters, especially in the early plays, deliberately evade communication by resorting to different linguistic tactics like repeating the question asked, distorting its sense or playing a pun upon it. (Mudasir, 2014, p. 36)

The husband's repeated use of the word "what?" in response to his wife's inquiries serves as a manifestation of his growing anger and indifference. The absence of Petey's response suggests his dominant position and control over the debate. Upon receiving approval, she proceeds to fulfill her marital duties in the customary manner. She takes the breakfast from kitchen to Petey and "sits at the table" (Pinter, 2013a, p. 7) and then "goes to the sideboard and takes a pair of socks from a drawer, collects wool and a needle and goes back to the table" (p. 8) while her husband Petey is eating. Upon completing his breakfast, "she rises, takes his plate and exists into the kitchen. She then appears at the hatch with two pieces of fried bread on a plate" (p. 9) which makes the master-maid relationship evident. It is evident that Meg embodies the archetype of a traditional housewife as she fails "to dominate her husband" (Sakellaridou, 1988, p. 31). Her husband serves as the central focus of her life, functioning as both her primary source of emotional support and her exclusive professional domain. Meg attempts to initiate a discussion with Petey subsequent to his completion of breakfast. The dialogue effectively elucidates Meg's subordinate position within their familial hierarchy:

MEG. You got your paper?

PETEY. Yes.

MEG. Is it good?

PETEY. Not bad.

MEG. What does it say?

PETEY. Nothing much.

MEG. You read me out some nice bits yesterday.

PETEY. Yes, well. I haven't finished this one yet.

MEG. Will you tell me when you come to something good?

PETEY. Yes. (Pinter, 2013a, pp. 6-7)

Meg demonstrates a persistent commitment to sustaining the discourse, albeit relying mostly on the use of interrogative statements. Petey's

reaction, characterized by a lack of commitment, implies his perceived power in steering the conversation and his exclusive prerogative to determine its subject matter. Furthermore, in spite of Meg's evident apprehension regarding her spouse, Petey's response is limited to a mere three words instead of a complete statement. It is implausible to anticipate that a woman who relies solely on a male counterpart and lacks autonomous thinking will assert herself against a strong male figure. The female protagonist experiences the dominance of the masculine gender within her domestic sphere, as both her husband and the renter exert their authority over her. However, she remains oblivious to this power dynamic and lacks the agency to contest or modify her subordinate status.

Prior to the arrival of Goldberg and McCann, Stanley assumes the role of the sole visitor and becomes the central figure within the household. Meg, who has never experienced motherhood, bestows an abundance of maternal affection upon Stanley. On occasion, she will assume a demeanor towards him that resembles that of a romantic partner. However, Stanley demonstrates a lack of gratitude towards Meg's support. In fact, he exhibits impatience, occasional outbursts of yelling, and even engages in acts of physical abuse towards her. He exhibits aggressive behavior towards Meg when being awakened for breakfast, expressing dissatisfaction with the food provided, and issuing threats of vacating the premises. Stanley engages in a derogatory and scornful manner towards Meg, particularly following Petey's departure for his occupational duties:

STANLEY. Teh, tch, tch, tch.

MEG (*defensively*). What do you mean?

STANLEY . You're a bad wife.

MEG. I'm not. Who said I am?

STANLEY. Not to make your husband a cup of tea. Terrible.

MEG. He knows I'm not a bad wife.

STANLEY. Giving him sour milk instead.

MEG. It wasn't sour.

STANLEY. Disgraceful. (p. 13)

Stanley consistently assumes the role as the primary conversation-
alist in his interactions with Meg or Petey. He levies allegations against

Meg, asserting her incompetence as a spouse, and proceeds to challenge her performance in fulfilling her responsibilities as the household's lady. To assert his authority inside the household, he engages in verbal mistreatment towards Meg. Despite his reliance on Meg, he has a cynical and hostile attitude towards her, resembling an individual who conflates the responsibilities of being a son, romantic partner, and tenant. Meg addresses her anxieties by making efforts to shield him from intrusions. During an ordinary exchange between the reserved Meg and the skeptical Stanley, Stanley manages to captivate Meg's interest:

MEG. Was it nice?

STANLEY. What?

MEG. The fried bread.

STANLEY. Succulent.

MEG. You shouldn't say that word.

STANLEY. What word?

MEG. That word you said.

STANLEY. What, succulent--?

MEG. Don't say it!

STANLEY. What's the matter with it?

MEG. You shouldn't say that word to a married woman.

[...]

MEG. Stan.

STANLEY. What?

MEG. Am I really succulent?

STANLEY. Oh, you are. I'd rather have you than a cold in the nose any day. (pp. 14-15)

Meg contemplates Stanley and structures her life around his affections, offering him a combination of nurturing and romantic attention. Stanley's repulsion is incited by her displays of affection, prompting him to react with hostility: "Look, why don't you get this place cleared up. It's a pigsty" (p. 15). Meg embodies the archetype of a conventional homemaker. Her primary responsibility is to maintain her relationship with her partner and ensure the upkeep of the household. However, Stanley's critique of

her lack of competence as a homemaker constitutes a significant affront to her. Stanley employs aggressive verbal tactics to assert his authoritative stance and communicate to Meg that it is her responsibility to fulfill traditional gender roles by effectively maintaining the household in a neat and orderly manner. While Meg vehemently disagrees with Stanley's assertion on her lack of ability as a housewife, she does not dispute the notion that males hold a central role within the family, and that women have a paramount duty to serve them. Consequently, she chooses not to challenge male authority, instead adopting a submissive role as a woman and wife. Nevertheless, in the second act of the play, Meg, who exhibits infantile qualities, chooses to disregard the heinous actions perpetrated by Goldberg and McCann against Stanley. During the purported birthday celebration for Stanley, she derives significant enjoyment, while Stanley has considerable distress both mentally and physically. During the game of blind man's buff, Stanley forcefully grasps Meg's throat in an attempt to strangle her, so exposing his anger towards her perceived negligence and shortcomings as a mother. He employs physical force against her as a means of disciplining the untrustworthy mother, who lacks the capacity and means to defend herself.

In conclusion, Pinter investigates the suffering and inequality of women caused by male dominance in *The Birthday Party*. One interpretation of his goals is to educate women about their rights to freedom and independence. One of Pinter's later plays, *The Homecoming*, features a female protagonist who resists male dominance and champions her own rights.

Resistance to Patriarchal Power and Authority in *The Homecoming*

In the majority of Pinter's theatrical works, a recurring theme is the assertion of masculine dominance by acts of cruelty and violence, while the female characters consistently assume submissive roles and consequently fall victim to the authoritative power wielded by their male counterparts. Males have a tendency towards independence and a pronounced inclination to exert control over others. Without a doubt, in instances where their power is challenged, men resort to employing verbal and perhaps physical aggression towards women as a means of exerting control, subjugation, and oppression. The position of females is systematically diminished and their rights are forcibly robbed, while males occupy a position of dominance. In several confrontations, men employ violence and rhetoric as tools to assert their identities. However, the female characters in his later plays are portrayed with distinct visual representations. The major characters assume prominence and their presence disrupts the organization and integrity of the room entirely. Women not only achieve equal standing with men, but also exert dominance over them by their intelligence and strategic approach, causing men to submit themselves in a subservient manner. In

Pinter's play *The Homecoming*, the character of Ruth has a profound understanding of herself and those around her as she “represents the norms of masculinity as she is seeking independence and freedom in her motherland” (Islam, 2021, p. 21). She strategically employs sexual methods as a means of resisting and challenging the power dynamics imposed upon her, displaying unwavering determination in doing so. Over time, Ruth acquires the ability to exert control over the entire family.

The Homecoming by Pinter, which has remained the most contentious of all of his plays since its debut in 1965, depicts a patriarchal family. In this drama, characters engage in physical and verbal violence in their quest for identity and for positions of authority. The main theme of this play is how the single woman struggles for identity and power while challenging the authority of masculinity in the patriarchal household and how she “becomes a virtuoso achievement in the mystification of patriarchal fantasy” (Milne, 2009, p. 243). According to Mudasar, “the female in this play is compelled to transform herself into a commodity to ensure the financial stability of a family solely consisting of males” (2014, p. 43). The family consists of six members, each of whom has a unique personality and a strong feeling of their own subjectivity. Max, a former butcher who is now around 70 years old, lives with his two kids, Lenny and Joey, in a sizable old house in one of North London’s industrial neighborhoods. The youngest, Joey, is awkward and has a sluggish speech rate; he also boxes occasionally. Lenny is a slick, knowledgeable pimp. They share a home with Sam, the chauffeur brother of Max. The entire family is shocked when Teddy, the oldest son, returns with Ruth after spending six years teaching philosophy in America. They were unaware that Teddy had married or that he had three boys.

Before Ruth’s return, the conflicts between these male characters are intense, as they struggle for identity and dominance while being both aggressive and cautious. Each of them is self-deceived as he engages in a struggle for superiority, speaking a language of violence, insult, and hostility. The home quickly devolves into chaos as Max territorially demands that Lenny hand over the newspaper. As Diamond states, “like two animals testing each other, one pokes and prods until the other swipes; neither draws blood” (1985, p. 141). In the initial scene of the play, Max, the patriarch of the entire household, engages in incessant and trivial conversation. He requests a pair of scissors and a cigarette, but Lenny is engrossed in reading a newspaper. Despite his plea being disregarded, he proceeds to retrieve one from his personal possession, so emphasizing his desire for recognition and attentiveness. His tendency to recollect and emphasize his previous accomplishments, which he regards with a sense of pride, serves the purpose of upholding his authority and influence within the familial

context. Nevertheless, Lenny demonstrates a refusal to conform and maintains an inattentive and indifferent attitude towards those beneath him. He exhibits no discernible response to his father's conduct of napping until he assumes control. He employs concise and pointed responses to assert their sense of security, often terminating discussions abruptly and redirecting the conversation to manipulate the discourse. Upon Joey, the pugilist, joyfully arriving at his residence with the expectation of garnering familial encouragement and admiration, he is met with nothing but disdain from his paternal figure. The father holds the belief that it is important for Joey to acquire skills in both self-defense and offensive techniques. This is a challenge for Joey, given his involvement in boxing. This suggests that all members of the family have a strong aspiration to attain social status, respect, and individual autonomy.

Every member of the “dysfunctional familial unit” (Nandi, 2020, p. 103) is experiencing a psychological crisis and distortion. It takes Teddy and Ruth getting home before the suppressed and unnatural yearning is sparked. Their reappearance is initially unwelcome in the household. Particularly, everyone of them is shocked and uneasy by Ruth's appearance. Sastre states that “she is the alien being menacing the cohesion of the male homosocial family circuit” (1994, p. 15). She is met with snide remarks, cruel mockery, and cold receptions rather than cordial embraces and welcomes. When Max first meets her, he refers to her as a whore, bitch, scrubber, and slut. In an effort to feel some sort of fulfillment and morbid happiness, he uses verbal aggression to try to control and conquer her. Lenny makes Ruth's identification appear questionable as well. Ruth is being harassed and attacked by him as he tries to get her to talk about her past experiences. Ruth's replies from the male characters give away their desire to exert control over her in order to realize their own existence.

Ruth, however, stands out significantly from the women in Pinter's other plays as she “generates a vibrant atmosphere in the house by displaying a strong independent personality among the males” (Islam, 2021, p. 22). Despite being subjected to male oppression, she is able to oppose chauvinism, defend her identity, and contend for the position of dominance. She is confident in herself, has a unique personality, her own thoughts and ideas, and she has the courage to voice her opinions. Ruth decides to engage in this conflict over control and power in front of an all-male household despite being a defenseless and alone woman. “Using her carnal virtues as the archetypal female seducer” (Nandi, 2020, p. 103), she battles each male character for independence and rights with a flexible and shrewd use of language and body. The prolonged absence of female characters within the family dynamic gives rise to a morbid interplay among the male members, hence leading to feelings of worry and terror upon Ruth's unexpected

arrival. Consequently, the family members express their reluctance to greet her upon her initial return to her husband's residence:

MAX. Who's this?

TEDDY. I was just going to introduce you.

MAX. Who asked you to bring tarts in here?

TEDDY. Tarts?

MAX. Who asked you to bring dirty tarts into this house?

[...]

MAX. We've had a smelly scrubber in my house all night. We've had a stinking pox-ridden slut in my house all night.

TEDDY. Stop it! What are you talking about?

MAX. I haven't seen the bitch for six years, he comes home without a word, he brings a filthy scrubber off the street, he shacks up in my house!

TEDDY. She's my wife! We're married!

Pause.

MAX. I've never had a whore under this roof before. Ever since your mother died. (Pinter, 2013b, pp. 52-53)

The arrival of Ruth “represents a new opportunity for the men in the house, a fresh audience for whom to perform and whose gender seems to offer an assurance of certain success” (Bean, 1994, p. 91). In their brief conversation during their first encounter, Max attempts to embarrass Ruth severely by using insults and sarcasm to gain a twisted sense of satisfaction and pleasure. Teddy tries to convince Max that Ruth is his wife, but Max ignores him and tells Joey to throw them out. Max punches Joey hard in the stomach with his stick when Joey apologizes to his brother for calling him an old man. Sam tries to assist him just as he is about to pass out from exhaustion, but Max smacks him in the head. He uses physical force to indicate he is the head of the household and his power and authority are not allowed suspecting and challenging, and verbal force to control the woman who emerges out of nowhere. However, in this situation, the threatened woman remains silent the entire time and simply observes what occurred without comment. She decides to say nothing as a form of resistance because she is aware that Max, the patriarch, denies her any opportunity to express herself. Max's attitude alters when they are standing again:

MAX. Miss?

RUTH *walks towards him.*

RUTH. Yes?

He looks at her.

MAX. You a mother?

RUTH. Yes.

MAX. How many you got?

RUTH. Three.

He turns to TEDDY.

MAX. All yours, Ted?

Pause (Pinter, 2013b, pp. 55-56)

During Max's reviling her as a "stinking pox-ridden slut" (p. 53) she stands quietly. Following Max's violent outburst toward Joey and Sam, she joins him in a corny domestic conversation. Ruth switches between actively dominating the conversation and passively accepting it. When speaking to Max, she maintains her composure and always responds to his questions with a single, precise phrase. Her ability to regulate her emotions in these commonplace passages implies that she is responding to Max's vitriol with superior acceptance rather than escalating rage. Max sneers at Ruth once more, this time calling her a prostitute, and asks Teddy whether the three sons Ruth has are his own children. Ruth once more makes a wise decision to remain silent. Ironically, Max compliments Ruth despite knowing that she is a mother to three kids for Teddy. In the first scene of Act Two, Max serves a lunch to the entire family and is touched by Ruth's praise. Max's perspective of Ruth shifts as she serves the coffee to all the men.

It is conceivable that Ruth's early acceptance of her own power results from her experiences negotiating relationships with many men of different genders. She consequently regularly keeps her composure, avoiding any situations where she might lose control. She compliments Max on the quality of the meal when she says "that was a very good lunch" (p. 58), and Max is as kind about her coffee. He says: "And this is a lovely cup of coffee" (p. 58). Max is inspired by the warmth of the occasion to compose a tribute to Jessie: "That woman was the backbone to this family [...] I left a woman at home with a will of iron, a heart of gold and mind" (p. 59). He remembers the negotiations with the exclusive group of butchers, a

meeting that seemed so promising that he committed to promising his wife a variety of extravagant gifts: “[...] I said to her Jessie [...] I’m going to buy you a dress in pale corded blue silk, heavily encrusted in pearls, and for casual wear, a pair of pantaloons in lilac flowered taffeta. Then I gave her a drop of cherry brandy” (p. 59). Here is the suave Max who entices women to work for him. He is then comforted and transported back in time by the vision of the boys. The intention of the recollection is to convey to Ruth the potential warmth of the family she has entered. Ruth, however, does not enable Max to continue this delusion because she asks a question that reduces everyone to a caveman level: “What happened to the group of butchers?” (p. 60).

As he elaborates on his challenges to preserve such luxury in his subsequent speech, Max exhibits his vulnerability: “A crippled family, three bastard sons, a slutbitch of a wife [...] a lazy idle buggler of a brother won’t even get to work on time” (p. 60). Max experiences intense anger due to a decrease in his authority or control. His sole recourse is to engage in derogatory remarks towards Sam, with the intention of diminishing Sam’s masculinity to a greater extent than his own. Subsequently, he inquires as to why Teddy refrained from disclosing his marital status to the family, and is met with an unsatisfactory justification from Teddy: “You were busy at the time. I didn’t want to bother you” (p. 62). Subsequently, Max directs his attention towards Ruth, extending his approval of the union through the act of bestowing his blessing. Ruth, meanwhile, commences to exercise her own volition: “I’m sure Teddy’s very happy [...] I think he wondered whether you would be pleased with me” (p. 63). It is hypothesized that Teddy harbored apprehension regarding his family’s reception of her, although this conjecture warrants additional scrutiny.

Gradually, “Ruth has proven herself by demonstrating her skill at manipulating men sexually” (Cahn, 1994: 68). Max possesses a natural understanding of the truth, as evidenced by his statement: “She’ll make us all animals” (Pinter, 2013b, p. 86) when he returns home with Sam, he considers. Upon discovering that Ruth has a firm hold on Joey, he displays his parental concern: “My Joey? She did that to my boy?” (p. 87). He appears to be genuinely concerned about the possibility that Joey has experienced psychological trauma. Furthermore, he expresses his animosity against Ruth and her ability, as a woman, to exert authority over male sexual gratification. He attributes responsibility to her for provoking his son, while concurrently harboring feelings of envy towards her influence. Finally, Max expresses: “You know something? Perhaps it’s not a bad idea to have a woman in the house. Perhaps it’s a good thing. Who knows? Maybe we should keep her” (p. 87). The notion is subject to a debate characterized by a dispassionate demeanor that is simultaneously alarming and amusing. He

possesses a clear understanding that he is unable to resist Ruth's sexual allure, although being aware that she will reduce him to a primal, instinctual state. When evaluating the many aspects of their plan, including financial, home, and sexual arrangements, Max communicates to Lenny: "but I think you're concentrating too much on the economic considerations. There are other considerations. There are the human considerations. You understand what I mean? There are the human considerations. Don't forget them" (pp. 90-91). Lenny declines to respond in a nice manner, whereas Max's initially kind tone abruptly diminishes upon uttering it: "Well don't" (p. 91). This transition reflects the internal struggle experienced by Max. According to his perspective, Lenny is regarded as a person of filial nature, deserving of fair treatment. However, he is also perceived as a sexual rival, whose elimination is necessary for Max to uphold his position and authority. He alternates between expressing his perspective as a father and his inclination as a sexual predator.

Ruth takes on the family's center position by the play's conclusion. Max finally seems to understand her power. As he stammers and falls to the ground, he yells that he will be able to satisfy and that he will demand to be satisfied. His protestations are cries of helplessness and cries of male power, along with demands and pleadings. He sobs in fear and caution: "She won't... be adaptable!" (p. 106). According to Victor L. Cahn, "this is Max's misreading the nature of Ruth's power" (Cahn, 1994, p. 125). She can truly adjust to any situation and take any action necessary to keep her position of dominance. This is how she survives in the maze of the family, in the ongoing conflict between the male and female sexes of our species, as it is here shown with unyielding savagery and humour. In the end, Max underlines that he is not always an old man and humbly and imploringly asks Ruth for a kiss, but Ruth makes no response and only gently and silently caresses Joey's head.

Among the male characters Ruth contends with, Lenny emerges as the most formidable, owing to his sleek and cruel demeanor, which positions him as the *de facto* authority figure within the family. Ruth's encounter with Lenny takes place in the late evening upon her return home with her husband. In their initial encounter, characterized by a power struggle, Ruth demonstrates her adeptness in navigating rhetorical tactics. Lenny exhibits a predisposition towards asserting authority within the familial context. However, with Ruth's arrival, who presents herself as a captivating adversary, Lenny encounters difficulties in establishing dominance over her. After engaging in casual conversation about the weather and offering her a beverage, Lenny proceeds to query about the identity of the enigmatic woman. Initially, he endeavors to denigrate her regarding her affiliation with Teddy: "You must be connected with my brother in some way" (Pinter, 2013b, p.

37). He makes arbitrary judgments about Ruth's status as Teddy's mistress in an effort to humiliate her, destroy her sense of worth, and subjugate her. Although Ruth acknowledges that she is his brother's wife, Lenny decides to disregard this information and just seeks for advice on how to treat his insomnia. Later, without seeking her permission, Lenny offers Ruth a drink of water. She only sips and remains silent. Then he describes a scenario in which Ruth is fully dressed while he is wearing pajamas. Lenny says she has left her spouse, mocking her. She sounds to him like his brother's mistress: "What, you sort of live with him over there, do you?" (p. 38). Ruth places significant emphasis on her marital status with Teddy, whereas Lenny appears to have reluctance in addressing Ruth's union with his sibling. The topic is mentioned on two occasions by the speaker. Each instance in which he disregards her, implying that from his perspective he intends to convey to Ruth, the connection lacks significance.

By declining Lenny's offer to hold her hand, Ruth begins her counter-attack by asking "why" twice in a calm manner, which represents a threat and protest against Lenny's malicious intent. By not responding to him, she maintains control over the situation. Ruth's refusal causes Lenny to shift from physical to verbal aggression in an attempt to establish his authority and dominance over Ruth. He begins his account of hitting and kicking a woman with syphilis, which is replete with violence against women. He gives the example of his aggressive behavior to woman, which intends to threaten Ruth and attempt to achieve through language the same domination of Ruth that he does through brutal violence over the prostitute. Ruth does not react with astonishment or concern to his improvised story, instead asking him how he knew that woman had a disease, indicating that his violence does not trouble her. Ruth continues to pose queries that undermine Lenny's efforts to establish his authority and identity. Lenny, irritated by Ruth's interrogation, begins to describe an incident in which he assaulted an elderly woman, a symbol of the maternal figure, who requested for his assistance. He intends to intimidate her and assert his superiority over her. Ruth, however, thwarts his aggression after he tells his story, as he fails to demonstrate his sexual prowess, particularly as he recalls fleeing after the brutal blow to the elderly woman. After losing the conflict to Ruth, Lenny becomes more aggressive. Ruth is the target of Lenny's endeavors to induce mental stress and hints at his potential demise. Just after narrating the tale, Lenny desires to take Ruth's glass away. Ruth is not submissive, as she perceives Lenny's vulnerability from his flight after striking the elderly woman. She confronts his authority and counterattacks his control by denying Lenny the ashtray and the glass he requests:

LENNY. And now perhaps I'll relieve you of your glass.

RUTH. I haven't quite finished.

LENNY. You've consumed quite enough, in my opinion.

RUTH. No. I haven't.

LENNY. Quite sufficient, in my own opinion.

RUTH. Not in mine, Leonard.

Pause

LENNY. Don't call me that, please.

RUTH. Why not?

LENNY. That's the name my mother gave me.

Pause

Just give me the glass.

RUTH. No.

Pause

LENNY. I'll take it, then.

RUTH. If you take the glass... I'll take you. (pp. 42-43)

Ruth disagrees with Lenny and disobeys his arrangement. In addition, she insults him by calling him "Lenoard," an appellation given to him by his mother Jessie. Ruth's resistance and aggression causes Lenny to retreat immediately. At the conclusion of the scenario, she bullies him using the same property he attempted to use against her. Now, she refuses to give it up. She threatens to take him when he threatens to take the object. Earlier, he instructed her not to use his mother's given name, Leonard, insinuating that she is not worthy of using it. She invites him to sit on her lap while he sip, then while she pours water into his mouth, and finally while she commands him to lie on the floor, a position lower than hers, while she pours it down his throat, as Dukore notes, "she dominates by disregarding his order and she demeanngly puts him in the position of a child" (1982, p. 179). Ruth's gender, encompassing her status as a woman, mother, and potentially a sex worker, renders Lenny devoid of agency. As her overt advances intensify, his exaggerated bravado reflects an increasing sense of desperation stemming from his anxiety. This talk exhibits the presence of Ruth's assertive and resolute demeanor. She exhibits an atypical level of resolve in avoiding the scrutiny and manipulation of individuals of the male gender. She desires autonomy in determining her personal matters. As Trussler notes, "her first meeting with Lenny...shows how consummately well she can use words when she wishes-whether the words are her own or.

by holding her peace, she is letting Lenny lose himself in a verbal maze of his making” (1973, p. 125). Ruth emerges as the victor in the duel of wills. She emits laughter, consumes the entirety of the glass’s contents, and simply expresses a need for hydration. Subsequently, she ascends to the upper level. Lenny vociferously exclaims in response to her departure. While his attempts to provoke her do not succeed in breaking her composed attitude, her own attempts do succeed in breaking his. Ruth’s cleverness enables her to attain a position of dominance, leaving Lenny perplexed.

Ruth also engages in conflict with her husband, Teddy “who cannot understand her and remains indifferent to the needs of his wife” (Muhsen, 2022, p. 3). Ruth and Teddy, as a married couple, exhibit a notable lack of emotional engagement and indifference towards one another. Upon their initial arrival to Teddy’s family residence in London, Ruth adamantly rejects assuming the subordinate position of an object in relation to her husband’s dominant subjectivity. During the late hours of the night, the family is in a state of slumber. In the given scene, Teddy consistently exhibits a desire to exert dominance over Ruth, aiming to establish her as a subordinate figure within their marital relationship. He provides Ruth with alternating instructions. When Teddy inquires about Ruth’s state of being cold, she promptly responds with a negative affirmation, stating “no”. Furthermore, she expresses a lack of desire to consume beverages. Teddy, in the interim, commences to engage in incoherent vocalizations: “What do you think you the room? Big, isn’t it? It’s a big house. I mean, it’s a fine room, don’t you think? Actually there was a wall, across there... with a door. We knocked it down... years ago... to make an open living area. The structure wasn’t affected, you see. My mother was dead” (Pinter, 2013b, p. 26). The initial statement suggests that Teddy is endeavoring to provide solace to Ruth, while the underlying subtext suggests that he is engaging in self-reassurance, employing a metaphorical act of whistling in the dark to enhance his own spirits. The final statement suggests that the mother served as the cornerstone of the household, and with her absence, the integrity of the household’s structure was compromised. Prior to Ruth’s encounter with his family, he provides her with a preliminary description of his father: “I think you’ll like him very much. Honestly. He’s a...well, he’s old, of course. Getting on” (p. 27). The lack of empirical basis for the assertion and the use of the adverb “honestly” with the intention to provide reassurance to Ruth, elicits an unsettling response, implying an intentional intent to deceive. The fact that he calls them all “very warm people, really. Very warm. They’re my family. They’re not ogres” (p. 29) strengthens this inference. The play serves to validate Teddy’s cunning and deceitful nature. Prior to his marriage, he refrained from acquainting Ruth with his family, extending an invitation to them for the wedding, or even acknowledging

the impending nuptials. Furthermore, a span of six years elapsed before he surprised his family with the revelation of his marital union. Ruth, cognizant of her husband's language strategies, refrains from verbal response and maintains a state of silence. Teddy, being cunning in nature, refrained from introducing his spouse to his family upon their marriage. However, he presently drops subtle signals that he anticipates the occurrence of what he initially anticipated back then.

Ruth appears to exhibit a notable degree of independence from her spouse. Teddy inquires Ruth for the third instance regarding her state of fatigue. Upon her initial utterance, she affirms her state of being. On the subsequent occasion, she alters her emotional state: "just a little" (p. 27). Upon the third utterance of the word "no," she explicitly signifies her inclination to embark on a stroll, so bluntly rejecting Teddy's counsel to retire for the night:

RUTH. I think I'll have a breath of air.

TEDDY. Air?

Pause.

What do you mean?

RUTH. (*standing*). Just a stroll.

TEDDY. At this time of night? But we've... only just got here. We've got to go to bed.

RUTH. I just feel like some air.

TEDDY. But I'm going to bed.

RUTH. That's all right.

TEDDY. But what am I going to do?

Pause.

The last thing I want is a breath of air. Why do you want a breath of air?

RUTH. I just do. (p. 30)

Ruth lacks a consistent and reliable source of income due to her absence of a full-time employment position. Therefore, it is expected that woman should adhere to and rely on her spouse. However, based on her response towards her spouse, it is evident that she possesses a strong aversion towards being subjected to manipulation. Teddy's suggestion to take

a rest is justified, as it is likely that they are fatigued following an extensive period of long-distance travel. However, Ruth's desire is to venture outdoors in solitude and experience the invigorating effects of fresh air. The woman consistently declines her spouse's suggestion to retire for the evening on three separate occasions. Irrespective of the assertions made by her spouse, she steadfastly maintains her own perspective. In this particular episode, Ruth exhibits an unwavering and unyielding demeanor, remaining unaffected by Teddy's attempts at manipulation and displaying a lack of concern for his wishes. Evidently, this dwelling serves as a source of rejuvenation for her, leading to a more fortified disposition.

Teddy embodies the archetypal masculine perspective that characterizes Ruth. He does not appear to have a distinct view of Ruth or to know her very well. Instead of clarifying Ruth's identity, his actions and dialogue reveal his own lack of comprehension. Their first scene together depicts Teddy's attempt to assume his position, and Ruth's ability to evade ideological confinement as a result of his failure. Teddy's inability to invest in dominating Ruth unbalances the subject-object relationship, unsettles the masculine spectator position, and creates a space in which Ruth acquires freedom and strength. Nevertheless, despite Teddy's first failure to exert influence over his wife in the opening scene, he persists in his attempts to assert dominance over her. In Act Two of the play, Max expresses admiration for Ruth's captivating demeanor. Ruth endeavors to communicate her distinctiveness. However, Teddy promptly intervenes and asserts: "No you weren't. You were the same" (p. 63). After that, he describes their existence in the US:

TEDDY. She's a great help to me over there. She's a wonderful wife and mother. She's a very popular woman. She's got lots of friends. It's a great life, at the University...you know... it's a very good life. We've got a lovely house...we've got all... we've got everything we want. It's a very stimulating environment.

Pause.

My department is highly successful.

Pause.

We've got three boys, you know. (p. 64)

According to Teddy's assessment, Ruth is characterized as a wife and mother, and she is prohibited from expressing her own viewpoints. The aforementioned descriptions are applicable to a commendable spouse in general, as Teddy's portrayal represents a conventional depiction of a fem-

inine archetype within the context of marriage, serving as an idealized representation inside the collective imagination of many men. Teddy recites the formal virtues of Ruth in a detached and methodical manner, with the intention of providing solace and safeguarding his family by emphasizing her exemplary qualities. He endeavors to construct his spouse as an archetype, embodying the qualities of loyalty and conformity, so supplying him with the necessary emotional and intellectual fortitude. However, Ruth finds herself unable to tolerate the unproductive and restrictive nature of her current circumstances, leading her to make the decision to remain in London. Curiously, Ruth's decision to remain in England rather than returning to America is met with Teddy's insistence that she should go back, primarily because of her potential assistance with his beloved lectures upon their return. Additionally, both Teddy and their sons express their affection for Ruth and acknowledge her indispensable presence in their lives. These instances serve to illustrate Ruth's inferior status within American society. The final decision made by the autonomous female, who possesses a strong determination to challenge male dominance, is in line with anticipated outcomes.

When Teddy remains unaffected by Ruth's provocative conduct with his two siblings, Ruth unintentionally inquires of Teddy: "Has your family read your critical works?" (p. 77). The goal of this inquiry is to address the situation where Teddy has been subjected to derision by Lenny due to his chosen job. Ruth deliberately triggers his traumatic experiences, leading to a state of hysteria. Towards the end of the play, just prior to Teddy's departure from the scene, Ruth addresses him as "Eddie" and appends: "Don't become a stranger" (p. 104). Ruth derides him for his conduct and attains a superior position in her confrontation with her husband. John Warner claims that "in rejecting her husband, whose province is words, and in staying with his family, she seeks not simply promiscuous pleasure, but greater existential wholeness" (1970, p. 353). In the final scene of the play, Ruth engages in assertive negotiation with the male characters regarding her employment and housing circumstances. While the male members of the family saw sexual activity as a transactional endeavor, Ruth perceives it as a means of empowerment. Ruth possesses the ability to meet the requirements of males, while still acknowledging the inherent biological drive behind these desires. Therefore, Ruth possesses a form of power that is beyond the reach of men due to her identity as a woman and her ability to regulate her sexual inclinations. In the last scene of the play, she assumes a position of authority, seated on a throne, while Joey's head rests upon her lap and Max kneels before her in a gesture of supplication. Lenny remains silent and compliant as he observes. She actively seeks to establish and assert her personal identity, employing a combination of verbal confrontation

and sexual dynamics to gain control over familial power dynamics. Ultimately, she achieves a position of influence where males are compelled to seek her approval and fulfill her desires. In this context, she challenges and undermines the prevailing patriarchal structure, dismantling its associated discourse and authoritative power by the application of her knowledge and strategic approaches, ultimately reclaiming and reaffirming her own sense of self.

Conclusion

The emergence of a struggle for power and identity is evident in the early plays of Harold Pinter. Various conflicts are present among the diverse characters, with a particular emphasis on the tensions between men and women. In the majority of his early theatrical works, male characters who hold positions of power within the patriarchal social structure exhibit a desire to exert dominance over females, positioning them as subservient figures through the utilization of both physical and verbal forms of violence. There is a desire to compel women to acquiesce to their prevailing societal circumstances, perceiving them as domestic servants catering to the wants of males. Women in marginalized positions, without power, fulfill their roles as mothers, wives, or engage in sex work, sometimes even assuming a combination of these roles. Women have been denied their rights to engage in dialogue and have been subjected to treatment characterized by indifference and cruelty. Nevertheless, the female characters in Pinter's works exhibit a capacity for transformation. The female characters depicted in the author's works through a gradual process of recognizing their own autonomy and actively confront their male counterparts in order to assert their power and establish their own identities. Ultimately, they successfully challenge and undermine the dominant masculine authority within the patriarchal social structure, thereby reclaiming their own power and asserting their unique identities. In *The Birthday Party*, the characters Meg and Lulu can be observed as being subject to the influence of masculine power. Meg experiences emotional neglect from her spouse, prompting her to redirect her affections towards Stanley, her tenant. She exhibits a complex dynamic with the subject, assuming both a maternal and romantic role. However, their efforts are met with contemptuous attitudes and derisive expressions from the subject. He subjects her to a near-fatal strangulation. Lulu intends to utilize her aesthetically pleasing facial features and physique as a means to exert influence over Goldberg, a male individual. The protagonist, driven by her naivety, perceives the male character as a benevolent individual and engages in a seductive interaction with him. However, her trust is ultimately betrayed, resulting in her experiencing sexual assault. The resistance has been unsuccessful. In contrast to Meg and Lulu, the character of Ruth in *The Homecoming* emerges as the most

prototypical figure who challenges and undermines traditional masculine authority, thereby forging her own distinct identity. Upon her initial arrival at her husband's residence, the protagonist, assuming the role of an invader, is subjected to relentless mockery and unwarranted insults by the family members. Initially, she refrains from engaging in any form of retaliatory action and instead adopts a composed demeanor to assess the situation. When one possesses a clear understanding of the techniques employed by others, they employ language, body language, and wisdom in order to retaliate. Ultimately, Ruth assumes a position of authority, depicted by her seated posture in a chair. This symbolizes her possession of power. Meanwhile, Joey is seen as kneeling before her, Max is shown shedding tears on her behalf, and Lenny observes the scene in a subdued manner.

References

- Almaarroof, A. R. A., Isa, N. F. (2022). The image of woman in Harold Pinter's *The Birthday Party*. *Journal of Language Studies*, 6(1), 64-72.
- Bean, K. H. (1994). *Vision and gender: Looking relationships in the plays and teleplays of Harold Pinter*. (Unpublished Doctoral Dissertation) University of Delaware.
- Becermen, M. (2015). A study on the criticisms about Foucault's opinion of power. *Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy*, Issue 24, 23-30.
- Cahn, V. L. (1994). *Gender and power in the plays of Harold Pinter*. London: The Macmillan Press.
- Chaudhari, V. Z. (2013). A complex journey of peace and violence in the plays of Harold Pinter. *Labyrinth*, 4(3), 120-125.
- Diamond, E. (1985). *Pinter's comic play*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Dukore, B. F. (1982). *Harold Pinter*. London: The Macmillan Press.
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality. Volume 1: An introduction*. (R. Hurley, Trans.) Pantheon Books: New York.
- Foucault, M. (1980). *Power knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977*. Colin Gordon, (Ed.), Colin Brighton: Harvester Press.
- Foucault, M. (1982). The subject and power. H. L. Dreyfus and P. Rainbow (Eds.), *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics* (pp. 208-226). Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and punish: The birth of the prison*. (A. Sheridan, Trans.) New York: Vintage Books.
- Grimes, C. (2005). *Harold Pinter's politics: A silence beyond echo*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press.
- Harway, M., O'Neil, J. M. (1999). *What causes men's violence against women*. London: Sage Publications.
- Islam, M. (2021). *The modern woman and conflict of gender performance: An analysis of Pinter's selected plays*. (Unpublished Thesis of Bachelor of Arts in English). Brac University.
- Lesser, S. O. (1972). *Reflections on Pinter's The Birthday Party*. *Contemporary Literature*, 13(1), 34-43.
- Milne, D. (2009). *Pinter's sexual politics. P. Raby (Ed.)*, The Cambridge companion to Harold Pinter (pp. 233-248). Cambridge: Cambridge University Press.
- Mudasir, M. (2014). *Towards a poetics of postmodern drama: A study of Harold Pinter and Tom Stoppard*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

- Muhsen, A. S. (2022). *Harold Pinter's The Homecoming: A thematic study of gender and power*. *Quest Journal of Research in Humanities and Social Science*, 10(5), 1-5.
- Nandi, A. (2020). *Subversion of gender and moral truth in Harold Pinter's The Homecoming and and Lars von Triar's Antichrist*. *Literary Herald*, 5(5), 102-107.
- Pinter, H. (2013a). *The Birthday Party*. London: Faber and Faber.
- Pinter, H. (2013b). *The Homecoming*. London: Faber and Faber.
- Prentice, P. (2000). *The Pinter ethic*. New York: Garland Publishing Inc.
- Sakellaridou, E. (1993). Harold Pinter and the gender of the text. *Journal of Gender Studies*, 2(1), 27-44.
- Sakellaridou, E. (1998). *Pinter's female portraits: A study of female characters in the plays of Harold Pinter*. London: Macmillan Press.
- Sastre, M. A. I. (1994). Exploring gender roles in the 60s: Ann Jellicoe's *The Knack* and Harold Pinter's *The Homecoming*. *Atlantis*, 16(1/2), 5-19.
- Tavassoli, S. (2019). Harold Pinter's theatre of power: Studying space as a motif for authority and identity in *The Birthday Party*, *One for the Road* and *Mountain Language*. *Pertanica Journal of Social Sciences and Humanities*, 27(1), 693-706.
- Taylor, J. R. (1969). *Anger and after: A guide to the new British drama*. London: Methuen.
- Trussler, S. (1973). *The plays of Harold Pinter: An assessment*. London: Victor Gollancz.
- Warner, J. M. (1970). The epistemological quest in Pinter's *The Homecoming*. *Contemporary Literature*, Vol. 11, 340-353.



BÖLÜM 15

CHAPTER 15

**ABDURREZZAK B.MUSTAFA EL-ANTAKİ
VE LAMİYYE ADLI RİSALESİNİN
TAHKİKİ**

Saliha ŞAN¹

¹ Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Edebiyatı Ana-bilim Dalı E-mail:salihacagilci@hotmail.com

GİRİŞ

Türkçe’de olduğu gibi diğer birçok dilde kullanılan sesli harfler, Arap dilinde birer harf olarak alfabeyle dahil değildirler. Bu sesliler yerine harflerin üzerine veya altına konan birtakım semboller vardır ve bu semboller hareke diye adlandırılmaktadır. Bu hareketler yardımıyla kelimeler doğru bir şekilde telaffuz edilmektedir.

Arap dilinde üç çeşit kelime vardır. Bunlar isim, fiil ve harf (edatlar)’dır.¹ İsimleri fiil ve harften ayıran en önemli özelliklerden biri sonlarında “tenvin” denen ve sâkin nunu gösteren َ- ِ- ُ- (en, in, un) işaretlerinin ya da başlarında “ل” “lâmu’t-ta’rîf”, “harfu’t-ta’rîf” veya “belirlilik takısı”² denilen takının bulunmasıdır.³ Büyük dil bilgini Sibeveyh (ö.180/796) ve bazı nahiv alimlerine göre ise Arapçada isimlerin temel özelliği nekre olmasıdır. Dolayısıyla ismin nekreliği için ayrıca herhangi bir delil aramaya gerek yoktur. Ancak bazı dil bilimciler bu görüşün aksine Arapçada kelimelerin belirsiz olduğunu gösteren tevinler gibi bazı özelliklerin varlığını tespit etmişlerdir.⁴

Başında belirlilik takısı bulunmayıp sonunda tenvin olan isimlere “nekre/belirsiz”⁵, başında belirlilik takısı bulunan isimlere ise

¹ Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1973), 1: 26.

² Biz çalışmamız boyunca “belirlilik takısı” adlandırmasını kullanmayı tercih edeceğiz.

³ İbnu 'Akîl, *Şerhu İbni 'Akîl*, Thk. Muhammed Muhyiddîn, (Kahire: 1980), 1:16; Ramazan Şahan, “Tefsir ve Belağat Açısından Lâm-ı Ta’rîf (Belirlilik Takısı) ve Marife-Nekra’ya Dair Örnek Ayetler”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Bahar 2022), 378.

⁴ Sibeveyh, Ebû Bişr b. Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, Thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (Kahire 1988), 1:22; Necdet Gürkan, “Arapçada “El” Takısı ve Fonksiyonları”, *Ekev Akademi Dergisi*, 8/18 (Kış 2004), 358.

⁵ Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 1:208-209.

“marife/belirli” denilmektedir.⁶ Bu takının okunup okunmamasına göre harfler “Şemsî” ve “Kamerî” olmak üzere iki guruba ayrılırlar. Bu iki grupta da on dört harf vardır.⁷

Kamerî Harfler: "ا، ب، ج، ح، خ، ع، غ، ف، ق، ك، م، و، ه، ي" harfleridir. Bu harflerden her hangi biri ile başlayan kelimelerin başına belirlilik takısı geldiğinde bu takının lâm harfi okunur. Örnek:

"وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ. وَإِذَا الْأَشْيَارُ غُطِّتْ. وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ." ⁸ [Dağlar yürütüldüğü zaman, gebe develer salıverildiği zaman, yaban hayatı yaşayan (irili ufaklı) tüm canlılar toplandığı zaman.] ayetlerinde altı çizili kelimelerde olduğu gibi.

Şemsî Harfler: "ت، ث، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ل، ن" harfleridir. Bu harflerden her hangi biri ile başlayan kelimenin başına belirlilik takısı geldiğinde lâm harfi okunmaz. Lâm harfinden sonra gelen harf şeddeli olarak okunur.⁹ Örnek:

"إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ. وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ." ¹⁰ [Güneş, dürüldüğü zaman... Ruhlar (bedenlerle) eşleştirildiği zaman.] ayetlerinde altı çizili olan kelimelerde olduğu gibi.

Belirlilik takısının başına geldiği isme belirlilik anlamı verdiğini belirttik. Bununla birlikte kelimenin okunuşuna da etki ettiğini açıkladık. Kelimenin okunuşundaki bu etkisi Kur’ân’ın tecvitli

⁶ İbnu Hişâm, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, nşr. Muhammed Ali Baydû, (Beyrut: Deru'l-Kutub el-İlmiyye, 2004), 96-97.

⁷ Şahan, “Tefsir ve Belağat Açısından Lâm-ı Ta’rif (Belirlilik Takısı) ve Marife-Nekra’ya Dair Örnek Ayetler”, 378.

⁸ Tekvir, 81/3-5.

⁹ Şahan, “Tefsir ve Belağat Açısından Lâm-ı Ta’rif (Belirlilik Takısı) ve Marife-Nekra’ya Dair Örnek Ayetler”, 379.

¹⁰ Tekvir, 85/1, 7.

okunmasında oldukça önemli bir durumdur. Bu belirlilik takısı Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılmasında da oldukça önemlidir. Bu önemi dolayısıyla belirlilik takısı işlevselliği bakımından farklı gruplar ve adlandırmalar ile incelenmiştir. Bu konuyu detaylandırmadan önce Arapçadaki belirlik anlamı katan diğer türleri kısaca açıklayacağız. Bu türler marife isimler olarak adlandırılmaktadır.¹¹

Zamirler: İsm-in yerini alan, gâib, gâibe, muhatap, muhataba ve mütekellim diye adlandırılan isimlerdir.¹² Örnek:

هُوَ، هِيَ، أَنْتَ، أَنْتِ، أَنَا ...

Alemler: Alemlerden kasıt özel isimlerdir.¹³ Örnek:

Mahmut ve Zeynep gibi.

İsm-i İşaretler: Türkçedeki bu, şu ve şunlar gibi anlamlara gelen işaret sıfatlarıdır. Örnek:

هَذَا، هَذِهِ، هَؤُلَاءِ ...¹⁴

İsm-i Mevsûller: İki kelimeyi veya anlamı birleştiren, anlamı kendisinden sonra gelen sıla cümlesi diye adlandırılan cümle ile tamam olan kelimelerdir. الَّذِي، الَّتِي، الَّذِيَنَ gibi.¹⁵

Ma'rifeye Muzâf Olan İsimler: Kendinden sonra ma'rifeye bir isme muzaf olan bir kelime marife olur. Örnek:

¹¹ İbnü 'Akîl, *Şerhu İbni 'Akîl*, 1:86.

¹² Zamirler hakkında detaylı bilgi için bkz.: Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 1:211; İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-Nedâ*, 96-97.

¹³ Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 1:211.

¹⁴ Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 1:211.

¹⁵ İsm-i Mevsuller ile ilgili detaylı bilgi için bkz.: İbn' Akîl, *Şerhu İbni 'Akîl*, 1:138.

كِتَابٍ عَلِيٍّ (Ali'nin kitabı). Burada كِتَابٍ kelimesi herhangi bir kitap anlamındayken Ali'ye izafe edilince “Ali'nin kitabı” olarak belirlilik anlamı kazanarak ma'rife olmuştur.¹⁶

Nidâyla Kastedilen Nekre: Bazı nahivciler bu durumu ma'rife olarak kabul etmemektedirler. Ancak Abbâs Hasan gibi nahivciler nidâyla kast edilen nekreyi ma'rife olarak kabul etmişlerdir.¹⁷ Çünkü kişi muhatabına seslenmektedir. Örnek:

يَا طَالِبُ، يَا رَجُلُ ...

Belirlilik takısı: Nekre isimlerin başına eklenen, eklendiği kelimeye belirlilik anlamı katan isimlerdir. Arapçada bu takının geldiği isme tenvin gelmez.¹⁸ Örnek:

الطَّالِبُ، الشَّجَرَةُ، الْقَلَمُ ...

Belirlilik takısının; lâmu'l-ahd, lâmu'l-cins ve Lâmu'l-istiğrak gibi çeşitleri vardır. Çalışmamızın asıl konusunu oluşturan bu konu birinci bölümde detaylıca açıklanmıştır.

¹⁶ Sadık Koç-Hasan Deliçay, “Arap Dilinde Harf-i Ta'rif” *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12, sy. 2, (2002): 195.

¹⁷ Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 1:211.

¹⁸ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 1:200.

BİRİNCİ BÖLÜM

ABDURREZZÂK B. MUSTAFA EL-ANTÂKÎ VE LÂMİYYE ADLI ESERİ

1.1. HAYATI

Kaynaklarda Abdurrezzak b. Mustafa el-Antâkî'nin hayatıyla ilgili yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak el-Antâkî, *Lâmiyye* adlı risalesinde kendisinden “Antakyada doğan Abdurrezzak”¹⁹ diye bahsetmektedir. Buradan anlaşılacağı üzere yazar Antakya’da doğması sebebiyle “Antâkî” nisbesini almıştır.

1.2. ESERLERİ

Abdurrezzâk b. Mustafa el-Antâkî'nin kaynaklarda yer alan eserleri şöyledir:

Zerîatu't-Taâm: Hz. Peygamber (SAV)'in hadislerinde zikredilen hadislerden örneklerle İslam dininde yemek ile ilgili konuları ele alan, hadis ve İslam ahlakına dair eserdir.²⁰ Bu eser eş-Şeyh Ahmed Ferîd el-Mezîdî tarafından 2020 yılında *Zerîa'tu't-Ta'âm fî mâ Câe fîhi mine'l-Ahâdiss ve'l-Ahbâr* adıyla tahkik edilip, dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye adlı yayınevinden yayımlanmıştır.²¹

Miftâhu'l-Usûl Hâşiye Alâ Mirâti'l-Usûl: Antâkî'nin kaleme aldığı bu eser Molla Hüsrev'in *Mirâtu'l-Usûl* adlı eserinin

¹⁹ Abdurrezzak b Mustafa el-Antâkî, *Lâmiyye*, Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1444/24, 167b.

²⁰ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, (İstanbul:1951), 1: 568.

²¹ https://books.google.com.tr/books/about/ذريعة_الطعام_فيما_جاء.html?id=ZpzODwAAQBAJ&redir_esc=y (Erişim tarihi 04.05.2023).

haşiyesidir.²² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedyyetu'l-Ârifîn* ve *Keşfu'z-Zunûn*'un zeyli olan *İzahu'l-Meknun* adlı eserde bu eserden bahsetmektedir.²³ Antâkî, temel fıkıh usullerinin anlatıldığı bu eserin mukaddimesinde eseri *Miftâhu'l-Uşûl* olarak adlandırmıştır.²⁴ Ancak bu eser kütüphane kataloglarında *Miftâhu'l-Usûl Fî Şerhi Mirkâti'l-Vusûl* olarak kaydedilmiştir. Fakat eserin şerh olduğuna dair bir delilin bulunmaması, kaynaklarda Antâkî'nin *Mirâtü'l-Usûl*'e yazdığı haşiyeden bahsedilmesi ve eserde bulunan *Hâşiyetü'l-Mir'ât* kaydı dikkate alınarak eserin adı *Miftâhu'l-Usûl Hâşiyetü'l-Mir'ât* olarak düzeltilmiştir.²⁵ Ayrıca bu eser İstanbul'da 1289/1872 yılında Tarsûsî'nin haşiyesi ile birlikte basılmıştır.²⁶ Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Süleymaniye Ktp., Pertevniyal, nr. 240) matbu bir nüshası bulunmaktadır.

Lâmiyye: Antâkî'nin bu eseri üç varaktan oluşan, belirlilik takısı ve çeşitlerini detaylı bir şekilde açıklayan bir risaledir. Yazar bu eserini öğrencilerinin talebi üzerine kaleme almıştır.²⁷ Çalışmamızın konusu olan bu eser ile ilgili bir sonraki başlıkta detaylı bilgi verilmiştir.

²² Ferhat Koca, "Mir'âtü'l-Usûl", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.30, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 148.

²³ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *İzahu'l-Meknun Fî'l-Zeyli Keşfi'z-Zunûn*, (y.y.), (t.y.) 2:522; el-Bağdâdî, *Hedyyetu'l-Ârifîn*, 1: 568.

²⁴ Abdurrezzak b. Mustafa el-Antâkî, *Miftâhu'l-Usûl Fî Şerhi Mirkâti'l-Vusûl*, Milli Ktp., Adana İl Halk Ktp., nr. 01Hk795/1, 1b.

²⁵ Mustafa Ateş, "Bursa İnebey Kütüphanesi'ndeki Fıkıh Usûlü Kitapları Üzerine Bir Araştırma" (Yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, 2015), 118.

²⁶ Hasan Özket, "Molla Hüseyin ve Mir'âtü'l-Usûl Adlı Eserinin Kaynakları" (Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, 1992), 45.

²⁷ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 165b.

Şerhu Lâmiyye: Antâkî'nin telif ettiği bu şerh, *Lâmiyye* adlı risalesinin şerhidir. Âlim bu eserde “*Emmâ ba'du*”²⁸ dedikten sonra kendi ismini açıkça zikrederek konuya giriş yapmıştır. Antâkî bu eserde belirlilik takısı konusunu çeşitleriyle beraber detaylıca anlatmıştır. Kütüphane kataloglarında eser *Risâle fî Lâmi't-Ta'rîf* olarak kayıtlıdır. Eser, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Burdur İl Halk Kütüphanesi 15Hk447/2 demirbaş numarası, 21 satır, 12 varak olarak kayıtlıdır.²⁹

Ravzatu'l-Hadâik: Arapça grameri üzerine 1117/1705 yılında kaleme alınmıştır. Bu eserin müellif hattı olan nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, A-Tekelioğlu, 07Tekeli514/1 demirbaş numarası ile 1b-19a varak şeklinde kayıtlıdır.³⁰

Keşfu'l-Kunûz Fî Bahri'r-Rumuz (Hâşiye alâ Ali Kuşçu): 1278/1861 yılında telif edilen eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli, nr.232, 49 varaktır.³¹

Ravzatu'r-Râik: Eser 1117/1704 yılında Süleyman b. İbrahim tarafından istinsah edilmiştir. İman ve İslâm konularını ele alan bir eserdir. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, 45AkZe1594/3 demirbaş numarası, ile kayıtlıdır. Eser 34b-48a varakları arasındadır.

²⁸ Abdurrezzak b Mustafa el-Antâkî, *Şerhu Lâmiyye*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi, nr. 15Hk447/2, 18b.

²⁹ Bir diğer nüshası Konya İl Halk Kütüphanesi 42Kon4708/3 demirbaş numarası 19 satır 23 varaktır.

³⁰ Türkiye Yazma Eserler Kucumu Başkanlığı (TYEKB), *Yazma Eserler Portalı* (Erişim 14 Mayıs 2023).

³¹ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları merkezi (İSAM), *Türkiye Kütüphaneleri VT* (Erişim 14 Mayıs 2023).

Mîzânu't-Tâibîn: Antâkî'nin kelimine dair kaleme aldığı bir eserdir. Bu eserin nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir Koleksiyonu, 781 demirbaş numarası ile kayıtlı, 337-355 varakları arasındadır.³²

Risâletu't-Tevbe: Antâkî'nin kelimine dair yazmış olduğu bu eserini Abdullah b. Ali istinsah etmiştir. Eserin nüshası Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 306/12 demirbaş numarası, 196b-225a varak aralığı, 18 satır olarak kayıtlıdır. Eserin müellif hattı nüshası ise Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 139/6 demirbaş numarası, 66a-88b varak aralığı, 23 satır olarak kayıtlıdır.³³

1.3. LÂMÎYYE ADLI ESERİN İNCELENMESİ

1.3.1. Eserin Adı ve Müellife Aidiyeti

Antâkî eserin hatime kısmında bu eserini *Lâmiyye* olarak zikretmiştir.³⁴ Eserin müellife aidiyeti ile ilgili herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Eser kütüphane kayıtlarında *Risâle fî Lâmi't-ta'rîf* adı ile kayıtlıdır ve başka nüshası tespit edilememiştir. Yine eserin hatime bölümünde yazar kendisinden “*Antakya'da doğan Abdurrezzâk*” şeklinde bahsetmektedir.³⁵ Bu nedenle eserin Antâkî'ye aidiyetinde herhangi bir şüphe yoktur.

1.3.2. Eserin Muhtevası

Yazar, elif ve lâm konusunu öğrencilerinin ısrarı üzerine kaleme almıştır. Kendisi bu durumu şöyle açıklar:

³² İSAM, *Türkiye Kütüphaneleri VT*.

³³ TYEKB, *Yazma Eserler Portalı*.

³⁴ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 167b.

³⁵ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 167b.

“Elif ve lâm (belirlilik takısı) konusunu kardeşlere (Allah beni ve onları cennetin en yüce köşklarine koysun) anlattığımda bu konuyu onlar için İslâm’da güzel bir yol ve ihsan sahiplerine verilen cennete bir delil olsun diye yazmamda ısrar ettiler. Ben de ilmi sonsuz Allah’ın tevfikine tutunarak onayladım. Bu konuyu dört bölüm ve bir hatime ile tamamladım.”³⁶

Alıntıda bahsi geçen dört bölüm ise şu bilgileri içermektedir.

Birinci Bölüm:

Antâkî bu bölümde belirlilik takısını ahd ve cins olmak üzere iki kısma ayırır. Ahd konusundan başlayarak bu konuyu detaylı bir şekilde aktarır. Ahd kısmını; ahdu’l-hâricî, ahdu’t-tahakkukî ve ahdu’t-takdirî diye alt başlıklara ayırarak ele alır. Sonrasında lâmu’l-cins adlı ikinci kısma geçer. Cins kısmını da; lâmu’l-hakîka, lâmu’t-tabîa ve lâmu’l-mâhiye diye alt başlıklara ayırır. İstiğrak konusunu da ilmî ve örfî diye ikiye ayıran yazar, sonrasında el takısının sayılar ve istisna edatı olan illa (لا) ile kullanımını izah etmiştir.³⁷

Yazar; ayet, hadis ve bazı cümleler yardımı ile bahsi geçen başlıkları örneklendirmiştir. Yazar birinci bölüm biterken kuranın anlaşılmasında belirlilik takısı konusunun önemine değinmiştir. Konu ile ilgili farklı isimlendirmelere de değinen yazar, başka âlimlerin isimlerine ve onların görüşlerine yer verir. Bu kişiler: İbn Hişâm, İbn Abbas, ez-Zemahşerî, es-Sekkakî ve İbnu’l-Hâcib’dir.³⁸

³⁶el-Antâkî, *Lâmiyye*, 165b.

³⁷el-Antâkî, *Lâmiyye*, 165b, 165a, 166b.

³⁸el-Antâkî, *Lâmiyye*, 165b, 165a, 166b.

İkinci Bölüm:

Bu bölümde belirlilik (marifelik) hususunda asıl olanın ittifakla ahdu'l-hâricî olduğunu belirten yazar, başka görüşlere de yer verir. Sonrasında konuyu ehlişünet ve mutezile bakımından kıyaslar. Yazar bu kıyas için örnek olarak el-hamdu lillâh (الحمد لله) cümlesini kullanır. Hamd kelimesinin başındaki elif ve lâmin hangi mezhebe göre hangi grupta yer aldığını belirtir. Mutezileye göre bu elif ve lâmin cins içindir. Yazar, cins için olunca; “Kullar kendi fiillerinin yaratıcısıdır, bu sebeple hamd fiillerindedir yüce Allah’a değil” diye bir anlam çıkarmaktadır. Yazar, ehlişünete göre ise “bu elif ve lâmin istiğrak içindir, böylelikle bütün hamdler Allah için olmaktadır” der ve tarafını ikincisinden yana belirtir. Yine burada Seyyidu's-Sened (Seyyid Şerif el-Curcâni)'in görüşlerine yer vermektedir.³⁹

Üçüncü Bölüm:

Yazar bu bölümü elif ve lâmin ismi mevsul olarak kullanılmasına ayırır. Ellezi (الذي) ve onun diğer kısımlarında kullanılmasını ve bu kullanılışa göre geldiği anlamlara değinir. Konu ile ilgili farklı görüşlere de yer verip, konuyu örnekler yardımıyla açıklamaktadır.⁴⁰

Dördüncü Bölüm:

Bu bölümde yazar elif ve lâmin zait oluşu veya olmayışını tartışır. Harf-i tarifin temyiz iken kullanılış biçimini açıklar. Alemler, sıfatlar, şehir isimleri ve yabancı isimler için elif ve lâmin

³⁹el-Antâkî, *Lâmiyye*, 166b, 166a.

⁴⁰el-Antâkî, *Lâmiyye*, 166a.

kullanılışına değinip örnekler verir. Bu bölümde Kûfe ekolünün ve Basra ekolünün görüşlerini karşılaştırmıştır.⁴¹

Hatime:

Hatime diye adlandırdığı son bölümde yazar konuyu özetler. Elif ve lâmdan asıl olan ittifakla ahdu'l-hâricîdir der. Ehlisünnet ve mutezileye göre elif ve lâmdan maksadı neticelendirir. Ehlisünnete göre elif ve lâmdan asıl olan istiğrak; mutezileye göre ise cins ve hakikî olarak asıl olduğunu belirtir. Bazılarına göre ise asıl olanın ahdu'l-zihnî olduğunu belirtir.⁴²

Şükür ve salavat ile konuyu bitiren yazar, burada kendisinin ve eserinin ismini zikreder. Bu kısımdan anlaşıldığı üzere eserin ismi *Lâmiye*'dir.⁴³

1.3.3. Müellifin Eserde Takip Ettiği Metot

Üç varaktan oluşan bu risalede Antâkî besmele, hamdele ve salvele ile başladıktan sonra bu risaleyi öğrencilerinin talebi üzerine yazdığını, dört bölüm ve bir hatime ile tamamladığını ifade etmiştir.⁴⁴

A- Konuları Ele Alış Biçimi

1. Antâkî eserine besmele, hamdele ve salvele ile başlamıştır. Bu eseri telif etme amacını açıkladıktan sonra eserin bölümleri hakkında bilgiler vermiştir.⁴⁵

2. Eserini dört bölüm ve bir hâtime olarak ayırmış ve bölümleri belirtmek için kırmızı kalem ile yazmıştır.⁴⁶

⁴¹ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 166a.

⁴² el-Antâkî, *Lâmiyye*, 166a, 167b.

⁴³ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 166a, 167b.

⁴⁴ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 165b.

⁴⁵ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 165b.

3. Müellif eserinde konuyu çok uzatmadan özet niteliğinde belirlilik takısı ve çeşitlerini ele almıştır. Konunun daha iyi anlaşılması için örneklere yer vermiştir. Örnekleri *أي، بمعنى (yani)* ifadelerini kullanarak açıklamıştır. Örnek:

أَنَّ الرَّجُلَيْنِ يَرْفَعَانِ هَذَا الْحَجْرَ إِلَّا إِخْوَتَكَ، أَيِ اثْنَيْنِ مِنْهُم *(Kardeşlerin hariç iki adam bu taşı kaldırıyor, yani onlardan ikisi)*⁴⁷

4. Antâkî eserinde konuları sebep ve sonuçlarıyla birlikte ele almıştır. Bundan dolayı *لذا، لهذا، لأن، (çünkü, bu yüzden, böylece)* ifadelerine sıkça yer vermiştir.⁴⁸

5. Antâkî, konuları ele alırken âyetlerden, hadislerden örnekler vererek açıklamıştır. Önde gelen âlimlerin görüşlerinden istifade ederken bazen alimlerin ismini zikretmiş bazen ise isimlerini zikretmeden *قال بعضهم (onlar söyle dedi)* ifadelerini kullanmıştır.⁴⁹

6. Antâkî, mutezile ve ehli sünnet gibi mezheplerin görüşlerine yer vermiştir. Bunun yanı sıra Basra ekollerinin ve Kûfe ekollerinin görüşlerine de yer vermiştir.⁵⁰

B- Âyetlerle İstîşhâd

İslamın doğuşuyla birlikte nahiv âlimleri eserlerini kaleme alırken kaynak olarak Kur'ân-ı Kerîm'e başvurmuşlardır. Antâkî de bu geleneğe uymuş ve konunun daha iyi anlaşılması için sıklıkla âyetlerden istîşhâdda bulunmuştur.

⁴⁶ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 165b, 165a, 166b, 166a, 167b, 167a.

⁴⁷ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 165a.

⁴⁸ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 165b, 165a, 166b, 166a.

⁴⁹ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 166a.

⁵⁰ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 166b, 167b.

1. Yazar belirlilik takısının kısımlarından olan ahdu't-tahakkukîyi açıklarken ayetin tamamını vermeden konuyla ilgili kısmını örnek olarak vermiştir. Aşağıdaki ayete olduğu gibi daha önce açıkça zikredilmiş رَسُولًا (*bir peygamber*) kelimesini bilinen bir isme işaret edilmesi durumunda diğer ayette marife olarak getirmesi buna örnektir:⁵¹

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا.....فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾⁵² [Biz size bir peygamber gönderdik... Ama Firavun o peygambere isyan etti].

2. Antâkî genellike ayetlerden örnek verirken öncesinde كَقَوْلِهِ (Allah'ın sözünde olduğu gibi) diyerek örneklerin ayet olduğuna işaret etmiştir. Ahdu'z-zihniyi açıklarken nekre gibi olan kelimelerin mastar olmadığını aşağıdaki ayeti örnek vererek açıklamıştır:

﴿كَمَثَلِ الْجَمَارِ يَتَحَمَّلُ أَشْفَارًا﴾⁵³ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: [Yüce Allah'ın sözünde olduğu gibi: Ciltlerle kitap taşıyan eşeğin durumu gibidir].⁵⁴

3. Lâmu'l-istağrak ister müfred, müsenna veya cem alameti olsun bütün tekileri yine ikil ve çoğulları tekilden hariç tutar. Aşağıdaki ayet ile bu örneği açıklamıştır ve ayetten önce كَقَوْلِهِ تَعَالَى ifadesini kullanmıştır.⁵⁵ ﴿وَالْعَصْرِ، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [Andolsun

⁵¹ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 165b.

⁵² Müzemmil 15-16.

⁵³ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 165b.

⁵⁴ Cuma, 5.

⁵⁵ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 165a.

zamana ki, insan gerçekten ziyan içindedir. Ancak iman edenler müstesna].⁵⁶

C- Hadislerle İstişhâd

Antâkî konuyu açıklarken hadislerden de istişhâdda bulunmuştur. Hadis olduğunun anlaşılması için öncesinde قال عليه الصلاة والسلام ifadesini kullanmış, ardından hadise yer vermiştir. Lâmu'l-istişrakı istisna edatlarından olan لا edatını kullanarak müfred (tekil), tesniye (ikil) ve cemi' (çoğul) örnekler ile açıklamıştır. Bu cümlelerde لا'nın istisna olarak hükmetmediğini vurgulamış ve önce hadisin müfred (tekil) ile ilgili olan kısmını vermiş, bu kısmı açıkladıktan sonra ise hadisin tesniye (ikil) ile ilgili kısmını vererek konuyu açıklamıştır. Örnek:⁵⁷

{لَا تُحْرَمُ الْإِمْلَاجَةُ}، {وَلَا الْإِمْلَاجَتَانِ} (Bir defa emzirmek haram değildir)⁵⁸, (İki defa emzirmek haram değildir).⁵⁹

D- Örnek Cümleleri Kullanımı

Müellif eserinde ayetlerin ve hadislerin dışında cümleler ile örneklere de yer vermiştir.

1. Örnekleri vermeden önce كقولك (senin sözün) ve كقولها (onun sözü) ifadelerini kullanmıştır. Örneğin:

⁵⁶ Asr, 1,2,3.

⁵⁷ el-Antâkî, *Lâmîyye*, 165a.

⁵⁸ el-İmâm Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (1.Baskı), th. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut, 1421/2001), 44:443.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 443.

Belirlilik takısının lâmu'l-cinse işaret ettiğini bu açıdan lâmu'l-hakîkiye, lâmu't- tabi'iyeye ve lâmu'l-mâhiye olarak adlandırıldığını açıklarken من المرأة خير من الرجل (Adam kadından hayırlıdır) örneğinden önce الأسد الذي يُرَى خَيْرٌ من الأسدِ المفتوس (Terbiye edilen aslan yırtıcı aslandan daha iyidir) örneğinden önce كقولك ifadesini kullanmıştır. Ardından tekrar الأسد الذي يُرَى خَيْرٌ من الأسدِ المفتوس (Terbiye edilen aslan yırtıcı aslandan daha iyidir) örneğinden önce كقولك ifadesini vermiştir.⁶⁰

2. Lâmu'l-istağrakın müfred, tesniye ve cemi' alametlerini açıklarken şu örneklere yer vermiştir:

والعلماء (iki kez vurmak) والضربتين (bir kez vurmak gibi) كالضربة (âlimler) örneklerini vermiştir.⁶¹

3. Yazar açıkladığı konulara örnek vermeden önce onun örnek olduğuna işaret eden نحو (örnek) ifadesini kullanmıştır.

نحو: الممرور به زيد (Örneğin: Zeyd'e uğrayan adam)⁶²

E- Farklı görüşlere Yer Vermesi

Arap dilcileri bir konu hakkında eser telif ederken farklı görüşleri önemsemişler ve onları ortaya koymak için nahiv ekollerinin ve diğer âlimlerin görüşlerine başvurmuşlardır. Antâkî de bu çalışmasında nahiv ekollerinin ve diğer âlimlerin görüşlerine yer vermiştir.

1. Müellif, farklı görüşlere yer verirken ذهب الى (Görüşünde oldu) ifadesini kullanmıştır. Örnek:

⁶⁰ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 165b.

⁶¹ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 165b.

⁶² el-Antâkî, *Lâmiyye*, 166a.

وذهب الزمخشري إلى أنها مفتوحة من الذي وأخواته (Zemahşeri onun “elif ve lam” ellezi ve kardeşlerinden fethalı olduğu görüşünde olmuştur)⁶³

2. Yazar diğer dil alimlerinin görüşlerine yer verirken ، قال (dedi, dediler) gibi ifadeleri kullanmıştır. Bazen de قيل (denildi) gibi edilgen ifade kullanmıştır. Fakat bu edilgen yapı sadece iki defa geçmektedir. Örnek:

... قال ابن مالك في التسهيل...⁶⁴ (ibnu Mâlik et-Teshîl adlı eserinde dedi...)

3. Antâkî mutezile ve ehlisünnet diye sınıflandırdığı iki mezhebin görüşlerine yer vermiştir. Örnek:

وقال المعتزلة: إنَّ الأصل هو الجنس لا الاستغراق لأنّ... (Mutezile dedi: asıl olan - elif ve lamdan cinstir, istiğrak değildir. Çünkü...)⁶⁵

قال أهل السنة: إنَّ الألف واللام في الحمد لله للاستغراق. (Ehlisünnet dedi: el-Hamdu lillah'daki elif ve lam istiğrak içindir.)⁶⁶

F- Eserin Yazımında Atıfta Bulunduğu Kaynaklar

Antâkî Lâmiyye adlı risalesini yazarken müelliflere ve eserlerine atıfta bulunmuştur. Bazen müelliflere eseriyle birlikte atıfta bulunmuş, bazen ise sadece müelliflerin ismini zikretmekle yetinmiştir.

1. Müellife eseri ile atıfta bulunduğu kaynaklar:

⁶³ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 166a.

⁶⁴ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 166b.

⁶⁵ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 166b.

⁶⁶ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 166b.

Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî (ö.672/1274): *Teshîlü'l-Fevâ'id ve Tekmilü'l-Makâsîd*.

2. Sadece ismini zikrettiği müellifler şunlardır:

- İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249), (165b)
- es-Sekkâkî (ö. 626/1229), (165b, 166b)
- İbn Hişâm (ö. 218/833), (165a, 166a)
- ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), (166a)
- Ebu'l-Abbâs Abdullah b. el-Abbâs b. Abdilmuttalib el-Kureşî (ö. 68/687-88), (166b)
- İbn Mâlik (ö. 672/1274), (166b)
- es-Seyyidu's-Sened (Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî) (ö. 816/1413), (166a)

1.3.5. Lamiyye'nin Yazma Nüshalarının Tavsifi

Antâkî'nin *Lâmiyye* adlı eserinin diğer nüshaları tesbit edilememiştir. Bunun üzerine tek nüsha olarak ele alınmıştır. Bu nüsha Ankara Milli Kütüphanede, Milli Kütüphane yazmalar koleksiyonu, 06 Mil YzA 1444/24 demirbaş numarası ile kayıtlıdır. Nüshanın ebatı 215 x 150 mm., yazı alanı 165 x 80 mm. ve her satır 25 satırdan oluşmaktadır. Eser, 165b- 167b varakları arasında ve filigranlı kağıda nestalik hattıyla yazılmış olup sözbaşları kırmızı mürekkep kalem ile yazılmış ve bazı satırların altlarında kırmızı kalem

ile çizilerek dikkat çekmiştir. Ayrıca varakların kenarlarında da hamişler bulunmaktadır.⁶⁷

1.3.6. Metin Tesisinde Takip Edilen Yol

Antâkî'nin *Lâmiyye* adlı eseri tek nüsha olarak ele alınmış ve bu nüshanın tesisinde şöyle bir yol izlenmiştir:

1. Eser dört bölüm bir hâtimeden oluşmaktadır. Okuyucuya kolaylık sağlaması için bu bölümler paragraflara ayrıldı.

2. Metnin kenarındaki hâmişler dipnot olarak verilmiştir.

3. Metindeki ayetler, ayet parantezi ﴿ ﴾ içinde harekelenerek verilmiştir. Ayrıca eksik olan ayet üç nokta “...” şeklinde gösterilmiştir. Ayetlerin sure ismi ve ayet numarası köşeli parntez [] içinde ayetin sonunda verilmiştir.

4. Metinde zikredilen hadisler, süslü parantez { } içinde harekeli olarak verilmiştir.

5. Eserde ismi açıkça zikredilen veya eser ismiyle birlikte zikredilen âlimler ve eserleri hakkında dipnotta kısaca bilgi verilmiştir.

⁶⁷ el-Antâkî, *Lâmiyye*, 165b, 165a, 166b, 166a, 167b, 167a.

İKİNCİ BÖLÜM

LÂMİYYE ADLI ESERİN TAHKİKİLİ METNİ

يا فتاح

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

حامداً لمن عُرف بذاته، ومُصلِّياً على من عجز عن حقِّ معرفته، وعلى من استغرق في أتباع شريعته،

ويعد:

فإني كنت لما أُقرّر بحث الألف واللام على الإخوان جعلني الله وإياهم في أعلى عُرف الجنان، ألحوا أن أكتبه لهم كسنة حسنة في الإسلام، ودليلاً إلى جنة ذي الإنعام، فأجبت بالاعتصام بتوفيق العالم، وجعلته على أربعة قطع وخاتمة.

القطعة الأولى:

أن الألف واللام يجيء للتعريف وهو نوعان: عهد وجنس⁶⁸ لأنه إما أن يشار به إلى حصّة معيّنة واحداً كان أو اثنين أو جماعة من مفهوم مدخوله حقيقياً أو مجازياً فهو العهد الخارجي⁶⁹ وهذا كعلم الشخص، تُعدّ الإشارة إليه⁷⁰ إما لذكره سابقاً في كلام المتكلم أو في كلام غيره صريحاً أو غيره أو معرفته فهو العهد التحقيقي، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا... فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ...﴾ [سورة المزمل، ١٥-١٦] وكقوله تعالى: ﴿...وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ خَاشِعِينَ، يَأْتُونَكَ بِكُلِّ سَاجِدٍ عَلِيمٍ، فَجُمِعَ السَّخْرَةُ...﴾ [سورة الشعراء، ٣٦-٣٧-٣٨]

⁶⁸ في حاشي: وإنما قدّم العهد على الجنس مع كون الماهية أيضاً إما تحقيقاً أو تقديراً لأنه أقوى في معنى العهد والعلومية كذا قال السيد الشريف في حواش المفتاح.

⁶⁹ في حاشي: واللام للعهد الخارجي وقط اشتراطوا في العهد الخارجي سبق الذكر تحقيقاً أو تقديراً أو الإشارة إلى الحاضر كما في وصف المنادى أو الإشارة نحو: يا أيها الرجل، وهذا الرجل، أو علم المخاطب لمدخوله، نحو: ركب الأمير، وكقولك لمن دخل الدار: أغلق الباب، ارتجالية على الذود

⁷⁰ في حاشي: أي إلى حصته وتذكير الضمير باعتبار المعنى وهو الفرد

وَقَوْلُهُم: الحمد لله، وَقَوْلُهُ لَابِن الْحَاجِبِ⁷¹ الْكَلِمَةَ عَلَى وَجْهِهِ وَإِنَّمَا لِكُونِهِ حَاضِرًا كَمَا فِي صِفَةِ الْمُنَادَى وَاسْمِ الْإِشَارَةِ أَوْ مَعْلُومًا حَقِيقِيًّا أَوْ ادْعَائِيًّا فَهُوَ الْعَهْدُ التَّقْدِيرِيُّ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿...وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى...﴾ [سُورَةُ آلِ عِمْرَانَ، ٣٦] وَقَوْلُهُ: رَكِبَ الْأَمِيرُ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ يَسْمَى الصَّرِيحَ بِالتَّحْقِيقِيِّ وَغَيْرِهِ بِالتَّقْدِيرِيِّ، وَإِنَّمَا إِنْ أَشَارَ بِهِ إِلَى تَعْيِينِ نَفْسِ مَفْهُومِهِ مَطْلَقًا⁷² فَيَسْمَى لَامَ الْجِنْسِ ثُمَّ الْإِشَارَةَ إِلَيْهِ⁷³ إِذَا مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ فَيَسْمَى لَامَ الْحَقِيقَةِ وَلَامَ الطَّبِيعَةِ وَلَامَ الْمَاهِيَةِ كَقَوْلِهِ: الرَّجُلُ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْأَةِ، وَكَمَا فِي الْمَعْرِفِ، وَلِذَا اسْتَقْبَحُوا دُخُولَ كُلِّ عَلَيْهِ، وَكَقَوْلِكَ: الْأَسَدُ الَّذِي يُرَبِّي خَيْرٌ مِنَ الْأَسَدِ الْمُفْتَرَسِ، كَعَلِمِ الْجِنْسِ⁷⁴ الَّذِي وَضَعَ لِلْحَقِيقَةِ الذَّهْنِيَّةِ الْكَلِمَةَ مِنْ حَيْثُ هِيَ مَعْتَبَةٌ عِنْدَ الْمُخَاطَبِ لَا لِلْأَمْرِ أَوْ الْخَارِجِيَّةِ كَأَسَامَةِ وَالنَّحْوِ وَالْكَلِمَةِ فِيهِ وَغَطْوَةِ وَافْعَلْ وَمِنْ حَرْفِ وَفَلَانٍ وَفَلَانَةَ وَقَبْلِ وَمِنْهُ سَبْحَانَ وَإِطْلَاقَهُ عَلَى فَرْدٍ مَطْلَقًا فَجَازَ بِخِلَافِ النُّكْرَةِ حَيْثُ قُصِدَ بِهَا التَّفَاتُ النَّفْسِ إِلَى الْمَعْيَنِ مِنْ حَيْثُ ذَاتَهُ وَلَا يَلِاحِظُهُ فِيهَا تَعْيِينُهُ وَإِنْ كَانَ مَعْيِنًا فِي نَفْسِهِ فَبَيْنَ مُصَاحَبَتِهِ التَّعْيِينَ وَمُلاحِظَتِهِ فَرَقٌ جَلِيٌّ وَأَمَّا مِنْ حَيْثُ التَّحْقِيقُ فِي فَرْدِهِ إِنْ وَجَدْتَ قَرِينَةً عَلَيْهِ مَطْلَقًا وَهُوَ الْمُسَمَّى بِالْفَرْدِ الْمُنْتَشِرِ فَيَسْمَى الْعَهْدُ الذَّهْنِي⁷⁵ وَهَذَا فِي الْمَعْنَى كَالنُّكْرَةِ الَّتِي لَيْسَتْ فِي الْمَصَادِرِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿...كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَثْقَارًا...﴾ [سُورَةُ الْجُمُعَةِ، ٥] وَنَحْوُ: وَلَقَدْ أُتِرَ عَلَيَّ اللَّثِيمُ يَسْبِي مَفْضِيَّتَهُ ثُمَّ قُلْتُ لَا يَغْنِي فَالرَّاضِي وَالْحَقُّ أَنَّ تَعْرِيفَ اللَّامِ فِي مِثْلِ اللَّفْظِيِّ كَمَا أَنَّ الْعِلْمِيَّةَ فِي نَحْوِ سَلَامَةِ لَفْظِيَّتِهِ وَإِنَّمَا قُلْنَا الَّتِي لَيْسَتْ فِي الْمَصَادِرِ لِإِجْمَاعِ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ عَلَى أَنَّهَا وَضِعَتْ لِلْحَقِيقَةِ الْمُتَّحِدَةِ كَمَا نَصَّ

⁷¹ هو أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي الدوني (ت ١٢٤٩/٦٤٦)، يعرف بابن الحاجب، ولقب جمال الدين، كان والده حاجبا للأمير عز الدين موسك الصلاحي، هو كان كرديا، ودرس علوم القرآن الكريم والعربية في القاهرة، وحفظ القرآن الكريم، وأخذ بعض القراءات عن الشاطبي، تلاميذه منهم: الرضي القسطنطيني، والمملك الناصر داود بن الملك المعظم، وابن العماد زيد الدين، وجمال الدين بن مالك. وله الكافية في علم النحو، والإيضاح وهو شرح لمفصل الزمخشري، وشرح الوافية، أنظر: أبو عباس شمس الدين أحمد بن محمد أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ٣/٢٤٨ - ٢٤٩؛ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير اعلام النبلاء، ٢٣/٢٦٤ - ٢٦٥؛ ابن الحاجب، الكافية في علم النحو والشافية في علمي التصريف والخط، ٣ - ٤.

⁷² في حاشي: سواء كان حقيقياً أو مجازياً

⁷³ في حاشي: من حيث أنه حاضر في ذهن السامع إما تحقياً أو تقديراً ويلزم من ذلك أن لا يمتاز تعريف الحقيقة على تعريف العهد التحقيقي أو التقديري.

⁷⁴ في حاشي: واعلم أنّ علم الجنس إما اسم عين بأن علم حقيقة فيها عين حقيقة كأسامة أو حكماً كأسماء العلوم والكتب، وأما اسم معنى حدث كسبحان فإنه علم التسبيح بمعنى التنزيه، وأما اسم معنى وقت نحو: غدوت، وأما لفظ بوزن به كأفعل لأن النحاة إذا قالوا مثلاً أفعل لا ينصرف عن الحكم في جميع ما يوزن به أو يراد به لفظه كمن وضرب ماض وقيام مصدر فإنه من أعلام الألفاظ المحكية الملاحظ فيها المسماة تلك الألفاظ بوجه وقيل أنه من أعلام الأشخاص ومنها كناية عن الأعلام كفعلان وفلانة فإنهما كنايةتان من أعلام الأناس.

⁷⁵ في حاشي: وإنما قدم الحقيقة على العهد الذهني لأنها بمنزلة المفرد في المركب.

عليه السكّاكي⁷⁶ فلم يفرّق بين مُعرّفها بلام الحقيقة ومُنكرها إلا بقصد التّعيين بالألّة لفرق بين اسم الجنس على مذهب من يجعل أنّ وضعه للحقيقة مع فرد ما وبين معرفة بلام العهد الدّهني، وأما من حيث التّحقّق في الأفراد كقوله تعالى: ﴿خَلِقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ [سورة النساء، ٢٨] أو في خصائصه كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ، ذَلِكَ الْكِتَابُ...﴾ [سورة البقرة، ١=٢] ونحو: زيد الرّجل⁷⁷، علماً كما قال ابن هشام⁷⁸ فيسَمَى لام الاستغراق سواء كان مع علامة الوحدة أو التثنية أو الجمع كالضربة والضربتين والعلماء، فالمفرد يعمّ جميع المفرد وكذا المثنى والجمع ولا يستثنى من المفرد، وقولك: الرجل خير من المرأة إلا الزّيدين، معناه إلا كلّ واحد منهما، ومعنى قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرُ، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ [سورة العصر، ١-٣] إلا كلّ واحد منهم، ولا يجوز أن تقول: الرجل يرفع هذا الحجر إلا الزّيدين معاً، إلا إذا كان منقطعاً ولا يستثنى من المثنى شيء إلا المثنى، فمعنى أنّ الرّجلين يرفعان هذا الحجر إلا إخوانك، أي اثنين منهم، ولا يجوز الرجلان يرفعان إلا إخوانك معاً، إلا على الانقطاع، وأما الجمع وما في معناه كالقوم والرهط، فالقياس أن لا يصح⁷⁹، مثل قولهم: جاءني الرجال إلا زيداً، أو جاءني القوم إلا زيداً، أو إلا زيدين على الاتّصال لأنّ أفراد الجموع جمع لا آحاد، إلا أنّ صحته من جهة أنّ هذا بمعنى منكر أضيف إليه كل فمعنى لقيت العلماء: كلّ عالم، وكلّ علماء، ومن جهة أنّ مجيء الجموع لا يُتصوّر بدون مجيء كلّ واحد حتى لو كان متعلّقاً بالجموع من حيث هو غير أن يثبت لكلّ واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل: يطبّق رفع هذا الحجر القوم إلا زيد، وكذا كما يصحّ عندي عشرة لا يصحّ العشرة زوج إلاّ واحد، وهكذا حال كلّ منها في غير الموجب فتعمّ المفرد مثله وكذا المثنى والجمع، قال عليه الصلاة والسلام: { لا

⁷⁶ هو سراج الدين أبو يعقوب يوسف بن محمد السكّاكي المتوفى سنة ٦٢٦ للهجرة، اهتم بدراسة الفلسفة والمنطق والاعتزال والفقهاء واصوله، وعلوم اللغة والبلاغة حتى اقتناها. من آثاره مفتاح العلوم الذي يعدّ أهم كتبه. انظر: عبد العزيز عتيق، علم البيان، ٣٠.

⁷⁷ في حاشي: قال صاحب الكشاف معناه الكامل كأنه ما عداه من الكتب نقص وإنّ الذي يسمّأه الإسميّة كتاباً كما يقول: هو الرجل، أي الكامل في الرجوليّة الجامع لا يكون في الرجال مرضيات الخصال وكما قال هم يا أمّ خالا.

⁷⁸ هو عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن هشام الأنصاري الشيخ جمال الدين الحنبلي، هو النحوي الفاضل، والعلامة المشهور، ولد في القاهرة سنة ١٣٠٩/٧٠٨، وله معنى اللبيب عن كتب الأعراب، أشهر الكتاب في حياته، وشرح شذور الذهب، وقطر الندى.

أنظر: جلال الدين عبد الرحمان السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين النحاة، ٦٨/٢ - ٦٩.

⁷⁹ في حاشي: على المفرد والتثنية يقتضي تناوله كلّ جماعة لأن المفرد والتثنية يستغرقان أفراد مفهومهما وهي الآحاد والاثنتين فذا الجمع ينبغي أن يستغرق أفراد مفهومه وهي الجهل والجماعات دون الآحاد والاثنتين، و ح لا يصح الأمثلة المذكورة على الأشياء إلا المتصل

تُحْرِمُ الإِمْلَاجَةَ⁸⁰ أي كل واحد واحد من الجنس، {وَلَا إِيمْلَاجَتَانِ}⁸¹ أي كل اثنين اثنين، ولا يستثنى من الواحد إلا الواحد، وكذا التثنية، وأما الجمع فيجوز استثناء كل منها حتى كان بمنزلة منكر في سياق غير الموجب مفرداً كان أو تثنية أو جمعاً نحو: مالقيت الأصدقاء، أي لا واحد منهم ولا الاثنين ولا جماعة فيصح استثناء كل منها منه، فحال الجمع في الموجب وغيره خلاف حال المفرد والمثنى، قال الرازي: هذا معلوم من استقراء كلاً منهم، فإن قلت فعلى هذا يلزم صحة قول أهل الاعتزال في قوله تعالى: ﴿لَا تَذَرُكُهُ الْأَبْصَارُ...﴾ [سورة الأنعام، ١٠٣] أي لا يدركه شيء من الأبصار، لا قول أهل السنة جواباً عنهم أي لا يدركه جميع الأبصار، وأهل الميزان إن رفع الإيجاب الكلي أعم من سلب الكلي، قلت لا مخلص عنه إلا بما قاله العلامة الأول وتبعه العلامة الثاني في الفرق بين ليس كل وليس بعض إن اعتبر سلبهما بالقياس إلى القضية التي بعدها فالأول سلب كلي لدلالته على أن المحمول مسلوب عن كل فرد انتهى. نعم يتجه عليهم أن يبتنى معظم مسائل الكلام على قاعدة أهل النظر، ومن هنا قالوا أن الآية وإن عمّت في الأشخاص لكنها لا تقم في الأزمان فإنما سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه، حيث لا يُرى في الدنيا، ثم الاستغراق حقيقي إن أحاط ما يتناوله اللفظ لغاً، كقوله تعالى: (عالم الغيب والشهادة) وعرفي إن أحاط عرفاً كقوله: جمع الأمير العسكر، والتقسيم إليهما وإن كان جارياً في لام الحقيقة أيضاً نحو: التمر خير من الجراد، إذا أريد تمر بلاده وجرادها، والبطيخ خير من العنب، إذا أريد بطيخ بلده وعنبه، وفي العهد الذهني نحو: ادخل السوق، إذا أريد سوقاً من أسواق البلد أو من أسواق الدنيا، إلا أنهم لم يتعرضوا اعتماداً على المقالية أو لعدم فائدة معتدة كما لا يخفى على أولي الأفهام.⁸²

واستغراق المفرد أشمل من استغراق التثنية والجمع ولذلك قال ابن عباس⁸³ رضي الله عنهما: (الكتاب

أكثر من الكتب) واستغراق جمع القلة أكثر من جمع الكثرة، وبما ذكرنا أن لام الحقيقة والعهد الذهني والاستغراق

⁸⁰ el-İmâm Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (1.Baskı), th. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut, 1421/2001), 44:443.

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 443.

⁸² في حاشي: قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى: (والمملك على أرجائها) أن الملك أكثر من الملائكة. متابعة لهذا المروي.
⁸³ هو أبو العباس عبدالله بن العباس بن عبد المطلب القرشي، المعرفة ابن العباس، ابن عم النبي محمد، وإمام التفسير، ولد مكة قبل عام الهجرة بثلاث سنين، وكان النبي محمد دائم الدعاء لابن عباس فدعا أن يمأ الله جوفه علماً وأن يجعله صالحاً، من آثاره تفسير ابن

من أقسام لام الجنس فلام الاستغراق عند التحقيق لام العهد والجنس لا غير، بل التحقيق عند أئمة الأصول أنّ اللام لام العهد إذ في كلّ منها إشارة إلى المعهود غايته أنّ المعهود في الخارج الحصة المعيّنة وفي الجنس الماهية سواء كان حضورها تحقيقياً نحو: أحده حمداً، وهو الحقيقي بالحمد، أو تقديرياً بأن ينزل الماهية منزلة المعهود والحقيقي بوجه من الوجوه الخطابية، وقد ذكر بعض السكّاكي⁸⁴ وقس على هذا، إلا أنّ النحاة أخذوا بالحاصل وجعلوه أربعة أقسام توضيحاً وتسهيلاً، ومن ثلث الأقسام ضمّاً أحد العهدين إلى الآخر لم يكن على بصيرة.

القطعة الثانية:

الأصل هو العهد الخارجي اتفاقاً بناءً على أنه يفيد كمال التعيين والتمييز، قال ابن مالك⁸⁵ في التسهيل: (إذا احتتمل كون حرفا التعريف للعهد ولغيره كالجنس والعموم فإننا نحملها على العهد)، ثمّ اختلفوا أكثر المحققون ثمّ الاستغراق تمّ الجنس إذ الحكم على نفس الماهية بدون اعتبار الأفراد قليل جداً والعهد الذهني لا يفيد التعيين والتمييز فضلاً عن كماله بل هو في المعنى نكرة كما مرّ، وقال بعضهم إنّ الأصل هو الذهني تمّ الاستغراق إذ البعض مُتَيَّن والكُلُّ مُحْتَمَل، وقال المعتزلة: إنّ الأصل هو الجنس لا الاستغراق لأنّ مدلول الألف واللام هو الأول والثاني موجبات القرائن ولا مساغ للخلف إلا عند تعذّر الأصل ومن هذا قال أهل السنّة: إنّ الألف واللام في الحمد لله للاستغراق، وقال أهل الاعتزال: إنّه للجنس، أي للحقيقة لا بناء على قاعدتهم من أنّ العباد هم الخالقون لأفعالهم فالحمد على أفعالهم ليس حمد الله تعالى وأهل السنّة خلافهم بناءً على أنّ المؤثّر في الوجود إلاّ الله تعالى فالحمد كلّها يرجع إليه ولا يتعلّق في الحقيقة بما سواه لأنّ اختصاص الجنس مستلزم ضرورة لاختصاص

عباس، غريب القرآن، اللغة في القرآن. أنظر: İsmail Lütfi Çakan ve Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas b. Abdulmuttalip", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.1 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 76-79.

⁸⁴ سبقّت ترجمة ص. ٢٦.

⁸⁵ هو محمد بن عبد الله بن عبد الله بن مالك الطائي الجبالي الأندلسي، يعرف بابن مالك النحوي المالكي، ولد سنة ١٢٠٤/٦٠٠، وتوفي بدمشق سنة ١٢٧٤/٦٧٢، وله من الكتب تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد في النحو وخلاصة الشافية، والتصريف، الفية في النحو المنظومة. أنظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين آثار المصنفين، ١٣٠/٢.

الاستغراق، وقال السيد السند:⁸⁶ وقد دلّ بلاهية التعريف والتخصيص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص المحامد كلها تحقيقاً على قاعدة أهل الحق، وقد جوز القاضي الأمرين في قوله تعالى: (الحمد لله) مع صلابته في ردّ مذهب المعتزلة.

القطعة الثالثة:

إنّ الألف واللام يكون اسم موصول بمعنى (الذي) وفروعه في اسم الفاعل والمفعول عند الجمهور والتّحاة، وقيل في الصّفة المشبّهة ورد أنّها للثبوت فلا يؤوّل بالفعل ولهذا لم يكن موصولاً في اسم التفضيل واستدلوا عليه برجوع الضمير إليه في السّعة نحو: الممرور به زيد، خلافاً عند المازنيّ فإنّه حرف تعريف كما في نحو: الرجل، والضمير راجع إلى الموصوف المقدر، فمعنى المثال: الرجل الممرور به زيد، قال ابن هشام⁸⁷: (ولو صحّ ذلك لمنع من إعمال اسمي الفاعل والمفعول كما منع من الضمير والوصف)، وذهب الزّحششري⁸⁸ إلى أنّها مفتوحة من الذي وأخواته وذلك لأنّ الموصول مع صلته التي هي جملة بتقدير اسم مفرد ما هو كالكلمة الواحدة يكون أحد جزئها جملة جملة فحذف الموصول تارة بحذف بعض حروفه، قالوا في الذي واللذان بسكون الدالّ ثمّ اقتصروا منه على الألف واللام، وتارة بحذف بعض الصلّة إمّا الضمير أو نون المثنيّ أو المجموع وفيه نظر.⁸⁹

⁸⁶ هو علي بن محمد علي السيد الزين أبو الحسن الحسيني الجرجاني الحنفي (ت ١٤١٣/٨١٦)، يعرف بالسيد الشريف، ولد بجرجان، الف كتبها في النحو بالفارسية ثمّ في العلوم العقلية، وحضر مجلس قطب الدين الرازي بمرآة ليقراً عليه شرحه للرسالة الشمسية وشرح المطالع، وله آثار مشهورة هي تعريفات، الأصول المنطقية، حاشية على مختصر المنتهى لابن الحاجب. أنظر: يوسف بن البيان بن موسى سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعرفة، ٦٧٨-٦٧٩.

⁸⁷ سبق ترجمته ص. ٢٧.

⁸⁸ هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزحششري، الإمام الكبير في التفسير والحديث واللغة وعلم البيان، كان إمام عصره من غير مدافع، أخذ النحو عن أبي مضر منصور، ومن آثاره الكشف في التفسير، الفائق في تفسير الحديث، أساس البلاغة، المفصل. أنظر: ابن خلكان، وفيات الاعيان، ٥/ ١٦٨؛ ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ٢٩٢.

⁸⁹ في حاشية: وكان ينبغي أن لا يُدخل عليه لام التعريف إذ تعريف المعرف ممتنع لكننا نقول إنّ العلم قد يتناول لواحد من الأئمة المسماة بذلك العلم فيقع الأشخاص المسمّين به شركة اتفاقية وقوع الشركة القصدية في رجل للرجال وينزل الشركة الاتفاقية منزلة الشركة القصدية فيعرف بهذا التأويل، وذكر الإمام المعروف بزيادة علا في تفسيره في سورة الحشر هذا الإشكال في لفظة الله وأجاب عنه بأنّ الألف واللام فيه للتعظيم لا للتعريف كما يُقال: الحسن والحسين والعباس، وعلى هذا القياس كلّ اسم معرف إذا دخل فيه لام التعريف يكون للتعظيم لا للتعريف. (شرح منظوم)

إنَّ الألف واللام الموصول غير الألف واللام في الذي لأنه زائدة كما سيبيء بخلاف الموصول، وقيل أنَّ الألف واللام في اسمي الفاعل والمفعول موصولاً حريصاً، وردَّ بأنه لا يؤوَّل بالمصدر وربّما وصل بظرف أو بمجمله اسمية.

القطعة الرابعة:

إنَّ الألف واللام تكن زائدة لازمة وغير لازمة، فالأول كالذي وفروعه على مذهب من قال بأنَّ تعريفها بالصّلة وكالأعلام بشرط مقارنتها لنقلها كالنظر والتعمان والآلات والعريّ ولا تجالها كالسّموم أو لغلبها كلفظة الله للمعبود بالحقّ والكعبة والمدينة لطيبة والتّجم للقرى والكتاب لكتاب⁹⁰ في غيره، فالأول واللام الداخلة على علم منقول من مجرد تلميحاً على الأصل كحارث وعبّاس وضحّاك تقول فيها الحارث والعبّاس والضحّاك وهذا معنى قول التّحاة إنّما يدخل الألف واللام على الأعلام التي أصلها المصادر والصّفات كالفضل والعبّاس للمح الوصفية الأصلية هذا موقوف على السّماع فلا يُقال مثل ذلك في نحو: محمد وغيره، وقد يُراد في الحال نحو: التّجم الفقير، ومنه قولهم دخول الأوّل أمر مترتّبين وفي التّمييز نحو: أحد عشر الدرهم، على قبج، وقد يكون الألف واللام عند الكوفيين عوضاً من التّميّز نحو: مررت برجل حسن الوجه، أي وجهه، وعند البصريين لا تعوّض عنه في كلّ موضع شرط فيه الصّميم كالصّلة والصّفة إذا كان جملة والخبر المشتقّ ويجوز غيره.

الخاتمة:

الإضافة كالألف واللام في إفادة التعريف والأصلية وهي تجيء للعهد الخارجي مطلقاً وهو الأصل اتفاقاً وللجنس وللحقيقة وهي الأصل عند الاعتزال والاستغراق مطلقاً وهو الأصل عند أهل السنّة واستغراق المفرد أشمل من الثنية والجمع واستغراقها أشمل منه والعهد الذّهني وهو الأصل عند البعض والأمثلة غير خفية على من تتبع كلام العرب.

لله المنة على تمام الامة للأحوج إلى شفاعة خير البرية عبد الرزاق المولود في الإنطاكية والصلاة والسلام على من بعث إلى الأسود والأحمر وعلى من نصر الدين.

⁹⁰ في حاشية: سيبويه والسنّة لعام القحط وغير ذلك وهذه في الأصل لتعريف العهد الذّهني والثانية تقع كثيراً في الفصح وقد تقع

اعلم أنّ الألف واللام على قسمين العهد الخارجي ولام الجنس والأول اللّام التي يراد به تعيين فرد معين من أفراد مفهوم مدخولها في قوله تعالى: ﴿كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً، فصلى فرعون الرسول﴾ [سورة المزمل، ١٥-١٦]، والثاني هو اللّام التي يراد بها تعيين مفهوم مدخولها وهذا القسم على ثلاثة أقسام كلّ قسم منها قسيم للام العهد الخارجي، الأول لام الحقيقة ويقال لها لام الهيئة أيضاً، والثاني لام الاستغراق، والثالث لام العهد الذهني، الأوّل هو اللّام التي يراد بها تعيين لمفهوم مدخولها من حيث هو هو أي مع قطع النظر عن تحقّقه في جميع الأفراد وفي بعضها مثلاً: الإنسان نوع والرجل خير من المرأة، والثاني هو اللّام التي يراد بها تعيين مفهوم مدخولها من حيث تحقّقه في جميع الأفراد مثل: الإنسان لفي خسراً، والثالث هو اللّام التي يراد بها تعيين مفهوم مدخولها من حيث تحقّقه في فرد غير معيّن من أفرادها مثل: اشتر اللحم وادخل السّوق. محمود أفندي.

﴿سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والأرض أعدت للذين آمنوا بالله ورسوله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ [سورة الحديد، ٢١] الآية، قال في الحواش السّعدية: (أي كعرض سبع سموات وسبع أرضين أو وصل بعضها ببعض). انتهى، وفي هذا التّأويل إيماء إلى أنّ السّماء كروية على ما ذهب إليه الإمام وغيره من بعض المفسّرين حيث قال: (ليس في التّصوُّص ما يدلّ دلالة قطعية على كون السّماء مبسوطة غير مستديرة بل الدّليل الحسّي يدلّ على كونها مستديرة فوجب المصير إليه) انتهى.

وذكر القاضي في سورة التّازعات عند تفسير قوله تعالى: ﴿...فسوّبها﴾ [سورة الشمس، ١٤] فجعلها مستوية وبينه الشيخ زادة بقوله: (أي مستوية الأجزاء غير مختلفة الأجزاء بالارتفاع والانخفاض بل جعل جميع أجزائها متساوية البعد بالنسبة إلى المركز فيكون ذلك إشارة إلى كون السّموات كرة)، قالوا لما ثبت كونها محدثة مفتقرة إلى فاعل مختار فأبى ضرر في الذي نشأ من كونها كرة. انتهى، ويؤيده ما ذكر في جامع الرموز من الكتب الفقهيّة أنّهم قالوا: لو مات زيد وقت الطّلوغ من أوّل رمضان مثلاً بالصّين كان تركته لأخيه عمرو وقد مات فيه بسمرقند مع أنّهما لو ماتا معاً لم يرث أحدهما عن الآخر كما تقرّر. انتهى، ويؤيده أيضاً ما ذكر في شرح المشارق لابن ملك في شرح حديثه صلى الله عليه وسلم: ﴿ إِذَا سَأَلْتُمْ فَاسْأَلُوا الْفَرْدُوسَ فَإِنَّهُ أَوْسَطُ الْجَنَّةِ وَأَعْلَى

الجَنَّةِ وَفَوْقَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ⁹¹ من أنه قيل فيه دلالة على أنّ السموات كروية فإنّ الأوسط لا يكون أعلى إلا إذا كان كروياً، ويدلّ عليه اتفاق أهل اللغة على أنّ فلكة المغزل فلكة لاستدارتها وفلكة الخيمة هي الخشبة المستديرة التي توضع على رأس عمود الخيمة وهي ضخمة مستديرة. شرح للفاضل إسحاق التوقاتي.

والحقّ أنّ الإشارة تعيّن وتميّز من جانب العقل، لكنّ العقل حال التّعيين يتوسّم في الأجسام والجسمانيات المحسوسة امتداداً يصل إليه فالمشار إليه قصداً ما يعيّن العقل ويميّزه وبذلك صرح الشيخ في الشفاء. لأرى في بحث إثبات الهيولي.

قوله والحقّ أنّ الإشارة تعيّن المشار إليه وتميّزه من بين المعلومات من جانب العقل واستحضاره عنده قاصداً إيّاه فالعقل إن تحيّل عند ذلك التعيّن امتداداً يصل إلى ذلك المعيّن المستحضر سواء انطبق عليه أو لم ينطبق يكون الإشارة إليه إشارة حسّية قصديّة، وإن لم يتخيّل ذلك الامتداد يكن إشارة عقليّة قصديّة، فمطلق الإشارة تميّز العقل وتعيّنه.

فأرى قوله والحقّ تأييد لما قبله بتصريح الشيخ، وحاصله أنّ الإشارة القصدية ما يقصد بها العقل تعيّن المشار إليه من بين المعلومات بواسطة توهم الامتداد في الجسمانيات سواء انطبق ذلك الامتداد على المشار إليه وسواء خطئياً أو سطحيّاً أو غيرها لأن ذلك الامتداد. موسى بركات

المصادر

el-Imâm Ahmed b. Ḥanbel, *Müsnedü'l-Imâm Ahmed b. Ḥanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût v.d.,

44 cilt. Beyrut, 2001.

⁹¹ أنظر: عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن الراجحي، شرح تفسير ابن كثير، 3/66.

Çakan, İsmail Lütfi ve Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib", TDV İslam Ansiklopedisi, 1: 76-79. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.

ابن الحاجب، جمال الدين عثمان بن عمر، الكافية والشافية، تحقيق: صالح عبد العظيم الشاعر، القاهرة: ٢٠١٠.

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد، وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان (٣=٥)، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صدر، ١٩٨٧.

ابن قطلوبغا، أبو الفداء زين الدين قاسم، تاج التراجم، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، بيروت: دار القلم، ١٩٩٦.

البغدادى، إسماعيل باشا، هدية العرفين أسماء المؤلفين آثار المصنفين (٢)، بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٩٥١.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء (٢٣)، تحقيق: مجموعة من المحققين، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.

الراجحي، عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن الراجحي، شرح تفسير ابن كثير، لاط، لات. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمان، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة (٢)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤.

سركيس، يوسف اليان، معجم المطبوعات العربية والمعربة (١)، مصر: مطبعة سركيس، ١٩٢٨.

عتيق، عبد العزيز، علم البيان، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥.

SONUÇ

Antâkî belirlilik takısı ve çeşitlerini ele aldığı *Lâmiyye* adlı eserini öğrencilerinin talebi üzerine kaleme almıştır. Yazar bu eserde marifelik konusunu ayetlerden, hadislerden ve nahiv âlimlerinin eserlerinden örnekler vererek açıklamıştır. Bu örnekler sayesinde konu daha iyi anlaşılır kılınmıştır. Antâkî belirlilik takısını açıklarken isimlerin marife ve nekre olduğunda kelimenin anlamını ne derecede etkilediğini detaylı bir şekilde açıklamıştır.

Antâkî, belirlilik takısını ahd ve cins olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Ahdı da kendi içinde gruplara ayırarak cümle içinde kelimeye verdiği anlamı açıklamıştır. Konuşma esnasında muhatap tarafından bir kelime nekre olarak zikredilip ve yine aynı kelime ikinci kez başına elif lam takısı getirilerek zikredildiğinde o kelime artık marife olur ve buna da ahd-i hâricî denir. Bu, şahıs ismi olabileceği gibi ona işaret eden zamir olarakta kabul edilir. Yani anlam itibariyle bir kısmının ve zamirin zikredilmesidir. Fakat konuşmacının sözünde veya onun dışındaki birinin sözünde daha önce açıkça veya kapalı olarak zikredilmiş bilinen bir isme işaret edilmesine ise ahdu't-tahakkukî denir. Münadanın sıfatı, ism-i işaret gibi ya da gerçek manada bilinen veya bilindiği iddia edilen yapısıyla bulunan elif ve lam ise ahdu't-taktirîdir. Bazı nahivciler sarihi, tahakkukî bazıları ise takdiri diye adlandırmışlardır.

Yazar eserini bölümlere ayırarak konuları sınıflandırmıştır. Her bir bölümde belirlilik takısının çeşitlerini örnekler ile açıklamıştır. Bu da konunun anlaşılmasında kolaylık sağlamıştır. Konuları örneklerle izah etmeye çalışırken yer yer de dipnottan geri durmamıştır. Örneklerde daha çok ayetlere yer vermiştir. Yazarın verdiği örnekler diğer klasik

eserlerde verilen örneklerdir. Konu ile ilgili yetkin kişilerin görüşlerine yer vererek bilgilerini kuvvetlendirmek istemiştir. Diğer taraftan yazar her ne kadar konunun anlaşılmasına gayret etse de özellikle birinci bölüm özet denilebilecek bir anlatım tercih edildiği için anlaşılması güçtür. Nitekim yazarın bizzat kendisi bu esere bir şerh yazma ihtiyacı duymuştur. Yine yazar eserinde klasik usulü takip etmiş ve örneklerinde daha önce kullanılan örneklere yer vermiştir. Bu durum eserin bu alana bir yenilik veya katkı sunmasını oldukça sınırlı kılmıştır denilebilir.

KAYNAKÇA

Abbâs, Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1973.

Abdurrezzak b Mustafa el-Antâkî, *Lâmiyye*, Milli Kütüphane, 1444/24: 165b-167a. Milli

Kütüphane.

_____, *Şerhu Lâmiyye*, Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15Hk447/2: 18b-18a. Konya

Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi.

_____, *Miftâhu'l-Usûl Fî Şerhi Mirkâti'l-Vuşûl*, Adana İl Halk Kütüphanesi,

01Hk795/1: 1b-1a. Milli Kütüphane.

Ateş, Mustafa. “Bursa İnebey Kütüphanesi’ndeki Fıkıh Usûlü Kitapları Üzerine Bir

Araştırma”. Yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, 2015.

el-Bağdâdî, İsmâ’il Paşâ. *Hediyetu'l-‘Arifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Muşannifin*, 1

cilt. İstanbul: Ma‘ârif, 1951.

_____, *İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli ‘alâ Keşfi'z-Zunûn ‘an Esmâi'l-Kutubi'lFunûn*,

2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-‘Arabî, (t.y.).

el-İmâm Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût v.d.,

44 cilt. Beyrut, 2001.

Gürkan, Necdet, “Arapça’da “El” Takısı ve Fonksiyonları”, *Ekev Akademi Dergisi*, 8/18

(2004), 357-374.

İbn 'Akîl, *Şerhu İbni 'Akîl* Thk. Muhammed Muhyiddin, 1 cilt. Kahire: 1980.

İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd,

Beyrut: Dersaadet, 2004.

Koca, Ferhat. “Mir’âtü'l-Usûl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 30: 148. Ankara: Türkiye

Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Koç, Sadık. Deliçay, Hasan. “Arap Dilinde Harf-i Ta’rif” *Fırat Üniversitesi Sosyal*

Bilimler Dergisi 12, sy. 2, (2002): 191-210.

Kur’ân-ı Kerîm: (Tekvir).

Özket, Hasan. *Molla Hüsrev ve Mir’Âtü'l-Usûl Adlı Eserinin Kaynakları*. Yüksek Lisans

Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1992.

Sibeveyh, Ebû Bişr b. Amr b. Osman b. Kıanber, *el-Kitab*, thk. Abdüsselam Muhammed

Harun, 1 cilt. Kahire 1988.

Şahan, Ramazan, “Tefsir ve Belağat Açısından Lâm-ı Ta’rif (Belirlilik Takısı) ve Marife-

Nekra'ya Dair Örnek Ayetler”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8,

sy.1 (Bahar 2022), 375-403.

ELEKTRONİK KAYNAKLAR

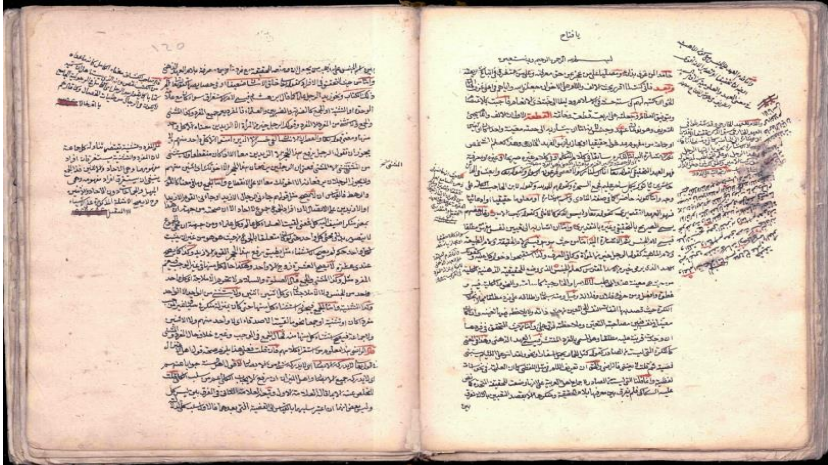
https://books.google.com.tr/books/about/ذريعة_الطعام_فيما_جاء.html?id=ZpzODwAAQBAJ&redir_esc=y (Erişim tarihi 04.05.2023).

TYEKB, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. *Yazma Eserler Portalı* Erişim 14 Mayıs 2023. <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/ravzatul-hadaik/56841>

İSAM, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi. *Türkiye Kütüphaneleri* VT. Erişim 14 Mayıs 2023. <http://ktp.isam.org.tr/?url=ktpgenel/findrecords.php>

EKLER

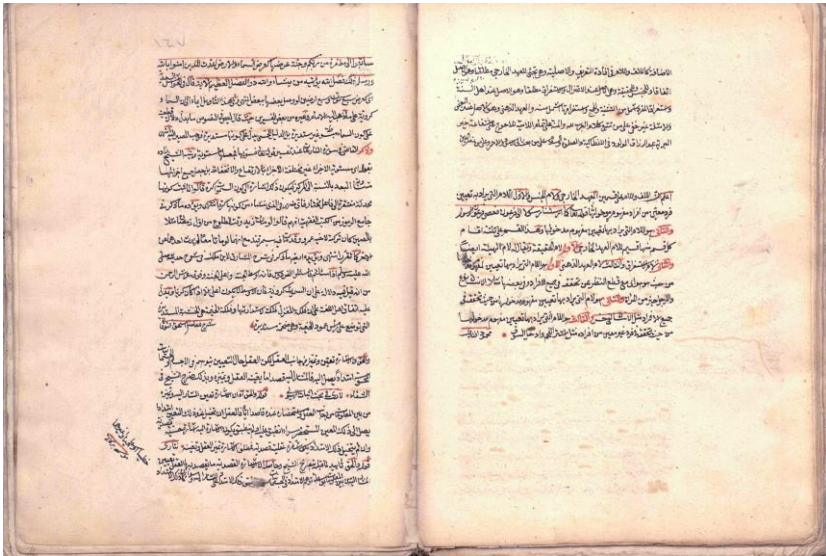
Ek-1: Milli Ktp. 1444/24 numaralı nüshanın ilk varağı.165b



Ek-2: Milli Ktp. 1444/24 numaralı nüshanın ikinci varağı.166b



Ek-3: Milli Ktp. 1444/24 numaralı nüshanın son varacağı.167a





BÖLÜM 16

CHAPTER 16

BEREKET VE KADINI KORUMA İŞLEVİ İLE TÜRK KÜLTÜRÜNDE AYZIT¹

Seyit GEZER²

¹ 22-23 Haziran 2023 tarihinde İzmir’de düzenlenen “Uluslararası Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Sempozyumu”nda sunulan ve yayımlanmayan bildirinin gözden geçirilmiş hâlidir.

² Dr. Emniyet Genel Müdürlüğü, ORCID: 0000-0002-1039-6980, gezerseyit@hotmail.com.

Giriş

İnsanlar, aidiyet duygusu ile bağlı oldukları toplulukların kültürel unsurlarını da sahiplenirler. Çağlar boyunca sözlü kültür geleneği içinde aktarılarak günümüze ulaşan bu unsurlar belli formlarda olsalar da çeşitlenme özelliğine sahiptirler. Özellikle köklü bir geçmişe sahip ve uzak coğrafyalarda hüküm sürmüş, hüküm sürdüğü süre zarfında farklı kültürlerle etkileşim halinde olmuş toplumlar için zengin kültür öğelerinin bulunması bir rastlantı değildir. Bu öğeler sözlü, sözsüz ve yarı sözlü şekillerde aktarılırken aynı zamanda kültürlenme sürecinde olan bireyin hayata bakışını, dünyayı kavrayışını, olayları anlamlandırışını, olaydan olguya evrilen sürecin yorumlanmasını, yorumlanan yapı ve/veya unsurların belli etkiler çerçevesinde kabullenişini göstermektedir. Bireye, hususiyetle bir topluma/topluluğa ait olma hissi veren bu tür formlar öğrenilmiş ve kabul edilmiş kültürel zenginliğin icrası şeklinde var olmaktadır. İcra edilen yani öğrenilip aktarılan bu zenginlikler, araştırmacıları kültürlenme gerçeğine götürmektedir. Kültürlenme, insanların hayata gözlerini açmasıyla başlayan ve bireyin ölümüne kadar devam eden, hiç duraksamadan süregelen dönemi tarif eden bir kavramdır (Sanders, 2010: 22). Bu çerçevede uygulanagelen toplumsal uygulamalar ve ritüeller ise en küçük toplumsal birlik olan aileden başlayarak insanların hayat tarzlarının içinde bulunan, inanmaya bağlı gelenek ve pratiklerinin zenginliğini gösteren, çağlar boyu devredilerek kişilere bir topluma ait olma vasfı veren kültür unsurlarıdır.

Kültür unsurları; hayatın her döneminde varlığı bilinen, unsuru yaşayan ve yaşatan birey tarafından kabul edilmişliği öne çıkan, tarihî kimliği ve sürekliliği ile toplumun kimlik kazanmasına vesile olan değerlerdir. Eski Türk inancında doğumla ilgili önemli kültür unsurlarından birisi doğum yapan kadını koruduğuna ya da tam tersi ona zarar verdiğine inanılan ruhlardır. Türk kültürü içerisinde daha çok “Umay Ana kültü” şeklinde isimlendirilmiş olmasına karşın özellikle Türkistan coğrafyasında Umay ana inancının yanında diğer koruyucu ruhların da varlığı bilinmektedir. Yer-Su, Ak Ene, Umay gibi farklı isimleri bulunduğu inanılan bu varlıklardan biri de Ayzıt/Ayızıt şeklinde isimlendirilen, günümüz Türkiye’inde çocuklara isim olarak da verilen koruyucu ruhtur. Ayzıt da tıpkı Umay gibi mitolojik anlamda yüceltilmiş bir varlık olmakla birlikte Umay kültünün gölgesinde kalmıştır denilebilir. Çünkü Umay sadece doğumun değil kutsallığın da sembolü olarak hafızalarda yer etmiş ve yüzyıllardır dilden dile dolaşarak günümüze kadar ulaşmıştır. Fakat Ayzıt inancı -belki de- Anadolu coğrafyasına aktarılmadığı için ötelenmiş olabilir. Bununla birlikte özellikle Yakut-Saha Türk geleneğinin mitolojik zenginlikleri incelendiğinde, Ayzıt’a kutsallık atfedildiği açıkça görülmektedir.

Hayatın geçiş dönemleri olarak adlandırılan doğum, evlenme ve ölüm gerçekleri de kültürlenme kavramıyla anlam kazanmaktadır. Çünkü bu sü-

reçler olayın meydana gelmesiyle paralel bir takım inanç ve uygulamaları da beraberinde getirmektedir. Doğum hadisesinin aynı zamanda yeni bir hayatın başlangıcını simgelemesi ve bu başlangıçla birlikte doğan ya da doğurana bir zararın olacağı düşüncesinin insanlar arasında yaygın bir inanca dönüşmesi, bu çabanın bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Kutsal olduğuna inanılan varlıklar ise bu dönemin sembelleri olarak bilinmekte ve kabul edilmektedir. Özellikle geleneksel Türk dini ve bu dinin öğretileri çerçevesinde anlam kazanan kutsal varlıklar yüzyıllardır farklı Türk topluluklarının içinde adından söz ettirmekte, dolayısıyla doğum etrafında anlam kazanan varlıklarla alakalı da ayrı bir bağlam oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Fakat şu bir gerçek ki farklı adlarla anılsa da bu varlıklara yüklenen en temel vasıf doğumda ve doğum sonrası anne ile çocuğu koruma görevidir. Sonuçta doğum hadisesi bir sevinç nedenidir. Bu sevincin hüznü dönüşmemesi daha doğru bir ifadeyle hayata tutunabilmenin sağlanması için toplum içinde kabul görmüş uygulamalar ve bu uygulamaların kaynağı olan kutsallar vardır.

Kutsallık terimi çoğunlukla kutsala ilişkin birey davranışlarının sınırlandırılması ya da belirli tertipler ve kalıplar içinde yerine getirilmesini ifade eder. Bir nesne, varlık veya yerin kutsal olması, onun gündelik yaşamın parçası olan her türlü şeyden ayrı tutulması, önem ve anlamlılığının tanınması ve ona ilişkin kurallara uyulmasını gerektirir (Hubert, 1998: 11'den aktaran; Yeşilyurt, 2019: 12). Kutsalın ortaya çıkışı ise onun karakterinde gizlenmekte, inanılanın görüngesi olmasının yanında gücünün ortaya çıkışı şeklinde meydana geldiğine inanılmaktadır.

Kutsalın ortaya çıkışı ile doğrudan kutsallaşmayan her şey herhangi bir simgeden pay almasından dolayı kutsal olur. Sembol işaretler veya başka nesnelere kutsal değerlerini ve işlevlerini bazı tanrı içerikli form ya da tezahürlere (süslemeler, süslü kıyafet, tanrıların işaretleri, insanlar tarafından taşınan nesnelere) uyarladıkları gerçeğini göz önünde bulundurmaları gereklidir (Eliade, 2005: 524). Bu noktada sadece nesnelere kutsal değildir. Kutsallık atfedilen ruhlar da bulunmaktadır. Bu ruhlar sanki tanrı gibi gösterilmeye çalışılsa da geleneksel Türk dininin içinde yaratıcıya yardımcı olan iyeler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Terim Olarak İye

Geleneksel Türk dinindeki iye kavramına geçmeden önce ruhla alakalı bir tanım yapmakta fayda vardır. Çünkü iye kavramı ruhla sıkı sıkıya bağlıdır. Ruh bütün dinlerde bireyin içsel kimliğini temsil eden ve özelliği itibarıyla bedenden ayrı olduğuna inanılan güce verilen isimdir. Ruhun kişiye yaşama ivmesi kazandırdığı kabul edilir. Birçok inanç sisteminde ruhun uhrevi dünyadan alınarak ilk insanın bedenine yerleştirildiğine, dolayısıyla ruhun ana karanın bir parçası olan bedenden farklı olarak bu

dünyaya ait olmadığına ve sonsuz olduğuna inanılır (Gündüz, 1998: 323). İyeler insanı koruyan ya da ona zarar veren varlıklar olarak görülmektedir. Burada söz konusu olan beden değil insan ruhudur. Ruh, Altay Türklerinin düşünce sisteminde yaşayan her şeye; insana, hayvana, bitkiye, rüzgâra, ışığa, yıldızlara, hatta yapılmış nesnelere hayat veren ve görünmeyen güçtür (Roux, 2011: 165). Ruhu iye ile ilişkilendirmek istememizin sebebi ise iyenin sahiplik belirtmesi, ruhun ise canlı olan her şeyin gerçek sahibi olmasından kaynaklanmaktadır.

Eski Türkler evreni üç katlı bir yer olarak tasavvur etmişlerdir. Bunlar:

- 1- Yukarı dünya
- 2- Orta dünya
- 3- Yer altı

Ruh ile maddeden meydana gelmiş insanlar kitabelerde “Tengri İli” diye adlandırılan orta dünyada yaşıyorlardı. İnsanların; biri göğe ve sıcaklığa, diğeri karanlık yer altına hâkim iki ruhu bulunuyordu. İsig öz ölmeden iyi işler yapmışsa göğe yükseliyor, kötü işler yapmışsa yerin altına gidiyordu (Güngör, 2012: 161-162). İye kültü Türk halk inançlarının belki de en temel unsurudur. İye ismi; Eski Türkçede idi/izi, Osmanlı Türkçesi metinlerinde is/issi, Hakan Türkçesinde ezi, Altay ve Türkmen Türkçelerinde ee, Tuva, Kırgız, Kazak ve Nogay Türkçelerinde ie, Sagay ve Karakalpak Türkçelerinde i, Başkurt Türkçesinde eye, Tatar Türkçesinde iya/iyase, Azerbaycan Türkçesinde yiye/ie, Türkiye Türkçesi ve Karaçay Türkçesinde iye, Özbek ve Uygur Türkçelerinde ega/ege, Koybol Türkçesinde ize, Yakut Türkçesinde iççi, Kumuk Türkçesinde es olarak adlandırılı gelmiştir. Kelimenin asıl anlamı sahip demekse de Divanû Lügati’t Türk gibi tarihî metinlerde “Tanrı” anlamında dahi kullanıldığı olmuştur (Bayat, 2012: 139-140)¹. Farklı lehçe ve/veya şivelerde muhtelif adlandırılmış olması kelimenin zaman içinde ses değişimine uğramasıyla alakalıdır. Bunun dışında söylendiği topluluk içinde farklı telaffuzların olması da çağlar boyu yaşanan değişim ve dönüşümün göstergesi olarak kabul edilmelidir. Farklı seslerle söylene de iye kelimesi günümüze *sahip*, terim anlamıyla da *ruh* olarak ulaşmıştır. Fakat iyenin yarıdan anlamında Tanrı şeklinde söylendiğini iddia etmek doğru olmadığı gibi Kaşgarlı Mahmud’un Tanrı kelimesini güç anlamında kullanmış olması da kuvvetle muhtemeldir. Tıpkı Orhun Abideleri’nde geçen *Tengri teg tengride bolmuş Türk Bilge Kağan* cümlesindeki Tengri kelimesinin güç anlamında kullanılmış olması gibi².

1 Pervin Ergun’a göre eski Türklerdeki sahiplik bildiren ruh yani iye düşüncesi İslamiyet’in kabul edilmesiyle birlikte devam etmiş fakat farklı kavramlar kazanmıştır. İslamiyet’le beraber özellikle koruyuculuğuna inanılan iye “melek” olarak devam etmektedir. Çünkü Kur’an-ı Kerim’de “Her nesnenin başında bir koruyucu melek” olduğu düşünülen ayetler mevcuttur (Ergun, 2019: 17).

2 Cümlenin tamamı şu şekildedir “Tengri teg tengride bolmuş Türk Bilge Kagan bu ödke

İye kelimesi Divânü Lügât'it-Türk'te idi, efendi anlamlarıyla karşımıza çıkmaktadır. TDK sözlüğünde ise “Kendisinin olan bir şeyi yasaya uygun olarak dilediği gibi kullanabilen kimse, sahip” şeklinde tarif edilmektedir (2012: 1126). Türk kültüründe iyeler özleri itibarıyla hem saygı duyulan hem de korkulan varlıklardır. İyeler, doğayı ve dolayısıyla insan hayatını etkileyen tabii varlıkların “sahibi” ve “koruyucu” ruhlardır. Bu koruyucu ruhlar sahibi oldukları varlıklarla eşirler, böylelikle iyelere olan inanış bu varlıklarla ilgili bir takım tabu ve davranış kalıpları geliştirmiştir (Kumartaşlıoğlu, 2014: 176). Tabular beraberinde korkuyu getirirken, korkunun ve kötü bir olay yaşanacak hissini bertaraf edilmesi isteği de beraberinde inanma yetisini getirmiştir.

Eski Türkler, doğada var olduğuna inanılan klan gizli güçleri idi-izli-lye adıyla adlandırılırdı. Bu iyelerin adları çoğu zaman Tanrı niteliğinde kullanılmış ve yanlışlıkla “tanrılar, ruhlar” denilmiştir. Bu yüzden Türklerin çok sayıda tanrıya inandıkları iddia edilmiştir. F. Köprülü “Türkler, Tanrı'ya ve ikinci dereceli ilâhlar olan iyeleri korkunç görmüyorlardı. Çünkü bunlardan hiçbir kötülük gelemezdi” demiştir. Koruyucu ruh olarak bilinen bu varlıkların, aslında tanrılar panteonunun uzun bir zaman halk hafızasında korunmuş eski tanrıları olduğuna dair görüş de yanlıştır. Panteon hiyerarşik bağlılığı içerir. Hâlbuki Türk dinî-mitolojik düşüncesinde sehven ‘ilâh’ veya ‘tanrıça’ denilen ve aslında doğal unsurları sembolize eden mitolojik varlıklar olan ‘iye’ler arasında herhangi bir hiyerarşi yoktur. Her biri, sahip olduğu yerde yaşar. Yani adı neyi ifade ediyorsa kendisi de odur ve hakkında konuşulan bu mitolojik varlıklar da koruyucu ruhlar, melekler, evliyalar veya iyelerdir. Örneğin Umay ve Al, bir tanrı veya tanrıça yahut ikinci dereceli bir ilâh değil koruyucu ruhtur. Türk etnik-kültürel geleneğindeki iyeler, bu yüzden de bazen melek, evliya ve benzeri adlarla karşımıza çıkarlar (Beydili, 2004: 274-275). İslamiyet'ten önceki dönem Türk inanç sisteminde olan ve bazıları İslamiyet'in kabulünden sonraki dönemde de varlığını sürdüren bu ulu ruh, kişi veya varlıklar, ata ruhlarına gösterilen saygı dolayısıyla yeniden şekillenmiş ve hayatları etrafında teşekkül eden anlatımlar ile ulu kişilerin/evliyaların şahıslarına atfedilmiştir (Çetin, 2002: 32). Bu nedenler daha önce de ifade edildiği gibi geleneksel Türk dininin inanç yapısında tanrılar ile tanrıçalar bulunmamaktadır. Bunlar tanrıça olmadığı gibi mitolojik ana kompleksi içinde değerlendirilmesi gereken ruhlardır.

Türk kültür ekolojisinde ruhlar iyi ve kötü şeklinde sınıflandırılmıştır. Yani zıtlık ilkesi burada kendini göstermektedir. İyi ruhlar insanlara mutluluk ve sağlıklı hayat vermektedir. İyilik ve temizlik kaynağı olarak değerlendirilen iyi ruhlar, yerin üstünde yaşamakta ve insanların özel hayat-

olurtum. Sabımın tükedi eşitgil. Ulayı ini yigünüm oğlanım biriki oğuşum budunum bisiyе şadpıt begler yırya tarkat buyruk begler” (Ergin, 2000: 1).

larına karışmamaktadır. İyi ruhlar, “yaşadıkları” mekânları kötü ruhlardan, afetten korumak ve insanlara yardımcı olmak ile yükümlüdür. *Kara neme, yek, üzüt, abaası, üör* gibi farklı isimler ile de ifade edilen kötü ruhlar ise insanlara ve hayvanlara her türlü kötülüğü yapabilme, hastalık verme ve kurban isteme gibi özelliklere sahip varlıklar olarak telakki edilmektedir. Bu ruhlar öldürdükleri canlıların ruhlarını, kendi mekânlarına, yeraltı dünyasına götürmekte ve kendilerine köle yapmaktadır. Bu kötü ruhların başında da *Erlık* gelmektedir. O, kendisine hasta ve sakat hayvanların kurban edilmesini istemekte ve bundan da hoşlanmaktadır. Erlık’ın görevi; oyun oynamak, insanları baştan çıkarmak ve insanların görevlerini yapamaz hale getirmektir (Küçük, 2013: 112). Aslında bu durum Türk kültüründe var olan ikili sistemle de alakalıdır. İnanca göre zıt olan güçlerin biri olmadan diğersinin varlığından söz edilemez.

Türk Kültüründe Doğum İyeleri

Türk kültür ikliminde doğum iyesi denilince ilk akla gelen tabii olarak Umay Ana’dır. Umay Ana Türk dünyasının birçok köşesinde isim olarak bilinmekte, çocuklara ad olarak verilmekte, etrafında bir kültür oluşmasının tezahürü olsa gerek diğer ruhlardan daha çok farkındalığı kabul edilmektedir. Umay koruyucu ana kompleksinin en önemli ruhu olarak kabul edilmektedir. Divanü Lügati’t Türk’te çocuğun eşine *son* veya *Umay* denilmektedir. Umay kelimesi, Orhun Abideleri’nde de *umay teg ögüm katun* (umay gibi annem hatun) şeklinde geçmektedir (Ergin, 2001: 20). Kaşgarlı Mahmud Umay kelimesini açıklarken şu ifadelere yer vermektedir (Atalay, 1992, C I: 123):

“Son, kadın doğurduktan sonra karnından çıkan hokka gibi nesne. Buna çocuğun ana karnında eşi denir. Şu sav da dile gelmiştir Umayka tapınsa ogul bolur=birisi buna hizmet ederse çocuk doğar. Kadınlar sonu uğurlu sayarlar.”

Burada tapınmaktan kasıt çocuğun sonu kutlu sayılır, ona gerekli saygı gösterilirse çocuğu olur şeklinde anlaşılmalıdır (Boratav, 1999: 151). Bunun tam tersi hamile kadınlara musallat olup zarar verdiği inanan kötü ruh ise albastıdır. Albastı sadece Anadolu’da değil Türk dünyasının hemen her yerinde varlığı kabul edilen ve Türk kültürü kaynaklı bir inançtır. Doğumdan sonra lohusaya musallat olduğuna inanan, *kara uğra ya da karabasan* adı verilen inanç, Türk dünyasının çeşitli yörelerinde bulunmaktadır. Lohusalara musallat olan bu kötü ruh Türk folklorunda *al karası, albastı, albis, almıs* adlarıyla yer almıştır (İnan, 2006: 173-174; Araz, 1995: 33)³. Fuzuli Bayat’a (2012: 322) göre al ruhu inancıyla bağlantılı

3 Eski Türk toplumunda hastalığın sebebi genel olarak kişinin çevresinde bulunan ruhlar/iyelerle uyumunun bozulmasına veya ruhun kaybolmasına bağlanmaktadır. Geleneksel Türk dininde, tabiatta mevcut dağ, ağaç, su, kaya, ateş, vb. varlıkların birer ruhunun bulunduğu ve bunların da iyilik verenler (ak iyeler) ve kötülük verenler (kara iyeler) olarak ikiye ayrıldığına inanılmaktadır (Kılıç, 2017: 312).

olduğu düşünölen albastı; Mitolojik Ana⁴ kompleksinin, Gök Tanrı dinî inanç sisteminin yoğun baskısıyla arka plana itilmiş şeklidir.

Ayzıt

Batı Türk sahasında Huma Kuşu olarak adlandırılan Hümay doğurganlığın, üremenin sembolü olarak görülüp kutsal sayılır. Bundan genç kız, gelin ve çocukların koruyucu ruhu olan Umay, daha sonra İmî şeklini alarak talih, baht veren iye olarak kabul edilmiştir. Bereket veren, üreyen, zenginlik veren bir başka ruh da Ayzıt'tır (Çetin, 2002: 30-31)⁵. Ayzıt, mitolojik ana kompleksinin içindedir. Mitolojik ana; Yer-Su, Ak Ene, Umay ve Ayzıt gibi dişi varlıklar adı altında doğan her şeyi üreten doğa kültünün kendisidir (Bayat, 2007: 11). Bu kültün kaynağı, bolluk ve bereketin sembolize edilîşinin dışı vurumudur. Böylesine önemli bir düşüncenin sembolleştirilmesi ve sembolleşen yapının ruhsal olarak anlamlandırılıp isimlendirilmesi, toplumun çekirdeğı olan ailenin devamına dolayısıyla silsile yoluyla soyun devamına verilen değerin göstergesi olsa gerektir⁶.

Abdulkadir İnan Ayzıt için bereket ve refah sağlayıcı dişi ruhlar zümresine verilen isim demektedir:

“Bunlardan kimi insan yavrularını ve kadınları, kimi de hayvan yavrularını ve dişi hayvanları korur. Ayzıtlar, dağınık halde bulunan hayat unsurlarını toplayıp birleştirir ve kut⁷ yaparlar. Bu kut denilen nesneyi ana karnındaki çocuğa üflerler. Böylece çocuğa can verirler. Gebe kadınlar daima bu ruhların himâyesi altında bulunurlar. Kuğu kuşları, ayısıtların timsali olduğı için bu kuşlara dokunulmaz. Yakutların inançlarına göre ayısıtlar gökten gümüş tüylü beyaz kısrak suretinde, inerler; yele ve kuyruklarını kanat gibi kullanırlar. İnsanları koruyan ayısıtlar yaz günlerinde güneşin doğduğı yerde, hayvanları koruyan ayısıtlar da kış günlerinde güneşin doğduğı yerlerde bulunurlar. Yakut kızları ayızıt adına tangara (put) yapıp karyolarının altında saklarlar. Kısır kadınlar çocuk vermesi için ayızıtı dua ederler. Gebe kadınlar doğum günleri yaklaştığı zaman odalarını ve evlerinin çevresini temiz tutmağa çalışırlar.”

4 Hayatın simgesi olan Umay'ı ve ölümün simgesi Erlik'i ortaya çıkaran Mitolojik Ana'dır. O, zıtlıkları birleştirerek bir bütün oluşturmakta, mutlak iyiliğın sembolü olan Gök Tanrı'nın ve yaratıcı demiürg olan (yaratıcı) Ülgen'in dağıtıcı kötü güç olan Erlik'in yapısında vardır (Bayat, 2007: 12).

5 Ayzıt ruhu simge olarak güzelliğın sembolü olarak da görölmektedir (Küçük, 2013: 116).

6 Ergun'a göre geleneksel Türk dininde üç doğum iyisi olduğına inanılmaktadır. Ayıhıt, İeyehsit ve Umay ismi verilen bu üç iye de insanlarla hayvanların üremesi ve doğan bebekle buzağının korunmasıyla ilgilidir Ayıhıt'ın; Aybıt, Ayıhıt, Kihî Ayıhıtı, İsegeydeeh İtus gibi lakapları vardır. (Ergun, 2019: 63-253).

7 Eski Türklerde kut inancı da vardır. Kut kavramı muhtelif Türk kavimlerinde ve tarihî metinlerde; insana hayat, sağık ve mutluluk getiren ruh, yaşam gücü, talih, ilahî güç, kut almak (mesut olmak), kut-atmak, insanı gökyüzünde koruyan şemsiye, bereket, bolluk, saadet, mutluluk, can, tanrı, ilah gibi anlamlarda kullanılagelmiştir (Çeribaş, 2021).

Mitolojik Ana kompleksinin iki önemli unsuru olan Umay ve Alkarısı gerçeği dışında özellikle Yakut-Saha Türklerinde⁸ tarihî süreç içerisinde devamlılığı olan, günümüzde de varlığına inanılan başka bir ruh bulunmaktadır. Ayısıt ya da Türkiye Türkçesindeki kullanım şekliyle Ayzıt diye isimlendirilen bu ruhun işlevsel açıdan kadınları koruduğuna ve onlara zarar verebilecek demonolojik varlıkları bertaraf ettiğine inanılmaktadır. Bu nedenle Yakut-Saha kaynaklı Türk anlatı geleneklerine konu olmuş bir özellik arz eder.

Bugün Türkiye’de çocuklara isim olan haliyle Ayzıt, Yakutların koruyucu ruh olduğuna inandıkları telaffuzuyla Ayısıt ismi morfolojik açıdan dikkat çekmektedir. Çünkü Ay kelime olarak geceyi aydınlatan yıldızdır. Isı ise sahiplik ismidir. Yunus Emre’nin meşhur şathiyesinde geçen “bağ ıssı”⁹ söz öbeğinde de görüldüğü gibi ısı kelimesi sahip anlamında kullanıla gelmiştir. İki kelimenin bir araya gelmesiyle ayın sahibi anlamı çıkmaktadır.

Ay kelimesi sahipliğin yanında güneş ile anlam kazanmaktadır. Tarihi dönem incelendiğinde, Hunların güneşi ve ayı yücelttikleri görülmektedir. Bu tespit Çin kaynaklarında geçmektedir. Söz konusu kaynaklarda Hun Tan-Hu’sunun her sabah çadırından çıkarak güneşi ve geceleri de ayı tazim ettiği bildirilmiştir. Hunlardan sonra Türkistan coğrafyasında devlet kuran eski Türk topluluklarında da bu inanç ve uygulamaların devam ettiği anlaşılıyor. Güneş ve ay kültürüne, M. Ö. II. yüzyılda Huanlarda ve M. S. III. yüzyılda Tobalar’da rastlamaktayız. Günümüzde ise Yakutlarda bu kültürün devam ettiğini söylemek mümkündür. Yakutlar güneş ve ayı iki kardeş olarak düşünüyorlar ve onlara kutsal güç izafe ediyorlar (Günay-Güngör,

8 Sahalar için kullanılan Yakut ve Saha adları aynı sözün iki ayrı fonetik düzlemde kullanılmasından ibarettir. Bu iki adın kaynağı olan Türkçe Yaka sözü kıyı anlamına gelmektedir. Tunguzlarda Yako şeklinde söylenen bu ad çokluk eki ilavesiyle Yakut şeklini almıştır. Genel Türkçedeki ön ses y ve iç ses k ünsüzünün değişmesiyle Saha şeklinde söylenir olmuştur (Özkan, 2002: 221).

9 Türk edebiyatı tarihinde şathiye örneklerinin başında gelen Yunus Emre’nin şiiri şu şekildedir:

“Çık dum erik dalına anda yidüm üzümü
Bağ ıssı kakıyıp der ne yersin kozumu

Ugruluk yaptı bana, bühtan eyledim ona
Çerçi de geldi aydır hani aldın gözgünü

.....

Yunus bir söz söylemiş hiçbir söze benzemez
Münafıklar elinden örter manayı yüzüne”

2015:51). Ay sahibi mitolojik anlamda manidardır. Çünkü Türk kültüründe ay ve güneş erkeklik ve dişilikle özdeşleştirilmiştir. Türk kültürü içinde ay ata, güneş ise ana rolündedir. Öyle ki Altay Türklerinde Şamanlar göğe yükseldiklerinde 6. katta Ay Baba'yı, yedinci katta ise Gün Ana'yı selamlarlar. Ayzıt şeklinde Azerbaycan Türkleri arasında da Gök Ana ile Yer Baba terimleri kullanılmaktadır. Suriye'de yaşayan Bayır-Bucak Türkmenleri arasında ise gök ve ay iki kardeştir. Oradaki inanca göre de güneş kız, ay ise erkektir. Fakat Özbek Türklerinde ise ay kız, güneş erkektir (Kalafat, 2009: 394). Ayın erkek, güneşin dişi kabul edilmesine ters inanış Kazak Türklerinin bir efsanesinde bulunur. Efsanede ay ve güneş dişi olarak kabul edilmektedir (Çoruhlu, 2006: 23). Genel anlamda özellikle *ay dede* kompleksi içinde düşünülüp erkeklikle muadilleştirilen ayın, farklı Türk toplulukları içerisinde kız olmakla da eşleştirildiğini görmek mümkündür.

Bu açıklamalardan sonra Ayzıt iyesinin asıl manasını bulduğu Yakut-Saha Türk geleneğindeki inanmalardan bahsetmek gereklidir. Ayzıt/Ayısıt kelimesinin hem morfolojik açıdan hem de anlam açısından kökeni olan “ayı” ismi ve zıttı olan “abaahı” kavramları, Saha inanç sisteminin temelini oluşturur. “Ayı” varlığı, iyiliği ve yukarı dünyayı, “abaahı” ise kötülüğü, fenalığı ve aşağı dünyayı sembolize eder (Ersöz, 2009: 19). Saha Türklerinde, dünya düşüncesinin ilk âlemi olan Üst Dünya'nın temiz ve iyi iyelerine, ruhlarına ayı denilmektedir. Yaratma, yaratıcı, yaratıcı kudret anlamına gelmekte olan ayı ruhlarının en büyüğü Ürün Ayı Toyon olarak görülmektedir¹⁰. Ayıların¹¹, insan hayatı üzerine müdahil olduğuna; bireyleri ve diğer canlıları yarattıklarına, yarattıkları canlıların koruyucusu olduklarına inanılmaktadır. Sahaların “Aisit”, “Ayısıt” olarak adlandırdıkları dişi ruhların da ayı ruhlar zümresinden oldukları bilinmektedir. Literatürde Ayısıt, Saha mitolojisinin çocukların yaratılması, doğumu ve ev hayvanlarıyla insanların çoğalıp korunmasından sorumlu üst âlemin ayı karakterli iyelerine verilen isimdir. Ayısıtlar kadınların çocuk sahibi olmasına vesile olurlar. Bereketin temel sahibi Ayısıt'tır. Ayı iyesi bireylere mutluluk ve bereket sağlamaktadır. Ayısıt, Ayılar âlemindeki ruhlardan biridir. Yeryüzünde yaşadığına inanılmaktadır. Yaz güneşinin doğduğu yerde insanların, kış güneşinin doğduğu yerde atların Ayısıt'ı yaşar. Ayısıt yeryüzüne indiğinde onun yeri evde yatağın üstüdür. Bu yüzden bez parçalarından yapılmış Ayısıt figürleri kadınlar tarafından döl alabilmek için yatağın üzerine konular, sonra da duvardaki rafa yerleştirilir. İnanişâ göre insan canı Buar Kut, Salgın Kut ve İye Kut ismindeki üç unsurdan meydana gelir. Ayı Toyon tarafından bahşedilen ve üç unsurdan meydana

10 Saha mitolojisinde Ürün Ayı Toyon'un kırk dört ilahi akrabası olduğuna inanılmaktadır. Olongholarda onun oğullarının adı Altan Çahçaggay, Buhatır ile Kün Moltoy ve Mөгülü Bögө olonghosunda görülen Ayı Bucu'dur (Ergun, 2019: 250).

11 Yaşar Kalafat'a göre Sahalarda iki inanç sistemi vardır. Bunlar Aiy (Ai) Tengri sistemi ve Şamanizm'dir. Saha Türklerinin Ai Tengri inanç sisteminde ruhlar vardır (Çeltikçi, 2007: 98). Ayıların Aiy Tengi sistemiyle aynı olduğu düşünülebilir.

na gelen insan kutu Ayıısı tarafından yeni doğan çocuğa verilir. Ayıısı beğendiği kadınların içine çocuk yerleştirir. Kadınlar da memnuniyetini ona kurban sunarak gösterir. Bu ruhun temel işlevi çocukların yaratılmasıyla ilgilidir. Saha mitolojisine göre Tanrı'ya yardımcıdır. Göğün birinci katında yaşayan yaşlı kadın şeklinde tasavvur edilmektedir. (Ergun, 2019: 63-250-253). Başka bir ifadeyle Ayıısı çocukların doğumuna aracı olan, doğum sonrası dönemde ise kadınları koruyan doğum iyesisidir. Genellikle insanlara ve özellikle kadınlara iyilik eden ruhtur (Yıldız, 2022: 74). Ziya Gökalp'e göre bu ruh "çoğalma" ve "bereket" işlevinin yanında kadının iffet ve geleceğinin de koruyucusudur (Gökalp, 1976: 323). Aslında Ayzıt kompleksini zıtlık bağlamında değerlendirmek mümkündür. Çünkü ay ışığı, aydınlığı sembolize eder. Aydınlık-karanlık, aç-tok, alt-üst, gök-yer, az-çok, büyük-küçük, gece-gündüz, güçlülük-zayıflık, iç-dış, iyi-kötü, ölü-diri, uzak-yakın, zengin-fakir gibi birbirlerine zıt olan kavramlar aslında tamamlayıcı olan nesne/kavramlar olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan bakılınca Ayzıt da karanlığın zıttı olan ayı yani ışığı sembolize eder. Bu nedenle olsa gerek Ayzıt'a iyelik izafe edilmiş; kadınları kötülüklerden, karanlıklar âleminden ve oradaki kötü varlıklardan koruduğuna inanılmıştır.

Bu bağlamda, tıpkı Umay Ana ya da Anadolu'ya taşınmış şekliyle Fatma Ana¹² kompleksinde olduğu gibi Yakut-Saha Türkleri için Ayzıt'ın değeri farklıdır. Çünkü inanılmış ve çaresiz kalan kadınların başvurdukları bir ruh hâlini almıştır. Bu durum bir tapınma aracı ya da Ayzıt'ın tanrı şeklinde telakki edilmesi çerçevesinde izah edilmemelidir. Daha önce de söylenildiği gibi kutsalın tezahürü Ayzıt ruhunda aranmaktadır. Bu nedenle ondan yardım istenmektedir. Tanrı'ya ulaşmak için Ayzıt adına kurban kesilmektedir. Yani kutsal Ayzıt iyesinde zuhur etmiyor. Ayzıt kutsalın tecelisi için aracı oluyor. Burada çoğalma ve bereket işlevine ayrıca değinmek gereklidir. Çünkü bereket ve çoğalma algısı sadece Türk kültür dairesinde değil diğer toplumlarda da var olan ve bireyin kendi soyunu sürdürmesi için en önemli şarttır. Bireyin bereketi ve çoğalması aynı zamanda toplumsal anlamda artmayı da beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda bereket dar anlamıyla ailenin devamı, geniş anlamıyla soyun devamı, en geniş manasıyla da milletin sürekliliği için gerekliliktir. Bereket algısı diğer kültürlerde olmakla birlikte asıl manasını doğum ve türeme hadisesinde bulmaktadır. Bu nedenle Yakut-Saha Türkleri için Ayzıt iyesi toplumun bereket algısının merkezine oturmuştur. Diğer anlamıyla inceleyince de ayı-ısı yani iyilik sahibi anlamı çıkar ki bu durumda da zıtlığıyla kaim olan bir gelenekte kötülüğün karşısında, karanlığın karşısında olan bir iyeden söz etmek mümkündür.

12 Hz. Fatma, Hz. Muhammed'in kızı, Hz. Ali'nin eşi, Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in anneleri olarak tarihî bir şahsiyettir. Fakat Türk kültürü içinde "Benim

Yakut-Saha Türkleri kaynaklı olan bu iyenin Anadolu Türkleri için önceleri bir anlam ifade etmiyor oluşu ile günümüzdeki kullanımı arasındaki fark da göze çarpmaktadır. Anadolu'nun farklı yörelerinde artık Ayzıt çocuklara isim olarak verilmekte ve bu durum gelenekli hâle gelmektedir. Bu durum doğum iyesi olarak sadece Umay Ana simgesinin çeşitliliğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca günümüzde uzak Asya'da yaşayan kardeş topluluğun inanmasının yüzyıllardır muhafaza edilmiş olmasını ve kısmen de olsa Anadolu'ya taşındığını göstermesi açısından hassasiyet taşımaktadır.

Sonuç

İnsanlar birey olarak toplumun bir parçası olmasının gereği kolektif ruha sahiptir. Bu ruh aynı zamanda yaşayan toplu bir hafızayı da beraberinde getirir. Bu hafıza insanların nesiller boyu aktararak icra ettikleri bazı uygulamaları içinde barındırır. Kültürlenme adı verilen süreçte edinilmiş öğretiler insanların hayatlarının içinde yaşar ve anlam kazanır. Özellikle kutsal olana duyulan ilgi ve bu ilginin beraberinde getirdiği uluhiyet duygusu bireyin psikolojisinden sıyrılarak toplumsal güdümün eş değeri olur. Çünkü toplumsal uygulama ve inanmalar, bireyi kendi içinde kabul ettiği kutsallar silsilesinin içine çeker.

Türk kültür dairesi içinde inanma ilkesinin temel unsuru olan iyeler de taşıdıkları değer algıları ile yüzyıllardır toplum içinde varlığını sürdürmüştür. İyeler, iyilik ve kötülük kavramlarının koruyucu ve devam ettirici olmalarını sağlayan varlıklar olarak insanların aklında yer etmiş, dolayısıyla birtakım pratiklerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu iyeler arasında doğum adı verilen olguyla ilişkilendirilenler de vardır. Doğum esnasında anneye, doğum sonrası ise hem anneye hem de bebeğe zarar gelmesini engelleyici sıfatlara haiz olduğu düşünülen bu iyelerin en bilindik olanı Umay Ana'dır.

Umay Ana, etrafında bir kültün oluşmasına neden olmuş ve Türk dünyasının farklı yörelerinde üremeye yardımcı olan, kadını ve çocuğu koruyan ruh şeklinde tasavvur edilmiştir. Umay Ana gibi Yakut-Saha Türkleri arasında kadını koruduğuna inanılan başka bir iye ise Ayısıt'tır. Anadolu Türkçesinde Ayzıt şeklinde telaffuz edilen bu iyenin görevi de bereketi sağlamak ve çoğalmanın gerçekleşmesine yardım etmektir. Ayrıca kadınları koruduğuna dair de inancı vardır. Ayzıt da Umay gibi etrafında bir kültün oluşmasına vesile olmuştur.

elim değil Fadime Anamızın eli" deyişiyle halkın hafızasına yer eden bu şahsiyetin etrafında kült oluşmuştur. Umay Ana kompleksinin İslamiyet'in kabulünden sonra zamanla Fatma Ana kompleksine dönüştüğünü söylemek güç değildir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz (Üçer, 1975; Tanyu, 1982).

KAYNAKÇA

- Araz, R. (1995). *Harput'ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Atalay, B. (çev.). (1992). *Divanü Lûgat-it- Türk Tercümesi I*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bayat, F. (2007). *Türk Mitoloji Sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Beydili, C. (2004). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. (Çev.: Eren Ercan). Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Boratav, P.N. (1999). *Yüz Soruda Türk Folkloru*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Çeltikçi, O. (2007). *Yaşar Kalafat'ın Eserlerinde Türk Dünyası Kültür ve Halk İnançları*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları.
- Çeribaş, M. (2021). "Türk Kültüründe Kut İnanıcı ve Kut Aktarma Yolları". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*. S. 14 (36). s. 1185-1206.
- Çetin, İ. (2002). "Türk Mitinde Kut İyesi Kıdır ve Medeniyet Değişikliğinde Kıdır'dan Hızır'a Geçiş". *Millî Folklor Dergisi*. S.54, s.30-34.
- Çoruhlu, Y. (2006). *Türk Mitolojisinin Anahatları*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2005). *Dinler Tarihi*. (Çev. Mustafa Ünal). Konya: Serhat Kitabevi.
- Ergin, M. (2000). *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayıncılık.
- Ergun, P. (2019). *Sibiryâ Türklerinin Destanlarında İyeler*. Konya: Kömen Yayınları.
- Ersöz, M. (2009). *Saha (Yakut) Türklerinin Culurıyar Nurgun Bootur Destanı*. Ankara: Gazi Üniversitesi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Gökalp, Z. (1976). *Türk Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gündüz, Ş. (1998). *Dinî ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Günay, Ü ve Güngör, H. (2015). *Türklerin Dinî Tarihi*, Ankara: Berikan Yayınları.
- Güngör, H. (2012). *Türk Din Etnolojisi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Hubert, J. (1998). "Sacred Beliefs and Beliefs of Sacredness [Kutsal İnanışlar ve Kutsallık İnanışları]". D.L. Carmichael, J. Hubert, B. Reeves, Schanche, ve Audhild (Eds.), *Sacred Sites, Sacred Places*, (ss. 9–20). New York: Routledge.
- İnan, A. (2006). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kalafat, Y. (2009). "Ortadoğu Örneklemeleri İle Türk Kültürlü Halklarda Mitolojik Dişi İyeler/Ruhlar", *Uluslararası Dördüncü Ortadoğu Semineri Bildirileri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Yayınları. 385-404.
- Kılıç, S. (2017). "Halk Hekimliği/Sağaltma Ocakları İle İlgili İnanışlar". *Halk İnanışları El Kitabı*. (Ed. Durmuş Arık-Ahmet Hikmet Eroğlu). Ankara:

Grafiker Yayınları. s.312.

- Kumartaşlıoğlu, S (2014). “Türk Kültüründe Ateş ve Ocak İyeleri”. *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*. S.43: 175-190.
- Küçük, A. (2013). “Geleneksel Türk Dinindeki Ana/Dışıl Ruhlara Mitolojik Açıdan Bakış”. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 1. s. 105-134.
- Roux, J.P. (2011). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Sanders, B (2010). *Öküzün A'sı–Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi*. (Çev. Şehnaz Tahir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tatçı, M. (2013). *Yunus'un Gül Bahçesinden Yunus Emre'nin Hayatı, Eserleri, Sanatı ve Şerhleri I*. Ankara: TOBB Yayınları.
- Tanyu, H. (1982). “Fatma Anamız (Fadime Anamız) ve El ile İlgili İnançlar Üzerine Kısa Bir Araştırma”. *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri IV. Cilt Gelenek-Görenek ve İnançlar*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları. s.479-495.
- TDK (2012). *Büyük Türkçe Sözlük*. C.1. Ankara: TDK Yayınları.
- Özkan, N. (2002). *Türk Dilinin Yurtları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Üçer, M. (1975). “Anadolu Folklorunda ‘Fadime Ana’”. *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları. s. 147-156.
- Yeşilyurt, B. (2019). *Türk Kültüründe Umay Kültü ve Yansımaları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldız, H. (2022). *Saha (Yakut) Türkçesinde Geleneksel İnançlara Ait Söz Varlığı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



BÖLÜM 17

CHAPTER 17

**HOW WE RE/MEMBER THE PAST?
QUESTIONING THE MEMOIRS OF
FRANK MCCOURT AND UWE TIMM**

Elif AKTÜRK¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü, ORCID: 0000-0001-9228-8635.

“*There is no greater agony than bearing an untold story inside you.*”

-Maya Angelou, *I Know Why the Caged Bird Sings*.

Introduction

The issue of reinventing and re/membering our past stories is no news to the literary world. It has been under close scrutiny from the birth of biographical and autobiographical studies. Meaning *self-life-writing* in Greek, autobiography is defined by many. The British poet-critic Stephen Spender defines the term as “*the story of one’s life written by himself*” (Smith and Watson, 2001:18). Unlike memoir, autobiography “*moves in a dutiful line from birth to fame*” (Zinsser, 1998:14). An autobiography, remarks Judith Barrington, the author of *Writing the Memoir*, is the story of a life, it “*is not expected to deal merely with the author’s growth and career as a writer but also with the facts and emotions connected to family life, education, relationships, sexuality, travels, and inner struggles of all kinds [... It] is sometimes limited by dates, but not obviously by theme*” (2000:23).

More recently, French theorist Philippe Lejeune has expanded the definition: “*We call autobiography the retrospective narrative in prose that someone makes of his own existence when he puts the principal accent upon his life, especially upon the story of his own personality*” (Smith and Watson, 2001:18). Not to mention that while memoir has been defined as a sub-genre of autobiography, the genre has gained a new perspective since the late 20th century; in which an autobiography is a narrative of a whole life and the memoir depicting a part of it. The essayist Philip Lopate remarks that another way memoirs differ from autobiography is that “*memoirs are less concerned with setting down the facts of a historical record and are more concerned with how you experienced events and what you think of those events.*”¹

The memoir became a prominent literary genre during the twentieth century in America. In this light, it can be said that the late-blooming Irish-American writer and memoirist Frank McCourt (1930-2009) is one of the greatest examples of the memoir genre in English Literature. In the same vein, interest in the autobiographical² genre has been increasing in Germany since the mid-1970s. What is at stake in such texts is generally the internal conflicts of sons and daughters with their fathers, who have

1 <http://karenpropp.com/stories/memoir.htm>.

2 Marcel Reich-Ranicki formulates the desire to write about the private, which gained popularity in literature in 1970s under the term *New Objectivism*. The main purpose of this new literary direction is to tell not only the superficial characteristics of the individual, but also his/her most special memories. For detailed information, see Mauelshagen, C. (1995). *Der Schatten des Vaters*. Deutschsprachige Väterliteratur der siebziger und achtziger Jahre. Band 16 Marburger Germanistische Studien, Frankfurt am Main: Peter Lang Press, p. 89.

a background in national socialism. Such texts in German literature are hybrid in terms of being evaluated within the scope of both memoir³ and autobiography as a genre and paternal literature⁴ due to their self-life and father figure-oriented features. This heterogeneous genre takes its roots from the 68 generation and German writer Uwe Timm (1940) is one of the most important representatives of this generation in Germany.

Both Frank McCourt and Uwe Timm had childhoods filled with tragic scenes. Both writers felt the need to put these scenes on paper as memories, to save themselves from the feeling of being lost in their past, and to confront the pain accumulated inside them by bringing them to light.

In this context, the questions intended to be questioned in the memoirs of both authors are generally as follows: *What events and people in their lives constitute the main subject of their memories? How do the images of the father figure and the homeland become visible in the memories of both writers?*

Why do both authors feel the need to write their memoirs? How does it feel to share an untold story that hurts the writer? How do they feel before they start writing the book and after they finish writing it? Does the writing process give them self-awareness? Do both writers have a waiting period to share their memories? In other words, do they care about their families in this process? How does the writer face the past—is he revengeful? Does he forgive? How truthful are the memoirists in his work? What about the ethical process? Why would the reading public be interested in this story? What is/are worth reading in these memoirs?

The present study, thus, aims to answer these crucial questions as such throughout Frank McCourt's *Angela's Ashes* (1996) and Uwe Timm's *In My Brother's Shadow* (2003) with an eclectic approach using autobiographical, sociological as well as comparative methods.

It is noteworthy to mention that this study falls under the study of Comparative Literature; a subgenre of General Literature. This being case, it is

3 Buried memories come to light intensively on the literary platform from the 90s to the present. In Germany, examples of the memoir genre can be found in the following authors, as well as Uwe Timm: Günter Grass, Christoph Meckel, Martin Walser, Dagmar Leupold and Ruth Klüger. For Exempels See Marx, Friedhelm (Hrsg. von). (2007). *Erinnern, Vergessen, Erzählen. Beiträge zum Werk Uwe Timms*. Poiesis. Standpunkte zur Gegenwartsliteratur Band I. 1st Edition. Göttingen: Wallstein Publishing, p.7.

4 Paternal literature as a literary genre generally refers to the entirety of literary works in which children deal with their fathers, who served for National Socialism in Germany during the Second World War, on a fictional level. For further information see: Orowics, D. (2013). *Vater-Spuren-Suche Auseinandersetzung mit der Vätergenerationen deutschsprachigen autobiographischen Texten von 1975 bis 2006*. Deutschsprachige Gegenwartsliteratur und Medien Band 13. Göttingen: V&R Uni Press. S.11.

necessary to give a brief theoretical framework of the genre. Translating Ampère's phrase *historie comparative*, Matthew Arnold was the first to use the term *comparative literature* in 1848 (Wellek and Warren, 1949:38). Comparative literature, which is a branch of general literary science, in the most general sense, is the comparison of two or more literary works in terms of similarities and differences. Comparative literature is, in a way, meeting and getting to know the literatures, cultures and languages behind the borders in the world of literary fiction. Comparing literary works with each other also means making a cultural comparison. In this context, Şahin states that scientists interested in comparative studies should also examine literary works and cultures in different languages. Therefore, according to her, if a scholar examines only the literary works and writers of a nation, then this study cannot be included in the scope of comparative literature (2015:5). Aytaç also makes a statement in line with Şahin's idea regarding the limits of the science of comparative literature. According to Aytaç, the duty and function of comparative literature is to examine two works written in different languages in terms of subject, notion or form; to identify common, similar and different aspects and to comment on their reasons (2009:7). In light with Aytaç's and Şahin's statements, it can be said that Frank McCourt's and Uwe Timm's literary works serve as perfect examples for comparative literature as they contextually belong to different languages and cultures, having more similarities rather than differences.

On the Definition and Boundaries of the Memoir Genre

“You'll notice that at the end of the verbal description you've lost the dream but gained a verbal description. You have to like verbal descriptions a lot to keep up this sort of thing...”

-Thomas Larson, *The Memoir and the Memoirist*.

McCourt's and Timm's personal stories in their memoirs prove that there has been and will always be a need to pour all the *secret* and untold stories on paper. Thus, even if some or many of our memories disappear from our memory, they remain eternal in the pages of literature. On the other hand, like any other genres, autobiographies and memoirs have their own distinctive features and difficulties too—one being the indiscriminate and the latter being the selective one. In general, memoir is considered to be the *child* of autobiography, having “*its issues with the parent*” (Larson, 2007: xi) but differently, recalling a particular period and place in the writer's life “*that [is] unusually vivid, such as childhood or adolescence, or*

that [is] framed by war” (Zinsser, 1998:14). In addition, it is necessary to mention two levels of the memoir genre: the past and the present. Memoirs used to be selective, called as the old memoirs, where “*memoir writers tended to stop short of harsh reality, cloaking with modesty their most private and shameful memories*” (Zinsser, 1998:3). However, new memoirs, starting from the 1990s, are the confessional and honest ones, which were written with love, without including any means of anger and revenge. Accordingly, in an interview, Maya Angelou shares that her memoir *Gather Together in My Name* (1974) points out that it is absolutely fine to have made great mistakes in the past, and that she has no *skeletons in the cupboard*, for she courageously wrote about her life when she was on drugs and working as a prostitute.⁵ By having no skeletons in the cupboard, William Zinsser believes, writers elevate “*the pain of the past with forgiveness [...] There’s no self-pity, no whining, no hunger for revenge; the writers are as honest about their own young selves as they are about the sins of their elders*” (1998:5). In the light of all these explanations, it can be claimed that Frank McCourt’s and Uwe Tim’s memoirs are great examples of the new memoirs with their frankness and forgiveness.

One of the most discussed issues regarding the memoir genre is undoubtedly about the extent to which it reflects reality, in other words, the limits of fiction. In the process of writing, we may go back to our ‘recorded’ memories and as Anaïs Nin in her *In Favour of the Sensitive Man and Other Essays* remarks, memoirists “*write to taste life twice, in the moment and in retrospect*” (2012:13). So, where do reality and fiction have a place in this journey in the process of enjoying the act of writing by thinking about both the memory and the past? Here, by this statement, the memoirist can be questioned whether while re-writing those memories did the events happen as s/he remembers them or not. In this case, “*only the act of imagination*” (Morrison, 1998:192) may help the writer, and that picturesque image may help the feelings accompany it. For, after all, “*it is emotional memory—what the nerves and the skin remember as well as how it appeared*” (Morrison, 1998:199). At this point, George Bernard Shaw describes the memoirs and all sorts as

Lies... I do not mean unconscious, unintentional lies; I mean deliberate lies. No man is bad enough to tell the truth himself during his lifetime, involving, as it must, the truth about his family and his friends and colleagues. And no man is good enough to tell the truth in a document which he suppresses until there is nobody left alive to contradict him.⁶

5 See: <https://www.context.org/iclib/ic43/angelou/>

6 <https://slate.com/news-and-politics/2007/03/a-brief-history-of-memoir-bashing.html>

In this sense, those who write memoirs obviously find themselves speculating frequently about truth. What is it? How can one person know it? What is its relationship to facts? As Mary Clearman Blew has written, “*For my part, I struggled of a long time with the conflicting claims of the exact truth of the story and its emotional truth as I perceived it*” (Barrington, 2000:65). For William Zinsser, for example, his mother made him think whether he had subconsciously reinvented the story to make it more likely than it really was when she complained that his remembered truth and hers are different in some ways. But again, for Zinsser, with a multiple ownership of the same past, they arrive at a truth that is theirs alone, after all a memoir is not a work of collaboration, it is a unique work of the writer’s arrived truth alone (1998:6).

Another example can be Jill Ker Conway, the author of the memoir *The Road from Coorain*. She remarks that “*if I were to write about my childhood as an old woman in my eighties, I would tell it differently. What matters is how I thought about it at the time I wrote it*” (1998:57). Conway’s remark is very similar to that of Thomas Larson’s in his *The Memoir and the Memoirist: Reading and Writing Personal Narrative* in that he says “*I remember things differently today than I did five years ago*” (2007:3).

Accordingly, all the above-mentioned writers suggest in their claims that the memories would have changed in a different aspect of time. Moreover, what is still interesting in the genre besides the instability of the memoirist’s re-created versions of the memories is that how they reshape them as they write it today.

Indeed, reality can vary depending on the time periods in which we remember them. So, memoirists in general, believe that they recall memories differently in different presents. But, still, “*the memoir writer does not [need to] situate himself in a recreated world as though he were a literary character. What the memoirist does I connect the past self to—and within—the present writer as the means of getting at the truth of his identity*” (Larson, 2007:24). The ‘I’, as Virginia Woolf once put in her *Moments of Being*, called, *now and then* should have something in common, and that is to narrate those *thens* by mixing imagination and fact. And what is meant by imagination is the highly possible probabilities. Annie Dillard, the author of the memoir *An American Childhood*, accepts that in the course of writing she has “*learned all sorts of things, quite inadvertently, about [her]self and various relationships;*” (Zinsser, 1998:16) the memoir also taught her about American history while she went deep into her memories.

In her *Psychology Today* review *Why Is Memoir Writing Transformative?*, Dr Diana Raab shares that memoirists “*personal narratives can lead to self-realization and a sense of empowerment,*” having a therapeutic

effect on the writer.⁷ In the same vein, in her classic essay *Memory and Imagination*, Patricia Hampl sheds light on the issue that “*Psychotherapy, that widespread method for promoting mental health, relies heavily on memory and on the ability to retrieve and organize images and events from the personal past.*”⁸

Considering the opinions of different scientists regarding the definition and boundaries of the memoir genre, it can be seen that one of the most distinctive features of this literary genre is what kind of feelings the author has through his experiences. Apart from this, it is seen that anger and blame are left aside in the new memoir genre, especially compared to the old memoirs and although experiences have an effect on the development of emotions such as anger and accusation on the writers, they write them down as much as possible while narrating. In other words; It is seen that the new generation of memoirists are writing their memoirs with a more critical distance and at peace with the past, by getting rid of the anger feeling. In fact, even though they have people in their lives who gave them painful experiences in the past, the feeling of longing for them emerges implicitly or explicitly in their narratives. The act of writing, freed from this feeling of anger, paves the way for writers to look at themselves with a critical distance, just like the people around them, and thus the adventure of writing memoirs turns into an adventure of self-finding and self-confronting. In addition, one of the most emphasized topics in the memoir genre, just like in historical and biographical fiction genres, is related to the reality and fictionality of memories. The above discussions regarding reality and fiction have shown that memoirists also differ within their inclusion and exclusions during the process of writing. Some, like Annie Dillard, leave aside anything that might trouble their family. Some, like William Zinsser, include everything as it is remembered, even when their family members are still alive and gain appreciation in return. In this line, we may conclude that ethics differ from memoirist to memoirist and from memoir to memoir.

7 <https://www.psychologytoday.com/us/blog/the-empowerment-diary/202001/why-is-memoir-writing-transformative>

8 <https://www.picturesandstories.com/news/2015/3/31/the-mental-health-benefits-of-writing-a-memoir>

**Angela's Ashes, Brother's Shadow and *Failing Fathers*:
Questioning the Memoirs of Frank McCourt and Uwe Timm**

"I've learned that people will forget what you said, people will forget what you did, but people will never forget how you made them feel."

-Maya Angelou

Born in Brooklyn in the USA in 1930, the Irish-American writer Frank McCourt (1930-2009) depicts his impoverished and persevered childhood in his Pulitzer Prize-winning and world-renowned memoir *Angela's Ashes*. What makes *Angela's Ashes* a memoir in its truest sense is that it shares the story of McCourt's heartbroken childhood during the Great Depression and WWII, set in the ghetto of Limerick, Ireland. The setting becomes one with the reader to the extent that Michiko Kakutani, in his *New York Times* review, praises the work and compares it with James Joyce's Dublin: "*Writing in prose that's pictorial and tactile, lyrical but streetwise, Mr McCourt does for the town of Limerick what the young Joyce did for Dublin: he conjures the place for us with such intimacy that we feel we've walked its streets and crawled its pubs.*"⁹

When McCourt is four years old, in 1934, he moves back from America with his family to Limerick, Ireland. (Eaton, 2015:7). The family lives in such poverty that McCourt's father goes from Ireland to England to work and earn money for his family and starts sending money to the family regularly. However, after a while, the money is cut off and then there is no news from the father. After the father abandons the family, Frank becomes the breadwinner, taking care of his mother Angela and younger siblings. Until he comes back to New York at nineteen, McCourt works at unusual jobs for the family, and therefore cannot continue with his education. It was not until McCourt decides to continue with his education at New York University that he started living a *proper* life. The education enabled him to work as a Creative Writing teacher for thirty years. Inspired by his lectures, students and experience as a teacher, Frank McCourt is encouraged to write about his life. Until his retirement in his sixties, McCourt is only known as a high school teacher in Creative Writing in New York City. The "*extraordinary life [memoir] of an ordinary man*"¹⁰ brought McCourt both fame and wealth at a late age, also becoming a literary icon for the American Dream. McCourt dies at the age of 78 from skin cancer.

9 <https://www.nytimes.com/1996/09/17/books/generous-memories-of-a-poor-painful-childhood.html>

10 <https://www.timesunion.com/news/article/Frank-McCourt-dies-at-78-547690.php>

Angela's Ashes is a recount of McCourt's painful childhood; a confrontation mainly with his father. It is also an emotional journey—similar to that of a bildungsroman—searching for his faith in God and the hereafter, waking up and finding his love for poetry. After the Great Depression in the United States, McCourt family returns to the challenging life in Ireland. McCourt's father would spend all the little income they had on drinking and three of his siblings dies because of his irresponsibility. The exposition of the novel realistically mirrors the poverty-stricken world:

When I look back on my childhood, I wonder how I survived at all. It was, of course, a miserable childhood: the happy childhood is hardly worth your while. Worse than the ordinary miserable childhood is the miserable Irish childhood, and worse yet is the miserable Irish Catholic childhood (Mccourt, 1996:1).

For McCourt, the father is a figure that must always be questioned. Sometimes the father appears in his memories with stories that can appeal to a child's soul, but sometimes there is a father in the house whose patriotic feelings and desire to drink alcohol outweigh his love for his children. So, he depicts his father as very ambiguous character in the memoir: “*I think my father is like the Holy Trinity with three people in him, the one in the morning with the paper, the one at night with the stories and the prayers, and then the one who does the bad thing and comes home with the smell of whiskey and wants us to die for Ireland.*” (1996:239). Frank would love to have the father *in the morning* at all times, whom he calls in the morning “*my real father*” (1996:239). The real father is a man of reason, with well-manners telling stories about the Cuchulain, the hero of Ireland, and playing games with them. Only by then, Frank dreams to be in America, where everyone was freer to share their feelings—simply saying “*I love you,*” (1996:239) which was a thing to be laughed at in Limerick. However, the affection and love Frank has for his father is no use for the family's wellbeing. It is in the exposition of the memoir that *Frank names him “the shiftless loquacious alcoholic”* (1996:1).

The other writer whose memoir will be examined is with his full name Uwe Hans Heinz Timm. Timm was born in Hamburg, Germany. Until a while, Timm is interested in the leather trade, a father profession. From 1966 to 1971, he studies Philosophy and German Philology at the Sorbonne University of Paris and the Ludwig Maximilian University of Munich. Between 1981 and 1983, he leaves Germany for personal and political reasons and starts living in Rome. The author, who returned to Germany in 1983, has been living with his family in Munich and working as a freelance writer since then (Tepebaşılı, 2002:20).

Timm's father participates in both the First and Second World War as a volunteer soldier. That's why Timm goes to his aunt with his mother when he is five years old during WWII. Father Hans Timm, on the other hand, begins to fight against enemy soldiers in the middle of the war in Hamburg. He is later arrested by British troops. When Timm returned to Hamburg with his mother, father Timm was also released and the family reunited in Hamburg. Father Timm dies of a heart attack in 1958 (Hielscher, 2007:15-18). The most important event that affected Timm's childhood and his future political and literary world is the Second World War. What Timm remembers as a three-year-old boy in 1943 was the sight of the war-torn city of Hamburg. Their house is bombed and all of his father's personal documents were damaged (Hielscher, 2007:8-11).

The Second World War is one of the most important factors that influenced and shaped Uwe Timm's childhood, future political stance and literary creations. In his memoir, Timm shares his personal and domestic life as the first-person narrator. The starting point of the narrative is that he is always in the shadow of his brother, who died in 1943 during the Second World War in Ukraine. His brother's shadow begins to follow him when he was just three years old. In fact, although writer Timm is constantly compared to his older brother by his father, Timm loves his older brother, such that the narrative begins with the only memory he had with his brother: *"Someone has been hiding behind the cupboard – and then he comes out, my brother and lifts me up in the air. I can't remember his face or what he was wearing, probably his uniform, but the situation is perfectly clear in my mind... This is my only memory of my brother..."* (Timm, 2005:3). Both in Timm's and his family's life, the older brother continues to live with them at home, even after his death. Timm expresses the importance of his brother in their lives with the following words: *"He accompanied me through my childhood, absent and yet present in my mother's grief, my father's doubts, the hints my parents dropped when they were talking to each other"* (Timm, 2005:4).

Just like in McCourt, the most dominant character accompanying Timm in his memoirs is the father. Just like McCourt, Timm almost never has a healthy relationship with his father. Father Timm wants to nurture and educate his son in the nationalist and disciplined spirit of Prussian traditions. He sees no harm in punishing his son when necessary. This oppressive and authoritarian attitude of the father is revealed over time as a feeling of anger towards the author's father (Hielscher, 2007, p. 21). Timm's narrative, on the other hand, just like McCourt, actually aims to reunite with the family in general, and specifically with the father, in the literary world, to reunite and at the same time to come to terms with them. With Radebold's statement, the fathers who return from the war in Germany are physically

at home, but not spiritually: “... *that means they were permanently present externally, but absent internally and therefore mentally unavailable to their children*” (2004:118). One of the reasons for Timm’s distant relationship with his father is that he cannot get together with his father enough due to his military service. That’s why his father, especially during the two years that he spends with his mother in Coburg, is no different to him than a strange man. Timm expresses his first memory of his father, whom he describes as a foreign man, with the following words: “*The smell of sweaty leather: that was my father. A strange man in uniform lying in my mother’s bed one day: that is my first memory of him*” (2005:19).

Timm frequently mentions his conflicts with his father in his narrative. His father never cares about Timm as much as he cares about Karl Heinz, because Timm does not have the characteristics of the son of his father’s dreams. Timm is deeply attached to his mother. He has always been interested in the lives of other women as well. This characteristic of Timm is unacceptable for a father who attaches great importance to masculine characteristics. Moreover, emotional pages of the literary world have always attracted Timm’s attention. Almost everything about Timm, from his clothing style to his interests, contrasts with his father’s character:

An obdurate and increasingly bitter struggle between us began when I was sixteen. He was narrow-minded, opinionated, and strict, while I preserved a stubborn silence in the face of his odious regulation of everyday life: no jeans, no jazz, home by ten in the evening. Everything was either forbidden or compulsory and subject to rules: a system of rules that made no sense to me and was obviously inconsistent (Timm, 2005:17-18).

On the other hand, brother Karl-Heinz appears in memoir as Timm’s opposite character. The older brother, unlike Timm, is the son who is loved by the father and should be taken as an example by the other children in the house: “*My brother was the boy, who told no lies, who was always upright, shed no tears, was brave and obedient. A fine example*” (Timm, 2005:14).

Although Timm experiences internal and external conflicts with his father, his implicit and explicit longing for his father from time to time and his imagination of him as a “good father” become evident in his memoirs. In this context, imagining the longed and the missing father as a pacifist, just like his older brother, emerges as a different kind of longing of the narrative. The longing and desire for peace, the opposition of father and brother against the Nazis, who in reality do not exist and have never existed in the past: “*I wish that they — my brother, my father — had behaved like the German officer who walked down the street in his home town in*

uniform together with a Jewish friend, at a time when Jews were branded by the Star of David” (Timm, 2005:134).

Another theme that becomes clearly visible in the memoirs of both writers is the homeland its situation. Although McCourt’s memoir focuses mainly on the father figure, it questions many childhood traumas, from the poor life in Ireland and imposition of Catholic church to the miserable life of his beggling mother and his siblings who dies of poverty. In this sense, the first-person narrator goes on by sharing that human beings either boast or complain about their childhood *“but nothing can compare with the Irish version: the poverty, the shiftless loquacious father; the pious defeated mother moaning by the fire; pompous priests, bullying schoolmasters; the English and all the terrible things they did to us for 800 long years”* (Mccourt,1996:1).

Mccourt begins to write his memoirs using the innocent-eye narrative technique. Frank is tired of his father coming home drunk. So much so that he sometimes dreams of his uncle Pat being his real father. His father wakes Frank and his siblings either in the middle of the night or in the early hours of the morning and asks them to promise to die for Ireland. Trying to survive independently from England and the devastating effects of the war were among the situations that the Irish tried to cope with at that time, along with poverty, unemployment and diseases. Many children like Frank are caught between nationalism and religious sentiments in schools and homes. Both are sometimes imposed on children with strict rules. Frank, on the other hand, questions why no one has a goal to live/keep alive instead of dying: *“The master says it’s a glorious thing to die for the Faith and Dad says it’s a glorious thing to die for Ireland and I wonder if there’s anyone in the world who would like us to live.”* (Mccourt, 1996, s.124).

In his memoir, McCourt also touches upon the church power that greatly influenced his childhood. The existence and power of the Catholic church permeates every segment and institution of Irish society at that time. What is expected from children is to shape their lives according to the impositions of the church. One day, a priest says to Frank: *“Books can be dangerous for children, my child. Turn your mind from those silly stories and think of the lives of the saints”* (1996:141).

Perhaps the most important starting point for Uwe Timm’s questioning of Hitler’s government is the vast gap that father Timm puts between himself and his son. Timm cannot understand why his father, like other fathers of the period, is a fan of Hitler. In this context, he constantly questions what lies behind the social and political crises that Germany fell into when Hitler came to power through democratic means, even though he was a dictator: *“How could the entire German society – not by a military coup, but by the vote of the German people – fall under the yoke of a dictator so*

quickly?” (Schmück, Schreieck and Trutter, 1993:115).

In this sense, Timm shapes and limits his memories not only in the personal and familial, but also in the context of German society. In the narrative, through the figures of the older brother and father, it is clear that the German society not only reacts to the cruelty and violence, but also participates in the oppression, and sometimes, on the contrary, criticises the older brother and father through the German society as being responsible for this violence. To remain silent and unresponsive; these elements are a subject that the author focuses on in his memoir a *lot*:

Almost everyone looked away and said nothing when their Jewish neighbours were taken off, simply disappeared, and most maintained that silence after the war when they learned where they had disappeared to. Primo Levi sees the deepest guilt of the Germans in this silence. They were deathly silent, and that was more terrible than the wordy speeches of those who tried to exculpate themselves by protesting that they knew nothing (2005:96-97).

Indeed, one of the situations that Timm questions most about his family memories is that the silence prevails in the house, especially in the father, regarding the destruction of Hitler’s dictatorship and the devastation of the war. In this context, Timm includes both family members and German society at large in his questionings. Fathers are silent, children speak and ask questions: Where and with whom does the crime begin? Even when fathers talk about the past, it often remains to normalise the crime. With a language that is automatically encoded into brain: “*The language they’ve been taught makes killing easier...*” (Timm, 2005:85). The cause of his brother’s death is also not questioned in the house. This is a taboo that should not be talked about. When his brother’s death comes into question, will the father and the past to which his father dedicated his entire life be also questioned. The death of the son is a sad loss, but it is necessary not to talk about the factors that led to his death. There should be silence... it will be best to leave all the responsibility to fate:

My parents’ set phrase for what had happened to them was a blow dealt by fate, a fate beyond the reach of personal influence. Our boy and our home both lost, it was the kind of remark that saved you having to think about the reasons... (Timm, 2005:82).

It was agony for Frank McCourt, taking up his pen and trying to put those memories on paper. He constantly expresses this feeling in his inter-

views. However, McCourt feels a responsibility to write by blending the Ireland, poverty and misery of the period with his own story. However, to McCourt, finding the exact voice for his work was very difficult, it has been waiting for a very long time to be written. McCourt confesses that he was not proud of his story just like his own family in real life at the beginning. Moreover, he even mentions that he feels ashamed of his past experiences. But after having written the book McCourt shares that he has come to a state of catharsis. After putting his anger on paper, the writer feels a tremendous sense of relief.

Like McCourt, Timm hesitates to begin writing his memoirs. It is not easy to narrativize and confront a family with a Nazi past. Therefore, for Timm, deciding to write his memoirs requires a long psychological preparation process, just like for McCourt:

A book like this requires a long emotional preparation and a certain amount of experience. Memory processes take time to initiate. For two years I worked solely on this slim book. I always wanted to write about my brother, whose letters I read in my youth. I found it scary to potentially learn more negative things about him as I wrote. For example, he not only fought with the Waffen-SS unit, but also actively participated in the shooting of partisans and Jews.¹¹

But in his interview, Timm explains that he somehow feels responsible for collecting his memories in his book, with his older brother being a role model at home. His older brother Karl-Heinz is a Nazi soldier who voluntarily joined the war for his country. His family constantly reminds Timm of his brother's sacred choice as a form of psychological pressure. He states that this is why he decided to write his memoir.¹² Similar to McCourt's, Uwe Timm's story also is fresh and live, accompanying him every phase in his life, even years later. All of them come to the fore by being told again and again. This diminishes the initial terrifying feeling over time and eventually makes them easier to be talked about. However, although Timm states that he is not ready to read his published memoirs in front of the public in his interview with Gerrit Bartels in 2003, he breaks this taboo in the following years and holds reading sessions¹³ and shares

11 <https://taz.de/Ich-wollte-das-in-aller-Haerte!/711103/>

12 <https://taz.de/Ich-wollte-das-in-aller-Haerte!/711103/>

13 For example, in his interview and reading session with Christof Hamann in 2013, Timm shares his memories with the public and reads in front of them. See https://www.google.com/search?q=Uwe+Timm+am+beispiel+meines+bruders&scas_esv=572781667&tbm=vid&sxsrf=AM9HkKkh9oKngunHp1c9f_Ux-

his memories with the public in an emotional ambiance. In his interview, Timm emphasizes that there is no issue regarding the confidentiality of the book. Memories have been studied meticulously, so to speak, and turned into a narrative. The author even mentions that just like McCourt he felt relieved when he completed writing his memoirs. At this point, Timm thinks that personal openness is also very important in human life. In this context, his ideas are similar to McCourt. For McCourt, we must also be honest and write from our own point of view and our own voice. After all, the writer, not the memory tells what to do. So, the memoirist should be flexible and inclusive says Judith Moore, the memoirist of *Fat Girl: A True Story* (Larson, 2007:77). Moreover, Virginia Woolf, for example, in 1920, attends the first meeting of the Memoir Club and we read that one of their stated goals was “*absolute frankness*” (2002:170).

However, the two authors disagree on one point regarding the writing process and purpose. Frank McCourt advises to learn to chill out and bring out the story just to entertain.¹⁴ That’s why he narrates his memories with a humorous technique in his book. However, unlike McCourt, Timm states that he does not find it right to enjoy and have fun during the process of writing his memoirs. Timm’s deep memories, which have accompanied him since his childhood, relate to the bombing of cities, deportations, acts of violence and war scenes. In this sense, Timm does not find it ethical to write such memoirs by turning them into entertainment. That’s why he says he avoids writing his memoirs in an entertaining and anecdotal way¹⁵.

Writing in the memoir genre is partly about trying to define and posit yourself between the past and present. As mentioned before, for McCourt, going back through one’s memories in a concrete form was at first something to be feared. “*Revisiting it, you think you might turn into a pillar of salt,*”¹⁶ he shares openly. But at the same time, he sincerely confesses that he even wept throughout the writing journey, despite all the acceptance and relief it brought and at the same time the writing of *Angela’s Ashes* brought self-awareness and self-realisation in to McCourt’s life: “*My life saved my life.*”¹⁷ Eventually, McCourt’s life transforms into and serves as a lifeguard element mirroring his own sense of self, despite all his fears and taboos. In the same vein, What McCourt, who taught creative writing for thirty years, learns from his memoir was that he comes to understand that his life-story mattered: “*I had placed no value in my life. It was one of*

[9uhOqwi8tw:1697095403155&source=lnms&sa=X&ved=2ahUKEwiLo56FeBAxV2cPEDHbAjCYcQ_AUoA3oECAIQBQ&biw=1366&bih=619&dpr=1#f:state=ive&vld=cid:cd077c37,vid:O3NwPYHjag4,st:0](https://lithub.com/frank-mccourt-on-telling-the-underlying-story/)

¹⁴ <https://lithub.com/frank-mccourt-on-telling-the-underlying-story/>

¹⁵ <https://taz.de/Ich-wollte-das-in-aller-Haerte/1711103/>

¹⁶ <https://www.aspentimes.com/news/writing-the-past-a-journey-down-memoir-lane-with-frank-mccourt/>

¹⁷ <https://www.nytimes.com/2009/07/20/books/20frank.html>

misery,”¹⁸ he shared. The feeling of shame he feels for giving such realistic details is replaced by the act of writing and the realization of the value of his mind, which enables him to emerge with this talent and in the end, the book is a testament to hope for him: “*You might be poor, your shoes might be broken, but your mind is a palace.*”¹⁹

Similarly, the question-filled past of the brother and father figure in the narrative reveals in Uwe Timm’s narrative that he also wants to position himself in his past and present life. Timm’s writing of his memories about his brother and father is related to his desire to reveal the true self within him, similar to that of McCourt. In fact, this is the case with Timm and other writers of the 68 generation. One of the common points of these writers is that they gain a new sense of self by revealing their memories. Scheitler comments on this through Rühmkorf as follows: “*Like Timm, Peter Rühmkorf sees a common reason in the writing of all writers active in student movements: “For almost everyone... the birth of the new sense of self dates back to the collapse of the student movement”*” (2001:127). In his narrative, Timm describes in memoir his struggle to find himself by writing about his brother, his father, and therefore himself:

Writing about my brother means writing about my father too. My likeness to him can be seen in my likeness to my brother. To get close to them in writing is an attempt to resolve what I had merely held on to in my memory, to find myself again (2005:14).

Timm mentions in his narrative that he had to wait to move on to the act of writing. Timm only begins to write about his brother after his mother and his sister died. According to mother, the dead should be left in peace and as long as her sister is alive, he will also feel restricted when talking about his father and brother. Now that all the members of the household are dead, he could start writing. Hielscher expresses the author’s adventure of starting to write as follows:

Uwe Timm waited for four dead people to come out of the house. He waited for his brother, father, mother and sister to die before writing. That only death makes it possible to remember and tell stories. Writing is possible only when the dead no longer hurt, that is, when they are dead. Thus, the author wants to prevent them from objecting (2007:177).

18 <https://www.aspentimes.com/news/writing-the-past-a-journey-down-memoir-lane-with-frank-mccourt/>

19 <https://laterbloomer.com/frank-mccourt/>

In this context, Hielscher identifies memoir with the theme of death due to the fact that Uwe Timm waited for all his family members to die in order to set pen to paper. Hielscher describes writing on the dead as both a compassionate and a vampire act, because this act of telling is nourished by the dead being told. The questioning, sceptical and complex nature displayed by the text may also arise from an understanding of the guilty feelings of the narrative itself. In this sense, Hielscher defines Timm as a chronicler because he sees his Nazi past as the dark history of his family (2007:177).

Just like Timm, Frank McCourt would not have even thought about writing the memoir until in 1981 when his mother Angela died. When they return to America, mother Angela avoids discussing their Irish background. That's why McCourt is worried about embarrassing his mother if he writes a memoir. That's why he waits for his mother to die before writing: and it is she who, after all, says "*Forget it. Forget the past. You're in America now.*" *If she had lived, she would have been ashamed of the stuff that I wrote.*"²⁰

Frank McCourt once shares with an interviewer that he "*had to get rid of the anger in my system before I could write,*"²¹ in his sixties. Facing the traumatic experience of his childhood and the anger he was no easy for him. According to a *The New York Times* review "*there was not a trace of bitterness or resentment in it,*"²² but a sense of forgiveness, for he used a humorous tone in his narrative.²³ After all, McCourt emphasises both in his interviews and memoir that it was thanks to his father's stories that he "*lives to tell his tale with eloquence, exuberance and remarkable forgiveness.*"²⁴ McCourt not only narrates with an act of forgiveness, but also empathises with his father bringing out that it was his grievance of Ireland that led to his father's excessiveness. Despite all the fear and trauma, McCourt does not show a glimpse of revenge in his memoir.

Uwe Timm's confrontation with the past is no different from that of McCourt's. In his narrative, Timm does not directly blame the father and brother figures for being pro-Nazi. In fact, interrogations are quite common in his sentences but he does not condemn the family members. He tracks down and seeks for answers frequently: *What did the brother think? What did the father want? Who was obeyed? Where were the two Jewish families in the neighbourhood?* Even these questions include compassion towards them, no matter what. He tries to understand and empathise with

20 <https://www.jfklibrary.org/events-and-awards/forums/past-forums/transcripts/a-conversation-with-frank-mccourt>

21 <https://www.thetimes.co.uk/article/ashes-to-ashes-xdr8nw79sg5>

22 <https://www.nytimes.com/1996/09/17/books/generous-memories-of-a-poor-painful-childhood.html>:

23 <https://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,1912401,00.html>

24 <https://www.pulitzer.org/winners/frank-mccourt>

them and even wants to forgive them in his real and fictional world: For example, Timm expresses his love and affection towards his father in his interview as follows: “*Especially with the story of the raven he tamed in his childhood and then carried on his shoulder, I realized how lonely he was in his childhood and how he struggled to get back on his feet later.*”²⁵

In an interview, Frank McCourt intimately shares that once when he was in Limerick for signing his memoir an outrageous man tore up the book, crying out that McCourt was “*a disgrace to Ireland, the church and your mother!*”²⁶ McCourt’s frank depiction of his Irish childhood brings him many other negative and harsh criticism from his motherland for exaggerating the conditions of his childhood. However, what he was actually doing was to write nothing but truth: “*In reality, our life was worse than Frank wrote,*”²⁷ says McCourt’s brother Malachy. During his first attempts to set pen to paper, it was very difficult to write about his childhood. One day, when he was babysitting his granddaughter, McCourt was illuminated by the idea of approaching the text from a child’s perspective: “*detached, simple, in the present tense. “Children are almost deadly in their detachment from the world,” he said. “They tell the truth, and somehow that lodged in my subconscious when I started writing the book.*”²⁸ Moreover, after his retirement, he realised that what he needed “*was not a fictional voice, but his own, and so he produced not a novel, but a memoir.*”²⁹ Despite all the emphasis he made on truth-telling in his memoir, McCourt also believed in the idea that one can do whatever he likes to do with his life, whether to fictionalise it or to give a realistic portrayal.

In line with this, in his interview, Timm is asked why he chose to write about his family memories a memoir rather than a novel. Timm, on the other hand, states that he has long felt that he could not write a novel about his memoirs, because he feels as if he cannot imagine fictionalising his family’s story. In this sense, he states that he wants to make a clear distinction between fiction and reality. He emphasises that he wrote his story with the intention of dealing with pure reality and that he desires the act of writing about this reality with all his might.³⁰

One may ask, then, what would be the agony of an untold story, or the vice versa, what is so interesting about an untold story “*that a large number of people would want to read?*” (Baker, 1998:25). Here, when we mention an untold story at a certain past, we may easily commend it to memoir. When writing our stories in memoir, we make sense of who we

25 <https://taz.de/Ich-wollte-das-in-aller-Haerte!/711103/>

26 <https://www.theguardian.com/world/2009/jul/20/frank-mccourt-died>

27 <https://www.bostonirish.com/node/13704>

28 <https://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,1912401,00.html>

29 <https://www.theguardian.com/books/2009/jul/20/frank-mccourt-obituary>

30 <https://taz.de/Ich-wollte-das-in-aller-Haerte!/711103/>

were in the past, there are these “*unresolved feeling for a parent, a child, a sibling, a partner, an illness, a regret, a loss, a death, a phase like childhood or adolescence, [and] a period like college*” (Larson, 2007: xii) that make our untold stories much more interesting. McCourt’s pivotal memoir stands as an exemplary work inspiring the memoirs to come. It was he, who encouraged people that their stories matter and that they have to write about it. Eventually, through sharing an untold story that hurt him McCourt “*learned the significance of my (his) own insignificant life*” (qtd. in McCourt, 1999:6).

Angela’s Ashes became a worldwide known bestseller, won the Pulitzer and was adapted into a movie. Reviews and obituaries testify to his greatness: “*An extraordinary work in every way. McCourt magically retrieves love, dignity, and humour from a childhood of hunger, loss,*” writes the Kirkus Review.³¹

Uwe Timm’s story, too, has an undisputed place especially in German literature, in the genres of memoir, autobiography and paternal literature. In this sense, Timm’s text has the characteristic of bringing the past into the present. It offers a different perspective on the Second World War and the Hitler dictatorship. Because Timm’s father was a soldier who served Hitler’s government and it is inevitable that this is reflected in the author’s personal and domestic world. Therefore, the reader’s interest in both German history and the author’s personal world is satisfied through this text.

After all, although she did not mean it for memoir writing, Maya Angelou’s well-meant statement suits one of the features of the genre of memoir writing: “*I’ve learned that people will forget what you said, people will forget what you did, but people will never forget how you made them feel*”³² Here underlies the main gist behind memoir writing. At the end of the day, it is what you have felt that *matters*. Frank McCourt’s story serves as an awareness that his life matters, despite all the shameful history. And that the story will always accompany him throughout his life, each time with a new aspect and realisation. Uwe Timm’s story, then, indeed becomes a reunion with the long-dead father in the inner and fictional world, as well as coming to terms with him.

Conclusion

As a conclusion one can infer that Frank McCourt’s *Angela’s Ashes* and Uwe Timm’s *In My Brother’s Shadow* serve as a brilliant example of the memoir genre, considering their literary features. McCourt’s memoir serves as a touching element narrating the father figure, poverty stricken

31 <https://www.kirkusreviews.com/book-reviews/frank-mccourt/angelas-ashes/>

32 <https://chicagobarfoundation.org/bobservations/people-remember-made-feel/>

Irish daily life and the Church after the WWII. Although the title of the memoir suggests emphasis on his memories with his mother, it is actually the father figure that must be considered. Similarly, the basic element of Uwe Timm's work is the fictional narration of the Nazi past through Timm's family. Although the title of the work gives the impression that the brother is the focal point in the work, the two main figures of the narrative are actually both the father and the brother.

The traumatic childhood they went through is revealed in the memories of both writers through similar literary features and writing processes. In this context, father and homeland appear as themes that they frequently question in their memories. Due to this traumatic childhood period, both writers felt the need to make their memories permanent in the literary world, even if some of them were erased from their memories over time. Although both writers were initially hesitant about putting their memoirs in writing, the act of writing offered them the opportunity to look at their past from a distanced perspective, position themselves in the past and present, and rediscover themselves / self-awareness. For this purpose, they preferred to meet and confront their past on a realistic level. Perhaps the most interesting point that both authors discovered about themselves during this writing process is that, even though their fathers were *the antagonists* of their childhood traumas, they also discovered feelings of compassion and even longing for them. And even going a little further, it can be stated that McCourt loved literature thanks to his father, and that Timm tried to impose the discipline he received from his father on his children in his daily life. At the end of the day, when they and we, the readers, look back at their memories, we experience the enlightenment that people will never forget how they felt, even if they forget what they experienced over time.

Works Cited

- Aytaç, G. (2009). *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*. 2. Edition. İstanbul: Say Publishing.
- Baker, R. (1998). Life With Mother, W. Zinsser, William (Ed.) In, *Inventing the Truth: The Art and Craft of Memoir* (pp:23-40) New York: A Mariner Book.
- Barrington, J. (2000). *Writing the Memoir*. Australia: Allen & Unwin.
- Conway, Jill Ker (1998). Points of Departure, W. Zinsser, William (Ed.) In, *Inventing the Truth: The Art and Craft of Memoir* (pp:41-61) New York: A Mariner Book.
- Eaton, M. M.C. (2015). *Frank Confessions: Performance in the Life-Writings of Frank McCourt*. Dissertation. The University of Nottingham. United Kingdom, China, Malaysia.
- Hielscher, M. (2007). *Uwe Timm*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Larson, T. (2007). *The Memoir and the Memoirist: Reading and Writing Personal Narrative*. Ohio: Swallow Press.
- Marx, F. (Ed.). (2007). *Erinnern, Vergessen, Erzählen. Beiträge zum Werk Uwe Timms. Poiesis. Standpunkte zur Gegenwartsliteratur Band I*. Göttingen: Wallstein Publishing.
- Mauelshagen, C. (1995). *Der Schatten des Vaters. Deutschsprachige Väterliteratur der siebziger und achtziger Jahre. Band 16 Marburger Germanistische Studien*. Frankfurt am Main: Peter Lang Publishing.
- McCourt, F. (1996). *Angela's Ashes*. London: Flamingo.
- McCourt, F. (1999). *Angela's Ashes*. New York City: Scribner.
- Morrison, T. (1998). The Site of Memory, W. Zinsser, William (Ed.) In, *Inventing the Truth: The Art and Craft of Memoir* (pp:183-201) New York: A Mariner Book.
- Nin, Anais (2012). *In Favour of the Sensitive Man, and Other Essays*. New York: A Harvest Book.
- Orowics, D. (2013). *Vater-Spuren-Suche Auseinandersetzung mit der Vätergenerationen deutschsprachigen autobiographischen Texten von 1975 bis 2006. Deutschsprachige Gegenwartsliteratur und Medien Band 13*. Göttingen: V&R Uni Press.
- Radebold, H. (2004). *Abwesende Väter und Kriegskindheit. Fortbestehende Folgen und in Psychoanalysen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scheitler, I. (2001). *Deutschsprachige Gegenwartsprosa seit 1970*. Tübingen und Basel: A. Francke Publishing.
- Schmück, L. & Schreieck, K. & Trutter, A. (1993). *Anarchie ist Gesetz und Freiheit Ohne Gewalt, Uwe Timm zum 60. Geburtstag*. Berlin: Oppo Publishing.

- Smith, S. & Watson, J. (2001). *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Şahin, E. (2015). On Comparative Literature. *International Journal of Literature and Arts. Special Issue: World Literature, Comparative Literature and (Comparative) Cultural Studies*. Vol. 4, No. 1-1, 2016, pp. 5-12. doi: 10.11648/j.ijla.s.2016040101.12
- Tepebaşılı, F. (2002). *68 Kuşağı Yazarlarından Uwe Timm ve Toplumsal Eleştiri*. Konya: Çizgi Publishing House.
- Timm, U. (2005). *In My Brother's Shadow. A Life and Death in the SS*. Translated from the German: Anthea Bell. New York: Farrar, Straus and Giroux Publishing.
- Wellék, R. & Warren, A. (1949). *Theory of Literature*. London: Lowe & Brydone Publishing.
- Woolf, V. (2002). *Moments of Being*. London: Pimlico.
- Zinsser, W. (Ed.) (1998). *Inventing the Truth: The Art and Craft of Memoir*. New York: A Mariner Book.

Internet Resources

- <https://taz.de/Ich-wollte-das-in-aller-Haerte!/711103/>
- https://www.google.com/search?q=Uwe+Timm+am+beispiel+meines+bruders&sca_esv=572781667&tbm=vid&sxsrf=AM9HkKkh9oKngunHp1c9f_Ux9uhOqwi8tw:1697095403155&source=lnms&sa=X&ved=2ahUKEwi-Lo56F_eBAxV2cPEDHbAjCYcQ_AUoA3oECAIQBQ&biw=1366&bih=619&dpr=1#fpstate=ive&vld=cid:cd077c37,vid:O3NwPYHjag4,st:0
- <http://karenpropp.com/stories/memoir.htm>
- <https://www.timesunion.com/news/article/Frank-McCourt-dies-at-78-547690.php>
- <https://www.context.org/iclib/ic43/angelou/>
- <https://www.thetimes.co.uk/article/ashes-to-ashes-xdr8nw79sg5>
- <https://www.nytimes.com/1996/09/17/books/generous-memories-of-a-poor-painful-childhood.html>
- <https://www.nytimes.com/2009/07/20/books/20frank.html>
- <https://slate.com/news-and-politics/2007/03/a-brief-history-of-memoir-bashing.html>
- <https://www.theguardian.com/world/2009/jul/20/frank-mccourt-died>
- <https://www.bostonirish.com/node/13704>
- <https://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,1912401,00.html>
- <https://www.theguardian.com/books/2009/jul/20/frank-mccourt-obituary>

<https://www.jfklibrary.org/events-and-awards/forums/past-forums/transcripts/a-conversation-with-frank-mccourt>

<https://www.psychologytoday.com/us/blog/the-empowerment-diary/202001/why-is-memoir-writing-transformative>

<https://www.picturesandstories.com/news/2015/3/31/the-mental-health-benefits-of-writing-a-memoir>

<https://www.aspentimes.com/news/writing-the-past-a-journey-down-memoir-lane-with-frank-mccourt/>

<https://lithub.com/frank-mccourt-on-telling-the-underlying-story/>

<https://laterbloomer.com/frank-mccourt/>

<https://www.kirkusreviews.com/book-reviews/frank-mccourt/angelas-ashes/>

<https://www.pulitzer.org/winners/frank-mccourt>

<https://chicagobarfoundation.org/bobservations/people-remember-made-feel/>