

Çağdaş Yaklaşımlar Odağında

TOPLUM VE KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI-V

EDİTÖRLER

MEHMET ALİ YOLCU

MUSTAFA AÇA

**Çağdaş Yaklaşımlar Odağında
TOPLUM ve KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI-V**

DOI: V1: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14348551>

V2: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14424978>

Editörler

Mehmet Ali Yolcu (<https://orcid.org/0000-0001-7688-287X>)

Mustafa Aça (<https://orcid.org/0000-0002-0784-9846>)

Yazarlar

Elif Yokuş (<https://orcid.org/0009-0005-5230-5900>)

Emel Koşar (<https://orcid.org/0000-0003-3178-5771>)

Gizem Altıncal (<https://orcid.org/0000-0002-8913-3541>)

Gülüzar Demir Şahin (<https://orcid.org/0000-0002-2904-0175>)

Kübra Şeker (<https://orcid.org/0009-0004-4157-1464>)

Mustafa Aça (<https://orcid.org/0000-0002-0784-9846>)

Necmiye Güneş (<https://orcid.org/0000-0002-3646-0119>)

Nurcan Elmas (<https://orcid.org/0009-0003-7995-8632>)

Sedanur Koca (<https://orcid.org/0009-0006-7343-0396>)

Sedat Toksöz (<https://orcid.org/0000-0001-5561-6601>)

Sevra Fırıncıoğulları (<https://orcid.org/0000-0003-1052-6092>)

Sümeyye Toğa (<https://orcid.org/0009-0009-3356-1158>)

Şifanur Samur (<https://orcid.org/0000-0003-0916-1700>)

Tümer Karaayak (<https://orcid.org/0000-0002-2322-9663>)

Ümit Eker (<https://orcid.org/0000-0002-4380-1815>)

Yusuf Kılıç (<https://orcid.org/0009-0008-1322-1052>)

**Çağdaş Yaklaşımlar Odağında
TOPLUM ve KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI-V**

DOI: V1: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14348551>

V2: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14424978>

Editörler

Mehmet Ali Yolcu

Mustafa Aça

ISBN: 978-625-6714-55-7

PA Paradigma Akademi Yayınları

Sertifika No: 69606

PA Paradigma Akademi Basın Yayın Dağıtım

Fetvane Sokak No: 29/A

Çanakkale

e-mail: fahrigoker@gmail.com

Yayın Sorumlusu: Fahri Göker

Tasarım & Kapak: Mustafa Dinç

Kitaptaki bilgilerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Bu Kitap T.C. Kültür Bakanlığından alınan bandrol ve ISBN ile satılmaktadır. Bandrolsüz kitap almayınız.

Aralık 2024



SUNUŞ

Sayın okurlar,

Elinizdeki bu kitap, “Çağdaş Yaklaşımlar Odağında Toplum ve Kültür Araştırmaları” serimizin beşinci kitabıdır. Bu serinin amacı, toplum ve kültür alanındaki akademik çalışmaları desteklemek, bu konulardaki tartışmalara katkıda bulunmak ve farklı perspektifleri bir araya getirerek zengin bir bilgi kaynağı sunmaktır. Bu bağlamda, her biri alanında uzman yazarlarımız tarafından kaleme alınan bu eser, topluma ve kültüre dair güncel sorunları ve tarihsel perspektifleri bir arada sunmayı hedeflemektedir.

Bu yılki kitabımız, çok disiplinli bir yaklaşımla toplum ve kültürün farklı boyutlarını ele alan çalışmaları bir araya getirmektedir. Kitapta yer alan bölümler, tarihsel, dilsel ve sosyolojik incelemelerden edebiyat analizlerine, folklorik çalışmalardan kültürel kimlik tartışmalarına kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Örneğin, geleneksel halk inançlarından kentleşme süreçlerine, sanat ve edebiyat eserlerinin derin analizlerinden birey ve toplum arasındaki ilişkilerin sorgulanmasına kadar uzanan konular, okuyuculara hem teorik hem de pratik bir çerçeve sunmaktadır. Yazarlarımızın büyük bir özveriyle hazırladığı bu çalışmalar, okuyucularımızı farklı açılardan düşünmeye, sorgulamaya ve yeni bilgiler edinmeye davet etmektedir.

Birbirinden değerli 16 sosyal bilimcinin farklı çalışma alanları ile ilgili katkı sundukları elinizdeki bu kitapta dil, edebiyat, halk bilimi ve tarih alanlarında keyifle okuyacağınızı düşündüğümüz toplam 16 bölüm yer almaktadır. Serimizin 5. kitabına değerli çalışmaları ile katkı sunan yazar kadrosuna; tüm meşguliyetleri içerisinde çalışmaları değerlendiren hakemlere ve PA Paradigma Akademi Yayınlarına teşekkür ediyoruz.

Aralık-2024

Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU

Doç. Dr. Mustafa AÇA

Editörler

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|-----|
| Sunuş | iii |
| <i>Mehmet Ali Yolcu, Mustafa Aça</i> | |
| Gecedен Dönen Şair: Hilâl Karahan | 1 |
| <i>Emel Koşar</i> | |
| Oscar Wilde'ın <i>Mutlu Prens</i> Eserinde Zenginliğin Değişen Anlamı ve Yabancılaşma..... | 9 |
| <i>Sevra Fırıncioğulları</i> | |
| Jung'un Gölge Kavramı Üzerinden <i>Frankenstein</i> ve <i>Yaratılan'</i> daki Kimlik Krizi | 17 |
| <i>Elif Yokuş</i> | |
| Aşk Acısı ve Bireysel Yetersizliğin Psikolojik Bir Yansıması: <i>Nü Peride</i> . 29 | |
| <i>Sedat Toksöz</i> | |
| Nazmî Divanı'nda Sosyal Eleştiri Unsurları ve Yuf Redifli Gazel Örneği..... | 37 |
| <i>Necmiye Güneş</i> | |
| Türkiye'de "Ötekinin Ötekisi" Olmak: Çingene ve Roman Etnonimleri Örneği..... | 49 |
| <i>Mustafa Aça</i> | |
| Şehirde Tarım: Balıkesir Örneği | 61 |
| <i>Yusuf Kılıç</i> | |
| Evlilikle İlgili Büyülerin Halkbilimsel Değerlendirmesi: Sivas Örneği .. | 72 |
| <i>Şifanur Samur</i> | |
| Uygulamalı Halkbilimi ve Müzikte Geleneğin Kullanımı: Türkçe Müziğin Serseri Ozanı Norm Ender'in Kara Toprak Şarkısı..... | 89 |
| <i>Sedanur Koca</i> | |
| Geleneksel Kıyafetler ve İşlevleri: Sivas Yıldız Köyü Örneği | 101 |
| <i>Nurcan Elmas</i> | |
| Çanakkale'nin Ayvacık ve Ezine Yöresi Ağızlarında Kullanılan "Gıdışım" Kelimesi Üzerine..... | 113 |
| <i>Ümit Eker</i> | |
| Eski Uyurca Metinlerdeki Hapaks Fiiller..... | 139 |
| <i>Tümer Karaayak</i> | |

| | |
|--|-----|
| Gaspıralı İsmail'in Eğitim Anlayışına Uygun Dinî Bir Risale: <i>Tarih-i İslam</i> | 169 |
| <i>Gizem Altınkal</i> | |
| 1911 Yılı <i>Şûrâ</i> Dergisindeki "Meşhur Âdemler ve Oluğ Hadiseler" Bölmeleri Üzerine Bir İnceleme..... | 185 |
| <i>Gülûzar Demir Şahin</i> | |
| Tatar Türkçesi Diyalektlerinde Akrabalık İsimleri..... | 205 |
| <i>Kübra Şeker</i> | |
| III. Murad Döneminde Osmanlı Sarayında Güç Dinamikleri: Kadın Sultanlar, Veziriazamlar ve Şeyh Şüca | 231 |
| <i>Sümeyye Toğa</i> | |

GECEDEN DÖNEN ŞAİR: HİLÂL KARAHAN

Emel KOŞAR*

Giriş

Hilâl Karahan 1977'de Gaziantep'te doğdu. 2001 yılında Ankara'da Hacettepe Üniversitesi'nde İngilizce Tıp Fakültesi'ni bitirdi. 2006'da Ankara Başkent Üniversitesi Tıp Fakültesi Kadın Hastalıkları ve Doğum Anabilim Dalından uzmanlığını aldı. Karahan'ın şiir, öykü, deneme, söyleşi ve poetika üzerine inceleme yazıları 2000 yılından beri önde gelen dergilerde yayımlanıyor. Şair, birçok uluslararası şiir festivaline ve kitap fuarına katıldı. UNESCO'ya bağlı World Institute For Peace (WIP) kurumunun vermiş olduğu "World Icon of Peace" (2017), Kazakistan World Nations Writers' Union "Pride of the Globe" (2017), Çin Uluslararası Şiir Çeviri ve Araştırma Merkezi (IPTRC) "yılın en iyi şairi" (2018), Verbumlandi-art Citta del Galateo-Antonio de Ferrariis Uluslararası Şiir Ödüülleri, "İngilizce şiir dalında birincilik" (2021) ödülünü aldı. UNESCO'ya bağlı Dünya Şiir Festivali (WFP) organizasyonunda kıtalararası direktör, Dünya Şiir Hareketi'nde (WPM) Türkiye üyesi. Türkiye PEN, TYS ve Türk Dil Derneği üyesi. 2016'dan beri her yıl Uluslararası FeminİSTANBUL Kadın Şiiri Festivali'ni düzenliyor ve festival antolojisini hazırlıyor.

Hilâl Karahan şiir kitaplarıyla çeşitli ödüller almıştır: *Giz ve Sis* (Yaşar Nabi Nayır Gençlik Ödüülleri Dikkate Değer Dosya, 2004), *Gecikmiş Mumya* (Cemal Süreya Şiir Ödülü Kitap Dalında Başarı, 2010), *Ateşi Bölen Gece* (M. Sunullah Arısoy Şiir Yarışması Burhan Günel Özel Ödülü, 2013), *Kırk Yama Kırk Yara* (İsmet Kemal Karadayı Şiir Yarışması Jüri Özel Ödülü, 2017). Ayrıca Hilâl Karahan'ın Romanya, İtalya, Almanya, Mısır, Hindistan ve Amerika Birleşik Devletleri'nde şiir kitapları çevrilerek yayımlanmıştır: *Strada Care Caută Marea* (2014-Bükreş; Seçme Şiir Kitabı, Romenceye Çeviren: Nicolina Oprea), *Denizi Arayan Sokak-La Rue Qui Cherce La Mer* (2016; İki Dilli Seçme Şiir Kitabı, Türkçe-Fransızca, Çeviren: Mustafa Balel), *Ateş ve Gece Arasında-Between Night And Fire* (2017-ABD; İki Dilli Seçme Şiir Kitabı, Türkçe-İngilizce, Çeviren: Hilal Karahan), *دئاصق للظلال-Gölgelelere Şiirler-Poems to the Shadows* (2017-Kahire; 3 Dilli Seçme Şiir Kitabı, Türkçe-İngilizce-Arapça, Arapçaya Çeviren: Fethi Sassi), *Angoli Della Notte-Corners of Night-*

* Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye. E-Posta: emel.kosar@msgsu.edu.tr. ORCID: 0000-0003-3178-5771. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14347356>

Gecenin Köşeleri (2018-Bologna; Seçme Şiir Kitabı, İtalyancaya çeviren: Claudia Piccinno), *Orta Doğu, En Yakın En Uzak-Oriente Medio, el más lejano y el más cercano* (2019-Malaga; Seçme Şiir Kitabı, İspanyolcaya Çeviren: Malak Mustafa Soufi), *НОТНА ЛИРИКА-Night Lyrics-Gece Lirikleri* (2019-Belgrad; Seçme Şiir Kitabı, Sırpçaya Çeviren: Milutin Dijurickovic), *बंद दरवाजा-Band Darwaja-Closed Door-Kapalı Kapı* (2020-Delhi; Seçme Şiir Kitabı, Hintçeye Çeviren: Santosh Alex), *Langsam die Nachttreppe hinab* (2022-Hamburg, Seçme Şiir Kitabı, Almancaya Çeviren: Gino Leinweber).

Hilâl Karahan şiir üzerine yazılarını ise *Şiir ve Kuantum* (2012) ve *Dip Köşe Şiir Notları* (2014) adlı kitaplarında toplamıştır. Hilâl Karahan'ın W. B. Bayrıl, Hilmi Yavuz ve 2000'ler şiiri hakkındaki derleme kitapları onun Türk şiirine bakışını yansıtır: *Öteki Poetika-Bayrıl Şiiri Üzerine Yazılar* (2012), *Milenyumda Şiir* (2018, Emel Koşar ve Okan Yılmaz ile birlikte), *Size Bakmanın Tarihi-Hilmi Yavuz Sempozyumu Kitabı* (2019, Emel Koşar ve Okan Yılmaz ile birlikte). Karahan, İngilizceden Türkçeye çevirdiği şiir kitaplarıyla da edebiyata katkıda bulunmuştur: *Herkesle Yalnız-Alone with Everybody* (Santosh Alex, 2017), *İlerleme Yolunda-Towards our Progress* (Miodrag Jacksig, 2018), *İkizler Nasıl Büyürler-How The Twins Grew Up* (Milutin Djurickovic, 2019).

Geceden Dönen

Hilâl Karahan'ın şiirlerinde gece; sesle ve ışıkla ilişkisi bakımından önemli bir yer tutar. Karahan'ın *Ateşi Bölen Gece'si* (Karahan, 2017) geceyi tema edinen bir kitaptır. *Geceden Dönen* (Karahan, 2023a) ise Hilâl Karahan'ın 2017-2022 yılları arasında kaleme aldığı şiirlerden meydana gelmektedir. *Geceden Dönen'*de yer alan *Gecenin Eşiğinde* ("soru şiirleri", "varlık şiirleri", "nakarat"), *Gecenin Eleğinde* ("sütlü kahve", "geride kalan", "günah"), *Gecenin Ellerinde* ("sayfa ve sayha"), *Gecenin Eteğinde* ("ırmak tango", "pastoral caz", "şaraplı blues", "chengdu yağmurunda vals") bölümlerindeki şiirleri Söz Arası (kitapta geçen alıntılar ve göndermeler) tamamlar.

Gece şiirlerinden meydana gelen *Geceden Dönen*, zaman teması üzerine kurulmuştur. Kitap; gece-gündüz, karanlık-aydınlık, ses-sessizlik, ışık-gölge ilişkileriyle ilerler. Gece şairi Hilâl Karahan, varlık-yokluk meselesini zamanın ekseninde ele alır. "Kalplerin sahibine.../Hep yorgun bir nakarat olan kalbime..." (Karahan, 2023a: 1) ithaf edilen *Geceden Dönen*, Târık Suresi'ne bir naziredir. "Târık sûresinde her mükellefin bir gün Allah'ın huzurunda hesap vereceği inancı pekiştirilmekte, dolayısıyla kişinin yaratana ve yaratılmışlara karşı görevlerini samimiyet ve hakkaniyetle yerine ge-

tirme bilinci canlandırılmaktadır” (Topaloğlu, 2011: 22-23). Târik (parlak yıldız); gece gelen, şiddetli şekilde vuran ve kapı çalan demektir. Târik Sûresi’ne adını veren târik, ışığıyla karanlığı (gece) aydınlatan yıldızdır. Târik Sûresi’nde insanın yaratılışından, dirilişinden ve Allah’a hesap vereceğinden bahsedilir. Ayrıca Cahiliye dönemi geceye benzetilir. O dönemi (gece) aydınlatan ve gündüzü imleyen Hz. Muhammed, sabah yıldızıdır. Tarık Suresi, kötülüklerden korunmak için okunur. Hilâl Karahan’ın *Geceden Dönen* kitabında geceyi aydınlatan ışık, ismi geçmese de târiktir. *Geceden Dönen*, insanın yaratılışını ve kader kavramını karanlık-aydınlık zıtlığında sorgulayan bir kitaptır.

Geceden Dönen’in “Gecenin Eşiğinde” bölümünde yer alan “soru şiirleri”nin birincisinde, “Rüzgârı duyuyor musun?” başlığıyla zamanın hissedilip hissedilmediği sorgulanır. Zamanı temsil eden rüzgâr; sesi ve dokusuyla insana var oluşu duyumsatır. Varlık ve yokluk, birbirlerine kenetlenmiş iki yılan gibi bir bütün hâlinde görünmektedir:

*“Sessizlik de gürültüdür” derler,
bakarken tozun ardından,
“yok olmadan var olunmaz”* (Karahana 2023a: 11).

Sorularla ilerleyen şiirin ikinci bölümünde “Kanı görüyor musun?” başlığıyla can çekişen zaman tasvir edilir. Zamanın baskısına ve zulmüne maruz kalan insanların ızdırapları resmedilir. Ortadoğu’nun savaşlarla şekillenen kanlı tarihi, o coğrafyanın karanlık geleceğini yansıtır:

*Orada, çaluların arasında
can çekişiyor yaralı
bir Zaman* (Karahana 2023a: 12).

Şiirin üçüncü bölümünde “İyiliğe inanıyor musun?” başlığıyla savaşların kozasından bozulmuş genlerle çıkan insanların narin ruhlarının yırtılan yerlerini (ipek danteli) gecenin onarması tasvir edilir. Gece, karanlığıyla her şeyi örten ve iyileştiren iyimser bir zaman dilimidir. Şiirin dördüncü bölümünde ise “Tehlikeyi seviyor musun?” başlığıyla kaderin baştan yazılı (beyaz kâğıt, mürekkep, hokka) olduğu görüşüne karşı John Locke’un “tabula rasa” (boş levha/boş kâğıt) önermesi (silinip tekrar yazılabilen yazı/kader) dile getirilir. Çünkü insan, deneyimsellik sayesinde aklını kullanarak kaderini değiştirebilir:

*Kelimelerin zamanı geçti
şimdi yeni din tabula rasa* (Karahana, 2023a: 14).

Kuantum fiziği (Atomdaki potansiyel kuyuları, boşluktaki delikleri, simetrileri, zamanda ileriye-geriye saçılmaları, uzay-zaman burulmalarını,

paralel dünyaları, çoklu evren kavramını, muhtemel zaman yolculuğunu, enerjiden oluşturulan parçacıkları, maddenin enerjiye-enerjinin maddeye dönüşmesini açıklar.) parçacıklar fiziğidir (Karahan, 2023b: 12). Hilâl Karahan, imgeyi şiirin akciğeri olduğu kadar beyinde bir iç mekân olarak da tanımlar. Ona göre imgelem zamansal değil, mekânsal bir durumdur. Çünkü kuantum dünyasında insanın algılayabileceği şekilde bir zaman yoktur. Işımlar, elektronlar, fotonlar ışık hızında hareket eder (Karahan, 2023b: 22-23). Zamanı mekânlaştıran Karahan için “iç mekân”nın (zihin) yansıdığı yer, kâğıt ve yazıdır. “soru şiirleri”nin “Tehlikeyi seviyor musun?” bölümündeki kâğıt, kaderin yansıdığı iç mekândır.

“Şiir, varlığın sözle kurulmasıdır” (Heidegger, 2008: 37). Karahan’ın “varlık şiirleri”nin ilk bölümünde “Hâtıranın hükmü nedir?” başlığıyla geçmiş (hâtıralar) gösteren taş aynaların (Ayten Mutlu’nun şiirlerinde yer alır.) hâfızayı etkileme gücü ifade edilir. Unutulacaksa bir şeyi hatırlamanın önemi yoktur. Nietzsche “Bengi Dönüş” (Sonsuz Döngü: Bengi Dönüş: Tarih tekerrür eder. Bengi Dönüş “fiilen vuku bulan her şeyin, tam tamına şimdi vuku bulduğu tarzda sayısız kez vuku bulduğu ve daha birçok kez yeniden vuku bulacağı düşüncesidir.) (Danto, 2002: 78) ifadesiyle zamanın döngüsel olduğunu ve sonsuza kadar tekrarlandığını savunur. Bu döngüyü tamamlamak zorunda olan insan, kendisini aşmak ve zamanın akışını/döngüsünü fark etmek zorundadır. “varlık şiirleri”nin ilk bölümünde, Nietzsche’nin “İnsan aşılması gereken bir şeydir.” (Karahan 2023a: 17) sözüyle insanın zamanı idrak etmesi gerektiği ayna (yansıma, yüzleşme) imgesiyle vurgulanır:

Âh hatıralar yüzüne

Bakmayan

taş aynalar (Karahan 2023a: 17).

Şiirin ikinci bölümünde “Algının mührü nedir?” başlığıyla zamanın insanı bir kukla gibi oynattığı ifade edilir. Zamanın insan üzerindeki baskısı, fiziksel zaman (dışsal zaman) dışında belleğin zamanıyla (içsel zaman/psikolojik zaman) da ifade edilir:

Oynatır durur kuklacı,

an be an

belleğe saldıran

o iskeletten ibaret kuklaları... (Karahan 2023a: 18).

Şiirin üçüncü bölümünde “Bakışın hikmeti nedir?” başlığıyla “Bakış Kuşu” şairi Hilmi Yavuz’a gönderme yapılarak varlığın şarkısı (algılamanın ve görülmenin güzelliği, değeri) söylenir. Eşyayı (görülen) var eden

güç, yaratanın (gören) bakışında gizlidir. Görme-görülme ilişkisi, varlığı belirleyen bir güçtür:

*eşyayı var kılan kudret,
yaradanın bakışında...* (Karahan 2023a: 19).

Şiirin dördüncü bölümünde “Yalnızlığın yeri nedir?” başlığında anıları yeniden yazan (geçmiş/zamanı şekillendiren) yalnızlık, “izam ve nizam nun’unda” (yaratılışın düzeni)dır (Karahan 2023a: 20). Tasavvufta nûn harfinin noktası insanı simgeler. Arap alfabesinin on dördüncü harfi olan nûn, insanın ezeli oluşunu imler. Diğer adı Nûn sûresi olan “Kalem sûresinin başında yer alan nûn ya hurûf-ı mukattaadır veya özel isimdir...” (Durmuş ve Gündüzöz, 2007: 242-243). Nûnun balık, hokka ve kılıç demiri anlamları da vardır. Nûn, şekliyle yıldızı andırır. Ayrıca Allah’ın ilk önce kalemi sonra nûnu (hokka) yarattığı için ayette “nûn ve’l-kalemi” denmiştir. Bir hadiste “Sonra kaleme, yaz denmiş ve Kıyâmete kadar, bütün amel, ecel ve rızıkları yazmıştır.” cümlesi yer alır (Gündüzöz, 2011: 51). Hilâl Karahan’ın “varlık şiirleri”nin “Yalnızlığın yeri nedir?” bölümünde, yaratılışın özünü ve nuru (ilâhî ışık) ifade eden nûn harfinin kaderi yazan nurdan bir kalem olduğu vurgulanır. Nûn harfi (kader kalemi), yazı ve kaderle ilişkilendirilir.

Nûnun karanlıkları içinde Hz. Yunus’un hapsedildiği balık olduğu inancında ise, nûn harfi (balık), şekliyle (yuvarlak) kâinat çemberini simgeler (Gündüzöz, 2011: 52). Hilâl Karahan’ın “varlık şiirleri”nin “Yalnızlığın yeri nedir?” bölümünde nûn harfi, insanı kısıtlayan kâinat ve zaman çemberidir. Hilâl Karahan’ın Karahan’ın “varlık şiirleri”nde, W. B. Bayrıl’ın “Kaf” şiirindeki “Tanrım, tanıyınca insanı anladım,/neden hep bir Nun eksik bırakır/sın bendel!” (Bayrıl, 2009: 53-54) dizelerine gönderme yapılarak yaratılışı ve kâinatı simgeleyen nûn harfinin geceyi aydınlatan nuru da vurgulanır.

Şiirin yedinci bölümünde “Değişim değer verir mi insana?” başlığıyla Herakleitos’un “Her şey akar.” sözüne gönderme yapılarak zamanın geri döndürülemez akışında varlığın yoğun etkisi ifade edilir:

*Varlığın mührü incedir
ancak değişime kadar
çünkü her şey akar...* (Karahan 2023a: 23).

“nakarat” şiirinin ikinci bölümünde, zamanın eskidiği ve anıların yeniden şekillendiği vurgulanır. Çünkü kişi, geçmiş istem dışı bile olsa farklı şekillerde hatırlayabilir. Zihin, kişiye anıları hatırlama konusunda oyun oynayabilir:

*Zaman da eskir
gevşeyince elleri geçmişin
anılar yeniden şekillenir* (Karahan 2023a: 37).

Geçmişin değiştirilemezliği üzerinde duran Kierkegaard'a göre "Geleceği önceden görmeyi (kehanet) istemekle geçmişin zorunluluğunu anlamayı istemek bütünüyle özdeştir" (Kierkegaard, 2013a: 79). "An'ların toplamı kadar her 'an'ın kendisi de (geçip giden) bir süreç olduğu için, zamanın içinde ne şimdiki zaman, ne geçmiş, ne de gelecek vardır" (Kierkegaard, 2013b: 81). Hilâl Karahan'ın "nakarat" şiirinin ikinci bölümünde eskiyen geçmiş, ânda devam eder. Zihinde geçmiş, şimdi ve gelecek bir aradadır.

Gecenin Eleğinde bölümündeki "geride kalan" şiirinde, Yaşar Kemal'in *Demirciler Çarşısı Cinayeti* romanından "O iyi insanlar, o güzel atlara binip çekip gittiler. Demirin tuncuna, insanın piçine kaldık." (Karahan 2023a: 36) alıntısıyla kötü anılarla başa çıkamayan insanın bunalımı tasvir edilir. Geçmişten bugüne kalan (ses, isim, gölge, günün izi...) olumsuzluktur. Her şey parçalanır ve yeniden birleşir. Çünkü "Hayat boşluk tanımaz insana..." (Karahan 2023a: 38):

*Geride kalan
hafızanın büstiyeri
ürkmüş, üşümüş
anılar örtebilir mi
günlerin izlerini* (Karahan 2023a: 37).

"Gecenin Ellerinde" bölümündeki W. B. Bayrıl'a ithaf edilen "sayfa ve sayha" şiirinde, dinen yağmurla birlikte sesi ve hakikati silken gece, kâğıttan dünyanın sahteliğine şahittir. Birbirlerine bakan iki aynadaki iç içe suretler, zamanın geçişini gösterir. Çünkü aynalar, W. B. Bayrıl'ın şiirlerindeki gibi sırlarıyla hakikati ve saydam eşyayı kaplar:

*iç içe suretler mi
birikiyor yoksa
birbirine bakan iki aynada?* (Karahan 2023a: 49).

Ahmed Hâşim "Acılar gece çözülür." der (Ahmet Haşim, 1988: 171). Hilâl Karahan'ın *Geceden Dönen*'de yer alan şiirlerinde geceleri katlanarak artan acılar, zamanın baskısını imler. Aynalar ise, geceleri birbirlerine geçen zamanları (geçmiş, şimdi, gelecek) ve hayalleri yansıtır.

Sonuç

Önceki kitaplarında gecenin ve ayın hâllerini şiirleştiren Hilâl Karahan, *Geceden Dönen*'de zamanı (gece) irdeler. Hilâl Karahan'ın sessizliğinin

gürültüsünü okura duyuran şiirlerinde, esen rüzgârın soluğu hissedilir. Gece (siyah örtü), zamanın baskısı altında ezilen insanların yaralarını iyileştirir ve hayatın söküklerini onarır. Zihin ormanında anılar, geçmişi bugüne taşır. Gecede hapsolan, geceyi örtünen şiir özneleri, ışıkla (târik yıldızı), kâğıtla ve yazıyla (nûn harfi) zamanı (yaratılış, kader) sorgularlar.

Felsefeden, kuantum fiziğinden ve tasavvuftan beslenen Hilâl Karahan'ın şiirlerinde, varlık-yokluk meselesi zamanın eşiğinde irdelenir. Kâğıt, yazı, ayna; insanın zamanın geçişi karşısındaki ızdırabını ve kader çemberini imler. Karahan'ın Herakleitos'un "Her şey akar." sözünü yansıtan gece şiirleri, zamanda sıçrayış yaparcasına özenle bir araya getirilmiştir. Gecenin karanlığını ve ışılan yanlarını yansıtan *Geceden Dönen*, tema ve üslup açısından Karahan'ın önceki kitaplarıyla aynı çizgidedir. Çünkü Hilâl Karahan şiirlerinde geceyi, ışığı ve sesi çeşitli göndermelerle resmeder. Harflerle (özellikle nûn) örülmüş gece, Hilâl Karahan'a göre yaratanın lisanıdır. Karahan için gece, kendisiyle yüzleşme ve yaratanla birleşme hâlidir. Zamanın kısıtlayıcı yönü kadar iyimser yönünü de simgeleyen gece; koruyucu, kollayıcı ve örtücü özellikleriyle insanı sarıp sarmalar. Zamanın geri döndürülemez akışkanlığı, insan üzerinde baskı kurar. Karahan'ın şiirlerinde, insanın kaderine yön verebileceği vurgulanır.

Geceden Dönen'in son bölümü olan Söz Arası'nda, kitapta geçen alıntılar ve göndermelerin belirtilmesi Hilâl Karahan'ın beslendiği kaynakları açıkça göstererek gelenekten, tasavvuftan, kuantum fiziğinden ve felsefeden yararlanma biçimini ortaya koymasındadır. *Geceden Dönen*, Karahan'ın göndermeleri ve alıntlarıyla başka eserlere (Hilmi Yavuz, Ayten Mutlu, W. B. Bayrıl, Yaşar Kemal'in kitapları) bağlanır.

Kaynakça

- Ahmet Haşim (1988). *Üç Eser-Bize Göre, Gurebâhâne-i Laklakan, Frankfurt Seyahatnamesi*. Haz. Mehmet Kaplan. İstanbul: MEGSB Yayınları.
- Bayrıl, W. B. (2009). *Arzuda Tenhâ*. İstanbul: Can Yayınları.
- Danto, Arthur (2002). *Nietzsche-Hayati, Eserleri ve Felsefesi*. Çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Durmuş, İsmail ve Güzdüzöz, Soner (2007). "Nûn". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 33: 242-243.
- Gündüzöz, Soner (2011). "Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 30: 43-58.
- Heidegger, Martin (2008). "Hölderlin ve Şiirin Özü-Beş Kılavuz Söz". Hölderlin, *Seçme Şiirler*. Çev. A. Turan Oflazoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 29-44.

- Karahan, Hilâl (2023b). *Şiir ve Kuantum*. İstanbul: Mühür Yayınları.
- Karahan, Hilâl (2017). *Ateşi Bölen Gece*. İstanbul: Yasak Meyve Yayınları.
- Karahan, Hilâl (2023a). *Geçeden Dönen*. İstanbul: Mühür Yayınları.
- Kierkegaard, Soren (2013a). *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*. Çev. Doğan Şahiner. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kierkegaard, Soren (2013b). *Kayı Kavramı*. Çev. Türker Armaner. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Topaloğlu, Bekir (2011). "Târık Sûresi". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV. 40: 22-23.

OSCAR WİLDE'İN MUTLU PRENS ESERİNDE ZENGİNLİĞİN DEĞİŞEN ANLAMI VE YABANCILAŞMA

Sevra FIRINCIOĞULLARI*

Giriş

Oscar Wilde'ın *Mutlu Prens* eseri insan ilişkilerindeki yabancılaşma ve buna bağlı sınıfsal uçurumları ele alan bir eserdir. Eser aynı zamanda empatinin yitimi ve insani değerlerdeki yabancılaşmaya bağlı olarak derinleşen yoksulluk gerçeğini işlemiştir. Oscar Wilde'ın en bilinen eseri olan *Mutlu Prens*, çocuklukta saf ve kaybolmamış olan temel insani değerleri, evrensel insanlık bilincine seslenecek şekilde simgeler ve simgelerin anlam yükleriyle işlediği için büyüklere masal olarak da anılmaktadır. Çalışmada büyüklere masal olarak da nitelendirilen bu eserin edebiyat sosyolojisi alanında ve yabancılaşma, yoksulluk gibi sosyal gerçeklikler bağlamında analiz edilmesinin nedeni, söz konusu gerçekliklerin çözümüne çare olan, temel değerlere ayna tutması ve evrensel insanlık değerlerini içeriyor olmasıdır. Çalışma, edebiyat sosyolojisi alanında olup, simgesel çözümleme ve yorumlama yöntemlerinden yararlanılmıştır.

Yabancılaşma Gerçekliği ve Temel Kavramlar

Eser içinde iki farklı gerçeklik göze çarpmaktadır. Biri toplumsal problemlerin temelinde yer alan yabancılaşma gerçekliği, diğeri ise ona bağlı olarak toplumda gittikçe derinleşen yoksulluk. İki gerçeklik de insanın kendi değer dünyası, dayanışma, sevgi, empati gibi değerlerinin yitimi ile ortaya çıkmaktadır. Ancak yabancılaşma gerçekliği özel olarak diğer sosyal problemlerin tümünde yer alan ve insanın ahlaki olarak temel değerlerinin kaybolması ile gerçekleşmektedir.

Yabancılaşma bilindiği gibi insanın yapıp ettiklerinden kendini sorumlu hissetmemesi, kendi içsel bütünlüğünde başlayan bir parçalanma ile gerçekleşen ardından tüm ilişkilerine rengini veren bir gerçekliktir ve sosyal problemlerin çoğunun temelinde yer almaktadır.

Yabancılaşma, kontrol altına alınamayan içgüdüler, tutkular nedeniyle, insanın kendisine, kendi gerçek özüne yabancı hale gelmesi durumunu, insana özgü özellikleri, insani ilişki ve eylemleri, insandan bağımsız olan ve insanın hayatını yöneten şeylerin, cansız nesnelere özellikleri, ilişkileri ve eylemelerine dönüştürme hareketi ya da sürecini tanımlar. ... Yabancılaşma daha özel olarak ve benliğe yabancılaşma anlamında, benim

* Doç. Dr., Hatay/Türkiye. E-posta: sevrafirinci@gmail.com. ORCID: 000-0003-1052-6092. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14347160>

kendi özünden uzaklaşmasıyla, kendisine ve eylemlerine nesnel bir biçimde, sanki bir ustanın elinden çıkmış bir nesneye bakarcasına yaklaşmasıyla belirlenen bilinç haline karşılık gelir. Buna göre, yabancılaşma, kişinin kendi benliğiyle ya da zihin halleriyle, kendisi arasına duygusal bakımdan mesafe bırakması durumunu, kişinin kendi beniyile olan içsel temasını yitirdiğini anlamasının sonucu olan kendinden kopma halini ifade eder (Cevizci, 2005, 1728).

Ünlü psikiyatr ve sosyolog Erich Fromm'un üzerinde durduğu gibi modern çağda insanın içsel bütünlüğünde bir kırılma, bir parçalanma meydana gelmiştir. Aklı ile son derece karmaşık düzenekleri ve sosyal sistemleri kurabilecek denli gelişmeye başlayan modern insan duygusal ve vicdani olarak daha geride kalmıştır. Descartes'ın ünlü önermesi "düşünüyorum, o halde varım" ile başlatılan modern akıl çağında muazzam gelişmeler ve ilerlemeler kadar, soykırımlar, savaşlar, toplu katliamlar, derinleşen yoksulluk ve kapitalizmle güçlenen sınıfsal uçurumlardan söz etmek mümkündür. Bunun temelinde yer alan şey, insanın gelişen aklından farklı olarak daha geriden gelen bir duygusal dünyanın varlığıdır. Erich Fromm buna modern çağda ortaya çıkan duygusal ve düşünsel parçalanma demektedir. Söz konusu durum insanın eylemlerinde empatiyi yok ederken, gerçek, derinlikli, dayanışmaya bağlı ve sevgi içeren ilişkilerin de ortadan kalkmasına neden olmaktadır.

Orta çağ dinsel öğelerin aşırı vurgulandığı bir çağdı ve insanın karakteri de yaşamı da bu çerçevede biçimlenmişti. Orta çağda sadece tinselliğe yönelmiş bir yaklaşım kilisenin yozlaşması sürecini beraberinde getirmişti. Fromm'a göre modern çağda da insan aklı çok fazla ön plana çıkmış ve tek yol gösterici olarak görülmeye başlanmıştır dolayısıyla insan dünyasında bu çağda da bir alana yönelerek yaşamı o şekilde biçimlendirme anlayışı hâkimdir. Bu durumun yarattığı yozlaşma da sonunda kendini göstermiştir. Modern çağda her şeyi aklın doğruları ile yapma gayreti bu çağda her şeyi daha matematiksel ve mekanik bir yapıya bürünmesine neden olmaktadır. İnsan yaşamı sadece kar zarar gibi maddi başarılarla bağlı hale gelmiş, yaşamdaki her şeyi çok daha mekanik kurgulamaya başlamıştır. Fromm'a göre bu çağın karakterinde aklın bu ölçüde ön plana çıkması ve gelişimi, duyguların geri planda kalmasına neden olmuştur. Modern dönemde insan çok karmaşık cihazları üretmiş son derce büyük başarılarla imza atmış ancak tüm bunları yaparken yaşamını duygularından kopuk bir biçimde kurgulamıştır. Fromm'a göre insan aslında hissetmeden yaşadığının ve yaşamını bu mekanik kurgu içinde geçirdiğinin çoğunlukla farkına bile varamamaktadır. Modern çağda aklın her şeyin temeli olduğu

yönünde yerleşen anlayış duyguların yitimini, onur, saygı, sevgi gibi birçok değer de gittikçe kaybolmaya başlaması sürecini beraberinde getirmiştir. İnsan modern çağda kendi varlık değerini, dürüstlük ve sevgi gibi temel insansal değerlerle değil, başarı ve maddi kazanımlarla ölçmeye başlamıştır (Fıncioğulları, 2020: 187).

İnsan değer üretebilen, kendine eylemlerinin hesabını verebilen dolayısıyla vicdan duygusu geliştirebilen tek varlıktır. Felsefi antropolojinin ünlü ismi Takiyettin Mengüşoğlu'nun da belirttiği gibi ilk defa sadece insanda bir değer sferi" kendini eylemlerinden sorumlu hissetme ve kötü eylemler karşısında hesap verme veya acı duyma yetisi ortaya çıkmıştır.

İlk defa bir anlam sferinin çerçevesi içinde, bir canlı varlık, insan, kendi yapıp ettiklerinin hesabını vermekte, kendisini yapıp ettiklerinden sorumlu ya da sorumsuz görmektedir. Gene ilk defa böyle bir varlık alanında, yani insanda, yapılanlardan, eylemlerden dolayı üzücü yahut sevindirici duygular, bu duyguları bu varlığın, insanın, kendisiyle birlikte bilen "vicdan" adını alan bir alan... ortaya çıkmaktadır. Böyle bir duygu ancak normal olmayan durumlarda, yani hastalık halinde körleşir ya da tamamıyla ortadan kalkar... Gerçekten tabiat, insanla yeni bir "varlık formu", yeni bir "varlık tarzı" ortaya koymuştur... Dünya insanla yeni bir "anlam boyutu" kazanıyor. Anlam boyutu ile insanın bir şeyi sevmesi, bir şeyden irkilmesi, tiksilmesi; bir şeyi beğenmesi, bir şeyi reddetmesi; yaptıklarından ettiklerinden kendisini sorumlu görmesi ya da görememesi; başarılarının temelinde herhangi bir anlam unsuru görmesi ya da görememesi; anlamlı gördüğü bir şeyi gerçekleştirilmeye çalışması; anlamlı görmediği şeylerin gerçekleşmesini önlemeye çalışması gibi eylemler kastediliyor (Mengüşoğlu, 1971: 5-6).

Dolayısıyla bu, insanı etik bir varlık olarak varoluşa anlamda kendini tamamlaması ve insani potansiyelini tamamlarken vicdanına göre hesap vermesi gereken bir varlık haline getirmektedir. Bu durum psikolojide Abraham Maslow'un insanın kendini gerçekleştirme dediği duruma tekabül etmektedir. İnsan etik bir varlık olarak vicdanına göre her hareket ettiğinde kendini tamamlama ve gerçekleştirme yönünde bir adım atmış olur. Bu durum onun içsel bütünlüğünü korumasına aynı zamanda kendini gerçekleştirirken diğerlerine karşı kendini sorumlu hissetmesine neden olur ki toplumsal sistemlerde dayanışma, barış, düzen ve refahı sağlayacak dinamik de burada yatmaktadır.

İnsanda [...] ileriye dönük olma ya da gelişim eğiliminin var olduğunu kesinlikle öne sürebilecek denli çok sayıda anlamlı kuramsal ve deneysel

veriye sahibiz... Psikolojik sağlık ya da özellikle kendini gerçekleştirme- nin tüm alt aşamalarına yönelik bir gelişim olarak da tanımlayabileceği- miz bu eğilim, içsel bir kişilik bütünleşmesi, doğal bir dışavurum, tam bir bireysellik ve kimlik, yaratıcı olma, kör değil görebiliyor olma vb. istencine işaret eder. Yani insan öyle bir yapıdır ki sürekli olarak varlığın daha çok tamamlanmasına yönelir. Bu, genel olarak anlaşıldığı şekli ile iyi değerlere, dinginlik, incelik, yüreklilik, dürüstlük, sevgi, bencil ol- mama ve iyi olmaya yönelik bir istençtir... Birçok insan için bu bir ara- yış, özlem, dürtü, istenilen ancak henüz elde edilmemiş bir "şey"dir. Kli- nik bakış açısıyla bütünlüğü, sağlık ve gelişime yönelik bir dürtüyü or- taya koyar (Maslow, 2001: 165, 170).

Mutlu Prens Masalının Simgesel Okuması ve Tartışma

Oscar Wilde'in ünlü eseri *Mutlu Prens* insanın içindeki bu değer sferi ve vicdan itkisine vurgu yaparak, evrensel insan değerleri üzerinden, ya- bançılığa bağlı derinleşen yoksulluk gerçeğini ele almıştır. Eserde Wilde, yoksulluk ve zenginlik kavramlarının anlamları üzerine düşünmek ve insani değerler bağlamında söz konusu kavramları değerlendirmek için bir karakterler üzerinden simgeleri anlam yükleriyle donatmıştır. *Mutlu Prens* Oscar Wilde'in ünlü çocuk klasiği olarak bilinse de, evrensel insanlık değerlerine vurgusu ve zenginliğin insan dünyasındaki anlamı üzerine der- rin analizler sunması itibarıyla yetişkinlere ve dünya toplumlarının tümüne yönelik mesajlar içermektedir.

Eserin simge analizine bağlı olarak okunması durumunda toplumsal bir gerçeklik ve sorun olan yoksulluk ile zenginlik gibi sınıf gerçekliklerini insana derinlikle bakarak işlediğini söylemek mümkündür. Eserde ana ka- rakterin cansız bir heykel olan bir Prens olarak işlenmiş olması yazarın sim- genin anlam yükünde insani değerlere vurgu yapmak istemesiyle doğru- dan ilgilidir. Eskiden sarayında mutlu olan Prens bir heykele dönüştükten sonra yaşadığı şehrin ve ülkenin durumunu izleme olanağına kavuşur. Bu- rada yazar iktidarın ve iktidardakilerin halktan uzaklığına dair temel me- saji vermek ister. Prens, insan iken halkın ve insanların acılarını göremeye- cek denli onlardan uzak yaşamıştır. Ancak bir heykele dönüştükten sonra ülkesindeki insanların tümünden çok daha derinden duyar onların acıla- rını. Her gün bu mutsuz ve yoksul halkın durumuna üzülmeğe gözyaş- ları dökmeye başlar. Heykele dönüşmüş Prens'in gözyaşları ülkesinde di- ğer insanların birbirleri için hissetmediği ve dökmediği gözyaşlarıdır. Bunu fark eden de yine etrafındaki halktan kişiler değil gelip yanına tünemiş olan kargadır.

Derken bir damla daha düştü. Kırlangıç, "Yağmurdan korumayacaksa heykel dediğin ne işe yarar? İyi bir baca aramalı," dedi ve uçup gitmeye karar verdi. Ama daha kanatlarını açmadan üçüncü bir damla düştü. Kırlangıç başını kaldırıp yukarı baktı. – ah bir de ne görsün!

Mutlu Prens'in gözleri yaşlarla doluydu. Yüzü ay ışığında o kadar güzeldi ki Kırlangıç'ın içi acımayla doldu.

"Kimsin sen?" dedi.

"Ben Mutlu Prens'im."

"O zaman neden ağlıyorsun? diye sordu Kırlangıç. "Sırılsıklam ettin beni."

"Ben canlıyken ve yüreğim insan yüreğiymişken," diye cevap verdi heykel, gözyaşlarının ne işe yaradığını bilmezdim, çünkü üzüntümün girmesine izin verilmeyen Kaygısızlık Sarayı'nda yaşadım. Gündüzleri arkadaşlarımla bahçede oyun oynardım, akşamsa Büyük Salon'da dansın başını çekerdim. Bahçenin etrafında çok gösterişli bir duvar vardı, fakat hiçbir zaman o duvarın gerisinde ne olduğunu merak etmedim, çevremdeki her şey o kadar güzeldi ki. Saraydakiler Mutlu Prens derlerdi bana, gerçekten de mutluydum, eğer zevk içinde yaşamak mutluluksa. Öyle yaşadım ve öyle öldüm. Sonra da ben öldükten sonra heykelimi buraya, böyle yükseğe diktiler; şehrimin bütün çirkinliğini, şehrimdeki bütün yoksulluğu görebileyim diye ve kalbim kurşundan olsa da ağlamamak içimden gelmiyor" (Wilde, 2006: 3).

Kurşundan bir kalbi olmasına rağmen insanların acılarına gözyaşı döken Prens simgesinin anlam yükü çok daha geniş ve derindir zira bir heykele dönüştükten sonraki gözlemlerine bakıldığında Prens (ana karakter) halkın yabancılaşmış gerçekliğini gözlemler. Toplumdaki bireyler birbirlerinin acılarına duyarsızlaşmıştır. Kendi acıları ve yoksullukları içinde yaşam kavgası veren bu insanlar birbirlerinin acılarının farkında değildir. Bir heykel olmasına rağmen seyrettiği şehrin insanlarından çok daha duyarlı olan Mutlu Prens, şehrin insanlarının birbirlerinin acılarını fark etmediğini, bu şekilde her evde gittikçe derinleşen yoksulluğu gözlemler ve kargadan ona yoldaşlık etmesini ister. Eğer pırlantalarla dolu bedeninden birer parçayı bu yoksulluk içindeki evlere ulaştırırsa en azından onları izlerken hissettiği acı azalacaktır. Karga bu şekilde Prens'in vücudundaki parçaları yoksulluk içindeki hanelere taşımaya başlar. Bu sırada şehri kendisi de gözlemler ve birbirlerinin acılarının farkında olmayan bu insanların şehrindeki yoksulluğa bağlı acılarını ve derinleşen sınıf farkını görür.

“Çok uzaklarda” diye sözünü sürdürdü heykel... çok uzaklarda küçük bir sokakta yoksul bir ev var. Pencereleden biri açık ve açık pencereden ma-saya oturmuş bir kadın görüyorum. Yüzü zayıf ve ince, iğneden delik deşik olmuş nasırlı, kırmızı elleri var çünkü o bir terzi... Odanın bir kö-şesinde bir yatakta küçük oğlu hasta yatıyor. Ateşi var ve portakal istiyor. Annesi ona nehir suyundan başka bir şey veremiyor, onun için de ağlı-yor. Kırlangıç, küçük kırlangıç ona kılıcının kabzasındaki yakutu götü-rür müsün? Benim ayaklarım bu kaideye yapışık bir yere kımıldayamı-yorum...

... Bunun üzerine Kırlangıç büyük kentin üzerinde uçtu, zenginlerin güzel evlerinde eğlendiklerini, dilencilerin kapılarda beklettiklerini gördü. Karanlık yollara uçup, bitkin yüzleriyle zifiri sokaklara bakan aç çocukları gördü. Bir köprüünün kemeri altında iki oğlan çocuğu birazcık ısınabilmek için koyun koyuna yatmışlardı. “Nasil da açız, dediler” “Bu-rada yatmak yasak” diye bağırdı gece bekçisi, kalkıp yağmura çıktılar.

Kırlangıç gerisin geriye uçtu ve Prens’e gördüklerini anlattı.

“İnce altın varaklar var üzerimde” dedi Prens, Onları bir bir söküp şeh-rimin yoksullarına vermelisin; yaşayanlar her zaman altının kendilerine mutluluk getireceğine inanırlar.”

Kırlangıç, altın varakları yaprak yaprak söktü, ta ki Mutlu Prens donuk ve kurşuni bir renk alıncaya kadar. Yaprak yaprak altınları yoksullara götürdü. Çocukların yüzlerine bir pembelik geldi, güldüler, sokaklarda oyunlar oynadılar. “Artık ekmeğimiz var” diye bağıştılar (Wilde, 2006: 9).

Kırlangıç ile Mutlu Prens’in yüreği aynı şekilde atıyordu. Yoksulluğu ve insanların acılarını görece kadar birbirlerine bağlı ve birbirlerini anla-yacak şekilde empati kuracak kadar insani değerlere sahiplerdi. Kırlangıç, Mutlu Prens’in üstündeki tüm altın ve mücevherleri şehrin yoksullarına dağıttıktan sonra sertleşen kışa dayanamayıp kurşun rengine dönen Mutlu Prens’in ayaklarının dibinde ölür. “O anda heykelin içinden garip bir çıtırtı geldi. Sanki bir şey kırılmıştı. İşin gerçeği şu ki kalp çat diye ortadan ikiye ayrılmıştı” (Wilde, 2006: 9).

Mutlu Prens ve karga insanlarda görülmeyen insani duyarlılığın, em-pati kurarak diğerleriyle ortak ve mutlu yaşamı sürdürecektir ahlaki değerle-rin simgesi olarak çizilmişlerdir. Şehirde hiç bitmeyen ve gittikçe derinleşen yoksulluğun insanların kendi değer yargılarıyla ilgili olduğu kimsenin ak-lına gelmiyordu. Bu nedenle şehrin tümü birbirine yabancılaşmış insanlarla doluydu. Oysa bir heykel olan Prens ile bir hayvan olan karga durumun

farkındaydı. İnsanın kendine, doğaya ve diğer insanlara yabancılaşmasının en son olarak kendine yabancılaşmayı ve empati yitimini beraberinde getirdiği ana karakter simgeler olan Prens ve karga üzerinden bu şekilde sunulmuştur.

Sonuç

Şehirdeki ve ülkedeki zenginlik algısı insanların değer yargılarıyla bağlantılı şekilde altın ve para üzerinden şekilleniyordu. Mutlu Prens üzerindeki tüm mücevher ve altınları halka dağıttıktan ve karga da kaldığı bu ülkedeki soğuğa dayanamayıp ölür. Şehrin belediye başkanı artık bir dilenciden farkı kalmayan Mutlu Prens'i eritmeye ve kendi altından heykelini yapmaya karar verir. Bu sırada tüm belediye meclisi de kendi heykellerinin yapılmasını istemekte, halktan kişiler de çirkinleşen Prens'in eritilmesinin çok daha iyi olacağını düşünmektedir.

Ancak ilginç olan durum şuydu; Mutlu Prens'i eritseler de kurşundan kalbi bir türlü erimiyordu. Kentin içinde insani değerleri taşıyan ve insani duygulara sahip, empati kurabilen bir kalbin ölümsüzlüğü kurşundan olmasına rağmen erimemesi ile simgeleştirilir. Ülkedeki yoksulluk devam ederken, hem yoksul halk hem de yöneticiler altından bir heykele, birbirlerine verdikleri değerden çok daha fazla değer vermekteydi. Bu süreçten sonra Tanrı cennetten meleklerine şehirdeki en değerli şeyi getirmelerini emretti; melekler, bir kurşundan kalp ve ona sarılmış kargayı götürdüler.

Mutlu Prens'in erimeyen kalbi ile donan karganın bedeninin yeryüzündeki en değerli şey olarak nitelendirilmesi ve simgesel anlam yükünün bu olması, yazarın bir gerçekliğe ayna tutmaya çalışmasıyla ilgilidir. İnsani değerlere sahip olan ve gerçek zenginliği simgeleyen iki varlıktan biri karga diğeri ise Prens'in kurşundan olmasına rağmen insanca atabilen kalbidir. Ülkedeki diğer herkes zenginliği maddi öğeler temelinde tanımladığından insani değerlerine dolayısıyla birbirlerine yabancılaşmıştır. Marx'ın da belirttiği gibi "insan insana yabancılaşmıştır, insan diğeri karşısında ötekidir":

İnsanın kendisi ve doğa karşısındaki kendinin her yabancılaşması, kendisinden ayrı öteki insanlar ile kurduğu ve doğayı içine koyduğu ilişkide görünür[...] Pratik gerçek dünyada öz yabancılaşma, ancak öteki insanlar karşısındaki gerçek pratik ilişki aracılığıyla görülebilir (Marx, 2007: 31). ... Yabancılaşmış insan, insan topluluğundan, kendi türsel varlığından da yabancılaşır. İnsan başka insanlardan yabancılaşır... İnsanın kendi işiyle, kendi işinin ürünüyle ve kendisiyle ilişkisi için geçerli olan başka

insanlarla ilişkisi için de geçerlidir... Her insan başkalarından yabancılaşır... Başkalarının her biri benzer şekilde insan yaşamından yabancılaşır (Marx'tan akt. Coser, 2010: 65).

Yazar bu simgeler ve öykü ile temel mesajı kültürel farklılıklarına rağmen toplumlar üstü bir değer anlayışı ve evrensel insanlık bilinci üzerinden verir. İnsanın kurtuluşu kendi elindedir. Kendi değerlerine sahip çıktığı, diğeriyle empati kurabildiği ve değerleri maddi değil, manevi öğeler üzerinden şekillendiği ölçüde türsel olarak kendini gerçekleştirebilecek, kurduğu toplumsal sistemler çok daha adil olacaktır. Toplumsal refah ve gerçek kurtuluş, insanın vicdanı ve değerlerindeki dönüşüm ile ilgilidir. Bunun gerçekleşmesi ve imkanı yine insanın seçimlerinden, iradesinden ve her şeye rağmen korumak için savaşıacağı vicdan itkisinden gelmektedir.

Kaynakça

- Cevizci, Ahmet (2005). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Coser, Lewis A. (2010). *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*. Çev. Himmet Hülür vd. Ankara: De Ki Yayınları.
- Fırıncioğulları, Sevra (2020). *Erich Fromm ve Analitik Sosyoloji*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Marx, Karl (2007). *Yabancılaşma, Kutsal Aile*. Çev. Barış Erdost. İstanbul: Sol Yayınları.
- Maslow, Abraham (2001). *İnsan Olmanın Psikolojisi*. Çev. O. Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık.
- Mengüşoğlu, Takiyettin (1971). *Felsefi Antropoloji: İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri*. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Wilde, Oscar (2006). *Mutlu Prens*. Çev. Roza Hamken ve Fatih Özgüven. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

JUNG'UN GÖLGE KAVRAMI ÜZERİNDEN *FRANKENSTEİN* VE *YARATILAN*'DAKİ KİMLİK KRİZİ

Elif YOKUŞ*

Giriş

Yaratıklarından korkmamızın sebebi onların çirkin olması değil, içimizdeki çirkinliği bize yansıtma ve yansıtılmasıdır. Yani yaratıklar gölge kimliğimizin bir yansıması olduğundan içimizdeki çirkinliği bize yansıtır. Onlardan kaçma eğilimimiz bu yüzden. Bu çalışma Mary Shelley'nin *Frankenstein* adlı romanındaki ve bu romandan uyarlanan Çağan Irmak'ın *Yaratılan* adlı dizisindeki ana karakterlerin -Frankenstein ve Ziya- kimlik krizini Jung'un gölge kavramı üzerinden incelemektedir. Jung'a göre "Gölge, kişiliğin alt benliğini, uyumsuzlukları nedeniyle bilinçdışına sürgün edilen kişisel ve kolektif unsurların toplamını temsil eder"¹ (Bowles, 1991: 387-404). Yani gölge kişinin istemediği alt benliğine ait olan özelliklerini bilinçdışına itmesidir. Bu özellikler bilinçdışında olduğu için kişi tarafından tanınmaz. Bununla bağlantılı olarak hem Frankenstein'ın hem de Ziya'nın gölge kimlikleri yarattıkları canavarlar yoluyla yansıtılır. "Tamamlanmamış, yarım kalmış yaratılar. Bizden daha akıllı, daha iyi, daha candan biri –dostların öyle olması gerek- zayıf ve kusurlu tabiatımızı mükemmelleştirmek için yardım sunmadığı müddetçe öyle kalıyoruz" (Shelley, 2024: 24). Bu alıntıda Victor Frankenstein alt benliğinin üstünü örtmek istediği için bir canavar yaratır. Bu yaratık açgözlülüğünün ve sorumsuzluğunun bir sonucu olarak doğar. Kimliğiyle hesaplaşma süreci kendi seçimleri ve eylemleri yüzünden başlar. Bu noktada şu soru ortaya çıkıyor: Gölge kimliğini kabul etmeyip ondan kaçarken teslim mi olacak yoksa gölge kimliğiyle personasını mı birleştirecek? Aynı durum Frankenstein kitabından uyarlanan *Yaratılan* dizisinde de görülür. Ziya yarattığı yaratıkla yani alt kimliğiyle karşılaştığında bu yaratığa karşı sorumluluklarını reddederek uyumsuzluğunu gösterir çünkü alt kimliğiyle yüzleşmek istemez. Bu süreçte Ziya ne yapacağını bilmediğinden ve hiç tanımadığı bir benliği ortaya çıkmaya başladığından kimlik krizine girmeye başlar. Hem Ziya hem de Frankenstein karanlık taraflarını kendilerinden bile saklar ama yaratıklarını yaratırken gölge kimliklerini yaratıklara aktarırlar. Böylelikle gölge kimlikleri artık gün yüzüne çıkar. Bu gölge kimliğin gün yüzüne çıkması onları kimlik krizine sürükler.

* Lisans Öğrencisi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çanakkale/Türkiye. E-posta: elifyokus@outlook.com. ORCID: 0009-0005-5230-5900. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14347236>

¹ Bu alıntı makale yazarı tarafından İngilizceden Türkçeye çevrilmiştir.

Yani kaçtıkları “yaratık” veya “hortlak” değildir, kendi alt yani gölge kimliklerinin yansımasıdır. Ayrıca iki karakterinde de kimlik krizine girmesinde toplumun rolü de hiçbir şekilde göz ardı edilemez. *Frankenstein* ve *Yaratılan* bize farklı kültürleri anlatmasına rağmen bireyin kendisinden ve toplumdaki sakladığı “istenmeyen” yönlerinin gün yüzüne çıkmasının yarattığı kimlik krizlerini benzer şekillerde işler. Şöyle ki her iki eserde de bireyin toplumdaki dışlanma korkusu gölge kimliğin açığa çıkmasına ve karakterlerin kimlik krizine zemin hazırlar. İki karakterin yaratıklardan uzaklaşma çabası aslında toplumun dayattığı “kabul edilir” birey olma zorunluluğunun sonucudur çünkü toplum Ziya’yı ve Frankenstein’ı kendilerinin karanlık rollerini reddetmeye iter böylelikle karakterlerin gölge kimliğe entegre olma süreci gerçekleşmez. Bu toplumsal normlar her iki karakterin kendilerini ve yaratıkları varlıkları tehlikeli olarak görmelerine neden olur. Toplum tarafından kabul edilmeyen bu “tehlike” karakterleri kendi kimlikleriyle uyumsuz hâle getirir. Bu çalışma, Frankenstein ve Ziya'nın içlerindeki bastırılmış benliğin canavarlar yoluyla yüzleşmelerini, iç dünyalarını, duygusal ve zihinsel denge arayışlarını araştırıp karakterlerin geçirdiği kimlik krizindeki toplumun yerini incelemektedir.

1. Jung’un Gölge Arketipi

Carl Gustav Jung analitik psikolojiyi kuran İsviçreli bir psikiyatrist ve psikanalistti. En çok kolektif bilinçdışı, arketipler ve psikolojik gelişim üzerine yaptığı çalışmalarla tanınır. Bireyin kendisiyle bütünleşmesi ve kendi içsel gerçekliğini kavrayabilmesi için psikolojik olarak derinlemesine analizler geliştirmiştir. “Kolektif bilinçdışı kısaca, bilincin bastırılmış ya da unutulmuş özü olarak tanımlanabilir” (Pelister, 2026: 100). Jung bu bastırılmış yönün bastırılmış özelliklerini “gölge kimlik” olarak tanımlamıştır. Bu nedenle Jung’un gölge arketipi karşımıza bilinçli benlik tarafından bastırılmış benlik olarak ortaya çıkar. Kişinin bilinçdışı yönlerini temsil eden bu arketip bilinçli benliğin kabul edemediği veya toplumsal normlar nedeniyle bastırıldığı duygu, düşünce ve davranışlar olarak tanımlanabilir. Jung, “Açığa çıkmamış bu delilikler nadiren kendilerini belli ederler, ama tüm normal görünümüne rağmen, düşünceleri ve davranışları, bilinçdışındaki sapkın ve çarpık faktörlerin etkisi altındadır” (1999: 47) şeklinde tanımlar. Yani kişi farkında olmasa bile hayatında gölge kimliğinin etkilerini yaşar.

“Gölge bilinçdışı olduğundan, ona sıradan eğitim yöntemleriyle ulaşamayız” (Fordham, 1996: 62) çünkü bu yönler kişi tarafından genellikle “karanlık” ve “kabul edilemez” olarak algılanır. Bu yüzden bu yönler persona, kişinin dışarıya yansıttığı yani bilinçli benliği, tarafından bilinçdışına itilir.

Bu nedenle kişi bu benliğin farkında değildir fakat Jung'a göre bu gölge kimlik asla kaybolmamaktadır; aksine bu benlik bastırıldığıca g kazanır ve bireyin hayatını farkında olmadan tetikler. Bu arketip çoğu zaman bir tetiklenme sonucu ortaya çıkar ve bu arketipin kişiyi kimlik krizine sokması çok muhtemeldir çünkü kişinin bu gölge kimliğiyle bütünleşmesi zor bir süreçtir. Kişi bu benliği tanımadığından dolayı ondan kaçma eğilimine girebilir. Bu da gölge kimliğin tüm benliği ele geçirmesine yol açar ve nihai son olan kimlik kaybı görülür. Ayrıca, gölge sadece olumsuz yanları değil olumlu yanları da bünyesinde bulundurabilir fakat bu ynler olumlu da olsa genellikle toplumsal normlar, aile ve kültürel etkiler nedeniyle kabul görmeyen özelliklerden oluşur. Bu zellikler iyi de olsa kötü de olsa kişi tarafından tanımlanmalı ve bastırılmamalıdır. Snowden, Jung'a göre kişi bilinçli olarak gölgenin ne kadar az farkında olursa bireyin gölgesinin o kadar yoğun olacağını çünkü bastırılan ruhsal içeriğin asla dzeltilemeyeceğini söyler (2011: 83). Bu yüzden gölgeyi tanımak ve onunla hareket etmek bireyin kendini tam anlamıyla birleştirmesini sağlar.

Gölge kimlikle birlikte hareket edememe ve gölgeyi inkr etme durumunda bilinçsiz etkinin bir sonucu olarak gölge kimlik davranışları perde arkasından kontrol edebilir ve bu da kişiyi kendisini zarar veren eylemlere veya başkalarına zarar vermeye itebilir. Snowden, gölgeyi bütünleştirmenin önemini, "Glgemizi görmekle, ışığımızı da görmüş oluruz. Bir kez içimizdeki bu iki karşıta bakıp anladığımızda ortak noktayı bulabiliriz" (2011: 84) şeklinde tanımlar. Bu yüzden bireyin gölgesiyle yüzleşmesi ve bu bilinçdışı unsurları bilinç düzeyine çıkartarak bütünleşmesinin, bireysel leşme sürecinin yani yaratım sürecinin bir parçası olarak kabul edilir çünkü birey gölgesini kabul ettiği zaman kişi içindeki reddedilen veya bastırılan potansiyelleri de serbest bırakır. Bu potansiyellerin içinde sadece olumsuz özellikler olmaz aynı zamanda bastırılmış yaratıcı ve olumlu özellikler de bulunur. Bu sayede birey kendini daha iyi tanıyıp kişiliğini daha iyi bir şekilde oluşturabilir ve uçlarda yaşamayan, daha dengeli bir benlik geliştirebilir.

2. Jung'un Gölge Arketipine göre Yaratılan ve Frankenstein

Frankenstein ve *Yaratılan* isimli eserlerde Victor Frankenstein ve Ziya isimli ana karakterlerin içsel çatışmaları ve bastırılmış arzuları ne çıkarak gölge arketiplerinin açığa çıkışı görülür. Jung'un gölge kavramı, bireyin bilinçli kimliği tarafından istenmeyen ynleri bilinçdışına itilmesi ve kişinin bu unsurlarla yzleşmemesi durumunda yaşadığı içsel alkantılardır. Frankenstein ve Ziya karakterlerinin bilinçli benliklerinin bastırıldığı hurs,

güç ve merak gibi dürtüler gölge kimliklerinin temelini oluşturur. Bu özellikler karakterler tarafından baskılanmaya çalışıldıkça gölge kimliğin daha şiddetli ortaya çıkması nihai sonudur. Frankenstein ve Ziya toplumsal kabul görme yüzünden hırs ve güç arzularını bastırmak zorunda kalırlar. Frankenstein'in yaratma hırsı, "Bu kadarı yapılmış, diye bağırıyordu Frankenstein'in ruhu; ben fazlasını, daha fazlasını başaracağım; önceden bırakılmış ayak izlerine basarak yeni bir yol açacak, bilinmedik güçler bulacak, yaradılışın en derin gizemlerini dünyaya duyuracağım" (Shelley, 2024: 49) ifadesinde görülür. Burada, Frankenstein'in gölge kimliği tarafından beslenen merakı ve hırsı, onun bilinen sınırlara karşı koymasını sağlarken aynı zamanda kendi gücünün hatta yaratılışın sınırlarını zorlamasına neden olur. "Yeni bir canlı türü, beni yaratıcısı ve kaynağı olarak kutsayacaktı. Birçok mutlu, mükemmel tabiatlı varlık, ortaya çıkışını bana borçlu olacaktı. Hiçbir baba çocuğunun minnettarlığını böylesine hak etmemiştir" (Shelley, 2024: 55) sözlerinden de anlaşılabilceği üzere Frankenstein bir güce sahip olmakla çevrelenmiştir. Tanrı rolüne bürünmek isteği, doğanın sınırlarını zorlayışı bunu göstergesidir. Bu hırs kontrollü olarak yükselmediğinden gölge kimliğinin temel unsuru hâline gelir çünkü toplumsal normlarla çelişir ve personası bunu kendi içinde bastırması gereken bir tehlike olarak görür ama bastırıldığından dolayı içten içe gölgesini beslemeye devam eder.

Frankenstein ile aynı kaderi Ziya karakteri de yaşamaktadır. Ziya, merak ve hırsını topluma kabul ettirmeye çalışırken babası tarafından sürekli bastırılmaya çalışılır. Çok küçükken babasının çalışma odasına gizlice girip kitaplarını okumaya çok meraklıdır. Babası özellikle "Kitab-ı Kıyam" yani Kıyam Kitabı'nı okumasını kesinlikle istemez çünkü bu kitapta yaratılışa aykırı olarak ölünün nasıl dirilteceğinin yolu yazıyordur. Bu babasına göre sadece bir efsaneden ibaret olmasına rağmen yine de okumasını istemediğinden Ziya'yı sürekli bastırmaya çalışır. Bir gün gizlice girdiği çalışma odasında bu kitabı okurken babasına yakalandıktan sonra babasına, "İstedğin kadar yırt ben onu ezber ettim bile. Madem yasaktı bizim evde ne arıyordun?" cümlelerini söyler. Daha küçüklükten beri merakının önüne geçemez. Tabii bu merakı zamanla daha büyür. Üniversite zamanlarında babasının Ziya'ya, "Ziya, efsane peşinde koşan şımarık bir velet mi olacaksın, akli başında bir hekim mi?" (Yaratılan, 2023: 1. Bölüm) deyişi toplumun bireye dayattığı sınırları ve Ziya'nın bu sınırların ötesine geçme çabasını anlatır. Bu sözler aynı zamanda Ziya'nın merakını ve güç arzusunu gizleyerek kabullenmesini ve toplumun belirlediği sınırlar içinde kalmasının beklediğini gösterir. Fakat Ziya bu arzusunu, "Hayata atacağı bir çizik olmalı,

bir abide gibi parıldamalı yaptıklarıyla. 'İşte her şey bu kadarmış, hadi eyvallah,' deyip ölmemeli. Hatta insan ölmemeli. İnsan hayatın sırrını çözmeden ölmemeli" (Yaratılan, 2023: 3. Bölüm) cümlesiyle bastıramayacağını ve kendi izini bırakarak ölüme meydan okuyacağını gösterir. Babası tarafından sürekli bastırılan bu arzusu onu daha büyük bir maceraya iter. Bu arzular gün geçtikçe büyüyüp Ziya'nın ruhunu ele geçirir.

Victor'un ve Ziya'nın insani sınırları aşma arzusu onları yaşam yaratmaya iter. Bu iki karakterin hırsları, doğa ve ölüm üzerinde derin bir kontrol ihtiyacından kaynaklanır. Bu kontrol ihtiyacı da trajik bir olay olan iki karakterin de annesinin ölümünden sonra tetiklenir. Jung'a göre travmatik olaylar gölge kimliğin ortaya çıkmasına neden olur. Kontrol edilemeyen merak, güç arzusu ve hırs, Victor'un ve Ziya'nın daha karanlık bir yanını, gölgelerini, yansıtır; bilimsel merak kisvesi altında bastırdıkları yaşam üzerinde hakimiyet ve güç arzusu bulunmaktadır. Bu hırslarının sonucunda birine can vermeyi başarırlar fakat bu başarı aslında bir başarısızlıktır. Yattıkları bir insan olarak değil bir "canavar", "hortlak" formatında karşılına çıkar. Bu da bastırılmış benliğin fiziksel bir temsilidir. Hem Frankenstein hem de Ziya'nın yarattığı yaratıklarla olan ilişkileri, gölge kimliklerinin bir yansıması olarak şekillenir. Bilinç dışında bastırdıkları, toplumca kabul görmeyeceğini düşündükleri yönleriyle yaratıkları aracılığıyla yüzleşirler. Yüzleşme esnasında Victor Frankenstein yaratığını alıntıdaki şekilde tanımlar: "Uzuvları orantılıydı. Yüz hatlarını güzel olacak biçimde seçmiştim. Güzel! Yüce Tanrım! Sarı cildi, alttaki kasların ve atardamarların işleyişini zor örtüyordu. Saçları parlak siyah ve uzun, dişleri inci beyazlığındaydı; fakat bu zengin görüntü, onun nemli, içinde bulunduğu kirli beyaz yuvalarıyla neredeyse aynı renkteki gözleriyle, buruş buruş yüzüyle, kapkara dudaklarıyla korkutucu bir karşıtlık içindeydi" (Shelley, 2024: 59). Bu tanımlama esnasında iyi özelliklerini tanımlarken "seçmek" ifadesini kullanırken kötü özelliklerde böyle bir ifade kullanmaz. Canavarın iyi yönlerinin kendisinin seçtiğine ama canavarın kötü yönlerinin kendiliğinden var olduğuna kendini inandırmaya çalışır. Bununla bağlantılı olarak canavarın çirkin görünümü, Victor'un kendi içindeki karanlığı yani gölge kimliğini nasıl gördüğünü gösterir. Bundan yola çıkarak aslında yaratık Victor'un kimliğinin inkâr etmek istediği yönlerini bünyesinde barındırdığı söylenebilir. Ziya ise İhsan'ı dirilttikten sonra onun bir insan olmadığını, bir "hortlak" olduğunu anlayınca yaratılanla bir diyalog bile kurmadan onu kendi kaderine terk eder. Ziya arkadaşına, "Onu sokağa bırakacağız, kaderine terk edeceğiz onu. Biliyorum bu gaddarlık ama bu kaderi biraz da o yazdı.

Ben satranç tahtasında piyondum. Ona yardım edemem, edemeyiz” (Yaratılan, 2023: 4. Bölüm) diyerek yaratığını tek başına bırakıp kaçar. Bu sözler aslında derin bir içsel çatışmanın yansımasıdır. Canavarına hissettiği öfke ve dışlama isteği aslında kendine hissettiği hislerdir çünkü hortlağı her gördüğünde içindeki başarısızlık, yetersizlik duyguları canlanır. Ziya'nın bilinçli benliği, kendini saf ve iyi olarak görmek ister ancak yaratık onun karanlık taraflarının toplandığı bir figürdür.

Hem Frankenstein hem de Ziya gölge kimliklerinin soyutlaşmış hali olan bu canavarları yok sayarak onlardan kaçma eğilimine girerler. “Jung hoşgörü ve sevgi olmaksızın hiçbir düzelmeye gerçekleşmeyeceğini ima etmektedir” (Fordham, 1996: 64). Yani iki karakterin de sevgi ve hoşgörüden yoksun kaçma eğilimleri, onları karanlıktan daha büyük bir karanlığa iter. Bastırdıkları hırs, güç arzusu ve merak onları yaşam yaratmaya iterken bu duyguların gücünde boğulurlar. Jung gölge kimliğin kabullenilmemesi ve yok sayılması durumunda kişinin geri dönülemeyen bir çatışmaya sürükleneceğini söyler. Böylelikle yok sayılan daha kuvvetli geri döndüğünden hem personanın hem de gölgenin birbiriyle çatışması durumunda bastırılan gölge personayı bastırmaya başlar. Bunun nihai sonu kimlik krizidir.

3. Ziya ve Frankenstein'in Kimlik Krizi

Gölge kimlikle personanın birbirine entegre edilememesi sonucunda birey bu iki benlik arasında gidip gelir. Jung bu gibi durumlarda bilincin denetiminin en düşük düzeye indiğini söyler (Jung, 2000: 31). Dolayısıyla birey, gölge kimliğini tanımadığından dolayı onu kontrol edemez; bu sebeple gölge kimlik tarafından kişi ele geçirilir. Bireyin böyle bir senaryoda kendini tanıyamaması onu kimlik krizine sürükler. Aynı şekilde gölge kimlikleriyle dışa yansıttığı personaları çatışmaya başladıkça Frankenstein ve Ziya kimlik krizi yaşamaya başlarlar. Bu krizin nedeni de hiç tanımadıkları, bilinçdışında yatan benlikleri yarattıkları canavar yoluyla artık gözlerinin önünde olmasıdır. Bu durumda karakterlerin alt kimlikleriyle (gölgeleri) üst kimlikleri (personaları) çatışmaya başlar. Karakterlerin iki benlikle mücadele etme serüvenleri görülür. Kimlik krizinin asıl sebebi de bu mücadele serüvenine hazır olmayışlarından kaynaklanmaktadır.

Frankenstein, canavarını yaratma esnasında benliğinde yani personasında kendini üst seviye bir bilim insanı olarak görmektedir. Amacı, bilimin sınırlarını zorlayarak yani doğanın yasalarına hükmederek kendini tanrı rolüne büründürmektir. Ancak canavar yaratıldıktan sonra beklediği gibi olmadığından bu tanrı rolüne bürünüş ve doğanın yasalarına hükmetme görüşü bozulmaya başlar. Bu görüşün bozulması Frankenstein'in şu sözle-

rinden anlaşılabilir: “Son derece olağan dışı şevkle bunu arzulamıştım; fakat şimdi işim bitmişken hayalin güzelliği kaybolup gitmiş, beni soluksuz bırakan bir korku ve tiksinti doldurmuştu yüreğimi. Yarattığım varlığın görüntüsüne tahammül edemeyerek, odadan dışarı fırladım” (Shelley, 2024: 60). Frankenstein’in yarattığını gördüğündeki hissettiği korku ve nefret duyguları aslında alt benliğine yani gölgesine duyduğu bilinçdışı bir tepkidir. Hemen sonrasında canavarı yok sayarak kaçması kimliğinde derin bir çatışmaya sebep olur çünkü canavarla yüzleşmesi gerekirken onu yok sayması canavarın daha da kuvvetlenmesine yol açar. Aynı şekilde canavar gölge kimliğinin yansımaları olduğundan gölge kimliğini görmek istememesi ve ondan kaçması gölge kimliğin daha da güçlenmesine ve Frankenstein’i ele geçirmesine yol açar. Zihninin derinlerinde, yarattığı onun bir parçası olarak kabul edip kendine entegre etmek zorundadır. Bunu reddetmesi onu aslında kendi benliğinden uzaklaştırır, personanın etkisini kaybetmesine yol açar. Persona ve gölge arasında Frankenstein’in yaşadığı gerilim onu zamanla derinleşen kimlik krizine iter. Benzer durumun Ziya için de geçerli olduğu söylenebilir.

Ziya hortlağın olağanüstü fiziksel gücünü fark ettiğinde yarattığının bir insan olmadığını fark eder. Ziya, yarattığı hortlağın doğasında kendi bastırıldığı dürtülerini görür yani Ziya ilkel, gölge kimliğiyle karşılaşır. Bu yüzden yarattığı kendi benliğine bir tehdit olarak algılar. Dolayısıyla kaçmayı tercih eder ama kaçış sadece çatışmayı derinleştirir ve Ziya içsel olarak daha karmaşık bir hâle gelir. Yarattığı bir parçası olarak kabul etmeyecek kendi kaderine bırakması Ziya’nın kendi kimliğini korumakta zorlanmasına yol açar. Jung herkesin gölgesinin olduğunu ve gölge bireyin bilinçli yaşamında ne kadar az somutlaşmışsa o kadar koyu ve yoğun olacağını aktarır (Jung’dan akt. Gürol, 1991: 75). Jung’un burada somutlaşmadan kastı yüzleşmektir aslında. İki eserde de doğrudan gölge kimliğin somutlaşması görülür ancak bu somutlaşmadan kaçış gölge kimliğin yoğunluğunu artırır.

Frankenstein ve Ziya bilgi ve tanınma arayışındaki bilinçli benlikleri ile kabul edilememiş suçluluklarını, hırslarını ve ahlaki başarısızlıklarını içeren canavarlar tarafından somutlaştırılan bilinçsiz gölgeleri arasında kalırlar. Bu arada kalış Frankenstein’in, “Uyku gözlerimi terk etmişti; habis bir ruh gibi dolaşıp duruyordum, çünkü tarif edilemez ölçüde korkunç fesatlıklar etmiştim ve fazlası, çok daha fazlası vardı başımıza gelecek (kendimi buna inandırmıştım). Yine de yüreğim iyilikle, erdem aşkıyla dolup taşıyordu” (Shelley, 2024: 95) sözlerinden anlaşılabilir. İdealleştirilmiş yani

parlak bilim insanı benliğini içindeki karanlık ve yıkıcı güçlerle uzlaştıramamaktadır. Ziya da aynı şekilde hırs, güç ve merakının sonucunda yarattığı hortlağı kontrol edemeyince gölge kimliğini de kontrol edemez. Ziya'nın yarattığıyla karşılaştığı her sahne bu kimlik bölünmesini ve kaçıışı önümüze serer. Diyalog dahi kurmadan canavarın önünden geçişleri bunun en büyük örneklerinden biridir. Frankenstein'ın ve Ziya'nın hayatları boyunca çabaladığı, başarmaya çalıştığı her şey canavarların, gölge kimliklerinin elinde yok olur. Victor Frankenstein'ın canavarını yakalayamadan ölmesi kimliğinin ve hayatının tamamen çöktüğünün göstergesidir. "Artan sıkıntılarım yüzünden yakında yok olup gideceğim; ölüm hala korkutuyor beni çünkü görevim henüz tamamlanmadı" (Shelley, 2024: 228) sözlerini ölüme yaklaştığını anladıktan hemen sonra söyler. Öyle ki artık başarısızlığını kabullenme durumuna gelmiştir. Yarattığına hükmedemeyerek kimliğini yeniden bulamamış bu yüzden de alt ve üst benliğini birbirine entegre edememiştir. Ziya'nın durumu biraz farklıdır çünkü canavara hissettiği nefret ve korkudan arınmıştır ancak sonuç değişmez; aynıdır. Ziya, başından geçenleri Kaptan Ömer'e aktarır. Bunun üzerine Ömer Kaptan, "Baygındın; ağzından çıkan ilk söz şuydu: Deli değil o. Peki, şimdi neye inanıyorsun, Ziya?" diye sorar. Ziya ise "Artık bilmiyorum, hiçbir şey bilmek istemiyorum, Ömer Kaptan" (Yaratılan, 2023: 8. Bölüm) diyerek cevap verir. Ziya'nın Ömer Kaptan ile olan bu diyalogunda yaşadığı derin sorgulama ve belirsizlikle başa çıkma çabası görülür. Ziya'nın, "Hiçbir şey bilmek istemiyorum" cevabı inançsızlık ve bilgiye duyduğu isteksizliği ortaya koyar. Yani yaşadığı olayları anlamlandırmayı istemez ve zihinsel olarak bir kabullenişe ulaşır.

İki karakterin de yaşadıkları süreçte tam anlamıyla değişip kimliğini kaybedişleri; en başlarda bilgiye olan açlıklarından eserlerin sonlarında bilgiye olan isteksizlikleri ve olan durumun kabullenişleriyle kendilerini gölge kimliğe teslim ettikleri görülür. Frankenstein kitabın başlarında bu hevesini, "Servet daha önemsizdi. İnsan bedeninden hastalıkları kovabilsem, insanı şiddet ya da kazalar haricinde ölmeyecek hale getirebilsem, bundan görkemli buluş mu olurdu!" (Shelley, 2024: 39) şeklinde anlatır. Ziya da bu hevesini anlatırken "Vapura binince evvela beni bekleyen o geleceğe baktım. Berrak, aydınlık, masmavi bir manzaraydı gördüğüm. Vapurun zahmetsizce yoluna devam etmesi gibi tüm manileri aşır okulumu bitireceğimi kalbimin derinliklerinde hissettim" cümlelerini kullanır. Yani iki karakter de en başlarda bilimsel tutku ve umut doludurlar. Genç üniversite öğrencileri iken doğanın gizemlerini çözme umudu ikisinin de ha-

yatlarını çevrelemiştir. Ancak yaratılan canavarlar veya hortlaklar beklenilenin dışında olduğundan bu başarısızlıkla yüzleşemeyişleri onları umutsuzluğa iter.

İki karakterin içlerinde bulundurduğu intikam hırsları onların umut dolu ideallerini tamamen ortadan kaldırır ve hayallerini bir kenara bırakarak intikam arzularına yani gölge kimliklerine teslim olurlar. Bu intikama teslim oluş Frankenstein'ın, "Yarattığım canavar, mahvıma sebep olsun diye dünyaya saldıgım sefil iblis. Onu düşündükçe çıldırtıcı bir öfkeye kapılıyordum. Melunu ele geçirip, ondan büyük esaslı bir intikam almayı arzuluyor, bunun için tutkuyla dua ediyordum" (Shelley, 2024: 217) sözleriyle açıklanabilir. Ziya'nın intikamı biraz farklıdır. Şöyle ki Ziya kendinden intikam almak ister çünkü yaptığı kötülüğün, canavarı bir başına bırakıp kaçmasının etik olmadığını farkındadır. Kendine olan intikamını bilimle ilgilenmeyerek almaya çalışır. Hayatından canavarla ilgili her şeyi çıkarmak onu yok saymak için hayatı boyunca tek tutkusu olan bilimi bir kenara bırakır bunu da "Kavgam bitmeyecek sadece şekli şemali değişecek" (Yaratılan, 2023: 6. Bölüm) cümlesiyle izleyiciye aktarır. Bu Ziya'nın hayal kırıklığını ve içsel çatışmasını yok etme isteğini gösterir. Frankenstein de intikamının bir sonuca ulaşmayacağını anladığında yaşadığı umutsuzluğu, "Fakat neredeyse düşmanımı yakalayacak gibiyken, umutlarım aniden tükendi" (Shelley, 2024: 228) şeklinde aktarır. Tamamen gölge kimliği karakterini esir alır. Başlardaki umut dolu üniversite genci yani personası artık yerini umutsuz, öfke dolu birine yani gölgesine bırakır. Frankenstein ve Ziya'nın bu umut dolu başlangıçlarının umutsuzluğa ve intikama dönüşmesi yaşadığı kimlik krizini ve bunun sonucunda çıkan kimlik kaybını net bir şekilde gösterir.

4. Toplumun Kimlik Krizine Etkileri

Ziya ve Frankenstein karakterlerinin gölgeyi kendilerine entegre edemelerindeki toplumun etkileri yadsınamaz. Karakterlerin kimlik krizi yalnızca içsel değil, aynı zamanda toplumsal bir dışlanma ve onaylanma mücadelesiyle bağlantılı olduğu söylenebilir. Şöyle ki, Victor Frankenstein ve Ziya toplumun baskısı altında personalarını toplumun kabul edeceği şekilde oluşturmuşlardır ve gölge yönlerini bastırmalarındaki temel sebeplerden biri de toplumdur. "Gölge, kişisel bilinçdışıdır. Toplumsal standartlara ve bizim ideal kişiliğimize uymayan tüm vahşi istekler ve duygulardır" (Fordham, 1996: 61). Yani gölge toplum normlarına uymadığı için persona tarafından reddedilir. Bu reddediş bilinçdışında gerçekleştiğinden dolayı birey bunun var olduğunu ve baskıdan dolayı reddettiğini fark etme-

yebilir. Toplumun bu baskısının sonucunda gölgeyi fark edip onunla bütünleşmek zor bir süreçken daha da zor hâle gelir. Bunun sebebi birey gölge kimliğiyle bütünleştiğinde toplum tarafından kabul görmeyeceğini düşündüğünden, gölge kimlik persona tarafından yok sayılır ve bilinçdışına itilir.

Her iki eser de farklı kültürlere ait olmasına rağmen, toplumun beklentileri aynı çatı altında alınabilir. Şöyle ki Frankenstein'ın ve Ziya'nın yarattığı canavarlar toplumun "kabul edilebilir" anlayışının veya sınırının dışında olan figürlerdir. Canavarların görünüşleri toplumun estetik algılarına uymaz ve bununla birlikte yaratılan canavarlar insanlık ideallerini de tehdit etmektedir. Bu tehdit Frankenstein'ın, "Bu canavara bakmaktan korkuyordum ama Henry'nin onu görme ihtimalinden duyduğum korku daha fazlaydı" (Shelley, 2024: 63) ifadesiyle somutlaştırılabilir. Bu ifadede Frankenstein'ın yarattığı canavara karşı hissettiği korkunun yanı sıra Henry'nin canavarı görme ihtimali Frankenstein için daha büyük bir tehdit olarak gözükmektedir çünkü bunu sonucunda Henry tarafından dışlanma ihtimali daha büyük bir tehdittir. Toplumdan dışlanma korkusu Frankenstein'ın eylemlerini şekillendiren bir baskı unsuru olarak onun içsel çatışmalarını daha karmaşık bir hâle sokar. Aynı şekilde Ziya yarattığını meydana bıraktıktan sonra insanların yarattığı, "Hortlak bu, kaçın!" (Yaratılan, 2023, 5.bölüm) bağırıışlarıyla taşlamaya başlaması da örnek olarak verilebilir. Toplum kendi doğrularına, alışılmış kalıplara uymayanları tehdit olarak görmektedir ve bu tehdidin sonucunda toplumdaki insanlar gördüğü farklılıklara karşı dışlayıcı ve saldırgan davranmaktadırlar. Toplumun yargılarının sebebiyle canavarlar neredeyse her karşılaştığı kişi tarafından reddedilir. Bu yüzden canavarlar bu süreçte toplumdan izole olmak zorunda kalırlar çünkü toplum içinde kabul edilemezler. Bu canavarlar Frankenstein'ın ve Ziya'nın başarısızlıklarının bir yansımasıdır. Bu yüzden Frankenstein ve Ziya kendilerini toplumdan dışlanmış hissederler.

Frankenstein ve Ziya yarattıklarını toplumun bir parçası olarak görmezler. Dolayısıyla gölge kimliklerini de toplumun bir parçası olarak tanımlayamazlar. Toplumun canavarlara yönelik tepkisi farklı olanı kabul etmek üzerine değil, onu düşmanlaştırarak yok etme üzerinedir. Canavarlar gölgeyi temsil ettiğinden Frankenstein'ın ve Ziya'nın gölge kimlikleriyle barışamayıp onu kabul etme süreçleri daha da zor hâle gelir. Kendi içlerinde kabullenememiş söz konusuysen toplumun da canavarları kabullenmeyişi gölge kimlikle personanın entegrasyonunu daha karmaşık hâle sürükler. Bu durum onların içsel değerlerini reddetmesine, yaratıcıklarını sorgulamalarına ve gölge kimliğiyle yüzleşememelerine yol açar. Bu yüzleş-

meme kendi içlerinde bir izolasyona sebep olur. Kendi içlerindeki izolasyon toplumdan da izole olmaya yol açmakta olup kimlik krizine sürüklenmektedir.

Sonuç

Carl Gustav Jung'un gölge kavramı, bireyin personası tarafından istenmeyen yanlarını temsil etmektedir ve bireyin bu alt benliğinin farkında olmaması çok muhtemeldir. *Frankenstein* ve *Yaratılan* adlı eserlerde ana karakter olan Victor Frankenstein'ın ve Ziya'nın yarattıkları canavarlar bu karakterlerin gölge yanlarını temsil etmektedir. Personaları tarafından bilinçdışına itilen bu yanlarını karakterler kendilerine entegre edemez. Gölgeyle personanın birleşmesi yaşanmadığından karakterler alt benliklerini bastırmaya devam eder. Dolayısıyla gölge kimlikleri daha fazla güç kazanmaktadır. Bu güç kazanış sonunda gölgenin karakterleri ele geçirmesinin sonucu olarak da Frankenstein ve Ziya kimlik krizine sürüklenir. Ayrıca gölge sadece bireysel bir sorumluluk alanı değildir. Toplum, bireyi istenmeyen yönleriyle yüzleşmemesine zorladığı bir ayna olarak tanımlanabilir. Bu yüzden yaşanan bu krizde toplumun etkisi göz ardı edilemez. Frankenstein ve Ziya'nın yarattığı canavarlar toplum tarafından kabul edilmez. Bununla bağlantılı olarak gölgeleri de toplum tarafından onaylanmamaktadır. Karakterler toplumdan dışlanma korkusuyla birlikte alt benlikleriyle üst kimliklerini entegre edemez. Jung, bastırılmış yönlerle personanın birleşmesi sağlanmadığında bireyin içsel uyumunun bozulacağını söyler. Dolayısıyla bu birleşme olmadığından gölge kimliğinin yıkımı daha büyük olur.

Bu çalışmada Jung'un gölge arketipini ele alarak *Frankenstein* ve *Yaratılan* adlı eserlerdeki ana karakterlerin – Victor Frankenstein ve Ziya – yaşadığı kimlik krizlerinin canavar yoluyla içselleştirmesi analiz edilmiştir. Bu analiz toplum ve birey arasındaki çatışmanın karakterlerin hayatını nasıl etkilediğini, nasıl kimlik krizine sürüklendiğini ortaya koyar. Victor Frankenstein'ın ve Ziya'nın yaşadığı kimlik krizi bireyin kendi bastırılmış yönleriyle entegrasyonu evrensel bir temayı temsil eder. Bu yüzden iki karakterin de kişisel trajedileri, bireyin kimlik ve kabul mücadelesine dair edebi ve psikolojik bir örnektir. Bu bağlamda Jung'un gölge kimlik teorisinin edebiyata katkısı yadsınamaz. Bu çalışmada yapılan yakın okuma tekniği de derin bir analiz yapma şansı sunmuştur. Bu teknik, karakterlerin bireysel ve toplumsal çatışmalarını detaylandırmaya olanak sağlamıştır. Sonuç olarak bu araştırma yakın okuma tekniği kullanarak Jungçu bir bakış açından Frankenstein'ın ve Ziya'nın yarattığı yaratıkların onların gölgelerini temsil ettiğini, yaratılarıyla yüzleşmek yerine gölgelerini temsil ettiği için kaçtıklarını analiz ederek edebiyata katkı sağlamayı hedeflemiştir.

Bu çalışmada yakın okuma tekniğiyle birlikte yapılan analizde Frankenstein'ın ve Ziya'nın gölge kimliklerinin canavar yoluyla somutlaştığı gösterilmiştir. Ayrıca karakterlerin canavarlarıyla yüzleşmelerinden kaçmasının gölge kimliklerinden kaçmasının göstergesi olduğu kanıtlanmıştır. Bireysel çatışmalarının içsel bir yabancılaşma ve kendini kabul etmeme şeklinde derinleştiği ortaya koyulmuştur. Bireysel çatışmaya ek olarak toplumsal çatışmalarının nedeninin gölge kimliklerinin toplum tarafından kabul edilmemesi olduğu gösterilmiştir. Jung'un gölge kavramına göre bu çatışmaların sonucu olarak karakterlerin kimlik krizine ardından da kimlik kaybına sürüklendiği verilen alıntılarla desteklenmiştir. Bu analiz karakterlerin gölgeleriyle olan ilişkileri üzerinden bireyin kendi içsel dünyasıyla yüzleşmesinin zorlukları ve bu yüzleşmeden kaçmanın sonuçları üzerine düşünülmesine olanak tanıdığı için edebiyata katkı sağlamayı hedeflemiştir. Bireyin toplumsal ve içsel çatışmalarının dışa vurum ihtiyacını vurgulayarak edebiyat ve psikoloji arasındaki ilişkiye dair bir bakış açısı sunmuştur.

Kaynakça

- Bowles, Martin L. (1991). "The Organization Shadow". *Organization Studies*, 12(3): 387-404.
- Fordham, Frieda (1996). *Jung Psikolojisi*. Çev. Aslan Yalçiner. İstanbul: Say Yayınları.
- Gürol, Ender (1991). *Analitik Psikoloji ve C. G. Jung*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Irmak, Çağan (Yapımcı, Yönetmen, Senarist). (2023). *Yaratılan* [İnternet Dizisi]. Türkiye: Netflix.
- Jung, Carl Gustav (1999). *Keşfedilmemiş Benlik*. Çev. Barış İlhan ve Canan Ener Sılay. İstanbul: İlhan Yayınevi.
- Jung, Carl Gustav (2000). *Analitik Psikolojinin Temel İlkeleri (Konferanslar)*. Çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Pelister, Tuğçe Gözde (2016). "Othello'da İlkel Kavramı Bağlamında Gölge Arketipi". *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi*, (15): 99-109.
- Shelley, Mary (2024). *Frankenstein*. Çev. Yiğit Yavuz. İstanbul: Türkiye İş Bankası ve Kültür Yayınları.
- Snowden, Ruth (2011). *Jung Kilit Fikirler*. Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Optimist Yayınları.

AŞK ACISI VE BİREYSEL YETERSİZLİĞİN PSİKOLOJİK BİR YANSIMASI: NÜ PERİDE

Sedat TOKSÖZ*

Giriş

Psikoloji ve Yaşam adlı eserde bireyin kendi iç dünyasına dair birtakım sorular sorulup bu sorular üzerinden düşünce mekanizmasının harekete geçirilmesi istenir:

Hiç aşırı derecede endişelendiğiniz oldu mu? Nedenini bilmediğiniz halde kendinizi endişeli ya keyifsiz hissettiniz mi? Mantıklı düşündüğünüzde size zarar vermeyeceğini bildiğiniz bir şeyden dolayı korkuya kapıldınız mı? Peki hiç intihar etmeyi düşündünüz mü? Ya da bir sorundan kaçmak için alkol veya uyuşturucu kullandınız mı? Hemen hemen herkes bu sorulardan en az birisine evet diye yanıt verecektir, ki bu da hemen hemen herkesin psikolojik bozukluğun belirtilerini deneyimlemiş olduğu anlamına geli[r] (Gerrig & Zimbardo, 2012: 442).

Bu minvalde sorulan soruların cevapları edebî bir eserde, *Nü Peride* romanında, verilmektedir. *Nü Peride* Hakan Akdoğan'ın postmodern tarzda kurguladığı ve bu kurgu başarısından dolayı da 1998 Yunus Nadi roman ödülüne layık görüldüğü bir romandır. Romanda anlatılan üç ana hikâyeye vardır. Bunlardan birincisinde Necati'nin kendi dünyasında oluşturduğu hayatı ve bu hayatın yansımaları; ikincisinde Necati, Beril ve Nevtan'ın hayatları ve bu hayatların çalkantılı oluşları; üçüncüsünde ise Osmanlı dönemine değin giden ve hem Necati'nin hem de Nevtan'ın kesişim noktası olan bir hikâyeden, Halil ve Ermeni Ante'den bahsedilir. Bu hikâyeyi anlatan ise Necati'dir. Necati, hikâyeyi Beril'e yakın olmak ve nihayetinde Beril'in sevgilisi olan Nevtan'dan intikam alabilmek için kusursuz bir şekilde anlatmıştır roman boyunca: "Gelmiştin ve beni dinliyordun. İçimdeki adam mağarasına kaçmıştı. Ben de seni sevmenin tadını çıkarıyordum. Bin bir güçlükle hazırladığım hediyeyi veriyordum sana. Yıllardır bitirmeye uğraştığım, yaşamlarını kendi yaşamımdan iyi bildiğim tutkulu insanların öyküsünü anlatıyordum sana" (Akdoğan, 2000: 26).¹

Bu çalışmanın odak noktası ise Necati'nin romanda kurgusal boyutta anlatılan hayatıdır. Çünkü Necati'nin içinde bulunduğu duygusal durum

* Doktora Öğrencisi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Çanakkale/Türkiye. E-posta: toksozsedat44@gmail.com. ORCID: 0000-0001-5561-6601. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14347473>

¹ Çalışmada bu alıntıdan sonra eserin sadece sayfa numarası verilecektir.

psikolojik açıdan incelenmeye değerdir. Bu nedenle roman, psikoloji biliminin güdümünde incelenecektir. Nitekim “[e]debî metinlerde, özellikle hikâye ve roman türüne örnek teşkil eden eserlerde yer alan kişilerin ruh dünyalarını anlamak için psikoloji bize yardımcı ol[maktadır]” (Emre, 2006: 148) ve yine “[e]debiyat biliminin özellikle bu tarz eserlerin şahıs kadrolarını tasnif etmekte psikoloji biliminden yararlanması” (Emre, 2006: 148) faydalı görünmektedir. Bu doğrultuda Necati karakterinin “psiko-patolojik işleyiş[inde]” (Gerrig & Zimbardo, 2012: 442) birtakım olumsuzluklar göze çarpar. Necati’nin düşünceleri, yaşadıkları, yaşayamadıkları ve sahip olmak istedikleri bir arada düşünüldüğünde bu işleyişin aksadığı ve Necati’nin duygu durum bozukluğu içinde olduğu açık bir şekilde görülür. Bu bozukluğun temel sebepleri ve romandaki ipuçları çalışmanın omurgasını oluşturmaktadır. Romanın tamamına odaklanıldığında Necati’nin psikolojik açıdan hastalıklı bir hal içinde olduğu ve bu hastalıklı halin ise sadece bir tanı ile sınırlı kalmayacağı tespit edilmiştir. Bu bağlamda Necati’nin duygu dünyasını tanımak için romandaki birkaç hususa değinmek yerinde olacaktır. Nitekim henüz romanın başlangıç sayfalarında Necati karakterinin yazar tarafından olumsuz bir profilde yansıtıldığı görülmektedir. Üstelik bu olumsuz gösterilen karakterin düşünceleri de olumsuza evrilmiştir. Zira olumlu bir duygu olan âşık olmak duygusu Necati’ye göre olumsuz bir duygudan öte bir şey değildir:

Başımı öne eğdirdim âşık olunca; kimi zaman kaldırım taşlarını, kimi zaman yanımdan geçen insanları sayardım. Acı çekmeye razıydım, ölüp ölüp dirilmeye. Susamaya razıydım o zaman, ağlamaya, ağlarken titremeye, kendim olmaya sahtelik katmaksızın, kâbuslar görmeye, kâbuslarda ölmeye, öldürmeye. Evet, adam öldürmeye razıydım o zaman. Âşık olacaksam tam olmalıydım, acılardan kaçmadan, korkuların üzerine giderek, onları ezerek (9).

Yazar burada romanın kurgu karakterinin hastalıklı ruh halini yansıtmıştır. Öyle ki romanın kurgu karakteri olan Necati duygulardan olumsuz olana meyletmekten geri duramaz: “Ölümcül hastalıklar gibi kanıma işleyen aşkları severdim ben. Gözlerimden yaş yerine diken akıtan aşkları severdim” (9). Görüldüğü üzere oluşturulan roman karakteri “[ş]izofrenik bozukluk, kişiliğin bölünmüş, duygu ve algının çarpıtılmış ve duyguların körleşmiş olduğu ağır bir psikopatolojik durumu ifade etmektedir. Şizofrenik bozukluğu olan kişiler genelde çılgınlık ve delilikle ilgili olarak düşündüğünüzde akla gelen kişilerdir” (Gerrig & Zimbardo, 2012: 465) tanımına uymaktadır. Çünkü Necati, her duyguyu uçlarda yaşamayı istemektedir. Necati’deki bu “uç arzu” isteği romanın diğer sayfalarında da görülmektedir: “Başkalarına

muhtaç bir bebeğin yüzündeki saflığın yanında yılların tecrübesini alındaki kırıksıklıklara sıkıştırmış bir ihtiyarın olgunluğu olmalıydı. Ortası olmamalıydı benim yaşadığım aşkın” (9).

Nü Peride romanında yukarıda belirtilen hastalıklı durum karakterin düşünce evreninde kendine iyice yer edinmiştir. Necati'nin davranışları şizofren ruh haline bürünmeye devam etmektedir. O, etrafındaki herkesin sadece onu seyrettiğini hatta gözlemediğini düşünür: “Beni sokaklarda kaçamak bakışlarla süzen gözler bekliyordu, benim gibi olmadığı için kendini şanslı varsayan bencil yaratıklar bekliyordu” (10). Dolayısıyla roman karakterinin içinde bulunduğu bu durum bir hastalık olan “Paranoid Tip” (Gerrig & Zimbardo, 2012: 466) ile uyusmaktadır. Bu rahatsızlıkta “[b]ireyler sürekli olarak gözetlendiklerini ve kendilerine karşı sürekli olarak komplo düzenlendiğini ve ölüm tehlikesi içerisinde olduklarını hissederler” (Gerrig & Zimbardo, 2012: 466). Öte yandan Necati'nin bu şekilde düşünmesinin başka bir nedeni de fiziki olarak kendini yetersiz görmesidir. Çünkü Necati ağaçtan düşmüş ve bu travma sonrasında tekerlekli sandalyede yaşamını sürdürmek zorunda kalmıştır: “Beni istemiyordun artık, biliyordum. ... Haklıydın. En basiti, birlikte dolaşmak bile ıstıraptı senin için. Sokakta birlikte olmak için sandalyemi itmen gerekiyordu” (32). Bu durumdan dolayı roman karakterinin bir aşağılık kompleks içerisinde olduğu açıkça görülmektedir: “Sert ve beklenmedik bir olay kişide, bir felaket yaşıyormuş duygusuna kapılmasına yol açar, hâkim olamadığı bir heyecan fırtınası yarattığında, ruhsal travmadan söz edilir” (Perron, 2003: 90). Necati fiziki yetersizliğinin onu dış dünyaya karşı savunmasız bıraktığını hatta bu yetersizliğin onu orantısız, adaletsiz ve eşit olmayan bir mücadeleye ittiğini ifade eder: “Onlar süngülerini hazırlamış mangalarca asker; ben süngülerine çiçek takan çocuk. Süngüye karşı çiçek, savaşmalıyız” (10-11). Burada bireyin iç dünyası ile dış dünyadaki duygusal çatışma kendini göstermektedir. Bu doğrultuda duygu durum bozukluğu ve travma sebebiyle bireyin düşüncelerinde dış dünyaya karşı olumsuz, güvensiz ve çatışmacı bir tavır aldığı görülmektedir.

Nü Peride romanında Necati karakterinin karamsarlığı ve hayata bakışı satır aralarında kendini hissettirmeye devam eder: “Benim dünyam (...) sokak lambalarının soluk sarı ışığıydı” (11). Bu cümleye yakın bir diğer karamsarlık örneği olarak “[b]ana en yakın canlılar, arada bir pencereye uğrayan kelebeklerdi” (11) cümlesi dikkati çekmektedir. Roman karakteri bu cümlelerden de anlaşılacağı üzere kendisini yalnız hissetmektedir. Bu yalnız hissediş ise onu travmatik bir birey yapmaktadır. Dolayısıyla Necati'nin çaresizliğini imleyen kelebek imgesini kullanması ayrıca dikkate değerdir.

Çünkü kelebekler dış dünyaya karşı savunmasız, çaresiz ve ölüme yakındırlar. Nitekim Süha Oğuzertem de Yaşar Kemal'in romanlarında kelebekler ve çaresiz insanlar ilintisinin üzerine düşünülmesi gerektiğini belirtmektedir. Yaşar Kemal'in *Hüyükteki Nar Ağacı* romanında kelebeğin ölmüş olması aynı zamanda umudun da ölmüş olduğu manasına gelir (Boztilki, 2021: 161). Necati'nin de Beril için "baharlarda penceresine konan kelebekleri yakalamayı öğren[mesi], sonra da kurutmayı [bilmesi]" (124) esasında kelebek imgesi üzerinden kendi çaresizliğini ve umutsuzluğunu aksettirir. Bu doğrultuda Necati, bir kelebek gibi fiziki yetersizliğinden dolayı dış dünya ve diğer bireyler karşısında sürekli savunmasız, çaresiz ve her an "ölüm tehlikesi içerisinde oldu[ğunu] hisse[tmektedir]" (Gerrig & Zimbardo, 2012: 466). Burada şu hususa da dikkat çekmek gerekir. Necati içine düştüğü duruma Beril'i de dahil edip yaşadıklarını Beril'in de yaşamasını arzulamaktadır: "Camının önünde oturup baharların gelmesini bekleyecek; baharlarda penceresine konan kelebekleri yakalamayı öğrenecek, sonra da kurutmayı" (124). Böylece Beril Necati ile "[e]şit [ve] aynı" (125) olacaktır.

Necati yaşadığı yoğun duygu durum bozukluğundan ötürü hayal/hakikat ayrımını yapamayacak derecede düşünsel bağlamdan kopmuştur:

"Geçmişe ait ufacık bir anımsama gerçeğin içine kurmacayı da katarak hayallememe sebep oluyordu. Kimi zaman kurmaca bir mekân, geçmişte bulunduğum gerçek bir mekândan daha yaşanmış geliyordu. Karıştıyordu, karıştırıyordum. Gerçeklerden, kurmaca zaman-mekân'a doğru kaçıyordum. Hangisinin daha gerçek olduğunu bulamıyordum. Belki de düşlerdir gerçek olan" (24). Necati'nin hayata karşı olumsuz düşünceleri, duyguları süreklilik gösterir. Nitekim Necati, olumsuz duyguları devam ettirir: "Geceler, senin ışıklı gecelerinden farklıydı. Kahkahalar yükselmezdi bu evden. Gece göğü gibi karanlıkta evdekinin yüreği. Rüyalar yatağa gömmez, yataktan sıçratırdı. Adı 'karabasan'dı düşlerin, düştekilerin. Bilmiyordun" (25). Necati'nin içinde bulunduğu olumsuz duygu dünyası onu kaygıya sevk etmiştir: "Geçmiş ve bugün vardı bu evde. Gelecek hep korkuturdu" (25). Bu bakımdan "[h]iç aşırı derecede endişelendiğiniz oldu mu? Nedenini bilmediğiniz halde kendinizi endişeli ya keyifsiz hissettiniz mi?" (Gerrig & Zimbardo, 2012: 442) sorularının burada da işlerlik kazandığı açık bir şekilde görülmektedir. Necati'nin bilinçaltı ve kaygı durumu ruh halinde yahut karakterinde baskındır: "Acı değerliydi. Bir acı, bin gülücüktü. Bilmiyordun. Kalempler pembe kâğıtlara aşk mektubu yazmazdı bu evde, saman kâğıtlara kara mürekkeple hayata veda provası yapılırdı" (25). Bu bağ-

lamda Necati'nin sürekli intihar etmeye meyilli bir birey olduğu düşünülebilir. Bu durum giriş bölümünde belirtilen “[p]eki hiç intihar etmeyi düşündünüz mü?” (Gerrig & Zimbardo, 2012: 442) sorusunun *Nü Peride* romanındaki yansımasıdır. Dolayısıyla bu durum yine çalışmanın esas noktasını teşkil eden duygu durum bozukluğuna işaret etmektedir.

Esasında Necati'nin bu şekilde davranmasının nedeni Beril'in ona acıdığını düşünmesidir. Çünkü Necati tekerlekli sandalyeye mahkûm olmuş bir bireydir. Bu durum onun için üstesinden gelinemeyecek kadar zordur. Necati Beril'in kendisini terk etmesine dayanak olarak bu fiziksel acizliğini öne sürer. Necati hem bedensel hem de ruhsal bakımdan ortak bir acı yaşamaktadır: “Beden ile zihin öyle yakın bir ilişki içindedir ki (bu ilişki, sinir sistemi ve endokrin sistemlerin anatomi fizyolojisi düzleminde de bir bakıma gayet iyi bilinir)” (Perron, 2003: 253). Bu acı Necati'yi bir anlamda depresif yapar. Çünkü hayatından bir parça –fiziki anlamda bacakları; manevi anlamda ise Beril- eksilmiştir ve Necati âdeta yarım kalmış gibidir: “Herkes sevdiği bir kişiyi kaybetmesinin ardından büyük acı yaşar veya istediği bir hedefi gerçekleştirmede başarısız olduğunda üzüdür. Bu üzüntü duyguları majör depresif bozukluk yaşayan kişilerde görülen semptomlardan sadece biridir” (Gerrig & Zimbardo, 2012: 466). Dolayısıyla Beril'in ona acıyan bakışları Necati'yi yaralayacak ve ruhsal olarak kendinde bir mahkûmiyet hissedecektir. Nitekim Necati, Beril'in “[onu] bir an bile düşünmediğini, tutmayan bacakları[n]dan [da] iğrendiğini” (26) kafasında tasarlarmaktadır. Bu bakımdan Necati'nin Beril'e anlattığı Osmanlı dönemindeki Ermeni Ante ve Halil hikâyesi de karakter benzeşimi açısından değerlidir. Çünkü Ante de Halil de sevdiklerine karşı aciz, utangaç ve yetersiz hissetmektedirler. Aynı şekilde Necati de Beril'e karşı bir eziklik hissetmektedir: “Kafasında kendi derdinin yanında Ante'ninki de vardı. Ante hastaydı ve bu hastalığı onu sevdiği kızı elde etmekten alıkoymuyordu” (37). Necati Beril'in ondan uzaklaşmasını da bu sakatlığına, eksikliğine bağlıyordu; nitekim arkadaşları geldiğinde Beril'in artık başka biriyle arkadaş olduğunu söylemekte ve Necati'ye bir darbe de onlar vurmaktadır (38-39). Necati bu rahatsız edici sorulardan kaçmak için çabalamaktadır; fakat buna mani olan bir durum vardır: “Gitmek, kaçmak isteyen bedeni[n]e tutmayan iki bacak engel oluyordu” (39).

Necati'nin tutkulu aşkına karşılık Beril'de bu aşk neredeyse yok derecesindedir. Çünkü: “Beril bu sakat adama [Necati'ye] acıdığını ve onun kendisine duyduğu aşkın çok aptalca olduğunu sık sık yineliyordu” (103). Necati bu tutkulu-orantısız aşkı neticesinde sevdiği kadına zarar vermiştir.

Bu zarar, hem ruhsal hem de fiziksel bir boyutta olmuştur. Böyle bir durumda “[k]işinin şiddete yönelik edimlerde bulun[ması]” (Perron, 2003: 266) kaçınılmazdır. Necati’nin Beril’e karşı nefreti şöyledir:

Nevtan gittikten sonra, seni yarı baygın durumda mahzene indirmek neredeyse bir saatimi aldı. O halde bile kaçmaya yeltendin, ama elimdeki silah, tutmayan bacaklarımın yerine geçiyordu. (...) Koltuğa yatmanı söyledim sana, uzun süre uyumunu sağlayacak kadar uyku ilacı içirdim. Bu güzel, ama benim olmayan bedeni elimden geldiği kadar çizmeye çalıştım. (...) Kendine gelmeye başlarken hemen bağladım seni. Saçlarını usturayla kazıdım. Böyle bile güzel görünüyordun. Aynayı getirerek kendini görmeni sağladım. (...) Ağlıyordun ve sen ağlarken ben göğüs uçlarına mum damlatıyordum. (...) Çırpınarak bayılman uzun sürmedi. (...) Ayak parmaklarını, ayak bileklerini ve dizlerini kırmak pek zor olmadı. Bundan sonra kendine gelmeden ölme olasılığı çok yüksekti. Ama görmeliydin. Bacakları olmadan yaşamının ne demek olduğunu bir dakika için de olsa anlamalıydın (121).

Necati tüm bunlara rağmen içindeki öfkeden daha fazlasını arzulamıştır: “İstediğim bu son değildi. Daha çok acı çekmeliydin. Bana yaşattıklarını bir dakika için bile olsa anlamalı, benden özür dilemeliydin” (122). Necati’nin yaşadığı ruhsal bir bunalımdır. Hem bireysel hem de toplumsal açıdan yalnızlaşmış ve şiddete meyilli olmuştur. Nitekim “psikozlar, ruhsal işleyişin ağır biçimde rahatsızlanmasıyla belirginleşen, kişinin gerek kişisel gerekse toplumsal ilişkilerinde ciddi uyumsuzluklar yaratan durumlardır” (Perron, 2003: 266).

Necati bu olaylardan sonra pişmanlık yaşar gibi olmuştur; fakat buna duygu durum bozukluğu izin vermeyecektir ve “[k]eşke bana bir daha yaşama şansı verilseydi. Keşke aşkımı, sevgimi, acılarımı doya doya tatma fırsatı tanınsaydı” (123) diye serzenişte bulunacaktır. Fakat bu serzeniş fayda etmeyecektir. Çünkü Necati bu olumsuz ve kötü davranışından ötürü kendisini savunacak bir avukat dahi olmadığını belirtir: “Yanıma gelen bir adam beni savunacağını söyledi. Anlaşılan son güne kadar beni savunacak bir avukat bulamamışlardı. İş bu yeni mezun delikanlıya vermişlerdi” (123). Necati’nin duygu durum bozukluğu yaşanan olaylardan sonra da devam eder:

İki ay sonra dün mahkemeye çıkarıldığımda karşılaştığım sahne garip bir huzur duymamı sağladı. Beril’in ölmesi beni üzerdi. Bundan sonra benim tattığım acıları tadacak. Nevtan bir süre sonra onu terk edecek ve tümüyle yalnız kalacak. Camının önünde oturup baharların gelmesini

bekleyecek; baharlarda penceresine konan kelebekleri yakalamayı öğrenecek, sonra da kurutmayı. Sokaklarda koşan çocuklardan nefret edecek zamanla. Kimi zaman ölmek isteyecek ve kendini öldürmeye yeltenecek. Düşünecek, hep düşünecek[ti] (124).

Nihayetinde Necati'nin hasta olduğu ve bu duygu durum bozukluğunun iyileştirilebilmesi için cezaevinden önce akıl hastanesine yatırılması uygun görülmüştür. Necati, “[b]eni büyük olasılıkla bir akıl hastanesine gönderecekler. Tam anlamıyla tedavi edildikten sonra cezamı çektirecekler[dir]” (125) diye bu durumu ifade eder. Necati bu duruma romanın bir başka yerinde de işaret etmiştir: “Tüm bu saçmalıkların adı nedir bilemiyorum. Psikologlar beni incelemeye bayılırlar sanırım. Büyük bir çaresizliğin içinde dinginliğini yaşayabilen bir adam pek normal değildir herhalde” (116). Sonuç olarak bütün bu yaşananlara rağmen Necati, hiçbir pişmanlık duymadığını da şu cümlelerle itiraf eder: “Artık [Beril’le] birlikte olabiliriz. Eşitiz, aynıyız” (125).

Sonuç

Necati üzerinden değerlendirilmeye ve çeşitli tespitler yapılmaya çalışılan *Nü Peride* romanında; psikopatolojik unsurların olduğu bariz bir şekilde görülmüştür. Yazarın kurgusal düzlemde inşa ettiği karakterlerden Necati, bu duygu durum bozukluğunu yaşayan karakterdir. Duygularını uçlarda yaşayan ve sadece kendi iç dünyasına yönelen Necati, dışarıdaki gerçek dünyadan ve etik ilkelerden kendisiyle baş başa kaldıkça uzaklaşmıştır. Kendi iç dünyasına yaklaştıkça arzularından ve sahip olma içgüdüsünden ötürü hastalıklı bir hale bürünmüştür. Beril’e olan sevgi duygusunun dozajını ayarlayamadığı ve Beril’in de onun sevgisine bir karşılık vermemesinden ötürü duygusal anlamda şiddete meyilli olmuş ve sonuç olarak bu şiddeti fiziksel boyuta da taşımıştır.

Necati, fiziksel eksikliğini manevi taşmalarla giderme yolunu seçmiş ve bu durum hem onun hem sevdiği kadın, Beril, için çıkmaz yol olmuştur. Necati sakatlığını öne sürerek esasında kendisini reddeden yahut ona müşfik ve yardımsever bir tutum takınan kadına karşı hislerine karşılık göstermemesinden ötürü aşağılık kompleksine kapılmıştır. Nihayetinde bu husus, onun duygularına sirayet etmiştir. Sonuç olarak düşünceleri de duygularına göre şekil almıştır. Bu bozukluk hayata bakışını ve etiğe karşı duruşunu eğri bir hale getirmiştir. Bu eğri duruş *Nü Peride* romanında, Necati karakterinde, Necati'nin zihin dünyasında, roman boyunca sürmüştür. Necati psikoz geçirmiş, majör depresif bir hal almış, paranoid ve şizofrenik duygu durum bozukluğu yaşamıştır.

Sonuç olarak kurgusal eserlerdeki kurgusal karakterlerde görülen bu olumsuz durumlar gerçek hayatta da vardır. Edebiyat ve psikoloji disiplinlerinin bu paralelde incelenmesi bu bakımdan son derece önemlidir. Gerçek ve kurgusal kişilikler bu hususlar dikkate alınarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Akdoğan, Hakan (2000). *Nü Peride*. İstanbul: Can Yayınları.
- Boztilki, Zeliha (2021). *Yaşar Kemal'in Romanlarında Semboller*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Emre, İsmet (2006). *Edebiyat ve Psikoloji*. Ankara: Anı Yayınları.
- Gerrig, Richard & Zimbardo, Philip (2012). *Psikoloji ve Yaşam*. Çev. Gamze Sart. Ankara: Nobel Yayınları.
- Perron, Roger (2003). *Neden Psikanaliz*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

NAZMÎ DİVANI'NDA SOSYAL ELEŞTİRİ UNSURLARI VE YUF RE-DİFLİ GAZEL ÖRNEĞİ

*Necmiye GÜNEŞ**

Giriş

Türk edebiyatında eleştiri; toplumsal aksaklıklara, kıskançlık ve düşmanlık beslenen kişiye, içinde bulununan döneme, feleğe, dünya düzenine vb. yönelik olmak üzere sitem, şaka, hafifçe dokundurma, iğneleme, alay ederek küçük düşürme, kınama, taşlama ve kaba sövgü biçimlerinde yapılmıştır ve lâtife, mizah, mutâyebe, mülâtafa, hezel, ta'riz, hecv, zemm, şetm ve kadh gibi az veya çok bir yergi anlamı taşıyan kelimelerle ifade edilmiştir. Eleştiri için kullanılan ve anlam bakımından yakın olarak kabul edilen bu terimlerin anlamları dikkatli bir şekilde ele alınıp incelendiğinde, birtakım farklar bulunduğu anlaşılmaktadır. Klasik Türk edebiyatında eleştiri için sadece hiciv terimi kullanılırken sataşma ve taşlama için ta'riz, alay ederek küçük düşürme için tehzil, kınama için zemm, sövme için de şetm ve kadh terimleri tercih edilmiştir (Kılıç, 2008a: 158-159).

Klasik Türk edebiyatında eleştirinin tüm türlerini görmek mümkün olmasa da eleştirinin birçok örneği yer almaktadır. Sadece bir kişiyi hedef alan hiciv niteliğindeki şiirler, güldürü ve mizah içerikli şiirler ve toplumun aksaklıklarını konu edinen şiirlerin birçok örneğine rastlanmaktadır. Klasik Türk edebiyatında bu örnekler için geniş bir eleştiri terminolojisi olmasına rağmen sosyal eleştiriye karşılayacak bir kelimenin olmaması büyük bir eksikliklerdir (Kılıç, 2009: 56).

Klasik Türk edebiyatı üzerine yapılan eleştirilerin çoğu, onun sosyal hayattan kopuk kitabi bir edebiyat oluşu üzerine yoğunlaşmıştır. Ancak her sanat eseri, bünyesinde yaratıcısının içinde yaşadığı toplumun ve çağın izlerini barındırır. Hangi dönemde yaşarsa yaşasın bir sanatçının içinde yaşadığı toplumun meselelerine tamamen yabancı kalamayacağı, az veya çok verdiği eserleriyle, beraber yaşadığı toplumun o zamanki yaşantısına ayna tutarak daha sonraki dönemlere yansıtacağı aşikârdır.

Sosyal eleştiri, klasik Türk şiirinin ilk örneklerinin verilmeye başlandığı ilk dönemlerde görülmeye başlanmışsa da devletin refah durumu, ilerlemesi veya gerilemesi gibi unsurlar sosyal eleştirinin şiddetini belirlemiştir. Özellikle devletin gücünü zamanla kaybetmesi, kurumlarının çökmeye

* Dr., Bilecik/Türkiye. E-posta: necmiyeelemci@gmail.com. ORCID: 0000-0002-3646-0119. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14347639>

yüz tutması ve bozulmaların artması sosyal eleştirinin hem örneklerini hem de şiddetini arttırmıştır.

Başta şairlerin birkaç beyitle manzumesinin herhangi bir yerinde kıymetinin anlaşılmadığı ve takdir göremediği gibi kişisel yakınmalar şeklinde vücut bulan eleştiri türü, XV. asırda Şeyhî'nin "Harnâme"si ile en güzel örneklerinden birini vermiştir. Asrın ikinci yarısından itibaren İstanbul'un fethedilmesi ve edebiyatı besleyecek imkân ve ortamların oluşmasıyla eleştiri türü de diğer türlere paralel olarak gelişmiştir. XVI. yüzyılda Fuzûlî'nin kendisine tahsis edilen maaşı alamaması sebebiyle Nişancı Mustafa Çelebi'ye yazdığı "Şikâyet-nâme" ile Bağdatlı Rûhî'nin toplumundaki çarpıklığı ve taşra yönetim teşkilatındaki bozulmaları eleştirdiği "Terkîb-i Bend"i sosyal eleştiri türünün örnekleri arasında yer almaktadır. XVII. yüzyılda Nef'î'nin hiciv türünde yazdığı şiirleri sebebiyle öldürülmesi, bir süreliğine eleştiri türünün gelişimini engellemesine neden olsa da yüzyılın ikinci yarısında Bahâyî ile birlikte bu türün örneklerinin verilmeye başlandığı görülmektedir. Bu yüzyılın ilk yarısında sosyal eleştiri örnekleri yok denecek kadar azdır. Eleştiri türünde verilen örneklerin çoğu bireysel eleştirilerin yer aldığı hiciv niteliğindeki şiirlerdir. Ancak yüzyılın sonlarına doğru meydana gelen siyasi ve sosyal alanlardaki olumsuzluklar edebiyata da tesir etmiştir. Bunun neticesinde devletin kurumlarına, liyakatsiz yöneticilere ve bunların yaptıkları haksız ve adaletsiz uygulamalara yönelik sosyal eleştiri içeren örnekler artmaya başlamıştır. Sosyal eleştiri örneklerine XVIII. yüzyılda daha sık rastlanmaktadır. Devlet yönetimindeki kişilere yakın olma isteği, rakibi gözden düşürme çabası, kıskançlık ve düşmanlıklar XVIII. yüzyılda eleştirel dilin ağırlaşmasına yol açmıştır. Devletin siyasi, askerî ve ekonomik açıdan baş gösteren sıkıntıları, bu yüzyıl edebiyatına da yansır. Yaşanan ayaklanmalar, aksaklık ve yolsuzluklar ile devlet erkanının liyakatsizliği şairlerce birer sosyal eleştiri olarak verdikleri eserlerde sıkça ele alınmıştır. Tokatlı Ebubekir Kânî'nin süslü nesir türünde kaleme aldığı "Hırre-nâme"de bozuk işleyen devlet çarkının eleştirisi, hükümdara sunulacak bir arzuhal niteliğindedir. XIX. yüzyıla gelindiğinde ise dönemin bütün siyasi ve edebî kavgaları edebiyatı etkilemiştir. Bunun neticesinde, eski-yeni, alaturka-alafranga, mutlâkiyyet-meşrûtiyet kavgaları gibi konular edebî metinlerde yer almış ve sosyal eleştiri konuları genişlemiştir. Şairler verdikleri eserlerde yönetim şekli ve yöneticiler hakkındaki düşüncelerini rahat bir şekilde ifade etmişlerdir. Bu yüzyılda sosyal eleştirilere konu olacak o kadar çok eksiklik, aksaklık ve yolsuzluklar vardır ki dönemin aydın kişileri olan şairlerin bu konuları verdikleri eserlerde ele almaları doğal bir

gelişmedir (Eren, 2021: 2133-2134; Kılıç 2008b: 7-14; Pala ve Akkuş, 1998: 541).

XIX. yüzyılda siyasi ve sosyal alanlarda meydana gelen olumsuzlukları şiirlerinde ele alan şairlerden biri de Nazmî'dir. Şair hem bilinen tek eseri olan "Divan"ının farklı bölümlerinde toplumsal konuları ele almış hem de genel olarak "aşk, kadın ve şarap" konulu şiirlerin yazıldığı gazel nazım şekli ile bir bütün halinde sosyal tenkit içerikli 12 beyitten oluşan bir manzume kaleme almıştır. Bu çalışmada öncelikle Nazmî ve "Divan"ı hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra şairin eserinde eleştirdiği konular örnekleri ile birlikte sunulmuştur.

1. Nazmî'nin Hayatı ve Divanı

Nazmî hakkında Osmanlı tarihlerinde, şuara tezkirelerinde ve biyografik eserlerde hiçbir bilgi bulunmadığı için onunla ilgili bilgi sahibi olabileceğimiz tek kaynak kendi eseridir. Klasik Türk edebiyatının son temsilcileri arasında yer alan Nazmî, Sultan Abdülmecit, Abdülaziz ve V. Murat dönemlerinde yaşamış, Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahatine katılmış, bahriye mensubu ve Merdivenköy Bektaşî Tekkesi'ne intisap etmiş Alevi-Bektaşî meşrep bir şairdir. Nazmî'nin şiirlerinde kullandığı dinî-tasavvufî kavramlardan ve tarihî olay ve kişilere yaptığı göndermelerden yola çıkarak şairin iyi bir din ve tarih bilgisine sahip olduğu yargısına ulaşılmaktadır. Manzumelerdeki Arapça ve Farsça tamlamalar da şairin bu iki dile olan hakimiyetini ortaya koymaktadır. Ayrıca birkaç aksaklık dışında aruz vezninin uygulamasındaki başarısı, edebî sanatları kullanmadaki ustalığı eserdeki nazım şekillerinin çeşitliliği onun iyi bir edebiyat bilgisine de sahip olduğunu göstermektedir.

Nazmî'nin bilinen tek eseri "Divan"ıdır. Eserin bilinen tek nüshası İzmir Milli Kütüphanesi Yazmalar Bölümü 1559 numarada kayıtlıdır. Eserin ebatları 240x165 (160x135) mm'dir. Eser rik'a yazı stili ile kaleme alınmıştır (Kelemci, 2020: 555). Divan'da gazel (154), kaside (13), kıt'a (65), beyit (18'i musarra ve 27'si müfret), koşma (5), müstezat (10), muhammes (8), tahmis (9), müseddes (5), tesdis (2) ve terkihibent (4) nazım biçimleri ile kaleme alınmış toplam 320 adet manzume bulunmaktadır. Bu manzumelerin türleri ise; Aliname, düvazname, hasb-i hâl, kudumiyye, maktel, mededname, methiye, mersiye, muamma, münacat, nasihatname, naat, nefes, nevrüziyye, şarkı, takrizname, tarih, teşekkürname, vasiyetname ve vücutname'dir (Güneş, 2024: 524).

Nazmî hem aruz hem de hece vezni ile şiirler kaleme almıştır. Şair eserini tertip ederken hece vezni ile yazdığı şiirlerini ayırt etmemiş aruz vezni

ile yazdığı şiirlerin arasına yerleştirmiştir. “Nazmî Divanı” mürettep bir divan değildir. Ancak şair gazeller bölümünde yer alan manzumelerini sıralarken mürettep divanlarda görülen gazellerin harflere göre sıralanması kuralını tam anlamıyla uygulamıştır. Şair, manzumelerini genel olarak hâkimane bir üslupla kaleme almış, sade bir dil kullanmaya özen göstermiştir. İçinde yaşadığı toplumun çözülme ve yozlaşmasını şiirlerine aksettirmekten geri durmamıştır.

2. Nazmî Divanı’nda Yer Alan Sosyal Eleştiri Unsurları

Şairin yaptığı eleştirilerde çoğunlukla ehliyet ve cehalet kavramları ön plandadır. O, Serkâtîp Emin Bey için kaleme aldığı 48 beyitlik kasidesinin farklı beyitlerinde yaşadığı dönemde toplumun bilgili ve kabiliyetli insanlara değer vermemesine karşın pek çok cahil kimsenin hak etmedikleri ilgiye mazhar olduğunu ifade etmektedir.

Nazmî aşağıdaki örnekte kişilere bahşedilen görev ve rütbelerde kabiliyet ve yeterliklerinin göz ardı edilmesinden yakınmaktadır. Şair hüner sahibi bir kimse olmak yerine kabiliyetsiz bir yaşlı olsaydı yine de birçok cahil gibi yüksek makamlara gelebileceğini iddia etmektedir.

Hünerim olmasa da kâşki kühensâl olsam

Nâ’îl-i rifa’at olurdum yine mişl-i cühhâl (Güneş, 2024: 503)

Şair farklı örneklerde, sadece şiir yazmada değil birçok konuda yetenek sahibi olduğunu iddia etmektedir. Ancak nüktedan ve akil insanların değerinin bilinmediğinden ve hak ettikleri yüksek makamlara gelemediklerinden şikâyet etmektedir. Ayrıca şaire göre yaşadığı devirde marifet denen şey hiçbir kıymeti olmayan kuru bir efsanedir.

Yalınız şi’re degil himmetim ammâ maşrûf

Her hünerde iderim da’vâ vü işbât-ı kemal (Güneş, 2024: 505).

Nüktedân kadrini bilmez felek-i bi-idrâk

Maşşadı ‘âkil[i] itmekdedir her dem pâmâl (Güneş, 2024: 505).

Çün ki ifâ-yı rüsûm itmedir ‘âlemde hüner

Ma’rifet bir pula degmez çurı efsâne mişâl (Güneş, 2024: 505).

Şair sahip olduğu ilim ve marifeti gösterebileceği bir fırsat yakalayamamış olmaktan şikâyetçidir. Nazmî’ye göre devlet kuşu olarak nitelendirildiği bu fırsatlar sadece belirli zümreye ait kişilere sunulmaktadır.

Elimizde var iken başlıca sermâye-i feyz

Ne revâ kim olalım böylece bî-vâye-i feyz (Güneş, 2024: 419).

Zādegān başına kōnmağda hümā-yı devlet

Terbiye itmedi mi yoğsa bizi dāye-i feyz (Güneş, 2024: 419).

Şaire göre kendisinin bir türlü nail olamadığı başkalarına bahşedilen bu kısmet eğer hakikat ambarından dağıtılsaydı birçok cahil kişi sahip oldukları mevkilere ulaşamazdı.

Aranılsa niçe cāhiller hele aç kalur

Çıkşa anbār-ı hākiqatden eger vāye-i feyz (Güneş, 2024: 419).

Son olarak ise kendisine hakikat kapısında sağlam durup sabırlı davranması gerektiğini salık verir. Çünkü bir gün elbet hak ettiği mevkilere ulaşacaktır.

Nazmiyā bāb-ı hākiqatde muqīm ol şabr it

Bir gün elbetde döner başımıza sāye-i feyz (Güneş, 2024: 419).

Nazmî'ye göre felek, arif kimselere ilgi göstermeyip cahillere lütufta bulunmaktadır. Kendisi hüner sahibi bir kimse olmasına rağmen gönül ehlinin düşmanı olan alçak dünya onun yüksek mevkilere gelmesini asla istemez.

Varsa luğfi yine az çok cāhile eyler felek

‘Ārife bir kerre rağbet itdiğin gördüñ mi hiç (Güneş, 2024: 392).

Yalnız himmetim eş‘āra degildir maşrūf

Her hünerde iderem da‘vā-yı cihān ammā (Güneş, 2024: 315).

Neyleyim ehl-i diliñ düşmenidir çarḥ-ı le’im

İstemez irdigini rif‘ate birgün aşlā (Güneş, 2024: 315).

Şair, Zırlı Osmaniye isimli geminin kaptanı Mustafa Bey’in miralay olmasını tebrik etmek için yazdığı manzumede cahillerin sahip oldukları makamlarla memnunken ariflerin ise mihnet ateşinde olduğunu ifade ederek feleğin işleyişinin hep tersine olduğunu vurgulamaktadır.

Sen bilürsün kim bu gerdün ‘aksi devrān itdiğin

Cāhili cāh ile memnūn ‘ārifi kor mihnete (Güneş, 2024: 375).

Özellikle miralaylık oldukça kıymetli bir rütbe iken birçok nadan kimse o makama sahip olmuştur.

Bā-ḥuşuş kim mīralaylık bir mezid’ül-ḳadr iken

Nā’il olmuş bir niçe nādān herif ol devlete (Güneş, 2024: 375).

Çünkü bir kimseye bir rütbe verilirken o kişinin verilen vazifeyi başarılı bir şekilde ifa edebilecek yeterliğe sahip olup olmadığı önemsenmemektedir. Kişilerin işinin ehli olması önemsenmediği için yetersiz kişilere hak etmedikleri önemli vazifeler verilmiştir.

Bir takım nā-ehline tevzi⁶ olurdu rütbeler
Hiç bakan var mı idi bir kerre de ehliyete (Güneş, 2024: 375).

Ancak her işi erbabına vermek Sultan Abdülaziz'e özel bir davranıştır. Bu sebeple Mustafa Bey gerçekten hak ettiği için bu göreve layık görülmüştür.

Hażret-i Sulţān ‘Aziz’iñ maḥşūş luţfıdır bu kim
Her işiñ erbābını me’mūr ider ol hıdmete (Güneş, 2024: 375).

Ķā’im-maḳām Muştafā Beg bendesin telţif idüp
Mıralay itdi bu günler hıdmet için millete (Güneş, 2024: 376).

Şair bir şiirinde 19. yüzyılda İstanbul’da yaşanan kolera salgınından bahsetmektedir. Kolera ismindeki dermanı olmayan bu illet İstanbullulara ayrılık acısı yaşatmıştır.

Buldı kolera ta’bir olan bî-emān ‘illet
Bu belde de kesret
Viridi hele hep sākın-i İstanbul’a firqat
Ol derd-i muşbet (Güneş, 2024: 385).

Herkes bu derde deva olacak hekimlere iltifat edip onlara yakınlık göstermektedir. İnsanlar bu illet yüzünden bin canı dahi olsa birini dahi vermemek için bütün malını rüşvet olarak vermeye razıdır.

İtmekde teveccüh heme millet hükemāya
Bu derde devāya
Biñ cāmı daḥı olsa birin virmeye elbet
Varın vire rüşvet (Güneş, 2024: 386).

İnsanlar alimlere rağbet etmezken bu illet sayesinde hekimleri başlarına taç yapmışlardır.

Baḳmaz yüzine kimse bu günler ‘ulemāniñ
Ammā hükemāniñ
Baş üzre yerin yaptı bu dem mālîk-i hikmet
Bilmem ki ne hikmet (Güneş, 2024: 386).

2.1. Yuf Redifli Gazel

Yuf kelimesi sözlükte kınama, üzüntü ve nefret bildiren ünlem olarak verilmektedir. "yuf çekmek", "yuf borusu çalmak", "yuf ervahına", "yuf münkire, la'net Yezid'e" şeklinde deyim olarak da kullanılmaktadır (*Atasözleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 2024; *Güncel Türkçe Sözlük*, 2024; Gölpinarlı, 2023: 353). Ayrıca hoşnutsuzluk ve öfke anlatan "yuh" "yuha" ifadelerinin yuf kelimesinin yerine kullanıldığı da görülür.

Lütfi Alıcı'nın Klasik Türk edebiyatı şairlerinin dönemlerindeki olaylara bir tepki, bir tavır olarak yazdıkları "yuf redifli" şiirler üzerine 2004 yılında yapılmış bir çalışması bulunmaktadır. Çalışmada, Alıcı tespit edebildiği 9 farklı şaire ait olan yuf redifli gazelleri incelemiştir (Alıcı, 2004). Nazmî'nin 12 beyit olarak gazel nazım şeklinde kaleme aldığı "-sına yuf" redifli şiiri söz konusu çalışmada yer almamaktadır.

[Fe'îlâtün fe'îlâtün fe'îlâtün fe'îlün]

Çarhıñ iqbâline hem devlet-i dârâsına yuf
‘Aks-i devr eylediği çarh-ı mu‘allâsına yuf

Ayak altında çalup ‘ârif olan ‘âlemde
Câhiliñ tañtana-i rütbe vü bâlâsına yuf
‘Ârife şunsa da bir mey mezesi hâzır-ı sem
Sâkı-i dehrîñ ola bâde-i hamrâsına yuf

Ne şerî‘at ne tarîkat ne hâkikat añlar
Müftî-i bî-haberîñ virdiği fetvâsına yuf

Haklıyı haksız ider haksızı haklı çıkarır
Kâdı-i bî-hüredîñ gördiği da‘vâsına yuf

Bî-‘ilim ‘aql ile ma‘nâ viren hakka nâ-hak
Zihn ü idrâkine hem virdiği ma‘nâsına yuf

Kimi şâ‘ir geçinür sözleri hep bî-ma‘nâ
Bî-vezin söylediği şi‘r ü mu‘ammâsına yuf

Kimi ‘âlim geçinür cübbe vü destârı ile
‘İlm yok câhiliñ egninde ki elbâsına yuf

Halkı aldatmağıcün derviş olan tekke-nişin
Hırka vü tesbihine çekdiği esmāsına yuf

Ol ki bir nokta-i nakş ile gözi kör eyler
Kātib-i bed-raqamıñ haţtına imlāsına yuf

Kendi derdin bilemez halka ‘ilāç itmededir
O tabibiñ hele ma‘cūn ile eczāsına yuf

Yuf baña Nazmî eger çekmez isem her demde
Hakkı nā-ḥaḥ bilenîñ ‘ālem-i ḥulyāsına yuf(Güneş, 2024: 422),

2.1.1. Gazelin Yapısal Yönden İncelenmesi

Nazmî'nin 12 beyitten müteşekkil olan manzumesi, aruzun “fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilün” kalıbı kullanılarak gazel nazım şekliyle yazılmıştır. Manzumede redif olarak ek+ kelime hâlinde “-isana yuf” ifadesi tercih edilirken “â” sesi ile zengin kafiye yapılmıştır. Şairin aruzu kullanma konusunda genel olarak başarılı olduğu söylenebilir. Manzumede Arapça ve Farsça kelimelerden oluşan tamlamalar olmasına rağmen genel olarak kullanılan dilin ağır ve ağıdalı olduğunu söylemek pek mümkün değildir.

2.1.2. Gazelin Muhteva Yönüyle İncelenmesi

Nazmî, manzumesinde yaşadığı dönemi eleştirel üslupla birçok yönden ele almaktadır. Devleti yönetenlerin liyakatsizliği ile ehliyet ve cehalet kavramları manzumenin muhtevasını oluşturur. Manzumede işlenen tema aşağıdaki tabloda verilmektedir.

| Beyitler | Muhteva | İfade, Teşbih, Mecaz |
|----------|---------------------------------|--|
| 1-3 | Memleketin Genel Ahvali | ‘aks-i devr, cāhiliñ ṭaṭṭana-i rütbe vü bālāsı, ayak altında ḳal-, sāḳı-i dehr, bāde-i ḥamrā. |
| 4-6 | Adalet Sistemi Üzerine Eleştiri | şerī‘at, ṭarīḳat, ḥaḳıḳat, müftî-i bî-ḥaber, fetvā, ḳādi-i bî-ḥıred, da‘vā, ḥaḳlı, ḥaḳsız, bî-‘ilim, ‘aql, ma‘nā, zihñ, idrāk. |
| 7 | Şairlere Yönelik Eleştiri | şā‘ir, bî-ma‘nā, bî-vezin, şı‘r ü mu‘ammā. |
| 8-9 | Dinî Zümrelere Yönelik Eleştiri | ‘ālim, cübbe vü destār, ‘ilm, cāhil, egnin, elbās, derviş, tekke-nişin, hırka vü tesbih, esmā. |
| 10 | Eğitim Üzerine Eleştiri | nokta-i nakş, kātib-i bed-raqam, ḥaṭ, imlā. |

| | | |
|----|------------------------------------|-----------------------------------|
| 11 | Sağlık Sistemi Üzerine Eleştiri | derd, ‘ilāç, řabīb, ma‘cūn, eczā. |
|----|------------------------------------|-----------------------------------|

Memleketin Genel Ahvali: şair manzumenin ilk üç beyitinde toplumun ve devletin içinde bulunduğu durumu ana hatları ile ele alarak eleştirmektedir. şaire göre içinde yaşadığı dönem öyle bir dönemdir ki felek aksine devr eylemektedir. şair toplum ve devlet nazarında arif olan kimselerin değerinin bilinmediğini “ayaklar altına kalmak” deyimi ile ifade etmektedir. Nazmî, bilgi sahibi kişilerin değer görmemesine rağmen cahillerin rütbe ve makam sahibi olup görkemli bir hayat içinde yaşamalarını eleştirmektedir. şair bilgi sahibi kişilerin hak ettikleri mutlu ve huzurlu hayata erişemediklerini “Devrin sakisi arif kimselere bir bade sunsa bile hemen yanında zehirli mezesi hazırdır” ifadesi ile anlatmaktadır.

Çarhıñ iķbāline hem devlet-i dārāsına yuf
‘Aks-i devr eylediği çarh-ı mu‘allāsına yuf

Ayak altında kalup ‘ārif olan ‘ālemd
Cāhiliñ řaņāna-i rütbe vü bālāsına yuf

‘Ārife şunsa da bir mey mezesi hāzır-ı sem
Sāķi-i dehriñ ola bāde-i hāmrasına yuf

Adalet Sistemi Üzerine Eleştiri: Nazmî'nin memleketin genel durumunu arz ettikten sonra ilk olarak adalet sistemini eleştirmesi dikkat çekicidir. Çünkü Mustafa Kemal Atatürk'ün de dediği gibi “Adalet mülkün temelidir.” ve temeli sağlam olmayan bir mülk yıkılmaya mahkumdur. şair eleştirisini döneminde adaleti sağlamakla görevli olan müftü ve kadı üzerinden yapmaktadır. şair adalet sisteminin en üst makamında bulunan ve fetva verme yetkisine sahip olan müftülerin şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerinden yoksun olduklarını vurgular. Toplumda meydana gelen her türlü anlaşmazlığı hukuki yollarla çözmekle görevli olan kadıların ise akılsız kimseler oldukları için yanlış kararlar vererek haklıyı haksız haksızı da haklı çıkardıklarını dile getirir. Ayrıca gerçeği ve batılı ayırt etme konusunda akıldan ve ilimden yoksun kişilerin yaptıkları değerlendirmeleri eleştirmektedir.

Ne řeri‘at ne řariķat ne hāķiķat añlar
Müftü-i bî-haberin virdiği fetvāsına yuf

Hāķlıyı hāķsız ider hāķsız hāķlı çıkarır
Kāđi-i bî-hırediñ gördiği da‘vāsına yuf

Bî-îlim ‘aql ile ma‘nâ viren haḳḳa nâ-ḳaḳ
Zihni ü idrâkine hem virdiki ma‘nâsına yuf

Şairlere Yönelik Eleştiri: Nazmî, döneminde yeteneği olmadığı halde şairlik iddiasında bulunan kişileri sert bir dille eleştirmektedir. Nazmî’ye göre şair olduklarını zanneden bu yeteneksiz kimselerin şiirleri hiçbir anlam ifade etmeyen vezinsiz sözlerdir. Bu beyit hem genel olarak bilgisiz ve yeteneksiz olmalarına rağmen kendilerini şair zanneden kişilere karşı bir eleştiri olarak hem de Türk edebiyatında XIX. yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen değişikliklere bir tepki olarak nitelendirilebilir.

Kimi şâ‘ir geçinür sözleri hep bî-ma‘nâ
Bî-vezin söylediği şi‘r ü mu‘ammâsına yuf

Dinî Zümrelere Yönelik Eleştiri: Nazmî; halka dinî anlamda önderlik ve mürşitlik etmesi gereken kişilerin bilgisi olmadığını, ibadetlerinin riya üzerine kurulu olduğunu ve amaçlarının halkı kandırmak olduğunu ifade etmektedir. Şair hem cübbe giyip sarık sararak alim olduğunu zanneden ilimden uzak olan cahil kimseleri hem de derviş hırkası giyip ellerine de tesbih alıp esma çeken ancak amaçları halkı aldatarak bir çıkar elde etmek olan riyakar tarikat mensuplarını eleştirmektedir.

Kimi ‘âlim geçinür cübbe vü destârî ile
‘İlm yok câhiliñ egninde ki elbâsına yuf

Halkı aldatmağıcün derviş olan tekke-nişin
Hırka vü tesbihine çekdiği esmâsına yuf

Eğitim Sistemi Üzerine Eleştiri: Klasik Türk edebiyatı metinlerinde yazı (hat) önemli bir unsurdur. Müstensihlerin ve kâtiplerin tek bir noktayı dahi eksik ya da fazla olarak yazmaları metnin anlamında büyük farklılıklara sebep olmaktadır. Fuzûlî’nin “Kalem olsun (kalem gibi kurusun) eli o yazısı kötü olan kâtibin ki (onun) yazısının kötü oluşu bizim sûrumuzu ‘şenlik’ şûr ‘kargaşa’ eyler. Bazen bir noktayı eksik yazarak nâdiri ‘az bulunan şey, ender’ nâr ‘ateş’ eyler” anlamına gelen aşağıdaki kıt’ası yazının ne kadar önemli olduğunu izah etmektedir:

Kalem olsun eli ol kâtib-i bed-tahrîrin
Ki fesad-ı rakamı sûrumuzu şûr eyler
Gâh bir harf sukûtiyle kılır nâdir’i nâr
Gâh bir nokta kusurıyla gözü kör eyler (Doğan, 1996: 60).

Nazmî de tıpkı Fuzûlî gibi metnin anlamının doğru anlaşılabilmesi için yazının önemini vurgulayarak özensiz ve cahil kâtipleri eleştirmektedir.

Ol ki bir nokta-i nakş ile gözi kör eyler
Kâtib-i bed-raqamîñ hâttına imlâsına yuf

Sağlık Sistemi Üzerine Eleştiri: Nazmî, sağlık sistemi üzerine yaptığı eleştiri de yine ehliyet ve yeterlik kavramları üzerine vurgu yapmaktadır. Aşağıdaki örnekte şair kendi derdine derman olmaktan aciz kişileri, halkı dertlerine çare bulma ümidiyle kandırdıkları için eleştirmektedir.

Kendi derdin bilemez halka ‘ilâç itmededir
O şâbiñ hele ma‘cûn ile eczâsına yuf

Şair son olarak her nefesinde, hayal aleminde yaşayıp gerçekleri batıl bilenleri eleştireceğini ifade etmektedir.

Yuf baña Nazmî eger çekmez isem her demde
Hakkı nâ-hâk bilenîñ ‘âlem-i hulyâsına yuf

Sonuç

Eleştiri içeren metinlerin çoğunun temelinde nefret ve kızgınlık gibi olumsuz duyguların var olduğu düşünülse de aslında o metinlerin özünde gerçeğe ve kusursuzluğa ulaşma arzusu yer almaktadır. Eleştirinin temeli aslında şairin idealist yapısıyla ilişkilidir. Çünkü çevresine eleştirel gözle bakan bir kimse, hep mükemmelliği arar. İçinde yaşadığı toplumun mevcut sosyal değerleri ve ahlaki yapısı kendisi için doğru ve yeterli olmadığı için adalet ve iyiliğin hakim olduğu hep daha iyi bir dünya düzeninin var olduğunu savunur. Öte yandan beğenmeyip eleştirdiği mevcut düzeni, değerlerini ve onları ortaya çıkaran koşulları da küçümser, hatta zihnindeki yapının oluşumuna zemin hazırlamak için, onlara savaş açar.

Klasik Türk edebiyatı şairleri yaşadıkları devrin zor koşullarına karşın, gözden düşmeyi, hamisiz kalmayı, sürgüne gönderilmeyi, hatta canları pahasına da olsa içinde yaşadıkları toplumda şahit oldukları adaletsizlik ve yozlaşmaları dile getirmekten kaçınmamışlardır. Meydana gelen bu bozulma ve yozlaşmanın sebebi olarak gördükleri kişileri vezir ve padişahlara kadar eleştirmişlerdir. Şairlerin hemen hepsinde görülen feleğe kadar yükselen şikâyetler gerçekte mevcut olan sistemde meydana gelen yozlaşmadan duyulan rahatsızlığın bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Nazmî de hem farklı manzumelerde yer alan eleştiri niteliğindeki beyitlerle hem de yuf redifli gazeli ile döneminde şahit olduğu toplumsal yozlaşma ve bozulmaları dile getirmiştir.

Kaynakça

- Alıcı, Lütfi (2014). "Klâsik Türk Edebiyatında Sosyal Tenkit Örnekleri Olarak "Yuf" Redifli Şiirler". *İlmi Araştırmalar*, 17: 35-48.
- Doğan, Muhammed Nur (1996). "Fuzûlî'nin Poetikası". *İlmi Araştırmalar*, 2: 47-72.
- Eren, Hulusi (2021). "Âsaf'ın 'Kaht-ı Ricâl' Kasidesinde Sosyal Eleştiri". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5(4): 2131-2157.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (2023). *Tasavouftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Güneş, Necmiye (2024). *Nazmî Dîvânı (İnceleme-Metin)*. Doktora Tezi. Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kelemci, Necmiye (2020). "XIX. Yüzyıl Şairlerinden Nazmî ve Dîvânı". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 4(2): 548-569.
- Kılıç, Zülküf (2008a). "Klasik Türk Edebiyatında Eleştiri Terminolojisi". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(1): 151-160.
- Kılıç, Zülküf (2008b). *Türk Dîvân Şiirinde Sosyal Eleştiri*. Doktora Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kılıç, Zülküf (2009). "Klasik Türk Şiirinde Eleştirinin Siyasi ve Toplumsal Boyutu". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4(2): 789-801.
- Pala, İskender ve Akkuş, Metin (1998). "Hiciv". *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.17. İstanbul: TDV, 450-452.
- TDK, *Atasözleri ve Deyimleri Sözlüğü* [Erişim: 25.10.2024, <https://sozluk.gov.tr/>].
- TDK, *Güncel Türkçe Sözlük* [Erişim: 25.10.2024, <https://sozluk.gov.tr/>]

TÜRKİYE'DE "ÖTEKİNİN ÖTEKİSİ" OLMAK: ÇİNGENE VE ROMAN ETNONİMLERİ ÖRNEĞİ

*Mustafa AÇA**

Giriş

Türkiye'de son yıllarda yaygın olarak takip edilir hal alan "Çingene" ve "Roman" etnonimleri ekseninde yaşanan tartışmalara odaklanan bu araştırmada, genelde politik, özelde ise sosyo-kültürel ve folklorik öğeler odağında oluşan grup içi ötekileştirme paradigmaları değerlendirilmiştir.

İnsan topluluklarının kültürel bir varlık olma yolundaki uzun yolculukları boyunca icat ettikleri paradigmlar arasında yer alan "kimlik" olgusu, kültürlerin özgünlüğü ilkesi ile doğrudan ilişkilidir. Bir kişi veya grubun kendini tanımlaması ve kendini diğer kişi veya gruplar arasında konumlaması (Bilgin, 2007: 11) şeklinde tanımlanabilecek kimlik kavramı, bireyin veya topluluğun "kim" olduğuyla ilgili değerlendirmelerinin bileşkesidir ki bu değerlendirmelerle birey veya topluluk aynı zamanda diğerlerinden ayrı yönlerini de ortaya koymaktadır (Dinç, 2021: 122). Bu yönüyle kimlik kavramı, doğası gereği bireysel ve kolektif temsilleri ile ötekileştirici bir işleve de sahiptir. Felsefi olarak en yalın haliyle "Herkes birbirine yabancıdır." türünde şiirsel ifadelerle esin kaynağı olacak argüman çeşitliliği içinde en eski bireysel ve kolektif kimlik tanımlayıcılarının yaşam biçimi ve alanı, inanç, etnisite ve cinsiyet argümanları olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Toplumsal yapıların basitten karmaşığa doğru evrilmesi ile uyumlu biçimde icat edilen kimlik tanımlayıcıları, öncekiler gibi aidiyet esasında kendini tanımlamanın yanı sıra dışlama esasında "öteki"ni konumlandırmak için kullanılagelmiştir. Kimliğe mensup olmayı sağlayan tanımlayıcılar, gruba katılım veya grup üyeliğinin devamlılığı konularında bağlayıcıdır. Ötekinin sınırlarında dolaşmak, kimlik temsiline, dolayısıyla grup üyeliğinin devamı açısından riskler barındırır. Geleneksel nitelik taşıyan keskin kimlik sınırlarının, toplumsal kimliklerin çeşitlendiği ve akışkanlaştığı modern zamanlarda tamamen ortadan kalktığı söylenemese de söz konusu sınırların esnekleştiği, kimlik arayışlarından kaynaklı yeni grup modellerinin ortaya çıktığı görülür. "Üst" veya "egemen" şeklinde ifade edilebilen kimlik şemsiyesi altında yer alan ve çoğu zaman "alt" veya

* Doç. Dr., İzmir Demokrasi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İzmir/Türkiye. E-posta: mustafa.aca@idu.edu.tr. ORCID: 0000-0002-0784-9846. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14347688>

“bağlı” şeklinde ifade edilen etnik ve kültürel kimlik grupları içinde görülen kimlik revizyonu arayışları ötekileştirmenin kimlik grubu içine sirayet etmesine sebep olabilmektedir. “Ötekinin ötekisi olmak” veya daha açık şekliyle “kendinden olanı ötekileştirmek” şeklinde ifade edilebilecek olan bu durumun örnekleri, Türk halk hayatında da takip edilebilmektedir. Uzun yıllar önce doğduğu yerden göç ederek büyükşehre yerleşen ve Kürt kimliğine mensup birinin kendisi ile aynı etnik kimlikten ve yöreden olup çok sonra şehre göç edenleri şehrin kaosundan sorumlu tutması veya bazı Alevi grupları arasında geleneksel Alevilik çizgisinden uzaklaştığı fikriyle Kent Aleviliğinin asimile ve dejenere unsurlar olarak görülmesi gibi örnekler kimliklerin kırılğan ve spekülatif yönlerine açık atflar içermektedir.

Folklor ve Ötekileştirme

Kimlik, geleneksel toplumda bütüncül ve süreklilik gösteren yapısıyla dikkati çeker. Bu süreçlerde kimliğin, içinde olduğu sosyo-kültürel ve ekonomik yapının değişimi nispeten daha yavaştır. Genellikle ömür boyu bir gruba bağlı kalan bireyler, bu grup içinde sosyalleşir, bütünleşir, anlam üretir, kimlik edinirler. Bu sayede kimlik, daha stabil nitelikte ve kesin tanımlayıcılarla görünürlük kazanır (İlhan, 2013: 235).

Kimlik kavramı ile birlikte gelişen “öteki” kavramı da bireyin temsil ettikleri üzerinden toplum ve kültürlere aktarılmaktadır. Biri öteki ile karşılaştığında, onun duruşunun ve hareketlerinin ardında bir mesleğin gereklerini, görgü kurallarını, bir ulusun tarihini görür. Onun duygularının ardında bir kültürün hiyerarşik yapılarını, ölüm törenlerini, ideolojik kutuplarını görür. Konuşma tarzının ardında bir kültür arenasının ve bir tarihin semantik, sentaks ve fonetik kalıplarını görür. Ötekinin temsil ettikleri, bir toplumun kurumlarının bütün dinamikleri olduğu için ötekinin derinden algılanması bir kültür meselesidir (Temizkan, 2011: 92). Folklorik bağlamda ortaya çıkan ötekileştirme, bir topluluğun kendi kimliğini tanımlama sürecinde diğerlerini nasıl gördüğünü ve bu görme biçimlerinin toplumsal yapıyı nasıl etkilediğini anlamaya yardımcı olur. Folklor ve ötekileştirme arasındaki ilişki, kültürel ve toplumsal dinamiklerin derinlemesine anlaşılmasını gerektirir. Bir topluluğun anlatılarında, inanışlarında, geleneklerinde veya diğer folklorik unsurlarında farklı olanı veya “öteki” olarak algıladığı grupları nasıl temsil ettiğini ve bu temsillerin toplumsal dinamikler üzerindeki etkilerini ifade eden folklor ve ötekileştirme ilişkisi, kültürel çalışmalar, antropoloji ve sosyoloji gibi disiplinlerde de benzer açılardan araştırılmaktadır. Folklor, bir topluluğun kimliğini inşa eder ve bu kimliği korur. Örneğin, belirli efsaneler veya kahramanlık hikayeleri, bir milletin veya et-

nik grubun kendini nasıl gördüğünü ve diğer topluluklardan nasıl ayrıldığını belirler. Dolayısıyla folklorik unsurlar, bir topluluğun kendini tanımlama süreçlerinde önemli roller oynayarak “biz” ve “onlar” ayrımının yapılmasına sebep olur. Topluluğun kültürel kimliğini koruma ve pekiştirme amacıyla, farklı olanlar veya dış gruplar, çoğunlukla olumsuz özelliklerle tanımlanabilir. Folklorik ötekileştirme, genellikle belirli stereotipler ve mitler aracılığıyla gerçekleştirilir. Örneğin, belirli bir etnik gruba, dine veya coğrafyaya mensup insanlar hakkındaki anlatılar, bu grupları olumsuz veya tehlikeli olarak betimleyebilir. Çingeneler/Romanlar hakkındaki en yaygın önyargılar onları hırsızlık, kural tanımazlık, tembellik, eğitimsizlik gibi olumsuz özelliklerle ilişkilendiren anlatılar üzerinden şekillenmiştir. Bu anlatılar, topluluk içinde yaygınlaşıp, önyargıların ve ayrımcılığın pekişmesine neden olabilmektedir. Folklor, toplumun sosyal normlarını ve değerlerini yansıtır. Bu bağlamda, ötekileştirilen gruplar üzerinden norm dışı davranışlar ve tehlikeler vurgulanarak toplumsal düzenin korunması hedeflenir. Öte yandan “öteki”nin olumsuz bir şekilde tasvir edilmesi, toplumsal kontrol mekanizması olarak işlev görebilir.

Ötekileştirilen topluluklar da kendi folklorlarını koruma ve yaşatma yoluyla direnç gösterebilir. Bu durum, folklorun hem bir baskı aracı hem de bir direnç aracı olarak kullanılabileceğinin göstergesidir. Örneğin, bir etnik grup, kendi müzik, dans, anlatı veya dilini koruyarak ve yayarak kültürel kimliğini sürdürebilir ve böylece baskın kültüre karşı bir duruş sergileyebilir. Folklor ve ötekileştirme ilişkisi, toplumların kültürel mirasını ve kimliğini anlamak için önemli bir anahtar sunar. Bu bağlamda, folklorik unsurların nasıl kullanıldığı, korunduğu ve değiştirildiği, toplumsal ilişkiler ve güç dinamikleri açısından büyük bir önem taşır. Kültürel çeşitliliğin artması ve küreselleşme, farklı gruplar arasındaki etkileşimi artırdığından, folklorik ötekileştirmenin toplumsal etkileri daha önemli bir hal almıştır. Günümüzde, folklorik ötekileştirmenin etkileri akademik çalışmalarla daha derinlemesine incelenmektedir. Kent ve grup folkloru araştırmalarının çeşitlenerek artması, geleneksel toplum yapısındaki durağan kimlik modellerinin, modern toplumun karmaşıklaşan yapısı içinde dinamik ve refleksif bir hal alması sonucunda oluşan bir ihtiyacın karşılığıdır.

Kimliğin Akışkanlığı ve Etno-Terminolojik Karmaşa

Çingeneleri, sadece yaşam biçimleri ile karakterize etmenin doğru olmadığını ifade eden Marushiakova ve Popov (2013: 61-63), Çingene etnonimini bir etnik oluşum olarak çeşitli ülkelerde benzer isimlerle bilinen, ataları bin yıldan fazla bir zaman önce Hint alt kıtasından Avrupa'ya göç eden topluluk olarak tanımlamışlardır. Etnonimlerin genellikle topluluğun

kendi içindeki hitap biçimlerine (endonim) ve topluluğa dışarıdan verilen adlara (egzonim) şeklinde oluştuğunu ifade eden araştırmacılar, Doğu Avrupa'da örnekleri görülmeye başlanan ve yakın geçmişten itibaren Türkiye'de de görülür olan Çingene ve Roman ikileminin, etnonimlerin kaynağı ile ilgili olduğunu, Çingene etnonimi yerine kullanılan ve icat bir kavram olduğu düşünülen Roman teriminin kullanımının özellikle kamusal alanda teşvik edildiğini belirtmişlerdir. Çingene etnoniminin, Çingenelerin yaşadıkları farklı ülkelere göre taşıdıkları biricik ve stabil bir şey olmadığına dikkat çeken araştırmacılar, kullanılan etnonimlerin, çoğunlukla Çingene topluluklarının kendi sınırlarında ve toplumdaki konumlarında görülen akışkan ve değişken bir bölünme ve birleşme süreçlerinin yansıması olarak değerlendirmişlerdir. Bu akışkan yapılar içinde endonimlerle egzonimler yer değiştirebilmekte; bir endonim bir bölgede egzonim halini alabilirken bir başka bölgede tersi bir durum da gerçekleşebilmektedir.

Marushiakova ve Popov, bir başka çalışmalarında (1997: 61-63) çeşitli Çingene toplulukları arasında karşılaşılan etnonimleri kökenlerine göre aşağıdaki ana kategorilere ayırmışlardır: 1. Topluluğun yaşam biçimini (yerleşik veya göçebe) yansıtan etnonimler; 2. Topluluğun kabullendiği dini yansıtan etnik isimler; 3. Topluluğun yaşadığı veya kökeni olan ülkeyi yansıtan etnik isimler; 4. Topluluğun yaşadığı (veya geçmişte yaşadığı) yerler, bölgeler, şehirler, kasabalar, köyler ile bağlantıları temsil eden etnonimler; 5. Topluluğun kökenini gerçek veya yarı efsanevi bir atadan (adı veya lakabıyla) yansıtan aile etnonimleri; 6. Topluluğun bazı spesifik özelliklerini yansıtan etnonimler; pejoratif (aşağılayıcı) etnonimler; 7. Kökeni ve anlamı bilinmeyen etnonimler.

Çingene etnoniminin Eski Türkçede "yoksul, sefil" anlamlarında kullanılan "*çığaňny*" kelimesi ile, Roman etnoniminin ise Roman dilinde "adam, insan" anlamlarına gelen ve kökeni Sanskritçeye dayanan "Roma" kelimesi ile ilişkili olduğu düşünülmektedir (Yıldız, 2007). 1971'de Londra'da yapılan ilk Dünya Roman Kongresi'nde "Roman" terimi kuşatıcı bir etnonim olarak resmi kabul görmüş; 1978'de yapılan ikinci kongrede de Uluslararası Çingene Komitesi'nin adı Uluslararası Roma Birliği şeklinde değiştirilmiştir (Kolukırık, 2005: 2). 20. yüzyılın ortalarından itibaren daha çok fazla kullanılmaya başlanan Roman etnoniminin yaygınlaşmasının nedenleri arasında tarih boyunca maruz kaldıkları ayrımcılık ve önyargılardan dolayı, Romanların kendi kimliklerini daha doğru ve saygılı bir şekilde tanımlama ihtiyacı duymaları, 20. yüzyılın ortalarından itibaren Roman hakları savunuculuğu ve toplulukların kendilerini ifade etmeleri konusunda artan uluslararası çabaları, medya ve akademik dünyada, Roman toplulukları üzerine

yapılan araştırmalar ve yazılar da “Roman” etnoniminin daha geniş kitlelere ulaşmasına yardımcı olması, birçok ülkede Roman topluluklarının yasal ve politik olarak tanınması süreçlerinde “Roman” etnoniminin kullanılması yer almaktadır.

Çingene gruplarının Bizans hakimiyetinden beri Anadolu topraklarında var olduğu bilinmektedir. Osmanlı döneminde çeşitli mesleklerle uğraşan Romanlar, Cumhuriyet döneminde de Türkiye’nin farklı blgelelerinde yaşamlarını sürdürmeye devam etmiştir (Marsh, 2008). Roman etnoniminin Türkiye’de kullanılmaya başlanması ise 20. yüzyılın sonlarına ve 21. yüzyılın başlarına denk gelmektedir. 1990’ların sonlarından itibaren, Türkiye’de Roman hakları savunuculuğu yapan sivil toplum örgütlerinin kurulması ve bu örgütlerin etkinlikleri, “Roman” etnoniminin yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca Avrupa Birliği’ne üyelik süreci ve bu süreçte insan hakları ve azınlık haklarına verilen önem, Türkiye’de de Roman topluluklarının kendi kimliklerini tanımlama ve ifade etme konusunda daha fazla görünürlük kazanmalarına katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda, Avrupa’daki Roman hakları hareketlerinden ve uluslararası organizasyonlardan etkilenen Türkiye’deki Roman toplulukları, “Roman” terimini daha yaygın bir şekilde kullanmaya başlamışlardır. Aynı bağlamda 2000’li yıllardan itibaren, Türkiye’de Romanlarla ilgili yasal ve politik düzenlemelerde “Roman” teriminin kullanılmaya başlanması, bu etnonimin resmi olarak tanınmasında etkili olmuştur. 2010 yılında başlatılan ve Romanların sorunlarına dikkat çekerek onların toplumsal entegrasyonunu sağlama amacıyla çeşitli politikalar geliştirilmesini amaçlayan “Roman Açılımlı”² süreci ile “Roman” teriminin resm belgelerde ve devlet politikalarında kullanılmaya başlanmasına ek olarak Romanların bilinen en eski kentsel yerleşim yerlerinden biri olan Sulukule’de, Kentsel Dönüşüm kapsamında 2005’te başlayan yıkımları durdurmak için sanatçılar, aktivistler ve farklı disiplinlerden akademisyenler tarafından kamuoyu oluşturmak amacıyla oluşturulan örgütlenmeler, Türkiye’de Roman etnoniminin yaygınlaşmasına ve Roman topluluklarının kendi kimliklerini ifade etme süreçlerinde etkili argümanlar olmuştur (Dişli, 2016: 98-99).

Roman ve ingene kavramları, özellikle Türkiye ve Avrupa bağlamında, toplumsal, kültürel ve politik açıdan önemli tartışmalara yol açmaktadır. Bu tartışmalar, bu grupların kimlikleri, hakları, karşılaştıkları nyararlar ve ayrımcılıklar üzerine yoğunlaşmaktadır. Adlandırma konusunda

² Roman Açılımlı’nın bir devamı olarak Türkiye Romanlarına yönelik 2023-2030 yılları arası hedeflerini içeren yeni bir strateji belgesinin 1. Aşama Eylem Planı 2023 yılında yürürlüğe girmiştir. (URL-1).

Türkiye’de bu topluluk üzerine araştırmalar yapanlar ve STK temsilcileri arasında henüz bütün bir uzlaşı söz konusu değildir. Çingene etnoniminin dünyanın dört bir yanında büyük bir mağduriyeti paylaşan halkların ortak adı olduğunu ifade eden Ali Mezarcıoğlu, onların; tarım, hayvancılık, avcılık ya da toplayıcılık yapmaları için gereken tüm kaynakları kaybettikleri için göçebe zanaatçılığa mahkum olduklarını ve Romanların da Çingene kavimlerinden biri olduğunu ileri sürerken, Roman gruplarını temsil eden sivil toplum kuruluğu yetkilileri Roman etnonimin kapsayıcı olarak kullanılması gerektiğini vurgulamışlardır (Tokgöz, 2012).³

“Roman” ve “Çingene” etnonimleri ile ilgili bu tespit ve değerlendirmeler kimliğin temsili noktasında önemli olmakla birlikte endonimler ve egzonomler arasındaki geçişkenlik, Roman etnonimi için de geçerli olabilir mi sorusu da ayrıca irdelenmelidir. Zira Roman etnoniminin etnik gruba yönelik, popüler temsillerde müzik ve eğlence ile yeniden inşa edilen hoşgörüyü ifade eden bir terim olmanın yanı sıra akademik bakışta itibar ve yurttaşlık talebini inşa etmeyi amaçlar şekilde kullanılması (Dişli 2016: 114), terimin tam anlamıyla egzonom olduğuna işaret etmektedir. Gruba mensup olmayan “öteki” tarafından çeşitli amaç ve beklentilerle kullanılan egzonomin, kısa süre içinde grubun çoğu üyesi arasında da kabul gördüğü ve bir endonim halini aldığı söylenebilir.

Kendilerini Roman etnonimi ile tanımlamayı tercih eden grupların, Çingene şeklinde adlandırılan gruplardan ayrılmak için kıyaslama amaçıyla çeşitli argümanlardan yararlandıkları görülür. Yaşam tarzı, geçimlik yollar (meslekler), ahlaki değerler, dil kullanımı, giyim kuşam tercihi, eğlence biçimi ve hatta gündelik yaşam rutinlerine dönük tercihler gibi unsurlar üzerinden yapılan bu kıyaslamalar grup içinde ötekileştirici genellemelerin ortaya çıkmasında etkili olmaktadır. “Öteki” olarak görülen sosyal gruplar arasında görülen grup içi ötekileştirmenin sebepleri en yalın şekliyle rekabet ve otorite şeklinde belirtilebilir. Bu argümanlara, grup üyelerinin üst kimliğin ve egemen otoritenin “makul öteki” kavramına uyarlanma çabası da eklenmelidir. Toplumsal ilişkiler ve kimlik çalışmalarında karşılaşılan bu kavram, genellikle bir grubun veya toplumun dışındaki bir bireyin veya grubun, belirli normlara, değerlere veya beklentilere uyduğu ölçüde kabul edilebilir ve hoş görülebilir olduğunu ifade eder. “Makul öteki” kavramı, bir grup tarafından “biz” olarak tanımlananların dışında kalanların, belirli kriterlere uyduğu takdirde kabul edilebileceğini veya dışlanma-

³ T. şallı’nın söz konusu tartışmalara yönelik görüş ve tespitleri dikkat çekicidir. (URL-2).

yacağını ima eder. Bir grup, kendi kimliğini ve sınırlarını tanımlarken, kimlerin “makul öteki” olarak görüleceğine karar verir. “Makul öteki” kavramı, toplumsal kabulün ve hoşgörünün koşullu olduğunu ve bu koşulların çoğunluk grubunun normlarına ve değerlerine dayandığını vurgular. Bu, toplumsal uyum ve entegrasyon süreçlerinde önemli bir rol oynar, ancak aynı zamanda ötekileştirmenin ve ayrımcılığın nasıl işlediğini de açıklar.

Bilgin’e göre (2007: 120,125, 151), kendini diğerleriyle kıyaslama, hangi yönde ve hangi motivasyonla yapılırsa yapılsın, kimlik inşasını sağlayan en önemli süreçlerden biridir. Öte yandan bireyler, sosyal gruplar hakkında, kategorilendirme sonucunda oluşan sosyal bölümlenmelere göre temsiller de geliştirirler; ayrıca kişileri, kategorilere ait veya ait değil tarzında ayırt etmenin dışında, aynı bir kategoriyi aidiyet bakımından da farklılaştırırlar. Diğer bir deyişle, söz konusu bir kategoriyi bazı kişilerin diğer başka kişilerden daha iyi yansıttığını ya da temsil ettiğini düşünürler. Gruplar arası ilişkiler bağlamında, eş zamanlı olarak iç grubun, sosyal olarak arzulan üyeleri yüceltilirken sosyal olarak itici, antipatik, arzu edilmeyen üyelerinin aşağılanması temelinde dış grup üyelerinin odak grubun imajına yönelik olumsuz yorum ve yaklaşımlarına engel olma fikrinin de etkili olduğu söylenebilir. Bu durum, grup içi benzerliğin her zaman korunmadığına; bazı durumlarda grup içi farklılaşmaları beraberinde getirdiğine işaret etmektedir.

Kendini tanımlama süreçlerinde Çingene yerine Roman etnoniminin öncelikli olarak tercih edilmesi üst ve egemen kimliğin “makul öteki” için çizdiği belirlediği paradigmalara atıflar içermektedir. Türkiye’de kendilerini Roman olarak tanımlamayı tercih eden gruplar Çingene etnonimini yok saymamakla birlikte topluluk içi ötekileştirici argümanları sıklıkla dile getirmektedirler. Çingenelerin gezgin, alkole, eğlenceye ve uyuşturucuya düşkün, tembel, güvenilmez, hırsızlığa meyilli, kanun tanımayan, ahlaki değerleri zayıf, modern zamanlarda hurda toplayıcılığı ve çöp ayrıştırıcılığı yaparak gündelik yaşayan olduğunu iddia eden Romanların ifade ettikleri bu argümanlar, kamusal üst kimliğin ideal meşruiyet paradigmalarıdır (Kolukırık, 2004: 131-132; Tokgöz, 2012; Tanrıverdi vd., 2012: 247; Uğurlu, 2013: 83-84; Eren, 2008: 126-129; Ceyhan, 2003: 117). Sosyo-ekonomik yönlere nispeten avantajlı durumda olanların (memur, işyeri sahibi vb.) Roman; çiçekçilik, müzisyenlik, dansözlük, falcılık gibi meslekleri icra ederek gündeliklerini kazanmaya çalışanların Çingene olarak tanımlanması topluluk içindeki diğer bir ötekileştirme argümanıdır. Meslek temelli tanımlayıcıların çok eski dönemlere uzandığı kimi efsanelerden anlaşılabilir.

Mezarcıoğlu, kendilerinin Hindistan'daki savaşı Rajput Çingenerinden farklı olduğunu ispatlayarak hakim Gaco grupları nazarında makul bir gruba dönüşmek arzusunda olan bir Çingene grubunun şu efsaneyi referans edindiğinden bahseder:

Rajputlara mensup iki kardeşten biri medreseye gider ve Urduca öğrenir. Bir camide bir müzik alayına rastlar ve onları takip eder. Onlardan kendisine çalgıcılık zanaatını öğretilmesini ister. Müzik alayının üyeleri ancak Müslüman olursa kendisine çalgıcılığı öğreteceklerini söylerler. Bunun üzerine Müslüman olur ve müzisyenliği öğrenir. O günden beri onun soyundan gelenler, Sindhi askerleri için şarkı söyler ve onları eğlendirirler (2010: 106-107).

Çingene ve Roman ayrımında topluluk üyeleri tarafından gözetilen bir başka karşılaştırma ise artikülasyon esaslıdır. Romanların sözcükleri uzatarak, daha yumuşak bir tonlama ile kullandıkları, Çingenerin ise daha sert vurguları tercih ettikleri ileri sürülmektedir (Uğurlu, 2013: 84).

Romanların toplum kurallarınca ve muktedirler tarafından kurgulanan farklılaştırıcı argümanlarla “meşru” sınırların dışarıda bırakılan bir stereotip halini almaları tarihsel bir olgudur. Çoğu zaman önyargılarla bir gruba atfedilen ve grubun tüm üyelerinin istisnasız biçimde dahil edildiği bir ayırma stratejisinin uygulandığı stereotipleştirmede farklılık, bedeni de içerecek biçimde basit, tanınabilir birtakım özelliklere indirgenerek o grubun “doğasına” ait kılınarak sabitleştirilir. Bu basit ve tanınabilir özellikler aracılığıyla farklılık, görüldüğü ya da duyulduğu anda işaretlenebilecek hale getirilir (Hall, 2003: 258-269'den akt. Dişli, 2016: 100). Roman etnonimini tercih edenler, kendilerinin beyaz tenli ve hatta sarışın olduklarını, Çingenerin ise koyu ten renkleriyle ve çirkinlikleriyle kendilerinden ayrıldığını dile getirirken sözü edilen türde, temel fiziksel özellikleri öne çıkarmaktadırlar (Dişli, 2016: 100; Kolukırık, 2004: 132-133). Fiziksel özellikler odağında yapılan kıyaslamalarda Çingene kızlarının Roman kızlarından daha güzel olduğuna dair öncekinin aksine değerlendirmelerle de karşılaşılmaktadır. Bu argüman kendilerini Çingene olarak tanımlayan gruplarca ileri sürülmektedir. Topluluk içi ötekileştirmenin tek yönlü olmadığı ifade edilebilir. Giyim tarzları da farklılık iddialarının argümanlarından biri olabilmektedir. Kendilerinin Roman olduğunu iddia eden bazı gruplar; Çingeneri sürekli olarak şalvar veya maksî etek ile bluz giyenler, kendilerini ise yerine göre giyinmeyi bilen, örneğin düğünlerde elbise giyenler, başörtüsü bağlayanlar olarak ayırma yoluna gitmektedirler (Özer, 2019: 97).

Roman ve Çingene ayrımında sıklıkla dile getirilen diğer bir argüman en genel şekliyle “kirlilik” kavramı etrafında şekillenmektedir. “Roman”

etnonimini tercih eden bazı gruplar, Çingeneri maddi ve manevi anlam- larla kirli olmakla itham ederken onların kişisel bakımlarında, yaşam alan- larında, yiyecek içeceklerinde titiz davranmadıklarından, dansözlük, kon- somatrislik, hayat kadınlığı⁴ hatta büyücülük ve falcılık gibi kimi geçimlik tercihlerinin damgalayıcı ön yargılardan ve dini inanç ve uygulamalarının zayıf olduğu gibi iddialardan beslenmektedirler (Dişli, 2017: 102-103; Özer, 2019: 99; Kolukırık, 2004: 133, 137). Mary Douglas, “kirlilik” kavramına yö- nelik çok yönlü tespitler ortaya koyarken kirliliğin bir tehlike tanımlayıcısı olarak ortaya çıkmasını, toplumsal düzen ve düzensizlik ekseninde değer- lendirmiştir. Düzen dışı veya düzene karşı olan şeylerin düzenin sağlam sınırları, kıyıları ve dahili yapısına saldırması halinde tehlike bir kirlilik ha- lini alır. Düzen, bu tehlikeyi bertaraf ederken doğrudan kişileri hedef almak yerine, onların eylemlerine karşı tavır koyarak meşruiyet sınırlarını muh- kemleştirmektedir (Douglas, 2007: 196). Çingene/Roman olmayanların (Gaco) ötekileştirici argümanları arasında üst sıralarda yer alan ve içi türlü özellik veya yakıştırmalarla doldurulan “kirlilik” kavramının, “makul öteki”nin inşası süreçlerinde “Roman” etnonimini tercih edenlerce sıklıkla dile getirilmesi bu yönüyle şaşırtıcı değildir.

Roman ve Çingene ikileminin yaşanılan semte, mahalleye ve aile soy kökünün yerleşikleşme geçmişine göre ortaya çıktığı da görülebilmektedir. Kolukırık'ın (2004: 137, 156) İzmir özelinde yaptığı araştırmalardan anlaşıl- dığı kadarıyla Bornova ilçesinde yaşayıp Roman etnonimini tercih edenler; Tepecik, Kuruçayır, İkiçeşmelik ve Hilal semtleri sakinlerinin tekinsiz Çin- geneler oldukları iddiasındadırlar. Romanların yoğun olarak yaşadığı di- ğer illerde de benzer örneklerle karşılaşılabilir. Öte yandan Yunan- ıstan (özellikle Selanik) başta olmak üzere Balkan ülkelerinden gelip yer- leşenlerin halis Roman oldukları görüşüyle de karşılaşılmaktadır.

Sonuç

Kimlik; insanın seçtiği, istediği ya da rıza gösterdiği şeylerden çok, ne olduğu ve nasıl tanındığıdır (Connolly, 1995: 24). Kimlik tartışmaları ile bir- likte işleyen “ötekilik” ölçütleri, geleneksel toplumlarda çoğu kez değer yargıları ve kalıplaşmış dışlayıcı etiketlerle nesiller arasılık gösteren bir ni- telikte olsa da kentli kimliğe sahip modern ve ötesi toplumlarda bu ölçütler

⁴ Bu mesleğin kirliliğin sebebi olarak görülmesi oldukça yaygındır. Mesleğin kirlilik algısı ekseninde dışlama ve ötekileştirme argümanı olmasına dönük önemli bulgulara ulaşılmış- tır. Konuya dair İzmir'in Tepecik mahallesinde yaşayan Çingeneri ekseninde ulaşılan bul- gular ve önemli değerlendirmeler için bak. (Yaprak, 2015).

çoklu paradigmalarla şekillenen akışkanlıktan payına düşeni almıştır⁵. Diğer bir ifadeyle geleneksel toplumdaki yarı stabil “öteki” algısı yerini çok daha hızlı güncellenen ötekiye bırakmış gibi görünmektedir. Türkiye’nin politik ve ideolojik dönüşümlerin metazorik etkisiyle şekillenir hal alan toplumsal dokusunda 20 yıl öncesine kadar siyasi erkin makul vatandaş için gözettiği “seküler, özgürlükçü ve demokrat” tanımlarının sonraki dönemlerde, değişen siyasal erkle birlikte, yerini “yerel, muhafazakâr ve itaatkâr” tanımlamalarına bıraktığı hatırlanırsa “öteki”nin akışkan doğası daha kolay anlaşılabilir olacaktır.

Makbul vatandaş tanımlayıcılarındaki değişimlerle “öteki” sürekli yer değiştirirken egemen kimliğin altındaki gruplara mensup bireyler için de “makullük” ölçütleri oluşturulabilmektedir. Kürtçe konuşmasında sakınca görülmeyen, teröre sempati beslemeyen, tercihen muhafazakâr, üretim ve tüketim ilişkilerinde egemene entegre olan “makul Kürt”; mezhebik ve etnik temelde aşırılık yanlısı gruplara mesafeli, egemenin Alevilik tanımları ve kurumları ile uyumlu olan “makul Alevi”; ucuza mal edilen işgücüyle her türden endüstriyel ve tarımsal üretimde yer alan, yasalara uyan, yerli halkla çatışmayan ve yaşam koşullarına itiraz etmeyen “makul mülteci”, Türkiye’de örnekleriyle en çok karşılaşılan örneklerdir.

“Makul öteki” kavramı bağlamında yaygınlaştığını düşündüğümüz “Roman” etnonimi, kimlikleri nedeniyle yaşadıkları toplumlarla etkileşime girmekten geri duran ve üst toplumsal statülere erişmekten mahrum olan Çingenerler arasında tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Yaşadıkları tüm coğrafyalarda olduğu gibi Türkiye’de de dışlanan, damgalanan kimliklerine alternatif kimlikler inşa etmeye çalışan Çingene/Roman topluluklarının tarihsel olarak olumsuz anlamlar yüklenen ve birçok ayrımcılığa, önyargıya ve olumsuz stereotipe sebep olan “Çingene” etnonimine karşı homojen bir yaklaşım sergiledikleri söylenemez. Konuya dönük üç ayrı görüşle karşılaşılmaktadır: a. Çingene yerine Roman etnonimini tercih eden ve iştirakçileri her geçen gün artan gruplar, b. Çingene etnoniminden rahatsızlık duymayan ve iştirakçileri yönünden azınlık durumunda olan gruplar, c. Kendilerine Çingene veya Roman denilmesi arasında bir fark olmadığını, her ikisinin de aynı topluluk kimliğini ifade eden etnonimler olduğu görüşünde olup iştirakçisi çok daha az olan gruplar.

⁵ Bauman (2005: 183’ten akt. İlhan, 2013: 241), kimliğin akışkan ve değişime açık yapısı hakkında “Kimlikler art arda giyilen maskeler gibi olmalı, giysi değiştirir gibi benimsenebilmeli ve çıkarılıp atılabilmelidir.” demiştir. Funk (2007: 86-91’den akt. İlhan, 2013: 241), anti-gelecekçi, sorgulayıcı ve kendi gerçeğine inanan postmodern insanın kimlik algısını, “yamalı bohça kimlik”, “çoğul kimlikler” ve “yüzer gezer kimlik” kavramlarıyla ifade etmiştir.

Kimliğin temsili noktasında Çingene ve Roman gibi iki ayrı etnonim kullanılması yerine bu ikilemin sıyrılmak düşüncesiyle kimliği karşılayacak alternatif isimlendirme örnekleri ile yukarıda sözü edilen üçüncü grup arasında karşılaşılmaktadır. Örneğin, İzmir’de son yıllarda daha sık duyulur olan ve bir etnonim olmaktan ziyade henüz bir kavram niteliğinde olan “Romçini” tercihi uzlaşmacı bir yaklaşımın izlerini taşımaktadır.

“Makul”ün sınırlarını belirleyen egemen üst kimlikle uzlaşmaya dönük arayışlarıyla “makul öteki”nin üyeleri olma gayretinde olan Türkiye Çingeneleri/Romanları, bu yeni kimliğin sosyal ve kültürel sınırlarını egemenin onayına sunmayı tercih etmektedir. Bu tercih, toplum ve kültür bilimleri penceresinden bakıldığında “asimilasyon” kavramı ile ilişkilendirilebileceği gibi “entegrasyon” kavramı ile de ilişkilendirilebilir. Durumu kavramsallaştırma konusunda aceleci bir tavır içine girmek yerine konunun tüm yönleriyle derinlikli biçimde araştırılmasına ihtiyaç vardır. Aceleci ve peşin hükümlü yaklaşımlarla sonuca ulaşılmasının, ötekileştirici tavrın yeni kuşaklara da aktarılmasına sebep olabileceği unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Bauman, Zygmunt (2005). *Bireyselleşmiş Toplum*. Çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ceyhan, Selin (2003). *A Case Study of Gypsy/Roma Identity Construction in Edirne*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Connolly, William E. (1995). *Kimlik ve Farklılık, Siyasetin Açmazlarına Dair Çözüm Önerileri*. Çev. Ferma Lekesizalın. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Dinç, Mustafa (2021). *Yeni Adalılar: Çanakkale Adalarında Göç, Halk Kültürü, Kimlik ve Dönüşüm*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Dişli, Semra Özlem (2016). “Çingene mi Roman mı? Bir İnşa Süreci”. *AÜDTCF Antropoloji Dergisi*, 31: 97-117.
- Dişli, Semra Özlem (2017). *Biga’da Romanlar: İnşa Pratikleri ve Taktik Olarak Çingene-lik*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Douglas, Mary (2007). *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*. Çev. Ece Ayhan. İstanbul: Metis Yayınevi.
- Eren, Zeynep Ceren (2008). *Imagining and Positioning Gypsiness a Case Study of Gypsy/Roma from Izmir, Tepecik*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Funk, Rainer (2007). *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*. Çev. Çağlar Tanyeri. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Hall, Stuart (2003). *Representation*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- İlhan, Süleyman (2013). "Akışkan Toplumda Kimlik İnşası: Geçişken, Eklektik, Ben Odaklı Kimlikler". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23(2): 233-246.
- Kolukırcık, Suat (2004). *Aramızdaki Yabancı: Çingener*. Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kolukırcık, Suat (2005). Türk Toplumunda Çingene İmgesi ve Önyargısı. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 8 (2): 52-71.
- Marsh, Adrian (2008). "Türkiye Çingenerinin Tarihi Hakkında". *Biz Burdayız! – Türkiye’de Romanlar, Ayrımcı Uygulamalar ve Hak Mücadelesi*. İstanbul: Edirne Roman Derneği Yayınları, 5-18.
- Marushiakova, Elena & Popov, Veselin (1997). *Gypsies (Roma) in Bulgaria*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Marushiakova, Elena & Popov, Veselin (2013). "'Gypsy' Groups in Eastern Europe: Ethnonyms vs. Professionyms". *Romani Studies*, 23(1): 61-82.
- Mezarcıoğlu, Ali (2010). *Çingenerin Kitabı: Tarihi, Sosyolojik ve Antropolojik Bir Kaynak*. İstanbul: Cinius Yayınları.
- Özer, Nisa (2019). *Gypsies and Discrimination: A Qualitative Research on Gypsies (Roma) in Gültepe*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Enstitüsü.
- Tanrıverdi, Gülbu vd. (2012). "Çanakkale’de Yaşayan Romanların Purnell’in Kültürel Yeterlilik Modeli ile Değerlendirilmesi". *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Dergisi*, 15(4): 244-253.
- Temizkan, Ömer (2011). *Öteki Tartışmaları Çerçevesinde Zygmunt Bauman’ın Öteki Yaklaşımı*. Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tokgöz, Gupse Gamze (2012). İlle de Roman mı Olsun? <https://bianet.org/haber/ille-de-roman-mi-olsun-137487> (Erişim: 03.07.2024).
- Uğurlu, Örgen (2013). "Dönüşen Kentlerde Çingene Olmak: İzmit Örneği". *Mülkiye Dergisi*, 37(1): 71-104.
- URL-1: <https://www.aile.gov.tr/athgm/haberler/roman-vatandaslara-yonelik-yeni-strateji-belgesi-2023-2030-ve-belgenin-i-asama-eylem-plani-2023-2025-yururluge-girdi/> (Erişim: 01.07.2024).
- URL-2: <https://www.edirnegercek.com/28361/> (Erişim: 03.07.2024).
- Yaprak, Mehmet (2015). *Etiketleme Kuramı Çerçevesinde Çingene Etnisitesinde Kirlilik ve Sosyal Dışlanmışlık Algısı (İzmir Tepecik Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldız, Hüseyin (2007). "Türkçede Çingener İçin Kullanılan Kelimeler ve Bunların Etimolojileri". *Dil Araştırmaları Dergisi*, 1(1): 61-82.

ŞEHİRDE TARIM: BALIKESİR ÖRNEĞİ

Yusuf KILIÇ*

Giriş

Her canlı gibi insan da yaşamak için ilk olarak besin tedarik etmek zorundadır. Bu zorunluluk çoğu zaman insanoğlunun en büyük problemi olmuştur. İnsanoğlu, beslenme ihtiyacı karşılanabildiği takdirde kendini gerçekleştirebileceği diğer yaşamsal aşamalara geçebileceğini anlamıştır.

Maslow'un ihtiyaçlar piramidinde fiziksel ihtiyaçlar ilk basamağı oluşturmaktadır. Fiziksel ihtiyaçların da önemli adımlarından biri beslenmedir. Ona göre bu ihtiyaç karşılanmadan bir insan daha üst ihtiyaçlara ulaşamamaktadır (Maslow, 1943: 370). Arkeolojik çalışmaların gösterdiği üzere insanlık dünya üzerindeki serüvenine avcı toplayıcı bir hayat biçimiyle başlamıştır. Ancak bu hayat tarzı büyük toplulukları beslemeye yetmediği için insanlar küçük gruplar halinde yaşamış, toplum ve topluma dair kültür öğelerini oluşturamamıştır. Bu durum insanların üretken ekonomiye geçmelerini zorunlu kılmış, sonucunda da insanlar tarım sayesinde gerekli besin üretimine ve besin saklamaya başlamışlardır.

Alaaddin Şenel'e göre insanlık tarım ve hayvancılığa dayalı toplumsal artı sağlanmasıyla ilkel toplumdan uygar topluma geçişi başarmıştır. Şenel tarım ve hayvancılıktan önceki ekonomiyi asalak ekonomi olarak adlandırmış ve asalak ekonomiden üretici ekonomiye geçişi insanlığın en büyük olayı olarak tespit etmiştir (Şenel, 1982: 134-136). İnsanlık tarihi açısından en önemli değişim olan tarım faaliyetlerinin elverişli iklim koşulları, zengin su kaynakları ve uygun toprak yapısı çerçevesinde Mezopotamya, Mısır ve Anadolu'da başladığı dikkat çekmektedir (Yolcu vd., 2023: 191). Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere tarım toplumları için nehir havzaları önem kazanmış, Mezopotamya, Maveraünnehir, Anadolu gibi bölgeler; Ganj, Nil, Tuna, Sarı Irmak gibi nehir havzaları insanların yoğun yaşadığı yerler olurken ilk medeniyetler de bu bölgelerde görülmeye başlanmıştır.

Tarım merkezlerinde üretilen fazla ürünün de değerlendirilmesi için saklama koşulları oluşturma, gelecek yılın üretimini planlama gibi ihtiyaçlar bilimin de gelişmesini sağlamıştır. Bu ürünlerin satış ve değiş tokuşuyla da ticaret belirmiş, tarım bölgeleri arasındaki ticaret yollarına hâkim olabil-

* Doktora Öğrencisi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Çanakkale/Türkiye. E-posta: yusufkiliblk@gmail.com. ORCID: 0009-0008-1322-1052. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14347816>

mek için güç mücadeleleri başlamış ve büyük imparatorluklar oluşup büyük ordular kurulmuştur. Tarım alanlarını ve ticaret yollarını elinde bulunduran toplumların sağladıkları faydayla büyük medeniyetler kurmuşlardır. Günümüzde bile dünyanın en kalabalık bölgelerinin tarıma elverişli bölgeler olduğunu görmekteyiz. Tarım devriminin ardından insanlık hızla toplu yaşama geçmiş, uluslar oluşmaya başlamış, devlet teşkilatları kurulmuş, inanç sistemleri gelişip dinler ortaya çıkmış; yönetici, halk, din adamları gibi sınıflar oluşarak modern toplumun temelleri atılmıştır.

Yukarıda bahsettiğimiz üzere tarım, insanlık tarihi açısından en fazla etkiye sahip olan gelişmedir. Sanayi devrimine dek tarım insan hayatı açısından en önemli unsur olmaya devam etmiştir. Sanayi devrimiyle beraber şehirleşmenin hızlanması, sanayi üretiminin değer kazanması tarım nüfusunu oransal olarak azaltmış ve tarım kültürünün azalmasına, ekonomisi tarıma dayalı toplumların geri kalmasına neden olmuştur. Bu sebeplerden dolayı tarım insanların uzaklaşmak istediği bir olgu olagelmıştır.

Türk tarihinde de, her ne kadar konargöçer bir toplum olarak hayvancılık ön plana çıksa da, Hunlardan beri Türk toplumunda tarımın varlığı yapılan araştırmalar sonucunda doğrulanmıştır. Kafesoğlu, eski Türklerde birçok boyun tarımla uğraştığını, tarım ürünlerinin Türk toplumunda önemli olduğunu, Hunlar döneminde sulama kanallarının bulunduğunu hatta Göktürkler döneminde ganimet olarak tohum ve tarım aletleri alındığını aktarmıştır (Kafesoğlu, 1998: 327-329). “Eski bozkır Türklerinde ekin, bitki, buğday, arpa, tane, tohum ve zahire kelimeleri için ‘tarıg’ kelimesi kullanılmaktadır. Eski Türklerde ‘tarıgçı/tandaçı’ kelimelerinin karşılığı çiftçi; ‘tarıglak’ kelimesinin karşılığı ekin ekilecek yer tarla anlamına gelmektedir” (Kaşgarlı Mahmud, 1985: 1, 19, 140, 154. akt. Mandaloğlu 2014: 85).

Anadolu’ya göç Türklerin mutfak kültürünü de etkilemiştir. Orta Asya’dan Anadolu’ya göç eden Türkler, eski coğrafyanın birikimi olan hayvancılık sonucunda oluşan hayvansal ürünlere dayalı beslenme kültürüne Anadolu’nun elverişli toprak ve iklim koşulları sonucunda yetiştirdikleri tarımsal ürünleri de eklemişlerdir. Bu sayede “Akdeniz beslenme biçimi” denilen mutfak kültürünü benimsemiş, hayvansal ürünlere ek olarak yabani ot, meyve, sebze, hububat ve baklagilleri de beslenme biçimlerine adapte etmişlerdir (Dinç, 2021: 292).

Anadolu’nun Türklerden önceki kavimlerinde tarım çok önemli bir yere sahiptir. Hatta Hititlerde ekonomi tarıma dayanmaktadır. Türkler eski kavimlerin tarım kültürünü hızlıca öğrenmiş, Selçuklular döneminde hal- kın bir bölümü tarla tarımı yaparken bir bölümü de bağcılıkla ilgilenmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda ekonomi tarım ağırlıklı bir yapıya sahiptir. Halkın %90'ı geçimini tarımsal faaliyetlerden sağlamıştır. (Ayaz ve Aça, 2021: 268).

Türkler Anadolu'yu yurt edindikten sonra hem eski kültürlerinde var olan tarım kültürünü beraberinde getirmişler hem de kadim Anadolu coğrafyasının binlerce yıllık tarım kültürüyle tanışmışlardır. Anadolu insanı için de tarım, toprak, ekin, ekmek, nimet gibi kavramlar kutsal bir anlam kazanmıştır; çünkü toplumun yaşaması tarım ve hayvancılığa dayanmaktadır. Delaney'e göre Anadolu insanının tarımı kutsal saymasının İslam inancıyla doğrudan ilişkilidir. Bakara suresinde kadınların bir tarla erkeklerin de tohum eken kişiler olarak işaret edilmesi Anadolu insanında kadının tarla, erkeğinse tohum olarak görülmesi sonucunu doğurmuştur. Bu bakımdan da tarım Anadolu'da kutsallık kazanmıştır (Delaney, 2014: 49-50).

Araştırmamızın örneklemini oluşturan Balıkesir ili Anadolu tarım kültürüne sıkı sıkıya bağlı coğrafyalardan biridir. Balıkesir'in tarımdaki önemine dikkat çekmek isteyen Balıkesir Valiliği de "Türkiye'yi doyuran İl: Balıkesir" sloganını resmi internet sitesinde kullanmaktadır. Bu slogan Balıkesir'le ilgili birçok tanıtımda karşımıza çıkmaktadır.

1. Şehirde Tarım

Sanayi devriminin ardından şehirlerin önem kazanması ve bu sebeple kırsaldan kente göç hareketleriyle birlikte kırsal nüfus kent nüfusuna göre azalmıştır. Tarımla ilgilenen kişi sayısındaki düşüş ve gıda ihtiyacının artması insanları yeni yollar aramaya itmiştir. Sonucunda da şehirde yaşayan insan kırsaldan getirdiği tarım bilgilerini şehirlerde bulduğu küçük alanlarda tarım yaparak değerlendirmeye başlamıştır.

Şehirde tarımı zorunlu kılan bir başka husus da son yıllarda sıkça duyduğumuz "Tüketim Toplumu" kavramıdır. Küreselleşmeyle birlikte insanlar üretimi unutup bir tüketim yarışı içerisine girmiştir. Bu da eldeki kaynakların yetersiz kalmasına neden olmakta, asalak bir insan topluluğu meydana getirmektedir.

Sever tüketim toplumuyla ilgili küresel bir köye dönüşen dünyada Türkiye'nin bu küreselleşmeden uzak kalamayacağını ifade etmiştir. Bu küresel köyde AVM kültürüyle, uluslararası markalar ve medya aracılığıyla insanımızın tüketim yarışı içerisine girdiğini belirtmiştir. İnsanların yaşamak için tüketmekten uzaklaşıp tüketmek için yaşar hale gelmesine ve bir kimlik sahibi olabilmek için lüks tüketime yöneldiğini vurgulamıştır (Sever, 2021: 269-270).

Birleşmiş Milletler Kalkınma Örgütü kent tarımını şehirlerde ve şehir çevresinde toprak ve su kullanarak tüketicilerin günlük gereksinimlerini karşılamaya yönelik gıda ve gıda dışı ürünlerin şehir imkanları kullanılarak yapılan her türlü tarım ve hayvancılık faaliyeti olarak tanımlamıştır. Dünya Tarım Örgütünün verilerine göre de günümüzde dünya üzerinde 800 milyon insan kentsel tarımla uğraşmaktadır (Büyükcivelek, 2020: 41-42). Gıda ihtiyacının arttığı günümüzde şehirde tarım ekonomik faydalar sağlamaktadır. Bunun yanı sıra şehirlerde çevrenin ve buna bağlı olarak iklimin iyileşmesi, topluluk uyumu, sürdürülebilirlik gibi faydaları da tespit edilmiştir. Ancak bazı bulaşıcı hastalıkların yayılımı gibi olumsuz patolojik etkiler de saptanmıştır (Tandoğan ve Özdamar, 2022: 224-226).

Son yıllarda şehirde tarım yapanların sayısı şehir nüfusuna paralel bir biçimde artış göstermektedir. İnsanların çoğu şehirde tarım faaliyetlerini küçük toprak parçalarında sınırlı imkanlarla yapmaktadır. Ancak şehirde tarımı ekonomik fayda için yapanların, gelişmiş teknik bilgiyle yüksek verim elde edilir biçimde faaliyetler yaptıklarını görmekteyiz. Bu bağlamda da karşımıza “dikey tarım” kavramı çıkmaktadır.

Dikey tarım kavramı ilk olarak Amerikalı bilim adamı Ellis Bailey tarafından 1915 yılında yayımlanan “Vertical Farming” adlı kitabında ortaya atılmıştır. Gelişen ve büyüyen metropollerde geniş araziler üzerinde değil dikine bir biçimde gökdelenlerin, binaların, konteynırların üzerinde yapılan topraksız, az suyla yapılan tarımı ifade etmektedir. (Cankül ve Toprak, 2022: 1762). Dikey tarım büyük metropollerdeki atıl alanları değerlendirerek gıdaya erişimin zor olduğu bu yerlerdeki insanlar için tarım ürünü elde etmeyi amaçlayan bir yöntemdir. Gelişen tarım teknikleri kullanılarak yapay ısı ve ışıklandırma teknikleriyle her türlü ürün birim alandan yüksek verimle elde edilebilmektedir. Topraksız tarım yöntemleriyle açık bir alana ya da topraklandırma çalışmalarına gerek kalmaksızın her türlü bina içinde, yılın her döneminde üretim yapılabilir. (Cankül ve Toprak, 2022: 1762).

Son yıllarda Türkiye'nin hızla büyüyen metropollerinde de dikey tarım uygulamaları artış göstermektedir. İstanbul'un ünlü alışveriş merkezlerinden Akmerkez dikey tarımın önemli örneklerinden biridir. Akmerkez'in terasında yapılan tarım hem AVM'deki atıkların kompost olarak geri dönüşümünü sağlamakta hem de burada bulunan restoranlara tarım ürünü tedarikinde bulunmaktadır. Bu örnekten hareketle birçok yüksek binada da dikey tarım uygulamalarının başladığı görülebilmektedir.

Dikey tarım her ne kadar şehir insanına ekonomik ve çevresel faydalar sağlasa da birçok bilim insanı tarafından geleneksel bilgiyi kullanmadığı ve

organik ürün elde etmekten uzak olduğu için eleştirilmektedir. (Cankül ve Toprak, 2022: 1763).

Günümüzde şehirlerde yaşayan insan sayısının kırsala oranla çok fazla olması göz önünde bulundurulduğunda dikey tarım şehirlere ürün sağlama açısından gerekli bir yöntemdir. Ancak doğallıktan uzak oluşu ve halk bilgisinden yoksunluğu birtakım sıkıntılar getirmektedir. Dikey tarım planlamaları yapılırken organikliğe dikkat edilmesi ve halk bilgisinin göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Görüldüğü üzere Türk toplumu açısından büyük bir öneme sahip olan tarım artık şehirlerde de bir gereklilik halini almıştır. Şehirlerin iklim, coğrafya ve sosyal yönlerine göre bu çalışmalar farklılıklar gösterecektir. Çalışmamızda Balıkesir şehir merkezinde şehir alanları ve imkanlarının değerlendirilmesi sonucunda ortaya çıkan küçük çaplı tarımsal faaliyetleri inceledik.

2. Balıkesir’de Şehir Tarımı

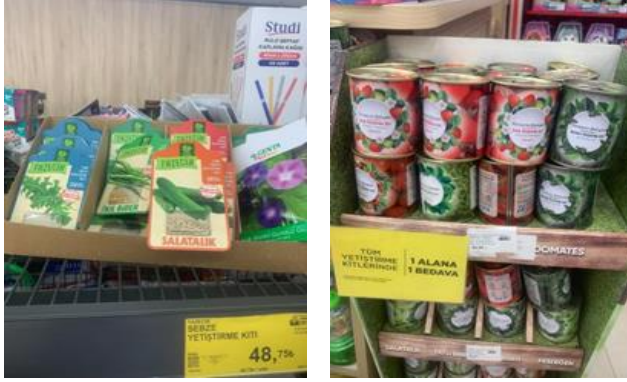
Büyük bir tarımsal potansiyel ve geçmişe sahip olan Balıkesir, son yıllarda köyden kente hızlı bir göç almıştır. Bu durum tarım bilgisine sahip kişilerin tarımdan uzaklaşmasına neden olmuştur. Balıkesir şehir merkezinde dolaşırken apartman önlerinde, balkonlarda, boş arsa gibi yerlerde insanların küçük çaplı tarım alanları oluşturdukları hemen göze çarpmaktadır.



Görsel 1-2. Apartman Önü

Balıkesir’de apartman etrafında bulunan boşluklarda çok sayıda kişinin tarım yaptığını gözlemledik. Apartman etrafına ekim yapan Şehri Kılıç’a tarım faaliyetini neden yaptıklarını sorduğumuzda; tarımsal faaliyet yapmanın bir alışkanlık olduğunu, toprakla uğraşmanın stresi aldığını ve boş zamanlarını güzel değerlendirmesini sağladığı cevaplarını aldık. Ayrıca komşuların da bu faaliyetten rahatsız olmadıklarını, aksine kimi zaman kendisine yardımcı olduklarını belirtmiştir (KK 1). Apartman çevresinde

tarımın boş alanların değerlendirilip üretim sağlamanın yanı sıra peyzaj güzelliği de yarattığı göze çarpmaktadır.



Görsel 3-4. Hazır Yetiştirme Kiti

Evde tarım faaliyeti yapmak isteyenler için marketlerde kolay uygulanabilen yetiştirme kitleri bulunmakta. Market çalışanlarına sorduğumuzda, bu kitleri daha çok çocuklarına tarım etkinliği yaptırmak isteyen kişilerin tercih ettiği cevabını aldık. Şehirde tarım yapan kaynak kişilerden hiçbiri bu kitleri tercih etmemiştir. Çalışmamızda görüşme yapılan kaynak kişiler ilk olarak ata tohumu olarak adlandırılan eskiden beri korunan tohumları, ata tohumu bulamazlarsa da tohumculardan doğal tohum almayı tercih ettiklerini belirtmişlerdir (KK 1, KK 2, KK 3, KK 4). Küresel felaket senaryoları neticesinde tüm dünya ülkeleri tohum üretiminin önemini anlamış ve Swalbard Adalarında bulunan tohum deposuna kendi tohumlarını depolamıştır. Kısır olmayan tohumun ne kadar önemli olduğu Balıkesir halkı tarafından da anlaşılmış ve ata tohumunu koruma ve yayma tarım bilgisine sahip kişiler tarafından önemli sayılmaya başlanmıştır. Araştırma sahamızda da kısır tohumlara ve yetiştirme kitlerine ilgi oluşmamıştır.



Görsel 5-6. Çatıda Bitki Yetiştirme

Yaptığımız incelemede apartman çevresinin yanı sıra çatı ve terasların da tarım alanlarına dönüştürülebildiğini gördük. Çatıda tarım yapanlar çatıya toprak dolduramayacakları için saksı, bidon gibi değişik haznelere kullanarak kendilerine alan yaratmışlardır. Çatıda tarım yapanlar bu alanları güneşten daha çok faydalanmak için ilkbahar ve sonbahar dönemlerinde tercih ettiklerini ifade etmiştir. Yaz aylarında ise yüksek sıcaklıktan dolayı çatıda tarım yapılamadığını belirtmişlerdir (KK 2). Şehirlerde büyük bir alan kaplayan çatı ve terasların tarım yapılabilir olarak planlanması, devlet daireleri ve alışveriş merkezi, spor salonu vb. alanların çatılarının da tarım yapmaya uygun hale getirilmesi şehirde tarım faaliyetleri yapılabilmesi için büyük önem arz etmektedir.



Görsel 7-8. Atık Buzdolabı ve Çamaşır Makinesinde Bitki Yetiştirme

Araştırmamız sırasında tarım alanı olarak çok değişik materyallerin kullanıldığını gördük. Bu malzemelerin çoğunluğunu atık ürünler oluşturmaktadır. Fotoğraflarda görüldüğü üzere boz dolabı, çamaşır makinesi hurdaları içine toprak doldurmak suretiyle tarım alanlarına dönüştürülmüş. Bunların haricinde boya kovaları, yağ tenekeleri, su kovaları gibi birçok malzeme tarım için geri dönüştürülmüştür. Şehirde tarım yapan kişiler atık malzemeleri geri dönüştürerek hem çevreye hem ekonomiye fayda sağlamaktadır. Bu da şehirde tarımın ürün yetiştirmekten başka birçok fayda sağladığını göstermektedir.

Balıkesir şehir merkezinde evlerin arasında çok sayıda boş arsa bulunmaktadır. Bu arsaların geneli yeni bir inşaat projesi için beklemektedir. Ancak bazı arsalarda adeta bir tarla gibi tarım yapılmaktadır. Fotoğraflarda görülen arsa sahibiyle görüştüğümüzde bize arsaların değerinin 20-25 milyon Türk Lirası civarında olduğunu ancak satmayı ya da ev yaptırmayı düşünmediğini belirtmiştir. Bunun nedenini de, tarım yaparak geçimini sağlamaktan keyif aldığını, üretmezse hızlı yaşlanıp ölüp gideceğini düşündüğünü belirtmiştir. Ayrıca çocuklarına tarım bilgilerini öğretip onlara da bu

yeteneği kazandırdığını ifade etmiştir (KK 3). Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere Balıkesir şehir merkezinde tarımla uğraşanlar bundan maddi gelir elde etse bile asıl amacın maddi olmadığını, Balıkesir insanının tarımla uğraşmayı sevdiği ve bu alışkanlığı çocuklarına da öğretmeye çalıştığı gözlemlenmektedir.



Görsel 9-10. şehir İçi Arsada Bitki Yetiştirme



Görsel 11-12. Lüks Bahçe; Villada Bitki Yetiştirme

11 ve 12. fotoğraflarda ise lüks kabul edilebilecek Paşaalanı, 52 Evler gibi muhitlerde bulunan evlerin ve villaların bahçelerinde de tarım yapıldığını gördük. Üst gelir grubundan kimselerin bahçelerini tarım yapılabilir hale getirdiklerini hatta tarım yapmak için özel alanlar oluşturduklarını tespit ettik.

Buralarda yaşayan kimselerin bahçelerinde yaptıkları tarım faaliyetinden maddi bir beklenti içinde olmadıkları aşıkardır. Balıkesir halkında tarım yapmanın zengin fakir her gruptan insana keyif verdiğini ve bu geleneksel bilgilerin birçok kişide bulunduğunu görebilmekteyiz.



Görsel 13-14. Okul Uygulama Bahçesi; Öğrenciler Uygulama Bahçesinde

Balıkesirliler genel olarak tarım geleneksel bilgisine sahip bir toplumdur. Bu bilgilerini yeni nesillere aktarabilmek için çaba sarf etmektedirler. Bunu yapmalarında birçok amaç olduğunu ifade etmektedirler. Yeni neslin sadece tüketen bir nesil olmaması, Covid-19 salgını gibi küresel bir felakete veya bir doğal afete karşı insanların hayatını idame ettirebilecek temel tarım bilgisine sahip olması, toprakla uğraşmanın hazzına sahip olmaları gibi nedenler sıralamaktadırlar. Tarım uygulama bahçeleri bir dersle bağlantılı olamasa da Milli Eğitim Bakanlığı tarafından “Beceri Atölyeleri” projesi kapsamında desteklenmektedir. Balıkesir’de bu projeyi uygulayan okul sayısı yıldan yıla artmaktadır.

Tarım bilgisini gelecek nesillere aktarma amacıyla Balıkesir’de bazı okul bahçelerinde tarım uygulama alanları oluşturulduğu gözlemlenmiştir. Eski bir ziraat mühendisi olan sınıf öğretmeni Aynur Yeşiloğlu sahip olduğu bilgileri öğrencilere kazandırabilmek adına, çalıştığı okula bir tarım uygulama bahçesi kurmuştur. Bu sayede öğrencilerine tarım yeteneği kazandırmak, doğayı sevmek ve toprakla streslerini atmalarını sağlamayı amaçladığını ifade etmektedir (KK 4).

Sonuç

İnsanoğlunun gerçekleştirdiği en önemli devrim olarak nitelendirdiğimiz tarım medeniyetin ana belirleyicisi olmuştur. Dünya tarihini binlerce yıl şekillendirmiş, bugün sahip olduğumuz sosyokültürel bütün birikimize temel oluşturmuştur. Sanayi devrimiyle birlikte işçi sınıfı ve şehir hayatının önem kazanması kitleleri kırsaldan kente göçe zorlamış ve tarım uzaklaşan bir kavram olmaya başlamıştır. Hatta sosyal statü bakımından köylülük ve çiftçilik alt bir statü olarak görülmeye başlamış, küreselleşmeyle birlikte de tarımdan kaçış hat safhaya çıkmıştır.

Son dönemlerde küresel ısınmaya bağlı olarak tarım alanlarının azalması, küresel çaptaki pandemiler, hızla artan nüfus gibi etkenlerle birlikte

tüm dünyada gıda krizi baş göstermiştir. Bunun sonucunda da şehirdeki insan kültürel kodlarında bulunan tarım becerisini hatırlamış ve bulduğu her türlü alanda tarım yapmaya başlamıştır. Küreselleşmeyle oluşan tüketim toplumundan uzaklaşması gerektiğini anlayan birçok kişi üretimin hazzını şehirde tarım sayesinde hatırlamıştır. Altunsabak'ın Oğuz'dan aktardığı ifadeler şehirdeki insanın tarıma dönüş nedenini özetlemektedir. "Türkiye nüfusunun %90'dan fazlası kente yerleşti ve yeni kent 'cahil', 'köylü', 'çoban' denilen sözüm ona 'eğitimsiz' insanlardan kurtulmuş oldu. Kent ancak onların sonunu getirmeye yönelik bu girişimlerin dağda koyunun, tarlada buğdayın, ahırda ineğin, follukta yumurtanın sonunu getirdiğini, kasapta yerli et, bakkalda organik yumurta, pazarda köy yoğurdu aramaya başlayınca anladı" (Oğuz, 2019: 149 akt. Altunsabak, 2022: 230). Oğuz'un bahsettiği üzere şehirleşirken birçok önemli olguyu kaybettiğini anlayan Türk halkına mensup Balıkesir halkı da köye dönmese bile köyde edindiği değerli geleneksel bilgiyi şehirde tarım yaparak yaşatmaya ve bu sayede, kaybettiği üretim kültürünü tekrar kazanmaya çalışmaktadır.

Çalışmamızın sonucunda aşağıdaki bulguları tespit ettik: 1. Balıkesir şehir merkezinde yaşayan insanların kültüründe yer alan derin tarım bilgisini hatırlayarak şehirde tarım yapmaya başladığını gördük. 2. Balıkesir'deki tarım faaliyetleri apartmanların ön ve arka bahçelerindeki küçük toprak alanlarda, saksılarda, çatı ve teraslarda, hurda malzemelerin içine toprak doldurularak, boş arsalarda, bahçecilik için özel olarak oluşturulmuş bölüm ve platformlar gibi birçok alanı kapsamaktadır. 3. Balıkesir'de şehir tarımıyla ilgilenenler ata tohumu ya da organik tohum kullanmaya, geleneksel yöntemlerle organik tarım yapmaya gayret etmektedir. 4. Balıkesir'de şehir tarımı yapanlar bu faaliyetlerinde ekonomik bir beklenti taşımamaktadır. Görüştüğümüz kişiler üretim yapmaktan ve toprakla uğraşmaktan keyif aldıklarını belirtmişlerdir. 5. Balıkesir halkı şehirde tarım sayesinde hem eski bilgi ve becerilerini hatırlamayı hem de bu bilgi ve becerileri gelecek kuşaklara aktarmayı amaçlamaktadırlar.

Kaynakça

- Altunsabak, Ergin (2022). *Tarım ve Hayvancılığa Bağlı Geleneksel Bilgi Sistemleri: Kars İli Örneği*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Ayaz, Berna ve Aça, Mustafa (2016). "Halk Bilgisinin Ekonomiye ve Teknolojiye Dönük Temsilleri". *Halk Bilimi El Kitabı*. Ed. Mustafa Aça. Konya: Kömen Yayınları, 239-285.

- Büyükcivelek, Burak (2020). "Nedir Kentsel Tarım? Neden Kentsel Tarım?". *Kalkınma Ajandası Dergisi*, Temmuz-Eylül Sayısı: 38-44.
- Cankül, Işıl ve Toprak, Yasemin, (2022) "Sürdürülebilir Gastronomi Bağlamında Dikey Tarım Uygulamaları". *Journal of Gastronomy, Hospitality and Travel*, 5(4): 1760-1767.
- Delaney, Carol (2014). *Tohum ve Toprak*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dinç, Mustafa (2016). "Halk Bilgisinin Beslenme ve Mutfak Kültürüne Dönük Temsilleri". *Halk Bilimi El Kitabı*. Ed. Mustafa Aça. Konya: Kömen Yayınları, 287-314.
- Kafesoğlu, İbrahim (1998). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken.
- Kaşgarlı Mahmud (1985). *Divan-ı Lûgat'it Türk Tercümesi, C.1*. Çev. Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Mandaloğlu, Mehmet (2014). "Bozkır Türklerinde Ekonominin Hayvancılık Ve Tarıma Dayalı Olarak Değerlendirilmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1: 75-93.
- Maslow, Abraham Harold (1943). "A Theory of Human Motivation". *Psychological Review*, 50: 370-396.
- Oğuz, M. Öcal (2019). *Paldır Küldür Kentleşmeler*. Ankara: Geleneksel Yayınevi.
- Sever, Mustafa (2021). "İhtiyaçlar ve Tüketim Kültürü". *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 8: 265-274.
- Şenel, Alaaddin (1982). *İlkel Topluluktan Uygur Topluma*. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Tandoğan, Okşan ve Özdamar, Esen Gökçe (2022). "Kentsel Tarımın Tarihsel Süreç İçinde Değişimi". *İdealkent Dergisi*, 35: 221-251.
- Yolcu, Mehmet Ali; Aça, Mustafa & Dinç, Mustafa (2023). *Homo Naturalis: İnsan ve Geleneksel Ekolojik Bilgi*. Çanakkale: Paradigma Akademi.

Kaynak Kişiler

- KK 1: Şehri Kılıç, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı, 1963, Bükdere Köyü, Kepsut/ Balıkesir.
- KK 2: Özgür Kurt, Lise Mezunu, Esnaf, 1979, Balıklı Köyü, Altteylül/ Balıkesir.
- KK 3: Muharrem Kırılan, İlkokul Mezunu, 1956, Kocaavşar Köyü, Karesi/ Balıkesir.
- KK 4: Aynur Yeşiloğlu, Üniversite Mezunu, 1964, Atatürk Mahallesi, Karesi/ Balıkesir.

EVLİLİKLE İLGİLİ BÜYÜLERİN HALKBİLİMSEL DEĞERLENDİR- MESİ: SİVAS ÖRNEĞİ*

Şifanur SAMUR*

Giriş

Geleneksel kültürde hayatın çıkmazından kaçmak, kendine yeni bir yol bulmak isteyen insanoğlu, çözüm olarak büyüye sığınmıştır. Büyü, yaşamın birçok evresinde karşımıza çıkarken aynı zamanda geçiş dönemlerinden birisi olan evlilik hususunda da sıkça karşılaşılan bir uygulamalar bütünüdür. Hayatın geçiş dönemlerinin temelinde inanç, gelenek, görenek, adetler, töre, dinsel ve büyüsel işlemler vb. unsurlar yer almaktadır (Örnek, 1971b: 11; Boratav, 1994: 10). Evlilik, aile kurumunu sistematik hale getiren bir yapıya sahiptir. Türk inanç sisteminde önemli bir yere sahip olan aile kavramı, erkek için soyun devamlılığını sağlarken aileler arasında da sosyal ilişkiler oluşturmayı hedeflemektedir. Sosyal ve toplumsal statü çerçevesinde oluşan bu kurum, kendi içerisinde belli başlı olayları da beraberinde getirmiştir. Bu olaylardan biri de büyüdür. Büyü; *Türkçe Sözlük* te, insanların doğaya karşı çıkararak aykırı sonuçlar elde etmek amacıyla başvurdukları gizli işlemler şeklinde tanımlanmaktadır (TDK, 2005: 336). Ayrıca büyü; sihir, afsun, füsün gibi çeşitli adlara da sahiptir. Büyü kelimesinin kökeninin Eski Türkçe’de böğü, bügi, büğü kelimesine dayandırıldığı bilinmektedir. Böğü; “sihirbaz, büyücü, bilgin, bilge” anlamlarına gelmektedir (Hançerlioğlu, 2007: 203; Tanyu, 1992: 6/501). *Dîvânü Luğâti’t-Türk*’te geçen anlamıyla birlikte bilge kelimesi üzerinde durulmaktadır. Büyü; “bilge kişi, pekiştirmeye büğü bilge denir” biçiminde yer almaktadır (2005: 211). Sihir; aldatmak, oyalamak ve bir şeyi olduğu gibi göstermemek anlamına gelen sihr kökünden türemiştir. Bu kök; hile, aldatma anlamlarında kullanılmaktadır (Çelebi, 2009: 37/170). Efsun kelimesi ise Farsça kökenli olup afsun kelimesinden dilimize geçmektedir. Büyülemek anlamına gelen afsunlamak deyimini kullanılmaktadır. Ayrıca sihirbaz anlamına gelen efsunger büyü yapanlar için kullanılan bir terimdir. Efsunculuk; büyücülük, sihirbazlık, bakıcılık kelimeleriyle aynı anlam ağına sahiptir (Hançerlioğlu, 2000: 128).

* Bu çalışma, yazarın “Sivas ve Çevresinde Büyücülük Folkloru” adlı devam etmekte olan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, Sivas/Türkiye. E-posta: sifasamur@gmail.com. ORCID: 0000-0003-0916 1700. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14347870>

Büyü, E. B. Tylor tarafından ortaya atılıp ve Frazer'in geliştirdiği bir olgudur. Bu noktada ilk ortaya atan kişinin tanımına yer vermek doğru olacaktır. Tylor büyüü pseudo-science "sahte bilim" olarak tanımlamakta ve büyücünün mesleğini iyi niyetle öğrenip hem kandırdığını hem de aldattığını vurgulamaktadır (Tylor, 1920: 119-131-134). Frazer, Tylor'ın söylediklerini geliştirerek aldatici olan büyüü doğanın bir taklidi olan sahte bir sistem şeklinde tanımlamaktadır (Frazer, 1920: 52-53). Mauss, büyüü insanın zihinsel evrimin ilk basamağı olarak kabul etmektedir (Mauss, 2011: 57). Malinowski, insanın rasyonel çabaları dışında kalan bütün şeyleri büyü olarak açıklamaktadır (2020: 74). Pek çok tanım olmakla beraber Örnek'in tanımı son derece önemlidir. Örnek; "Bilinen yollarla sağlanamayan şeyleri elde etmek, birine zarar vermek ya da zarardan korumak için bir takım gizli 'güçleri' kullanarak doğayı ve doğa yasalarını zorla etkileme amacını güden işlemlerin tümüne büyü denir" (1966: 34) şeklinde bir açıklama getirmiştir. Genel bir tanım yapacak olursak "İnsanın zihnindeki sorulara yanıt almak amacıyla başvurduğu doğüstü güçlerin yardımıyla belli ritüeller çerçevesinde çözülen gizemli olaylar" (Samur, 2024: 19) şeklinde açıklanabilir. Tüm bu tanımlamalardan hareketle sihir ile büyüü ayırt etme yoluna gidecek olursak sihrin daha genel geçer bir ifade olduğunu görmekteyiz. El çabukluğuna ve göz yanılmasına dayanan sanat sihir iken doğüstü güçleri alt ettiğine inanılan güç ise büyüdür (Tanyu, 1992: 501). Malinowski'ye göre büyüünün bir çekim gücü vardır. Bu çekim gücü, ilkel insanı bilgeliğin özüne götürmektedir. Gizli-manevi güçleri, bilinçdışı umutları, gizeme duyulan gizli güveni açığa çıkarmaktadır. Ayrıca büyüü, bir amacın aracı olarak yapılan bir dizi saf pratik eylemler olarak açıklamaktadır (2020: 71-72).

Türüne ve yöntemine göre büyüler farklı şekillerde sınıflandırılabilir. Büyüer; ak büyü, kara büyü, aktif büyü, pasif büyü ve sempatik büyü şeklinde sınıflandırılmaktadır (Samur, 2024: 19-20).⁶ Büyü çeşitlerini detaylı bir şekilde ele alan Örnek; büyüünün amacının dünyasal şeylere yönelik olduğunu vurgulamaktadır (1971a: 133). Kutsalla alakası olmayan büyüer, genel hatlarıyla bir çıkar etrafında dönmektedir. Büyüünün pek çok çeşidi bulunmasına karşın büyücülerin kullandığı malzemeler de çeşitlilik arz etmektedir. Kullanılan bu malzemeler; kutsal kitaplardaki ayetler ve harflerden oluşan muskalar, tılsımlı sözler, okunmuş yiyecek-içeceklere karşın kişinin DNA'sını taşıyan idrar, adet kanı, sperm sıvısı, saç teli, tükürük, tırnak, kullanılan herhangi bir eşya, diş vb. nesnelerdir. Ayrıca iğne, söğüt ağacı yaprağı, küp şeker, keten ipi, bez bebek, mum, sabun, domuz yağı

⁶ Büyü hakkında detaylı bilgi ve sınıflandırmanın tablolaştırılmış hali için bk. (Samur, 2024).

gibi malzemeler de büyüünün etkisini artırmak için kullanılan bir başka malzemelerdir. Bu malzemeler yerine ve kullanım şekline göre farklı yöntemlerle uygulanmaktadır. Örneğin; yeme-içme, yakma, kül etme, gömme, düğümleme, sürme gibi yöntemler bulunmaktadır. Yapılan bu işlemlerin ocaklıların sağaltma yöntemlerinde kullandığı büyüsel işlemler olduğu bilinmektedir (Boratav, 1994: 113). “Uzaktaki bir kişinin kendisiyle yakından ilişkili bir şey üzerinde -malları, giydiği kıyafetler ve özellikle de saç ve tırnak kesimleri- hareket ederek etkilenmesini sağlayan uygulamalar böyledir” (Tylor, 1920: 116).

Malinowski, *Büyü Bilim ve Din* adlı eserinin ilk cümlesine “ne kadar ilkel olursa olsun, dinsiz ve büyüsüz halk yoktur” şeklinde başlamıştır (2020: 9). Bu giriş cümlesinden anlaşılmaktadır ki büyü ve din toplumların temel yapı taşlarından ve insanlığın her aşamasında insanların bilinmeyenle başa çıkmasında ilk başvurulan yöntemdir. Eski çağlarda, bilimin olmamasından kaynaklı insanlar büyüye başvurmuş ve sorunlarını bu sayede kolayca çözmeye çalışmışlardır. Bilimin gelişmesiyle beraber büyüye başvuran kişi sayısında azalma olmuş ve bu süreçler günümüzde gizli biçimde devam etmektedir. Büyü, bilimle ve akılla çözülmeyen problemlerde başvurulan en iyi yol olarak kabul edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında büyüünün sosyal ve doğal hayatı değiştirmek için başvurulan etkili bir yöntem olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Büyü ile doğayı kontrol ettiğine inanan insanoğlu, kendini yetersiz görmekten de vazgeçmiştir.

Bu çalışma, Sivas merkez, ilçe ve köylerinde evlilik üzerine yapılan büyülerin neler olduğunu ve bu büyülerin hangi yöntem/uygulamalar ile yapıldığını içermektedir. Toplamda elli üzeri kişi ile görüşülmüş olup bunlardan yalnızca yirmi bir kişi konu kapsamında değerlendirilmiştir. Derleme sürecinde bilgiyi elde etme hususunda bazı zorluklarla karşılaşmıştır. Kaynak kişilerin rızası dışında fotoğraf, video, ses kaydı alınmamıştır. Veri gizliliğine özen gösterilmiş olup ses kaydı alınmasını kabul eden kaynak kişilerden ses kaydı ile bilgi alınmıştır. Aksi durumda kaynak kişilerin isteklerine göre deftere notlar alınarak derleme gerçekleştirilmiştir. Kaynak kişilerin ad, soyadı ve nerede ikamet ettiklerinin bilgisi gizli tutulmuştur. Elde edilen veriler psikolojik bir bakış açısıyla analiz edilerek insanların büyüye neden başvurduğu, neden ilk çözüm olarak büyüü gördükleri ve büyüden ne tür kazançlar sağladığı tespit edilmiştir.

Aile Kurumunu Kurmaya ve Sürekliliğini Sağlamaya Yönelik Büyü-ler

Aile kavramı Türk toplumunun saygı duyduğu, önem verdiği ve kültürel değerlerini koruduğu bir yapıdır. Çelik; göçebe yaşamdaki klanların

uygarlıkla beraber sistematik bir aile kurumunu kurduğunu ve örgütlü yapıyı oluşturduğunu belirtmektedir (Çelik, 2022b: 13). Örgütlenen bu yapı kültürel değerlerin, kuralların, temel ilkelerin nesilden nesle aktarılmasını sağlamıştır. İnsan, zihninde var olan bilgiyi korumuş ve bu sayede toplumun temel dinamiklerini güçlendirmiştir. Sözlü kültüre dayanan bu bilgi kültürlerin canlı hafızasıdır. Kültür aktarımı sembollerle gerçekleşmiş ve kültürel etkileşim simgeler aracılığıyla meydana gelmiştir. “İnsan, simgeleştirici yetisiyle bilinçsiz olarak nesne ve biçimleri sembollere dönüştürür” (Jung, 2002: 232). Bu simgeleştirici yeti, dış dünyayı anlamlandırma, soyut kavramları somut hale getirme ve karmaşık yapıyı çözmeye olanağı sağlar.

Günümüz toplumlarında aile kurumunun kurulması evlilik ile gerçekleşmekte ve kişinin bir törenle bireysel statüden toplumsal statüye geçişi sağlanmaktadır. Bu durum bir tür eşiktir. Evlilik, insan soyunu diğer türlerden ayıran kurumsallaşmış bir yapıdır (Aça vd., 2019: 373). Evlilikle beraber gelişen olgulardan birisi de büyüdür. Büyü, insanların hayatına doğrudan etki eden ve bir yol çizmesini sağlayan sistematik dizgelerdir. Sivas'ta, büyüsel uygulamalar yaygın olarak yer almaktadır. Büyüyle uğraşan kişi sayısının da epey fazla olduğu tespit edilmiştir. Aile kurumunu kurmaya ve yıkmaya yönelik birçok büyü türüne rastlamak mümkündür. Halihazırda yapılan büyüler kötü niyetli olarak görülebilir fakat büyüye başvuran kişi için bir araya gelmeyi hedefleyen bir amaç doğrultusunda yapılmaktadır.

Eşinin sadık olmasını sağlamak ve onu kontrol altına almak/ kendisine itaat ettirmek için kaynak kişilerin büyücülere başvurdukları zaman büyücülerin uyguladığı yöntemler ve ritüeller şunlardır: Büyücü, beyaz bir kâğıda Arap harfli yazılar yazarak kâğıdı yakar. Kâğıt yanıp kül olduktan sonra kadına vererek kül olmuş kâğıdı adet kanıyla karıştırmasını söyler. Kâğıt ve kanla harmanlanan bu karışım adama yedirildiği durumda kadına sadık olacağına inanılmaktadır (KK-1). Nişanlandığı adam tarafından kadının evinde kırık bir dikiş iğnesi bulunur. İğnenin iplik geçirilen tarafında düğümlemiş beyaz bir ip bulunur. Bu bir tür bağlama büyüdür. Hocaya gidilerek düğümlü ip ve iğne okutularak imha edilir. Bu işin sonunda nişanlı çift ayrılır (KK-2). Büyücü küp şekeri okuyup elinde üç kere sallar. Aynı işlemi kadına da yaptırır. Kadın okunan bu şekerleri kendi idrarıyla ıslatarak kocasına yedirir. Burada tek bir uygulama işe yaramamakta olup işlemi tekrarlaması gerekmektedir. Kadın, bu uygulamayı birkaç ayda bir yaptığını belirtmektedir. (KK-4).

Verilen örnekler çiftler arasındaki bağlılığı artırmaya yönelik uygulamalardan meydana gelmektedir. Kutsal olarak algılanan semboller, sözler

ve ögelerle zenginleştirilmiş ritüellerden oluşmaktadır. Bu ritüellerde nesnelere aracılığıyla sembolik anlama bir gönderme söz konusudur. Yakma, yeme ve bağlama yöntemleri büyüünün etkisini artırmaktadır. Yakma işleminde, yazılı olan ruhsal olarak arındırılmasını ve büyüsel enerjinin açığa çıkmasını sağlamaktadır. Yeme eyleminde beden-ruh bütünselliğiyle doğrudan bir bağ kurma söz konusudur. Büyüsel sözler okunmuş maddelerin yenilmesi, yazılı tabletlerin veya kağıtların yutulması obje ile büyüsel gücü temasa getiren bir güce sahiptir (Örnek, 1971a: 144). Bağlama yönteminde ise bağlanan ip te olduğu gibi iki şeyi birbirine düğümleyerek kopmasının ve açılmasının önüne geçmek istenmektedir. Frazer düğümle ilgili olarak, taklit/homeopatik büyü ilkesine göre ipliğin bir tür engelleyici veya geciktirici etkiye sahip olduğunu belirtmiştir (2019: 293). Adet kanı ve idrar gibi insana ait sıvıların da sembolik bir anlama sahip olduğunu, kişinin vücudundan ayrılrsa dahi enerjisini taşıdığını söylemek mümkündür. Kişiden kişiye geçen bir enerji akışı oluşmaktadır. “Parça bütüne aittir” ilkesi, parçaya sahip olanın bütüne de sahip olacağı düşüncesini doğurur. Buradan hareketle; birine ait saç, tırnak, kirpik, kıyafet parçaları, diş, pislik, idrar, meni gibi kişinin kimliğini taşıyan şeylere ulaşanlar olumlu veya olumsuz büyüsel bir etki gücüne sahip olmuş olur (Örnek, 1971a: 143-144). Bir kişiye kendine bağlamak ve âşık etmek amacıyla yapılan büyüler şunlardır:

Söğüt ağacı yaprağı, defne yaprağı, iğde ağacı yaprağı kullanılarak bir adamı kadına veya bir kadını adama âşık edileceğine inanılmaktadır. Bu işlemler uygulanırken adamın adı ve annesinin adı, kadının adı ve annesinin adını yaprakların üzerine yazıp yakma işlemi uygulanmaktadır. Üçüncü ve yedinci günün sonunda büyü işleminin gerçekleşeceğine inanılmaktadır (KK-3, KK-6, KK-8; Samur, 2024: 24-25). Bağlama büyüü yaparken domuz kanı veya bağlama büyüü yapmak istenilen kişinin spermi kullanılmaktadır (KK-5).

Boşanan, ayrılan çiftleri bir araya getirmek için mum büyüü yapılır. Aradaki soğukluğu kapatmak amacıyla yapılan bu büyü hazırlanırken iki mum, beyaz bez parçası ve beyaz kâğıt kullanılır. Beyaz kâğıdın ortasına yuvarlak çizilip içine birleştirilmek istenen kişilerin ismi, doğum tarihleri, anne ve baba isimleri yazılır. Mumlar birer kişiyi temsil etmektedir. Bu mumların birine erkeğin diğerine kadının adı yazılır. Efsunlu sözler söylenir ve bu yuvarlağın etrafına yazılır. Efsunu etkili hale getirmek için gümüş rengi kalem kullanılmalıdır. Efsunlar yazıldıktan sonra yuvarlağın iki yanına erkek ve kadının fotoğrafı konulur. Ammar (bir tür cin kabilesi) cinlerin bu büyüü net bir şekilde okuması gerektiğine inanılmaktadır. Cinler, bu büyüünün kime -fotoğraf, isim- yapıldığını görmelidir. Mumlar birkaç

damla yuvarlağın ortasına ve beze damlatılır. Ardından iki mum yan yana gelerek beze sarılır. Kâğıdın ortasında kapalı bir alanda bekletilir. İşlem bittikten sonra büyüün tutması beklenir (KK-5). Bir kişiyi kendine âşık etmek için onun kopyası olan bebek yapılır. Bu büyüye “Voodoo Büyüsü” denir. İğne batırılarak çeşitli tıslımlı sözler söylenir. Birkaç gün içinde o kişinin âşık olması beklenir (KK-6). Âşık edilmesi istenilen kişinin DNA’sını taşıyacak bir saç teli, tükürük, tırnak vb. şeyler ya da sürekli kullandığı bir eşya kullanılarak da âşık etmenin mümkün olduğu kabul edilmektedir. En hızlı etki eden büyü türü olarak kabul edilir (KK-6). Muhabbet muskası yapılırken kâğıda Arap harfli yazılar yazılır. Bu yazılan kâğıt suyun içine konulur. Üzerindeki yazı silinene kadar kâğıt bu suda bekletilip âşık etmek istenilen kişiye bu su içirilirse o kişinin âşık olacağına inanılır (KK-8).

Aldatmayı önlemek için başvurulmuş büyüsel uygulamalar şunlardır: Üç katlı bir keten ipi ile aldatmanın, nefsi duyguların önüne geçileceğine inanılmaktadır. Keten ipine yedi tane düğüm atılırken her düğümde Yasin suresi okunur, üflenir ve yedi düğüm atılır (KK-6).

Evdeki iç huzuru sağlamak amacıyla yapılan büyüsel uygulamalar şunlardır: Tuza ayetler okunur. Kadın/adam eve götürüp yakar. Etkisinin devam etmesi için düzenli olarak yakmaları gerekmektedir (KK-7). Bir kilo kadar un evin içinde düzenli aralıklarla yakılmalıdır (KK-7).

Örneklerden anlaşıldığı üzere aile kurumunu oluşturmaya ya da onun sürekliliğini sağlamaya dönük uygulamalar içinde kutsallığına inanılan sözler bu sözlerin yazıya dökülmüş biçimleri, insan bedenine ait öğeler, çeşitli bitkiler vs. kullanılmaktadır. Kullanılan her sözün, ögenin, malzemenin bir de temsili niteliklere sahip olduğu bilinmektedir. Örneğin; voodoo büyüündeki insanı çağrıştıran bebek ve bebeği harekete geçirmek için üzerine batırılan iğne bireysel kimliğin toplumdaki temsilidir. Bebek bir kez canlandırıldığı an başka bir dünyayı başlatmaktadır (Köseki, 2022: 151). Burada yaratılan bebeğin doğüstü gücü belli bir amaca yönlendireceğine inanılmaktadır. Bu durum psikolojik açıdan fiziksel manipülasyon tekniği olarak bilinen metaforu ifade etmektedir. Tüm pratiklerde kullanılan malzemelerin bir metafor olduğu ve temsili olarak kullanılan nesnelerin kişiyi etkisi altına alacağına inanılmaktadır. DNA özelliklerini taşıyan malzemelerin büyüsel pratiklerde kullanılmasındaki amacın “*parça ne olursa olsun bütünü temsil eder*” (Eliade, 2003: 168) düşüncesine dayanmaktadır. Aynı şekilde otların ve bitkilerin de metaforik bir anlamı olduğu aşikârdır. Büyü yapılırken kullanılan otlar, otun enerjisinden kaynaklı olarak tıslımları daha etkili kılmaktadır (Samur, 2024: 20). Buna ek olarak bazı durumlarda dört unsurdan biri olan ateşin gücünden istifade edildiği de görülmektedir.

Ateşin mitolojideki anlamı dikkate alındığında büyüsel pratiklerin kökenlerini mitolojik tasarımlardan aldığı açıktır. Bu kökene baktığımız zaman ateşin yakıcı ve arındırıcı özellikleri sayesinde büyüsel pratiklerde de başvurulan bir yöntem olduğunu görmekteyiz. Varoluşun temel kaynağı, hayatın temel dinamiklerinden olan dört unsur -toprak, su, ateş ve ağaç- kutsal kabul edilmiş ve kökenler bu unsurlara dayandırılmıştır. Anasır-ı erbaa olarak da nitelendirilen bu dört unsur, Türkler tarafından kutsal kabul edilmiştir. Türkler bu dört unsuru toprak-su-ateş-ağaç şeklinde bazen de toprak-su-ateş-ağaç-rüzgâr/ toprak-su-ateş-ağaç-demir şeklinde beşli olarak ele almışlardır (Ocak 2002: 239). Büyüsel pratiklerde de bu unsurlarla karşılaşmaktayız. Toprağın kozmik yaratılışı; suyun saflığı, bereketi ve temizliği, ateşin yakıcılığı ve arındırıcılığı; ağacın ise yaşamı, yeniden doğuşu sembolize eden anlamlarından söz etmek mümkündür. Yapılan büyülerde toprağa gömme, suya bakarak geleceği tayin etme, ateşte yakma, ağacın altına gömme gibi pratiklerle karşılaşmaktayız. Tüm bu pratiklerin kökene dayandırıldığı görülmektedir. Öte yandan insan bedenine ait öğelere yüklenen anlamın kökenini de mitolojik tasarımlarla açıklamak mümkündür. “İnsan bedeninin temel uzuvları ile evrenin yapısı arasında kurulan ilişkiyi içeren mitler, insan-doğa bütünselliğine dair temayı istikrarlı biçimde barındırır” (Çelik, 2022a: 102). Büyüsel pratiklerde kullanılan diş, kan, meni gibi öğelerin kullanımının kökene dair olduğu söylenebilir. Örnek, insandaki majik gücün menisinde ve kanında da bulunduğunu belirtmiştir (Örnek, 1971a: 144). Tüm bunlar büyüsel pratiklerde kullanılan malzemelerin mitolojik kökenine indirgenebileceğini ve psikolojik açıdan metaforik bir anlam ağına sahip olduğunu göstermektedir.

Aile Kurumunu Yıkmaya Yönelik Büyüler

Aileyi yıkmak, düzenini bozmak isteyen kötü niyetli kişiler evlenen çiftleri, nişanlıları ayırmak amaçlı büyüsel yöntemlere başvurmaktadır. Kişinin acı çekerek ölmesi ve tüm düzeninin altüst olması amacıyla uygulanan büyüsel yöntemler şunlardır:

Eşimle beni ayırmak için büyü yapılmış. Bir gün kafeye gittiğim zaman fal bakmak için yanuma genç bir bayan geldi. Falıma bakmak istediğini söyledi. Ben fala inanmadığım için bakmasını istemedim. Arkadaşım sende halsizlik var, baktır belki önemli bir şey çıkar dedi. Sonra bayana falıma bakmasını söyledim. 5-10 dakika sonra gelip falıma baktı. Falıma bakarken ben titremeye başladım. Fala bakan bayan sende büyü var, benim büyü bozan hocam var onunla bir görüştüreyim seni dedi. Ben de inanmadığımı söyledim. Kim yapacak dedim. Sana yine de numaramı ve-

reyim sen düşün beni ara dedi. Eve geldikten sonra aklıma takıldı. Gerçekten büyü olup olmadığını merak ettim çünkü sürekli halsizlik, hastalık oluyordu. Fala bakan kadın da hep hasta ve halsiz olup olmadığını sorunca büyüden şüphelendim. Birkaç gün sonra oğullarıma söyledim. Oğlum Barış benden önce o kafeye gidip fal baktırmuş ve ona da sende büyü var demişler. Bunun üzerine internetten medyum bulup mesaj atmış. Sizin evde büyü var acilen çözülmesi gerekiyor dediği için Barış da bana anlattı. Aynı medyuma ben de mesaj attım ve günlerce uzun uzun konuştuk. Bir hafta boyunca üzerinde büyü var bozulması gerekiyor yoksa seni yavaş yavaş öldürür dedi. Sende büyü olduğunu hiç kimseye anlatma dedi. Para için yapıyor diye inanmadık. Ben de amcamın kızını arayıp olayları anlatırken medyum bana mesaj attı. Ben sana kimseye anlatma demedim mi dedi. Ben de korkup artık kimseye anlatmadım. Aynı zamanda Barış delirmiş durumdaydı, bize zarar vermeye çalışıyordu, babasını dövüyor eve gelmiyordu. Bunun üzerine internetten beş tane daha başka medyumlara sorduk ve hepsi bizim ailede, evimizde büyü olduğunu söyledi. Bu sefer inanmaya başladım. İlk yazdığım medyuma tekrar mesaj attım ve ne gerekiyorsa yapalım dedim. Bir süre konuşup bana bir şeyler anlattı. Büyü kime yapılırsa evdeki ne küçük çocuğa işlermiş, onu huzursuz edip bize karşı kötü edermiş. En küçük çocuğum o zaman daha 6 aylık olduğu için ona zarar vermezmiş. O çünkü melek ona kimse gelmez dedi. Büyü ortanca çocuğuma zarar vermiş. Benden 750 TL istedi. İbanını gönderip parayı oraya atmam gerektiğini söyledi. Altın bileziğimi bozdu-rup attık. Bu parayla keçi alıp keseceğini söyledi. Parayı gönderdikten sonra bir gece mezarlığa gidip keçiyi kesip bana mezarlıkta keçinin fotoğrafını attı. Kesilmiş bir halde gördüğümde keçiyi neden mezarlıkta kestiğini sordum. Medyum da bana kemiğinin ve kanını cinlere ikram edeceğini söyledi. Bu uygulamayla büyü bozulacak ve cinler seni terk edecek dedi. Cin kabilesinin en başı olan "Mihrez" sana musallat olmuş onu uzaklaştıracağım dedi. Üç gün sonra bana okunmuş tuz ve muska gönderdi. Bu muskayı boynundan sakın çıkarma dedi ve tuzu da her akşam "Ayet-el Kürsi" okuyarak yak, yemeklerine de kullan dedi. Muska gelir gelmez boynuma taktım. Taktığım zaman kendimi huzurlu hissettim. Gece saat 10-11 gibi yatağıma yattım. Sağ tarafıma doğru yattım, sağ elimi de yüzüme koydum. Gözümü kapattığım sırada gözümün önüne kalabalık karışık bir şeyler geldi. Gözümü açtım ki ne göreyim. Bir gözü küçük diğer gözü su bardağı büyüklüğünde açık yeşil gözlü, yeşil yüzlü, kısa boylu bir şey gördüm. Yatak boyunda bana doğru bakıyor, aramızda çok az mesafe vardı. Ama hiç korkmadım. Arkasından ağızlarını kocaman açmış siyah siyah küçük boylu bir şeyler bağıırıp ateşin içinden koşarak

dolabın arkasına doğru kaçtılar. Sonra yeşil yüzlü olan bana hersli bakıp sanki niye muskayı boynuna taktın der gibi gitti. Sonra yatıp uyudum. Birkaç gün sonra bu olayı enişteme anlattım. O da benzer bir olay duymuş, araştırdık ve Tokat'ın Turhal ilçesinde bir hoca olduğunu ve cinli işlere baktığını söyledi. Bir hafta sonra Tokat'a gittik. İki katlı bir apartmana girdik. Merdivenin altında odası vardı. Çok korkunç ve ürperti ciydi. Oturup konuştuk. Bakır tase su koyup dua okudu ve suyun içine baktı. Bana kimin büyü yaptığını söylemek için 1500 TL istedi. Ama ben para vermedim. Bu yüzden kimin olduğunu söylemedi. Suyun içinde resmi varmış. Suyu bana göstermedi. Sonra bir çubuğa ip, tel gibi bir şey asılı Kur'an-ı Kerim getirip bir ucundan ben bir ucundan kadın tuttu. Diğer eliyle de çubuğu tutarak üç kere "büyü varsa dön mübarek dön" dedi. Üçüncü söylediğinde Kur'an-ı Kerim çok hızlı bir şekilde dönmeye başladı. Dönerken sağ omuzumdan görünmeyen bir şey bana vurdu ve ben düştüm. Sonra beni sandalyeye oturttu. Ben kendimden geçmişim. Yüzüme su sürdüler, elim titriyordu ve hoca bardakla su verdiği elim titriyordu, suyu içemedim. Büyünün tamamen bozulması için büyü bozan hocası varmış. Bunu ben bozamam hocam bozsun dedi ve 750 TL istedi. Vermeden çıkıp geldik. Muskayı boynumdan bir sene boyunca hiç çıkarmadım. Barış da düzelmeye başladı. Bir sene sonra bir komşuyla konuştuk. Barış'ta nazar ve büyü var. Kayseri'de tanıdığım bir hoca var, numarasını vereyim dedi. Ben de numarasını alıp aradım. Annemin adını ve benim adımlı sordu. Ertesi gün beni tekrar aradı. Sizin evde bir muska var, onu suya koy ve üç gün bekletip ayak basılmayan toprağa dök dedi. Ben de medyumun gönderdiği boynumdaki muskayı suya koydum. Birkaç gün suda bekledikten sonra ayak basılmayan bir toprak bulup döktük. Bundan sonra rahattım ve evimize huzur geldi. Barış düzeldi. Eşim de artık eskisi gibi değildi. Bize karşı daha iyi oldu. Eski haline döndü (KK-9).

Kadının iç çamaşırını alınıp sabuna sarılarak yirmi bir adet iğneyle birbirlerine tutturulur. Ardından rögar kapağında lağım atılır. Sabun, lağım da yavaş yavaş erirken kadının da erimeye ve hasta olmaya başlayacağına inanılmaktadır. Gidilen büyücü, büyüyü bozmak amacıyla kadına muska yazıp verir. Hoca, yedi gün boyunca kadına okur. Kadın muskayı kırk gün boynunda taşımalıdır. Kırk günden sonra ise yastığının içine koymasını ve ağırlarının azalacağını söylemiştir (KK-11). Bu büyü sabun büyü-südü ve çok tehlikeli kabul edilmektedir. Kara büyü sınıfında yer almaktadır.

Büyücü tarafından hazırlanan ve okunan domuz yağı evin duvarlarına ve eşğine sürülmektedir. Çiftlerin işinin ters gideceğine, huzursuzluk çıkacağına ve ayrılacaklarına inanılmaktadır. Bu büyüün etkisinin tamamen yok olması için domuz yağının sürüldüğü duvar veya evin yıkılması gerektiği dile getirilmiştir (KK-12, KK-15, KK-17). Domuz yağı büyüü olarak geçen bu büyüü kara büyüü sınıfında değerlendirilmektedir.

Kocasının ailesi tarafından sabun büyüü yapılmış. Sabuna iğne batırıp gazete kağıdına sarılmış bir şekilde ceviz ağacının altına gömülür. Bu büyüü kışın daha etkili olmaktadır. Soğuğu, suyu seven bir yanı vardır. Yapılan bu büyüünün kızı hastalandırıp öldürdüğüne inanılmaktadır (KK-13).

Eşimin akrabalarından bir kadın bir gün otururken sende bir şey var. Sürekli hastalanıyorsun dedi. Bir şeyi çözemezmiş ama her şeyi görürmüş. Bende de büyüü olduğunu görmüş. Senin üstünde muska var, muska çok ilerlemiş, sonlanmak üzere vb. şeyler söyledi. Ayrıca mezarlığa iki kadının muska gömdüğünü söyledi. Benim kızım oldu ve evin tek kızıydı. Akrabalarımın hep erkek çocuğu oluyordu. Çekemedikleri için muska yazdırmışlar. Aynı zamanda sağlığı bozulsun, rızkı kapansın, eşinden ayrılın gibi durumlar için de yazılmış. Sürekli hastalanıp duruyordum, Saçlarım çok beyazladı. Üzerimde büyüü olduğu için çok asabi oluyordum. Bu büyüüyü bozdurmak için bir hoca buldum. Yüksek paralara çalışan bir hocaydı ama bilgili ve bu ilmi kullanmada başarılıydı. Küçük bir leğene su koydu, üstüne seccadeyi örttü. Elimi seccadenin altından suyun içine sokmamı ve suyu elimle sağa sola karıştırmamı istedi. Bir şeyler okudu, okudu. Sonra elime gelen şeyler olup olmadığını sordu. Elime kum, taş, hamur gibi bir şeyler geliyordu. Bunu adama söyledim. Tamam, geldi dedi. Seccadeyi açtık, suyun rengi hafiften kızarmış ve içinde kumlu taşlı bir şeyler var. Bildircin yumurtası kabukları var. Bir de bir tomar kâğıt geldi. Adam muskayı getirmiş. Buna "görüntü alma" diyorlar. Büyüyü yapan kişi muskayı gömerken içine bildircin yumurtası da atmış. Büyücü adam bu toprağın ölü toprağı olduğunu söyledi. Mezarlığa gömmüşler. Öncesinde de iki kadın gördüğünü ve bunları mezarlığa gömdüğünü söylemişti. Suyun içinde olan muskayı tamamen bozacağım dedi. O büyüüyü gerçekten bozdu, muskayı net getirdi (KK-19). Ergenlik çağımdan kırk sekiz yaşına kadar büyüü yapmışlar. Büyüyü yaptıran kişi de halamış. Hep rızkım kesilsin, ailemle kötü olayım, sağlığım bozulsun diye büyüü yaptırmış. Büyüyü bozan kişinin nasıl çözdüğüne bağlı olarak büyüü, yaptıran kişiye geri dönebilir ve sahibine geri dönen büyüü de kolay kolay çıkmaz. Ölene kadar o büyüü bozulmaz (KK-19). Bir misafirliğe gittiğin zaman tatlı ikram ediliyorsa düşünmeden yeme. Genelde tatlıyla işi

bitiriyorlar. Büyüyü genelde en basiti bu diye tatlı şeylere yapıyorlar. Bana da tatlının içine değişik karışımlar karıştırıp büyü yapmışlar (KK-19).

Çiftlerin ayrılması, yuvalarının yıkılması amacıyla uygulanan büyüsel uygulamalar şunlardır:

Kocamın cebinde kırık diş buldum ve kocama sordum. Ne olduğunu ve kimin koyduğunu bilmiyordu. Kafamın karışması üzerine araştırdım ve kara büyü olduğunu öğrendim. Bu büyü çok tehlikeliymiş. Büyü işlerinden anlayan bir komşuma bu dişi gösterdiğimde irkildi. Bir çocuğun süt dişi olduğunu söyledi ve hemen dişi peçeteye sararak sirkeye koydu. O sırada bana yedi defa Ayet'el- Kürsi okumamı söyledi. Birkaç gün evde bekledikten sonra toprağa gömdüm. Bu büyü ayırma büyüsüymiş. Diş kadar keskin bir ayrılık gerçekleşecekmiş (KK-10).

Komodinin çekmecesinin altına Arap harfleriyle yazı yazılır ve ebced hesabı yapıldığı zaman büyü yapılan kişinin adı yazar. Evde huzursuzluk çıkması, karı kocanın mutsuz olması amacıyla icra edilir. Bir hoca tarafından Ayet-el kürsi okunarak çekmece yakılıp külleri toprağa gömülür (KK-18). Evli çiftin kıyafetinin altına bir avuç buğday konulmaktadır. Sarı bir kâğıda semboller çizilip Arap harfli yazılar yazılır. Kâğıdın üstüne domuz yağı sürülerek buğdayların üstüne bırakılır. Zamanla buğdayların kararması gerekmektedir. Büyünün tesir etmesi için uzun bir süre beklemesi gerekmektedir (KK-20).

Erkeklik bağlamak için sabun suya atılır. İğne batırılırsa karı koca arası ömür boyu kötü olur. Kaç iğne batırılırsa o kadar yerde ağrısı olur (KK-21). Kilit büyü, erkeklerin erkekliğinin kapanması, kadınların kısmetinin bağlanması amacıyla yapılır (KK-21). Genel olarak yapılan uygulamalar su üzerinden yapılır ve her iş için kullanılan bir türdür. Ayrılık, kötü haber, sevinç vb. günlük olaylarda masanın ortasına bir su konulur ve suyun içine bırakılacak olan kâğıda tılsımlı sözler yazılır. Büyü yaptırmak için giden kişiler, ellerini bu suyun içine sokar. Ardından içten birkaç tılsımlı söz tekrarlanır. Bu işlem yapılırken Kur'an'ın üzerine oturulur ve büyü yaptırmaya giden kişinin gözlerinin kapalı olması istenir. Aksi durumda büyü-cünün gördüğü varlıkları onlar da görebilir. Tılsım söylendikten sonra su kaynamaya başlar. Bu noktada cinler işin içine girer. Ardından kaynayan bu su büyü yaptırmak isteyen kişilerin yüzlerine sürülür. İstedikleri büyü olmaya başlar. Cinler, büyüünün olması için kapıları açar (KK-21). Evde huzursuzluk çıkması amacıyla yapılan büyüsel uygulamalar şunlardır:

Kardeşim evin içinde sürekli huzursuzluk çıkarmaya ve bize zarar vermeye başlamıştı. Büyü yapıldığını düşünerek büyücü bir kadının evine

gittim. Evin içinde bir sürü kedisi vardı. Karşısına oturdum. Tezgahını kurdu, ot çöp çıkarıp bir şeyler söyleyip onları yaktı. Yaktığı şeyler kırmızı mürekkep gibi oldu. Onu alıp bir tane kâğıda yazılar yazdı, kenarlarına sürdü. Önünde su vardı, okudu üfledi. Yaktığı otların tütsüsünü suyun etrafında gezdirdi, ağzında sürekli bir şeyler murıldanıp duruyordu. Ne dediğini anlamadım. Bir de ayrı bir pet şişede su vardı. Onun da üstünde tütsüyü gezdirip şişenin kapağını kapatıp bana verdi. Yılan derisiyle, çikolata da verdi. Yılan derisini yatağının altına koymamı, suyu içirip çikolatayı yedirmemi istedi. Yılan derisinin içi doldurulmuştu. Üstüne değişik değişik yazılar yazdı, şekiller çizdi. Kuran'dan ayetler yazıp içine koydu. Bunları alıp eve gittim. Yılan derisini yatağın altına koydum. Çikolata ve suyu da balkona rafın en üstüne koymuştum. Ertesi gün suyu içirmek için alacaktım ki su kaybolmuştu. Evdeki herkese sordum. Hiçbirinin haberi de yoktu. Her yeri aradık hiçbir yerde bulamadık. Koyduğum yerden birinin bulup alması imkânsız zaten. Hemen hocanın yanına tekrar gittim. Cinlerin aldığını ve neden suyu zamanında içirmediğimizi sordu, kızdı. Almış gitmişler dedi. Yeni bir suya aynı işlemleri yapıp tekrar verdi. Bir de tuz verdi. O tuza da okudu üfledi. Tuzu bir tavada yakmamı istedi. Suyu hemen ayran yapıp içirdik. Bir de tuzu yaktık, ilk anda etkisini gördük. Zaten kardeşim de bize yalvarıyordu. Beni okutun, bende muska var, çok kötüyüm, yardım edin, deyip duruyordu. Çikolatayı yemek istemiyordu. Suyu içtikten sonra çikolatayı da kendi isteğiyle yedi. İçi hindistan cevizli çikolataydı. Ona da okuduğu için bir ay boyunca yedirmeyi denedik. En son su işe yaradı, kendi yemek istedi. Bunlardan sonra eve hiç gelmeyen çocuk eve gelmeye başladı, annemi babamı öldüreceğim diye dolaşıyordu. Anneme de iyi davranmaya, sarılmaya başladı. Sürekli bize karşı küfrediyordu, onun için biz düşmandık. Bunları yaptıktan sonra kendi kendine eve geldi. Şimdi bir sorun yok, hoca ara sıra tuz yakın, tamamen sıkıntılar biter. Evde sorun olmaz dedi. Haftada bir ya da evde biri sinirli olduğu zaman tuz yakıyoruz ve düzeliyor (KK-14).

Çiftleri ayırmak amaçlı kilit büyüü yapılmaktadır. Yapılan büyüün bozulması için kırk tane düğümle kilide bağlanmış ip Cuma namazından çıkan bir hocaya açtırılmalıdır (KK-16).

Aile kurumunu yıkmaya yönelik olan büyüsel pratiklerde ortak nokta zarar vermek, öldürmek ve ayırmak üzerinedir. Evlilik üzerinden yapılan uygulamalarda yakma, yedirme, patlatma, gömme gibi yöntemler kullanılmış olup büyüsel pratiklerin tılsımlı sözlerle pekiştirildiği görülmektedir.

“Büyü ritüelleri, belirli tılsım ve formülize etme biçimleriyle kalıplaşmış şekilde karşımıza çıkmaktadır. Kalıplaşan bu uygulama büyüünün kutsallık ve aidiyet kazanmasını sağlamıştır” (Samur, 2024: 21). Genel olarak kişiye ait malzeme veya yaşadığı bir ortam üzerinden ele alınması büyüünün bütünden kopmadığını göstermektedir. Diğer örneklerden farklı olarak karşımıza çıkan sabun ve domuz yağı büyüünde ortak amacın kişiye zarar vermek ve öldürmek olduğunu görmekteyiz. Sabun büyüü yapılırken temsili olarak sabunun kullanılmış olması ve bu büyüünün kadına yapılması sabunun dişillğine; üzerine batırılan iğneler ise erilliğe işaret etmektedir. Burada kullanılan iğne, demir kültürle ilişkilendirilmektedir. Demir kültürünün kullanılması insanlar ve demon arasındaki çatışmanın bir uygarlık doğa çatışması olduğunu göstermektedir (Çelik, 2018: 78). Eril bir kült olan demirin, dişillğin bedensel göstergesi (Çelik, 2018: 80) olan sabuna batırılması ile büyüünün işleve gireceğine inanılmaktadır. Kullanılan tüm malzemelerin metaforik anlamlarına bir gönderme vardır. Pek çok kültürde bereket, bencillik, doğurganlık ve cehaletle ilişkilendirilen domuz, ana tanrıçayla ilişkilendirilmektedir (Kaya ve Gümüş, 2022: 513). Yunan mitolojisindeki mitolojik köken tasarımına gönderme yapmak mümkündür. Efsaneye göre Adonis ve Afrodit’i kıskanan Persophone, Adonis’in üzerine yaban domuzu göndererek onun ölümüne sebep olmuştur. Bu yüzdendir ki domuz hain olarak kabul edilmiş ve sevilmemiştir. Domuza ait olan yağ ile yapılan büyüünün bu efsaneye gönderme yaptığı düşünülmektedir. Bunlara ek olarak tuz veya unun ateşte yakılması/patlatılması düşmanın gözünü patlatmak amacıyla yapılan bir eylemdir (Acıpayamlı, 1962: 25). Tuz patlatma, büyüsel pratiklerde kötü amaçlı yapılan eylemleri iyiye çevirmek için kullanılmaktadır. Büyü, birçok inanç sisteminde hem çok güçlü etkilere sahip olduğuna inanılan hem de tehlike kaynağı olarak görülen bir tür tabu olarak karşımıza çıkmaktadır. “Tabuda görülen büyüülü güç, insanı baştan çıkarma özgülüğüne dönüşebilir; bulaşıcı bir hastalık gibidir, çünkü ortadaki örnek daima bulaşıcıdır ve çünkü yasaklanan istek bilinç dışında başka bir şeyin üzerine kaydırılabilir” (Freud, 2002: 41). Psikolojik olarak büyüünün yasak olması bireylerde başkaldırı belirtisini tetikleyebilmektedir. Onu gizli bir şekilde yapma kanaatine götürebilmektedir. Gizlilikle mülkiyetli olan bir eylem toplumdan saklandığı durumda insanlar nezdinde yapılmış olarak algılanabilmektedir.

Sonuç

Çaresizlik içinde çare arayan insan zihnindeki soruların yanıtını ilkel bir yöntem olan büyü ile bulmaktadır. Evlilik üzerine yapılan büyülerin

sosyokültürel ve psikolojik işlevleri, kullanılan malzemelerin sembolik anlamları, toplumların neden büyüye yöneldiğini anlamamıza olanak tanımaktadır. Yapılan saha araştırmasında büyü pratiklerine ilgi göstermesi açısından kadınların erkeklere nazaran daha ön planda olduğu tespit edilmiştir. Kadını değersizleştiren, onu büyüye iten gücün bir nevi psişik bir güç olduğunu söylemek mümkündür. Kadın, kendini var eden vahşi doğaya uyum sağlamak, gücü elinde tutmak ve ihmal edilmekten uzak kalmak için evcilleştirilmiş olana yönelmek zorundadır. Bu zorunluluk en başta evini, ailesini elinde tutmak ihtiyacını doğurmuştur. Bu ihtiyaca istinaden bilincinde var olan spiritüel güce -büyüye- yönlenmiştir. Büyü, bu noktada bir metafor olabilmektedir. Arka planda inanmak istenilen, kurgusal bir gerçek varken görünürde büyü işlevselliği ön plandadır. Kadın veya erkeğin cinsel iktidarını elinde tutmak amacıyla da büyüye yöneldiğini ve çoğu zaman tek çare olarak gördüğünü bilmekteyiz.

Genel itibarıyla büyülerde bir dönüşüm söz konusudur. Zamanın seyriyle beraber büyücüler, artık korkulan bir isim olmaktan çıkarak ağzı dualı, hoca gibi isimleri almıştır. Bu durum aslında insanların kendilerini dizginleme, korkmadan hareket edebilme içgüdüdür. Benzer bir durum büyülerde önemli bir işleve sahip olan cinler ve şeytanların, büyüye başvuran kişiler tarafından üç harfli, yaratık, ateşten yaratılan varlıklar gibi adlarla anılmasıdır. Sivas'ta, evlilik üzerine yapılan büyülerde kullanılan malzemeler çeşitlilik göstermektedir. Bunlar; adet kanı, sperm sıvısı, kırık dikiş iğnesi, iplik, küp şeker, idrar, keten ipi, bez bebek, domuz kanı, domuz yağı, saç teki, tükürük, tırnak, diş, mum, sabun, iğne, kilit, yumurta kabukları vb. nesne ve araçlardır. Kullanılan malzemeler büyüünün gücünü artırmak amacıyla yapılmaktadır. Kaynak kişilerin deneyimlerine dayanarak elde ettiğimiz bulgular, yapılan büyülerin yalnızca bireysel değil toplumsal değerlerini korumak veya yıkmak üzerine temellendirildiğini göstermektedir.

Kaynakça

- Acıpayamlı, Orhan (1963). "Anadolu'da Nazarla İlgili Bazı Âdet ve İnanmalar". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 20(1-2): 1-40.
- Aça, Mehmet; Yolcu, Mehmet Ali & Aça, Mustafa (2019). *Kadın Folkloru: Statü ve Famaj*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Boratav, Pertev Naili (1994). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Çelebi, İlyas (2009). "Sihir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.37. İstanbul: TDV Yayınları.

- Çelik Adil (2018). "Türk Toplumunun Sözel Belleğindeki Al Karısı Tasarımları Üzerine". *Doğüstü Varlıklar ve Anlatılar Üzerine İncelemeler*. Ed. Altuğ Ortakçı. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Çelik, Adil (2022a). "İnsan-Doğa Bütünselliğinin Türk Mitolojisindeki Kökleri". *Kaz Dağları ve Geleneksel Ekolojik Bilgi*. Ed. M. Ali Yolcu. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Çelik, Adil (2022b). *Türk Folklorunda Levirat*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Eliade, Mircea (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Frazer, James George (1920). *The Golden Bough Part II, Taboo and The Perils of the Soul*. London: Macmillan Co.
- Frazer, James George (2019). *Ruhun Tehlikeleri ve Tabu*. Çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Freud, Sigmund (2002). *Totem ve Tabu*. Çev. K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Hançerlioğlu, Orhan (2000). *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hançerlioğlu, Orhan (2007). *Türk Dili Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Jung, Carl Gustav (2002). *İnsan ve Sembolleri*. Çev. Ali Nahit Babaoğlu. İstanbul: Okuyan Us Yayınları.
- Kaşgarlı Mahmud (2005). *Dîvânü Lugâti't-Türk*. Çev. Seçkin Erdi ve Serap Tuğba Yurteser. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Kaya, Büşra ve Gümüüş, Çağrı (2022). "Medyum Mağduru Hayvanlarla İlgili Sosyal Medya Postlarının Göstergibilimsel Açından İncelenmesi". *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 7: 508-531.
- Köseki, Kadriye (2022). *Eski Yunan Toplumunda Büyü*. Yüksek Lisans Tezi. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Malinowski, Bronislaw (2020). *Büyü, Bilim ve Din*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Mauss, Marcel (2011). *Sosyoloji ve Antropoloji*. Çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğubatu Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2002). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Örnek, Sedat Veyis (1966). *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları.
- Örnek, Sedat Veyis (1971a). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. Ankara: Gerçek Yayınevi.
- Örnek, Sedat Veyis (1971b). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Samur, Şifanur (2024). "Türk Kültüründe Büyü Yapımında Kullanılan Otlar: Sivas Örneği". *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 22: 16-30.

Tanyu, Hikmet (1992) "Büyü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.6. İstanbul: TDV Yayınları.

TDK (2005). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları.

Tylor, Edward Burnett (1920). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. London.

Sözlü Kaynaklar

KK-1: Kadın, 1990 doğumlu, çalışmıyor, Sivas. (Görüşme: 14 Ocak 2024)

KK-2: Kadın, 1990 doğumlu, çalışıyor, Sivas. (Görüşme: 23 Mart 2024)

KK-3: Erkek, 1961 doğumlu çiftçi, Sivas. (Görüşme: 1 Mart 2024)

KK-4: Kadın, 1982 doğumlu çalışmıyor, Sivas. (Görüşme: 9 Şubat 2024)

KK-5: Kadın, 1969 doğumlu, hoca/büyücü, Sivas. (Görüşme: 19 Ocak 2024)

KK-6: Erkek, 1988 doğumlu, esnaf, Sivas. (Görüşme: 30 Nisan 2024)

KK-7: Erkek, 1954 doğumlu, emekli, Sivas. (Görüşme: 1 Mart 2024)

KK-8: Kadın, 1988 doğumlu, çalışmıyor, Sivas. (Görüşme: 4 Aralık 2023)

KK-9: Kadın, 1978 doğumlu, çalışmıyor, Sivas. (Görüşme: 25 Kasım 2023)

KK-10: Kadın, 1984 doğumlu, çalışmıyor, Sivas. (Görüşme: 20 Aralık 2023)

KK-11: Kadın, 1979 doğumlu, çalışmıyor, Sivas. (Görüşme: 20 Aralık 2023)

KK-12: Kadın, 1991 doğumlu, çalışmıyor, Sivas. (Görüşme: 18 Ocak 2024)

KK-13: Kadın, 2000 doğumlu, öğrenci, Sivas. (Görüşme: 20 Ocak 2024)

KK-14: Erkek, 2002 doğumlu, öğrenci, Sivas. (Görüşme: 20 Ocak 2024)

KK-15: Kadın, 1975 doğumlu, çalışmıyor, Sivas. (Görüşme: 8 Şubat 2024)

KK-16: Kadın, 1994 doğumlu, hemşire, Sivas. (Görüşme: 9 Şubat 2024)

KK-17: Kadın, 1985 doğumlu, kuaför, Sivas. (Görüşme: 8 Şubat 2024)

KK-18: Kadın, 2006 doğumlu, öğrenci, Sivas. (Görüşme: 26 Eylül 2024)

KK-19: Erkek, 1974 doğumlu, esnaf, Sivas. (Görüşme: 26 Mart 2024)

KK-20: Erkek, 2004 doğumlu, öğrenci, Sivas. (Görüşme: 12 Nisan 2024)

KK-21: Erkek, 1969 doğumlu, büyücü, Sivas. (Görüşme: 30 Nisan 2024)

UYGULAMALI HALKBİLİMİ VE MÜZİKTE GELENEĞİN KULLANIMI: TÜRKÇE MÜZİĞİN SERSERİ OZANI NORM ENDER'İN KARA TOPRAK ŞARKISI

*Sedanur KOCA**

Giriş

Âşıklık geleneği, Türk halk edebiyatı içinde önemli bir yere sahiptir. Bu geleneği icra edenlere “âşık, saz şairi, halk şairi, halk ozanı”; geleneğin etrafında oluşan edebiyata ise “Âşık Edebiyatı” denmektedir. Âşık adı verilen bu halk şairleri; çeşitli kahramanlıkları, yiğitlikleri, sevgiliye olan aşkı dile getirmesiyle oluşturdukları güzelleme, koçaklama türündeki şiirlerin yanı sıra toplumun mevcut düzeninde oluşan bozulmalar, siyasilere ve dönemin ekonomisine dair serzenişlerde buldukları “hiciv” türünde şiirler de üretmişlerdir. Âşıklık geleneği, yüzyıllar boyunca yaşatılmış ve bu gelenek içinde pek çok şair yetişmiştir. Günümüzde de bu geleneğin yansımaları, “Hip Hop kültürü” etrafında oluşan “Türkçe Rap” müzikteki rapçiler şahsında gözlemlenebilmektedir. Öyle ki âşıklık geleneğinde popüler bir simge olan, 2023 yılı adına ithaf edilen Âşık Veysel ve “Kara Toprak” eseri, kendini “Türkçe Rap’in Serseri Ozanı” olarak tanımlayan Norm Ender tarafından yeniden düzenlenerek seslendirilmiş ve “Uygulamalı Halkbilimi” alanında güzel bir örnek oluşturmuştur.

Bu çalışmada âşıklık geleneğinin günümüz dünyasındaki etkileri, rap müzik icracılarından Norm Ender üzerinden ele alınacaktır. Norm Ender’in, “Kara Toprak” parçası üzerinden Uygulamalı Halkbilimi yaklaşımı kullanılarak bu geleneği nasıl devraldığı, gelenekten nasıl beslendiği tartışılacaktır.

Türk Halkbiliminde Uygulamalı Halkbilimi Yaklaşımı

Küreselleşme sürecinden en çok etkilenen kültürün, yerelliğini kaybetmemesi ve diğer kültürleri daha iyi tanıyabilmesi büyük bir önem taşımaktadır. Sözlü kültürde yer alan anlatılar, el işi ürünleri, halk hekimliği alanında yapılan folklor çalışmalarını; derleme yoluyla kayıt altına almak, metin merkezli yaklaşımlarla incelemek yalnızca bilginin donuklaşmasına neden olmaktadır; sürdürülebilirlik ve kuşaktan kuşağa aktarımında yetersiz kalmaktadır. Bilgi ve ürünün aktarımının canlı kalabilmesi ve uygula-

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halkbilimi Anabilim Dalı, Sivas/Türkiye. E-posta: sedanurkoca@yahoo.com. ORCID: 0009-0006-7343-0396. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14347953>

nabilir olması gereklidir. Halihazırda bulunan kuram ve yaklaşımlar bu eksikliği gidermek için yetersiz kalmıştır. Folklor ürünlerinin devamlılığının canlı kalabilmesi için uygulamalı bir yaklaşım benimsemek hem bilginin kaydedilmesi hem de kuşaktan kuşağa aktarımında büyük bir yarar sağlayacaktır. “Uygulamalı Halkbilimi” adı verilen kuram bu sorunların çözümünde kilit rol oynamaktadır.

Alman köylülerinden topladıkları masalları “Çocuklara ve Ev Halkına Masallar” adıyla yayımlayan ve folklorun bilimsel temelini atan Grimm Kardeşler’in derlemeleri ile başlayan “derleme faaliyetleri”, uygulamalı halkbiliminin sembolik temelini oluşturmuştur. Uygulamalı halkbilimi çalışmaları, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Almanya’da ortaya çıkmıştır. Hızla Avrupa’ya ve Kuzey Amerika’ya yayılan bu yaklaşım, motif ve tür temelli sözlü folklorla ait çalışmaların savaş sonrasında oluşan sorunlara cevap verememesi ve bu ihtiyacı karşılayamaması gibi durumlara yöneltilen eleştiriler ile kuramsal çerçevesini kazanmıştır.

Halkbilimindeki “işlev” kavramı, kendi dar kapsamlarını belirleyen tanımlamalardan kurtularak, uygulamalı halkbilimi çalışmalarıyla toplumsal süreklilik içinde gelişmeye işaret eden yeni bir anlam kazanmıştır. Geleneksel bir ürünün kendi geleneksel anlatım ortamında ne tür bir işleve sahip olduğunu belirleyen ve bundan sonrası için bir söz söylemeyen işlev araştırmaları, uygulamalı halkbilimi sayesinde yeni bir boyut kazanmıştır (Oğuz, 2002: 27).

Akademik çevrede zayıf bir karşılık bulan bu yaklaşım, son zamanlarda UNESCO faaliyetleri ile birlikte popüler bir kullanım alanına kavuşmuştur. Bu durumun altında yatan temel sebep sosyal bilimlerin ilk oluşumundan itibaren benimsemiş olduğu, August Comte’un sosyal bilimler alanına taşıdığı “pozitivist” bir diğer adı ile “olgucu” yaklaşımdır (Tunç, 2022: 13-28). Sosyal bilimlerin bir dalı olan halkbilimi alanında da yapılan çalışmalarda olgucu bir tavır benimsenerek makro düzeyde çalışmalar yapılmak istenmiştir. Alman bir fizikçi olan Einstein’ın “kuantum teorisi” ile pozitif bilimler sarsıntıya uğramış ve evrensel kabul edilen bir bilginin, pozitif bilimler de bile olsa, değişebilir olduğu ispatlanmıştır. Bunun sonucunda Wilhelm Dilthey’le birlikte, bilgiyi evrensel ve değişmez kalıplara sokmayan, mikro düzeyde daha doğru ve ölçülebilir bilgilere ulaşabilen “tarihsel” yaklaşım benimsenmiş ve bu sosyal bilimlere de yansımıştır. Halkbilimi de oluşumundan beri kullandığı olgucu yaklaşımın kabuğunu kırmaya çalışarak tarihsel yaklaşım ile çalışmalar üretmeye başlamıştır. Bu yaklaşım, yapılacak çalışmaların daha minimal ölçekte olması gerektiğini, bu şekilde doğru sonuçlara ulaşılacağını söylemektedir. Ancak yalnızca olgucu yahut

tarihsel bir yaklaşım ile doğru ve tutarlı bilgiler ortaya konacağı düşüncesi eksik ve yanlış bir tutumdur. Ortaya konulan çalışmaların eksikliği ve tutarsızlığının anlaşılmasıyla daha doğru ve tutarlı bilgilere ulaşmayı vadeden yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Türk halkbilimi, hızla gelişen epistemolojik yaklaşımları takip etmede büyük ölçüde geri kalmıştır ve ortaya konan çalışmalar zamanla güncelliğini yitirmiştir. Uygulamalı halkbilimi de bu eksikleri telafi edebilmek için ortaya çıkan bir yaklaşımdır.

Turizm sektöründe bilinçsiz bir şekilde turistlere pazarlanan halk kültürüne ait ürünlerin hepsi, müzecilik faaliyetleri, Eskişehir'in lüle taşından yapılan süs eşyaları, televizyondaki gezi programlarının yöre yemeklerine dair bölümlerinde Kızılcahamam'da bazlama yapan bir kadın, Sivas'ın ilçe otogarlarında otobüslere getirilerek satılan kenger sakızı, uygulamalı halkbilimine örnektir. Eskişehir'e gelen turistlerin, esnafın pazarlama faaliyetleri ile lüle taşından süs eşyaları satın alması; gezi programını izleyen seyircilerin bazlama yapan kadını görüp Kızılcahamam'a gidip bazlama almak veya bazlama yapmayı öğrenmek istemesi; Sivas'ta otobüste bulunan yolcuların satıcının pazarlama stratejilerinden etkilenerek kenger sakızı almak istemesi gibi örnekler tek bir bilgi veya ürünü uygulamaya dökerek makro düzeyde verim elde edilebileceğini göstermektedir.

Tüm bu bilgiler eşliğinde bir tanım yapmak gerekirse; küreselleşmeden en çok etkilenen kültürün yerelliğini kaybetmeden diğer kültürleri tanıyabilmesi; halkbilimi ürünlerine dair toplanan bilginin donuk bir bilgi olarak kalmaması, unutulmaması ve sürdürülebilir bir şekilde kuşaktan kuşağa aktarımının sağlanması amacı ile folklor ürünlerini uygulamaya dökme faaliyetlerinin tümüne "uygulamalı halkbilimi" adı verilir, denilebilir. Oğuz'un "Halkbilimini uygulamalı çalışmak, Batı'da bu yönde oluşan tepkisel birikim dikkate alındığında, halk kültürünü ve halk hayatını toplumsal bir araştırma, inceleme ve yararlanma alanı olarak görmek olarak özetlenebilir" (Oğuz, 2002: 29) şeklinde bir tanımı mevcuttur.

Uygulamalı halkbilimini kullanılabileceği bir alan da "âşıklık geleneği" dir. Folklor tarihinde *İskoçya Yaylarından Derlenmiş Eski Şiir Parçaları* adlı kitabın James Macpherson tarafından yayımlanması ve beraberinde oluşan "Ossiancılık" akımı ile halk şiirine yönelik bir ilgi oluşmuştur. Almanya'dan başlayarak tüm Avrupa kendi uluslarına ait halk şiirleri ve bu şiirleri oluşturan ozanlara yönelik araştırmalar yapmıştır. Dünya üzerindeki tüm uluslarda ozanlar bulunmaktadır. Ozanların veya daha yaygın adıyla "âşıklar"ın kökeni şamanlara dayanmaktadır. Eski Türk toplumlarında din adamları görevi üstlenen, aynı zamanda toplumların şifacıları,

büyüğüleri, şairleri, müzisyenleri olan; oyun, baksı olarak da bilinen şamanlar, Oğuz Türkleri arasında “ozan” adı ile anılmıştır. Türk toplumunun İslâmiyeti benimsemesiyle işlevini yitiren şamanlar, yeni dinin ekseninde şekillenen toplumda yer bulamamış ve saygınlığını yitirmiştir. “Ozan” sözcüğü “boş konuşan kimse” olarak anlamlandırılıp kullanılmaya başlanmıştır. (Çelik, 2022: 456-469). Âşıklık geleneği üzerine yapılan araştırmalar bu edebiyatın başlangıç noktasını 16.yüzyıla dayandırsa da bu eksik ve yanlış bir düşüncedir. Âşıklık geleneği, 12. yüzyılda Horasan çevresinde başlayan tekke-tasavvuf geleneğinin sosyal kurumu olan tekke ve camilerdeki dinî sohbet ve eğlenme ortamlarına alternatif olarak 16.yüzyılda ortaya çıkan “kahvehane” kurumu ile dünyevi bir karakter kazanmıştır (Çobanoğlu, 2002: 129). İcra bağlamı “kahvehane” olan âşıklık geleneğinde “âşık” adı verilen halk şairleri; sazı eşliğinde sevgilisinin güzelliğine, toplumun sorunlarına dair şiirler söylemiş; zalim yöneticilere, yolsuzluk yapan devlet görevlilerine keskin diliyle hicivler düzmüştür. Âşıklar arasında, birbirlerini sözleriyle yenmeye çalıştıkları “âşık atışmaları” düzenlenmiştir.

1950’lerden itibaren yoğun biçimde yaşanan kentleşme ile kent ortamında da görünür olan âşıklar buldukları toplumsal katmanın eğilimlerine göre siyasi eleştirilere de ağırlık vermişlerdir. Özellikle 1960’larla bitlikte yaşanan siyasi hareketlilik içerisinde sağ veya sol tandansa mensup pek çok âşık, peşi sıra plak veya kasetler çıkarıp konserler sunarak kamuoyunun siyasi tansiyonunda bir yer edinmiştir (Dinç, 2020: 488). Diğer taraftan bu süreçteki âşıklık geleneği, kahvehanede oluşan icra bağlamını kaybetmiştir. Yazılı kültür ortamı ile âşıklar, şiirlerini yazarak bastırıp ticari kazançlar elde ederek daha geniş kitlelere ulaşabilmiştir. Yalnız böyle bir ortamda âşığın sazı yoktur ve yüz yüze bir icra gerçekleşmemektedir. Bu da âşığın maddi bir çıkar edinmesini sağlasa da canlı bir aksiyon alamamasına sebep olmaktadır. Elektronik kültür ortamında da dinleyici ve âşık yüz yüze bir iletişimde bulunmaz. Dinleyici, âşığı kasette yer alan resminden, çıktığı radyo ve televizyon programlarından veya yer aldığı etkinliklerden, konserlerinden tanımaktadır. Elektronik kültür ortamında âşığın ses kayıtlarıyla oluşturulan plaklar, kasetler, CD’ler ve devamında internet ortamında video yüklenen sosyal medya platformlarına eklenen klipli videoların bulunması bu ortamın; yazılı kültür ortamına nazaran sözlü kültür ortamına daha yakın olduğunu göstermektedir (Çobanoğlu, 2002: 237).

Elektronik kültür ortamının en büyük yararlılığı, âşıklık geleneğini canlı tutmaya devam etmesidir. Âşıklık geleneği, son zamanlarda, elektronik kültür ile beraber icra ortamını daha çok sosyal medya platformları,

konserler etrafında oluşturmaktadır. Bu geleneğin artık pek canlı kalamadığına dair görüşler olsa da bu yanlış bir çıkarım olmaktan öteye geçememektedir. Amerika’da dışlanan ve azınlık olarak yaşayan siyahiler; toplum sorunlarından uzaklaşmak ve eğlenmek için “Breakdance”, duvarlara yazı ve resimler çizerek oluşturdukları boyama sanatı olan “Graffiti”, “DJ”lik ve “rap müzik” ten oluşan “Hiphop” adı verilen bir kültür çevresinde toplanmıştır. Zaman içinde bu kültür popülerleşerek tüm dünyaya yayılmıştır. Hiphop kültürünün rap müziği, hızlı bir yükseliş göstererek popülerleşmiştir. Oluşum ortamı ve diğer öğeleri dikkate alındığında bu kültür, âşıklık geleneği ile gözle görülür ölçüde bir benzeşim göstermektedir. Bu eğilimler Türkiye’ye, 1995 yılında Almanya’da kurulan bir Türk rap grubu olan “Cartel” ile ulaşmıştır. Cartel grubu, rap müziği Türk ezgileriyle harmanlayarak, Türk toplumuna ait sorunları ve diğer öğeleri kullanarak bu türde yeni bir yorum kazandırmıştır. Küçüklüğünde Cartel’in müziklerini dinleyen Norm Ender, Cartel ve rap müzikten etkilenerek bu türde eserler üretmeye başlamıştır.

Gelenekten Beslenen Modern Bir Ozan Olarak Norm Ender ve “Kara Toprak” Şarkısı

25 Mart 1985’te İzmir Bornova’da doğan Norm Ender’in asıl adı Ender Eroğlu’dur. Babasının kısa bir süre plakçılık yaptığı dönemde plakçı dükkanının kapanmasının ardından dükkandaki plakların eve gelmesiyle plak ve kasetlerin içinde bir çocukluk geçirmiştir. On yaşında Cartel ve rap müzikle tanışmıştır. Öğretmeninin müziğe olan yeteneğini keşfetmesi sonucunda ailesi eve bir org almış ve Ender bu orgla oynayarak müzik yeteneğini geliştirmiştir. 2001 yılında profesyonel olarak ilk rap şarkısını çıkaran Norm Ender, Norm Erman ile birlikte çıkardığı “Eksik Etek” şarkısının içerdiği cinsiyetçi söylemler yüzünden ağır eleştiriler almış; uzun bir süre müziğe ara verse de rap yapmaya devam etmiştir.

Kendisine yöneltilen eleştiriler karşısında “Türk Edebiyatı’nda hiciv türünde eserler üreten heccavların bulunduğunu, Nefî, Eşrefoğlu ve Neyzen Tevfik gibi hiciv şairlerini ustası olarak gördüğünü ve onların ürettiği şiirlerin daha ağır argo ve küfür içeren nitelikte olduğunu” dile getirerek kendini savunmuştur. Kendi müzik tarzının “underground⁷ tarzda olduğunu ve protest⁸ bir söylemi benimsediğini” (URL-1) söylemiştir.

⁷ Underground: Rap müzikte; profesyonel bir müzik şirketine bağımlı olmadan, daha kirlî ve satış kaygısı gütmeyen oluşturulan altyapılar ile yapılan rap şarkılarına denir.

⁸ Protest Müzik: Rapte, siyasi muhalif bir görüş ile toplumsal sorunların dile getirildiği; buna sebep olan kurum ve kişilerin ağır sözlerle yerildiği, hicvedildiği müzik türüdür.

Norm Ender, "Pinç" adlı, sosyal medya platformunda yer alan bir programda "Norm Ender kimdir?" sorusuna 2017 yılında çıkardığı "Aura" adlı albümde yer alan "Kara Toprak" parçasının sözleri ile cevap vermiştir (URL-2). Bu yönüyle "Kara Toprak" şarkısı Norm Ender'in kişiliğini ve sanatını tanıyabilmemiz adına önemlidir.

Âşıklık geleneğinin çoğu ögesi rap müzikte benzeşim gösterecek karşılıklara sahiptir. Bunların başında geleneği icra eden âşıklar yer alır. Türkçe rapte "MC" kavramıyla karşılanan "âşık", şiirlerinde bir "mahlas" kullanmaktadır. Aynı şekilde Türkçe rapte de rapçiler bir mahlas alır ve zaman zaman bunları şarkılarında kullanır. Ender Eroğlu, "Norm" mahlasını almıştır; kimi zaman da kendi için "Norm Life" tabirini kullanmaktadır. Âşıklar şiirlerini sazları eşliğinde söylemektedir. rapçiler de müzik ile birlikte şarkılarını üretmektedir. Âşıklık geleneğinde şiirin belli bir ahengi bulunmaktayken rap müzikte de bu ahenk vardır ve "flow" terimi ile karşılanmaktadır. Âşık şiirleri belli bir kafiye içerir; rap müzikte de kafiye adının yerini "rhyme" almıştır. Âşık atışmaları rap müziğe "Battle Rap" olarak yansımaktadır. Âşığın sazı eşliğinde doğaçlama söylediği şiire "Freestyle", belli bir sıralamayla oluşan nazım birimine "verse", şiirin sözlerine "lirik" denmektedir. Bir âşığın başka bir âşığı ağır sözlerle eleştirme yoluyla oluşturduğu şiire rap müzikte "diss" adı verilmektedir.

Tüm bu benzeşimlerin yanı sıra âşıklık geleneği ile rap müziğin ayrılan yönleri de bulunmaktadır. Âşıklık geleneğinde yer alan usta-çırak ilişkisine Rap müzikte rastlanılmamaktadır. Kendinden önceki rapçilerden etkilenenler, onları "üstâdı" olarak kabul edenler olsa da canlı bir etkileşim bulunmamakta, usta bir rapçinin çırak bir rapçi yetiştirmesi durumu gözlemlenmemektedir.

Şarkının Oluşumu, Biçimi ve Analizi

1984 yılında Sivas'ın Şarkışla ilçesinde dünyaya gelen Âşık Veysel'in, görme yetisini kaybetmesi üzerine işitsel becerilerini geliştirerek babasından aldığı sazla icra ettiği sanat, onun yetenekli bir halk ozanına dönüşmesini sağlamıştır (Günay, 1993: 23). UNESCO'nun koruma faaliyetleri kapsamında 2023 yılı adına ithaf edilen Âşık Veysel'e ve sanatına dair birçok çalışma yapılmış; uygulamalı halkbilimine yönelik üretimler oluşturulmuştur. "Veysel, popüler kültürde öylesine güçlü bir referans notasına dönüşmüş ki müzikten sinemaya, heykelden müzeye kadar yaratıcı endüstrilerin hemen her alanında kendine yer bulmuştur" (Çelik ve Tunç, 2023)

Norm Ender, 2017 yılında yayımladığı "Aura" adlı albümünde "Kara Toprak" adında bir şarkıya yer vermiştir. Bu şarkı, Âşık Veysel'in "Kara

Toprak" parçasının sample'ı⁹ kullanılarak yapılmıştır. Sözlerinde Hacı Bektaş'ın dizelerine rastlanılmaktadır. Mevlâna, Neyzen Tevfik, Köroğlu ve Âşık Veysel gibi halk şairleri anılmakta, toplumsal sorunlara değinilip eleştirilere yer verilmektedir. Norm Ender, "Aura" albümüyle ilgili verdiği bir röportajda "Kara Toprak" şarkısı ile ilgili; "her albümünde tanıdık ezgilere yer vermek istediğini ve Türk toplumu için değerli olan ozanları, sanatçıları yeni nesillere tanıtmak istediğini ve albümde yer alan şarkıları herkese hitap edebilecek şekilde bir araya getirdiğini" (URL-3) dile getirmektedir. Şarkıyı biçimi ve anlamı bağlamında inceleyecek olursak;

*Dost dost diye nice nicesine sarıldım,
Dost dost diye nice nicesine sarıldım.
Benim sadık yârim kara topraktır,
Benim sadık yârim kara topraktır.*

Şarkının girişinde Veysel'in "Kara Toprak" eserinin nakarat kısmı yer almaktadır. Veysel, herkesi dostu, arkadaşı gibi görüp güvenmiştir. Güvendiği kimselerin ihanetine uğramıştır. Bir anlatıya göre; Veysel'in eşi onu terk edip gitmek ister ve Veysel, eşinin onu terk edeceğini anlar. Bunun üzerine eşine giderken alması için para ve uğrayacağı ihaneti bildiğini söyleyen bir mektup bırakır. Bu dizelerde bu anlatıya bir gönderme yapılmış olabilir. Veysel bu dizelerde, tek gerçeğin ve tek dostun ölüm olduğunu dile getirmek istemiştir. Nazım biçimi türkü olan bu şiir, dörtlülük nazım birimi ve 11'li hece ölçüsüyle oluşturulmuştur. Belli bir kafiye düzenini takip etmektedir.

*Yazıldı şiirler ve tütsülendi gökyüzü,
Bu toprağın var her yerinde kahramanlık öyküsü
Adanmış hayatları cesaretiyle yoğurdu,
Tabiat anne binbir çakala hep bir aslan doğurdu.
Pes etme kabullenme zor da olsa şartların,
Hiçbir nefer, hiçbir nefes zorda havlu atmadı.
Konuşsun kâhpeler, tarihim cevap verir,
Benim kahramanlarımı Hollywood yaratmadı.
Bilirsin bu yerlerde yalnız kalır doğrular,
Türkçe Rap'te dönen dönsün, ben dönmezem yolumdan
Mavi gözlü bir devin asaleti var kanımda,
Bu yüzden de ezilirsin karakterimin yanında.
Sisteminiz oynusa, ben de oyun bozanıyım,*

⁹ Sample: Bir şarkının alt yapısındaki enstrüman seslerinin veya şarkının bir kısmının aynen ya da revize edilerek başka bir şarkıda kullanılmasıdır.

*Çatlamış bu toprağın, serseri bir ozanıym,
Severken Mevlanâ'yım; söverken Neyzen'im,
Ben Bolu'da Köroğlu'yum; Sivas'ta Veysel'im.*

Şarkı liriklerinin ilk verse'ünde Norm Ender; Türk tarihinde birçok savaş yapıldığını Türk toprağının her yerinde bir kahramanlık öyküsü yazıldığını dile getirerek bunları vurgulamıştır. Toprak uğruna canını feda etmek isteyenleri tabiatın cesaretlendirdiğini, kurnaz olmaya çalışan kimse-lerin karşısına dikilen kuvvetli bir gücün her zaman olacağını söylemiştir. Çok zor şartlar altında kalınsa bile, bu zor şartlar altında kalan kahraman-ların vazgeçmediği göz önünde bulundurularak pes edilememesi gerekti-ğine dair öğütler vermiştir. Türk kahramanlarının Batı'nın sonradan oluşan Hollywood kahramanları gibi yapay olmadığını, zaferlerle taçlanan öykü-lere sahip kahramanlarımızın mevcut olduğunu dile getirmiştir. Doğru söyleyenin her zaman yalnız kaldığı bir düzende, doğruları dile getirmeyi amaç edinen Türkçe Rap'te bu doğruları dile getirmekten vazgeçenler olsa da "mavi gözlü bir dev" olarak nitelendirdiği Atatürk'ün asil kanunun ken- dinde bulunduğunu; bundan dolayı vazgeçmeyeceğini, kendi karakteri ya- nında diğerlerinin daima ezileceğini söylemiştir. Bir oyundan ibaret sanılan sistemi bozacak kişinin "çatlamış toprağın serseri ozanı" vurgusu ile ken- disini olduğunu dile getirmiştir. Mevlâna gibi sevdiğini, hicvederken Neyzen Tefvik gibi sivri dilli ve argo içeren söylemlerde bulunduğunu, Bolu'nun Köroğlu'su gibi adaletsizliğin karşısında dimdik durduğunu, Sivas'ta da Veysel gibi olduğunu dile getirerek yerine göre davrandığını anlatmak istemiştir.

*Dost dost diye nice nicesine sarıldım,
Dost dost diye nice nicesine sarıldım.
Benim sadık yârim kara topraktır,
Benim sadık yârim kara topraktır.
İsterim ki çok geç olmadan dağılsın bulutlar,
Bugünlerde memleketin dört yanında kaos var,
Baş dediğin tel maşa bak, caddelerde kargaşa,
Beyinlerde errör ve sokaklarda terör var.
Biz barışçıl bir toplumuz, istemiyoruz savaş,
Siyasette kavga olabilir; konu vatansa arkadaş,
Ankara'nın bebese ve Karadeniz uşağı,
İzmir'in efese takar bele kuşağı.
Emekçi insanımız, pırlanta yürekli,
Kömür deyip geçme çocuk; yer altında ömür var,
Unutma, unutturma zor geçen bu günleri,*

*Kim olursan ol Âdem, sonunda hep ölüm var.
Ben melâmet hırkasını kendim giydim eynime,
Zalimlerle dövüşmek benim için dönüştü âyine,
Asırlardır söylemekte dervişlerim gafile,
Kıldığın namaz da nâfile, kul hakkı yediysen.*

İkinci verse'de; toplumun savaş ve siyasi kavga ortamı içinde olduğundan, insanların bunu kavrayabilecek kabiliyette olamadığından; her yere bir terör ve kaos ortamının hakim olduğundan yakınmıştır. Barışa dair mesajlar vererek farklılıklarımız içinde birlik olabileceğimizi dile getirmiştir. "Emekçi insanın pırlanta yürekli olduğu ve yeraltında ömür olduğu" benzetmesiyle maden işçilerine gönderme yapmış dolayısıyla Soma faciasını bu dizelerle anmıştır. Kimsenin mevki ve makamı ile kendini büyük görmemesi gerektiğini, sonunda herkesin öleceğini söyleyerek ünvanları ile övünenleri eleştirmiştir. Nesimî'ye ait "Ben melâmet hırkasını kendim giydim eynime" dizelerine göndermede bulunmuş ve zalim olan kimselerle mücadele etmenin onun için dini bir göreve dönüştüğünü söyleyerek; direnmenin, ezene karşı durmanın onun için olan önemine vurgu yapmıştır. Yüzyıllardır dile getirilen "kul hakkı yiyenin dini vecibelerini yerine getirse de ona fayda etmeyeceği" gerçeğinin hep kulak ardı edildiğinden hayıflanmıştır.

*Dost dost diye nice nicesine sarıldım,
Dost dost diye nice nicesine sarıldım.
Benim sadık yârim kara topraktır,
Benim sadık yârim kara topraktır.
Hararet nâradadır bak, sacda değildir,
Kerâmet baştadır bak, taçta değildir,
Her ne arar isen hadi kendinde ara,
Kudüs'te, Mekke'de ya da Hac'da değildir.
Burası Anadolu, yok öyle*

Son kısımda Hacı Bektaşî Velî'nin öğüt verdiği dizelere yer vermiştir. Bu dizelerde sıcaklığın asıl kaynağının sac değil onu ısıtan ateş olduğu, olağanüstü güce sahip olanın makam sahipleri değil; akıllı olan, kendini ilme adayın kimseler olduğunu söylenmek istenmiştir. İyi olan için de kötü olan için de insanın dinden önce kendisini sorgulaması gerektiğine dair öğütler verilmiştir. Son lirikte Norm Ender "Burası Anadolu, yok öyle" diyerek toplumun yozlaşmış olduğunu, bu öğütlere uyacak kimsenin bulunmadığını, herkesin şekle önem verdiği mesajıyla günümüz toplumunu yermiştir.

Şarkının altyapısı, liriklerle bütünlük oluşturacak şekilde oluşturulmuştur. Sert söylemlerin olduğu yerde vuruşların yüksek olduğu ritimler

tercih edilirken; sakin kısımlar daha yumuşak ritimlerle örülmüştür. Norm Ender'in "Aura" albümü ve "Kara Toprak" şarkısı oldukça yüksek ses getirmiş; sosyal medya platfromlarında en çok dinlenen eserlerden biri olmuştur. Norm Ender, "Kara Toprak" adlı şarkısı ile uygulamalı halkbilimi alanında kayda değer bir örnek oluşturmuştur. Norm Ender sanatı ve duruşu ile çağdaşı olan diğer rapçiler arasından başarılı bir şekilde sıyrılarak parlamış ve cumhuriyetin 100. yılına özel yaptığı "Parla" adındaki marş ile adını tüm Türkiye'ye duyurup sayısız ödül almıştır.

Sonuç

Türk halk edebiyatında önemli bir yere sahip olan ve kökenini şamanlara dayanan âşıklık geleneği, yüzyıllar içinde geçirdiği dönüşümler ekseninde tekke- kahvehane- halk evleri- âşık bayramları- konserler çizgisinde bir icra ortamını takip etmiştir. Bu gelenek, toplumun her alanında önemli bir rol oynamış ve tüm kuşakları etkilemiştir. Sözlü kültür ortamlarının yerini yazılı kültür ortamlarına bırakması ile icra bağlamı dönüşmeye başlayan âşıklık geleneği, âşıkların kalemi ile satırlara dökülmüş ve hızlı bir yayılım ortamı kazanmıştır. Âşıkları şiirlerini okuyarak tanıyan toplumlar, bu geleneği tam anlamıyla kavrayamamıştır. Birebir canlı etkileşim ortamından uzak kalan âşıklık geleneğine ait üretimlerden ticari kazançlar sağlanmış fakat "halk" olarak tanımlanan toplum geleneğinin amaçladığı verimi alamamıştır. Yazılı kültürün ortamını elektronik kültüre bırakması sonucunda internetteki çeşitli platformlarda yer alan videolar ile âşıkların icraları boy göstermiş, canlı aksiyon alınmamış olsa da eserleri yalnızca okuyarak değil dinleyerek, ritimleri ile tanıma fırsatı bulunmuştur. Bu da geleneğin canlılığını yitirmemesini sağlamıştır. Âşıkların verdiği konserler, yer aldıkları âşık bayramları, âşıkları birebir dinleme ve izleme fırsatı sunmuştur. Amerika'daki azınlıklardan oluşan siyahilerin toplumun baskısı ve ırkçılığından uzaklaşmak ve biraz eğlenmek amacıyla oluşturdukları "hiphop kültürü", bu kültüre ait "rap müzik" elektronik kültür ortamı ile hızlı bir yayılım göstermiştir. Önce tüm Amerika ve Avrupa'ya yayılmış; ardından Almanya'da yer alan Türklerin oluşturduğu "Cartel" grubu ile Türkiye'ye ulaşmıştır.

Küreselleşmenin etkin bir rol oynadığı, hızla değişim ve dönüşümlere maruz kalan kültürü korumanın ve tanıtmanın zor olduğu bir dönemde Rap müzik, âşıklık geleneğinin yeni icra biçimlerinden biri olmuş; popüler kültürde büyük bir yankı uyandırarak geleneğin canlılığı ve devamlılığına katkı sağlamıştır. Uygulamalı halkbilimi alanında, âşıklık geleneği türünde çarpıcı bir örnek sunan Norm Ender; "Kara Toprak" parçası ile yerel ezgi-

leri modern ritimlerle harmanlayıp yerelliğini kaybetmemiş yenilikçi bir çalışmaya imza atmıştır. Yapılan araştırmada Norm Ender'in eserinde müzikal olarak gelenekten beslenmesine ek olarak Veysel'in, Nesimî'nin, Hacı Bektaş Veli'nin dizelerine referans vermesi; dolaylı olarak bir uygulamalı halkbilimi çalışması ortaya koyduğunu göstermektedir. Toplumla dair övgülerin ve toplum sorunlarına dair yergilerin bulunduğu bu şarkının yeni düzenlenişi, Âşık Veysel'i ve âşıklık geleneğine ait değerleri gelecek kuşaklara aktarmada eskimeyen bir rol üstlenerek gelenekten beslenerek; geleceğe yön vermiştir.

Kaynakça

- Çelik, Adil (2022). "Âşıklık Geleneğinden Rock Müziğe Değerini Kaybetmeyen Bir Taşlama: 'Şeytan Bunun Neresinde?'" . *Doğan Kaya Armağanı 70. Yaş Hatırası*. Sivas: Vilayet Kitabevi.
- Çobanoğlu, Özkul (2002). *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dinç, Mustafa (2020). "Türkülerin Başına Gelenler: Politik-İdeolojik Sebeplerle Değiştirilen Türküler Üzerine" . *Folklor Edebiyat Dergisi*, 26(103): 483-508.
- Günay, Umay (2008). *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Oğuz, Öcal (2002). *Küreselleşme ve Uygulamalı Halkbilimi*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Tunç, Emrah (2022). "Halkbiliminin Epistemolojik Tarihi ve Yakın Dönem Türk Halkbilimi Çalışmaları Üzerine" . *Millî Folklor*, 133: 13-28.
- Tunç, Emrah ve Çelik, Adil (2023). "Âşık Veysel ve Yaratıcı Endüstriler" . *Folklor Akademi Dergisi*, 6(3): 983-991.
- URL 1: <https://youtu.be/FECojSQ71Rc?si=jkb6lmaqFg7PbX9v>
- URL 2: https://youtu.be/TIRh32J_EYQ?si=g8NHRVAaS7-wg8hT
- URL 3: <https://youtu.be/xyd35vk79iE?si=Gju6XlhhNGgksunf>

GELENEKSEL KIYAFETLER VE İŞLEVLERİ: SİVAS YILDIZ KÖYÜ ÖRNEĞİ

Nurcan ELMAS*

Giriş

Uygarlık tarihi içinde bir ihtiyaç olarak doğan giyim-kuşam zamanla ihtiyaç harici anlamlar yüklenmiş ve kıyafetlerin varlık amacı dönüşüme uğramıştır. Artık ihtiyaçtan çok canlı bir kültür ögesi haline gelmiş ve yaşam biçimleri içerisinde kendine yüklenen kodlarla konuşarak bir iletişim aracı haline bürünmüştür.

Araştırmamızın konusu olan Yıldız köyü, giyim-kuşam bakımından kültürel yapısı bozulmamış bir yerdir. Çalışmamızda hem günümüz Yıldız'ından hem de geçmiş dönemlerdeki Yıldız giyiminden bahsetmiş olacağız ve saptanan bütün bilgiler köye gidilerek, köyde yaşayan kişilerle görüşülerek elde edilmiştir. Köyde, 11 kişi ile bire bir görüşülüp; düğün, ev oturması gibi topluluklarda da toplu görüşmeler ve gözlemler yapılmıştır. Toplu görüşmelerde kaynak kişilerin hepsi kadınlardan oluşmaktadır ve sohbet havası içerisinde gerçekleştiği için bu görüşmelerde kaynak kişi künyesi alınmamıştır. Bire bir görüşmelerde hem erkek hem kadınlara yer verilerek bilgileri çalışmamızda yer almaktadır.

Yıldız köyü ilk yerleşim bilgilerine göre önceden Tokat'a bağlı bir yaşam yeridir. Daha sonra Sivas'a bağlanmıştır (Akar, 2022: 59). Şu anda belediye konumunda canlılığını devam ettirmektedir. Halk arasında "Değirmenaltı" adı verilen ve yakın döneme kadar hala değirmenlerin olduğu söylenen bölgenin, köyün ilk yerleşim yeri olduğu bilinmektedir. Bu bölge bir zamanlar Ermeniler tarafından da yaşam merkezi olarak kullanılmıştır. Akar (2022), Ermenilerin varlığının bölgede yapılan kaçak kazılar ve farklı tarım işlemleri sonucunda tesadüfen bulunan tarihi eser ve çanak çömlek vb. eşyalar ile kesinleştiğini belirtmektedir. Bölge halkı tarım ve hayvancılıkla geçimlerini sağlamakta ve hayvancılık dolayısıyla kendilerine yayla, yazlık-kışlık mevkileri oluşturmaktadırlar. Halkın söylemine göre köyün şimdiki yerleşim yeri de bu kışlaklardan biridir.

Aslında bu Değirmenaltı'nı Ermeni yeri diye biliyoruz biz ama çok çok eskiler buraya da yerleştiğimizi söylemiş. Bizim aklımız yetmez

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halkbilimi ABD, Sivas/Türkiye. E-posta: aktasnurcan649@gmail.com. ORCID: 0009-0003-7995-8632. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14348045>

buna tabi de zaten köy ve Değirmenaltı mesafe olarak çok uzak olmadığından doğru da olabilir. Bizim bile yaşımız yetmez. Belki dedelerimiz bilir (KK1, KK6).

Tarihten günümüze kadar giyim kuşamda en belirleyici unsurlardan biri iklim olmuştur. Bölgenin coğrafi konumu sebebiyle yazları sıcak ve kurak, kışları ise yağışlı ve soğuk geçen tipik bir bozkır ikliminde insanlar geçim kaynağı olan hayvancılıktan fazlasıyla yararlanmış, beslenirken giyim ihtiyaçlarını da karşılamışlardır. Yakın döneme kadar hala koyun yününden içlikler, çoraplar, patikler giyen köy halkı eskiye nazaran sadece giyim tarzının değil yaşama dair her şeyin değiştiğini ve koyun yününden çorapların giyildiği o eski soğuk günleri özlediklerini özellikle belirtmektedirler:

Eskiden koyun yünü kirmen ile ip yapılıp daha sonra çorap yapılırdı, elbise yapılırdı. Düğünlerde kızın annesi hem kızına hem damadına yün çoraplar örerdi. Şimdi bırak örmeyi adını anan yok. Nerde o kirmenlenmiş ipler, nerde çoraplar... (KK5).

Hızla değişip dönüşen dünya düzeninde her konuda olduğu gibi giyim kuşam da değişime uğramış ve artık en ücra yerlerde bile markaların belirleyip makinaların ürettiği tek tip giyinme tarzı benimsenmiştir. Her ne kadar bu düzenin dışında kalıp kendi kültürel olgularına sahip çıkan bir yer olsa da Yıldız köyü, buradaki değişim ve dönüşüm de hafife alınacak gibi değil. Biraz önce değinmiş olduğumuz eskiye özlem konusuna hak vermemek de elde değil. Eskiden kırılıp işlenen o koyun yünleri artık elde işlenmiyor, kök boyalarla boyanıp istenilen kıyafet yapılamıyor, o yünler iplik yapılamıyor, dokunan halı, kilimlere istenilen desenler verilemiyor, o yün çoraplar, plastik ayakkabılar artık giyilmiyor, hatta soğuk kış günlerinin vazgeçilmezi olan o yün yorganlar bile artık tozlu raflara kaldırılıyor. Eskiden köyde kullanılan “üç peşli” artık giyilmiyor, tek tek boncuklarla işlenen oya çerçevesi beyaz başörtülerinin yerini fabrika çıkışlı basit ürünler alıyor. Bu değişimler her ne kadar gündelik hayatın daha kolay ve konforlu olması için olsa da köyde yaşayan orta yaşlı insanlar bu konforu almış oldukları düzen ve eski hayatlarındaki hatıralara tercih etmek istemiyorlar. Gündelik hayatın değişimiyle paralel olarak ilerleyen bu değişim ve dönüşümler her ne kadar kabul edilmek istenmese de zamanla zorunlu bir hal alıyor ve kendini bu tek-tip dünya düzeni içerisinde kabulendiriyor.

Anadolu insanı, yüzyıllar boyu elde ettiği beceri ve deneyimlerle hatırı sayılır bir giyim kuşam kültürüne sahip olmuştur (Türkoğlu, 2002: 1). Sanayileşme ve değişen dünya düzeni dolayısıyla tek tip yaşam tarzından

sıkça bahsetsek de köyler bu değişime şehirdekiler kadar çabuk ayak uyduramamıştır. Şehir hayatına göre köyler çok daha doğal ve saftır. Değişim ve dönüşümden payına düşeni elbette almış olsa da kültürel kimlik ve kodlar barındıran giyim kuşam düzeni küçük farklılıklarla hala özünden ayrılmadan devam etmektedir. Yöre den yöreye adları değişse de kullanılan kıyafetler birbirine çokça benzemektedir. Yıldız köyünde eskiden üç peşli olarak biliniyor giyilen kıyafet başka yörede üçetek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Üç etek; gerek tarihi devirlerde gerekse günümüzde bölgesel Türk kadının giyiminin en yaygın, en çok kabul gören özel modeli olmuştur. Tören ve gelin giysileri arasında en çok tercih edilen giyim elemanıdır. Giysinin eteklerinin yanları yırtmaçlı, önü açık, bazen belden birkaç düğmeli veya bir karış yeri kapalı, boyu yerle bir denecek derecede uzun olan entarilerdir. Kadife, atlas, seraser, bindallı, işlemeli kadifeler yanında çizgili kumaşlardan da dikilir. Ağır kumaşlardan hazırlananlar gelin ve tören kıyafeti olarak da giyilir. Üç eteğin altına çoğunlukla atlas şalvar giyilmekle beraber bazı bölgelerde üç eteğin kumaşından işlemeli şalvarlar kullanılmış ve bunlara holta denilmiştir. Üç etekli elbiseler kumaşlarına ve işçiliklerine göre bindallı, tepebaşı gibi özel isimlerle anılır. Üç eteğin içine helali gömlek giyilir, beline genellikle altın ve gümüş kemer takılır. Bazen bu eteklerin uçları yürümeyi engellemesin diye kemerle tutturulur. Bele kemer yerine lahur veya lahuri denilen şal kuşak takılır (Günay, 1986: 12).

Üç peşli kıyafeti eskiden insanların hem özel günlerine eşlik etmekte hem de günlük giyimde tercih edilmekteydi. Yukarıdaki bahsetmiş olduğumuz küçük değişimlerden birini üç peşli kıyafeti yaşamış ve bu giysi zamanla donaklık kıyafetine dönüşmüştür. İçerisinde bulunan kültürel kodlar değişime uğramamış sadece görselde değişiklik meydana gelmiştir.

Üç peşli kıyafeti; adından da anlaşıldığı gibi, etek kısmı üç parçadan oluşan, üst kısmı "V" ya da "U" şeklinde yakadan oluşan, belden kesik olmayan tek parça şeklinde bir üst kıyafettir. Belinde kemeri bulunan peşlinin içine gömlek ve şalvar tiplmesi alt ve üst içlikler giyilir. Başta ise fes ve kenarı oyulu başörtüler vardır. Fes üzerinde alnın tam ortasına gelecek şekilde bir tane altın vardır. Bu kıyafet köylülerin hem özel hem gündelik hayatlarında kullanılır. Gündelik hayatta kadınlar işlerini hallederken hareketlerinin zorlaşmaması için önde bulunan iki peşli kemer yardımıyla bel bölgesine sabitlenir ve böylece o iki parça ayaklarına bağ olmaz, altta kalan şalvar tarzı içlikle güne devam ederlermiş. Özel günlerde ve düğünlerde

ise bu iki peş bele toplanmayıp salınarak, üç peşli asıl hali ve ihtişamlı şekliyle kullanılmış. Vakti zamanında gelinlik olarak da kullanılan peşli köydeki kişiler tarafından elde dikilerek hazırlanmış (bk. Görsel 1).

Üç peşli kıyafeti zamanla yerini donaklık kıyafetine bırakmıştır. Donak kıyafeti peşli gibi birden çok parçadan oluşmaktadır. Üstte salta adı verilen, kruvaze yaka cepken şeklinde bir üst kıyafet vardır. Alt kısmında ise simli denilen parlak bir etek, içinde fisdon (fistan) adı verilen şalvar tiplemesi bir içlik, simlinin üstünde sadece ön tarafa gelecek şekilde tek parça ve bol işlemeli, bol boncuklu bir önlük vardır. Önlük bele bağ adı verilen kemere benzeyen uzun ve ucu püsküllü bir dokuma kumaş ile sabitlenir. Önceki zamana nazaran şimdi pek kullanmadıkları, beli daha güzel sarması ve sıcak tutması için kullanılan bir de şal adında başka bir parçası da bulunmaktadır. Başta ise fes ve kenarları oyalı başörtüleri kullanılmaktadır (bk. Görsel 2).

Donak kıyafeti köyde bulunan kadınlar hakkında, bünyesinde birçok mesaj barındırmaktadır. Bu kıyafeti küçük farklılıklarla hem evli hem bekar hem zengin hem de fakir kişiler giymektedir. Köydeki kadınların başlarında tercih etmiş olduğu değişiklikler evli ve bekar olduklarını anlatmaktadır. Bekar kızlar donak kıyafetinin diğer tüm parçalarını giyer fakat başlarını fes takmazlar, sadece kenarları oyalı başörtüsü takarlar. Evli kadınlar da yine kıyafetin hepsini eksiksiz giyer fakat başlarında fes bulunmaktadır. Fesin üzerinde alnın tam ortasına denk gelecek şekilde bir altın bulunmaktadır. Fesin üzerine yine kenarı oyalı bir başörtüsü takılır, bu başörtünün üzerine de alını da kaplayacak şekilde, alından ayaklara kadar uzanan, uzun bir oyalı başörtüsü daha vardır (bk. Görsel 2). Bu parçaya pullu adını vermektedirler. Kenarındaki boncukların yanı sıra metal bir yuvarlakla (pul) yapılmaktadır oyası ve bu oydan dolayı isminin pullu olduğunu belirtirler. Kıyafeti giyen kişinin zengin veya fakir oluşu da simli denilen etekten anlaşılmaktadır. Eğer kıyafeti giyen kişinin iki tane eteği varsa ve dönüşümlü olarak bu iki eteği giyiyorsa durumu yerinde bir aileye mensup olduğu anlaşılır. Çünkü simli denilen etek gerçekten parlak, simli bir yapıya sahiptir ve kullanıma bağlı olarak rengi çabuk solabilen bir parçadır. Durumu pek yerinde olmayan kişiler, eteğin o ışıltılı görüntüsü kaybolduysa da kullanmaya devam ederler.

Üç peşlide olduğu gibi donak kıyafeti de vakti zamanında gelinlik olarak kullanılan bir kıyafettir. Gelin olan kişilerin bir süre gündelik hayatta da bu kıyafeti kullandığını görmekteyiz. Yeni gelin olan kişiler bu kıyafeti çıkarmazlar. Köydeki diğer insanlar bu kıyafeti günlük hayatta giyen birini

gördüğünde kim olduğunu bilmese de yeni gelin olduğunu anlamaktadırlar. Günlük hayatta ne kadar giyileceği de kişinin kendine bağlı olan bir durumdur. Köyde cenaze veya yas gerektirecek bir olay olmadığı sürece bir aydan altı aya kadar, hatta bir sene boyunca kullanılabilir. Kıyafetin günlük kullanımında, kişi hareketlerinde ve yapacağı işlerde zorluk çekmemek için aynı zamanda boncuk işlemeleri fazla zarar görmesin diye önlüğü giymeyi pek fazla tercih etmemektedir. Bunun yanı sıra feste bulunan altına da alın altını denilir ve bu ailenin sıkıntılı günlerinde festen sökülerek alınır, bozdurulur. Durumları yerine gelince tekrardan yapılır. Feste altın olmadığı zamanlarda da fes pek kullanılmak istenilmez çünkü fesin asıl ihtişamı altındadır.

Donak kıyafetinin bütün parçaları köydeki kişiler tarafından yapılmaktadır. Sadece salta dediğimiz üst giyim malzemesi sanayileşme sonucu hazır tercih edilmektedir. Başörtülerinde bulunan boncuklu kenar işlemleri tek tek elle yapılmaktadır. Fesler kalıbı çıkarılarak elle dikilmektedir. Simli etekler kişiye göre kesilip biçilip yine elle dikilmektedir. Bağ, şal ve önlük dediğimiz parçalar dokuma tezgahlarında özel el boyaması iplerle dokunmakta ve kullanıma uygun şekle getirilmektedir. Özel (1992: 2-3), eski Türklerin el tezgahlarında halı, yünlü kumaşlar ve pamuklu kumaşlar dokuduklarını belirtirken Cumhuriyet dönemiyle makineleşmenin artmasıyla günümüzde az sayıdaki köyler hariç el tezgahında dokumacılığın tarihi kavuştuğunu belirtmektedir. Yıldız köyü el dokumacılığının kaybolmadığı o nadir köylerden biridir. Önlük dediğimiz parça el tezgahlarında dokunduktan sonra tekrar işlenmekte ve boncuklarla süslenmektedir. Süsleme boncuklarında genellikle, halk arasında tazı boncuğu, köpek dişi, it boncuğu gibi isimlerle bilinen kauri salyangozları kullanılmaktadır. Bu süs eşyasını halk arasında özel kılan neden ise nazara ve kötü durumlara karşı etkili olduğu inancıdır. Bu yüzden de bolca kullanıldığı söylenmektedir.

Önlük dokunduktan sonra kenarlarına kaytan geçilir. Daha sonra dokumada kendinden işlemesi yoksa işleme yapılır, sonra da püskül yapıp boncuklarla işlenir. Bu boncuklarla işlenmesi de hem süs olsun diye, süsü bol olsun diye hem de kötü göze, kötü söze karşılık olsun diye... Bol bol dikeriz işte... (KK2).

Köy halkı gündelik hayatlarında da yaşlı, genç, evli, bekar demeden ellerinde diktikleri etekleri ve şalvar tiplemesi fistan dedikleri içlikleri giymektedir (bknz. Şekil 3). Rengarenk, allı, güllü bu etekler köydeki kişilerin gündelik hayattaki canlı yaşamını temsil etmektedir adeta. Köyde sabah gün doğumuyla başlayan hayat akşam gün batımı ile sonlanmaktadır.

Arada kalan bu zaman birimi, yani günün tamamı neredeyse hep iş yapmakla geçer. Gündelik yaşamda iş yaparken gerek hareketlerin kısıtlanmaması gerek de ele geçen bir eşyanın taşınması gibi konularda, giyilen eteğin ucu ön taraftan bel kısmına tutturularak katlanır ve altta kalan fistan ile gün devam eder. Eteğin bu şekilde bele kıvrılması hem iş yaparken eteğin daha az kirlenmesini sağlamakta hem de örneğin bahçeden toplanan üç beş mahsulün bu kıvrık eteğin arasına konularak taşınması onlar için hayatı daha pratik halde yaşamayı sağlamaktadır (bk. Görsel 4).

Mesela bahçeye iniyoruz ya da bir komşuya gittiğimizde gelecek herhangi bir malzeme olduğunda eteğimizin ucunu katlıyoruz belimize eteğin arası kıvrılıyor, gelecek malzemeyi eteğin arasına koyuyoruz. Hem elimize sığar mı sığmaz mı dert edinmiyoruz hem de gelirken yolda birisiyle karşılaşsan da ne olduğunu bilmiyor. Şimdi görse, yiyecek bir şey olsa ayıp olur karşındakine. Köyün düzeni şehir gibi değil. Poşet moşet ne arar. Hem de her istediğinde tabak çanak bulmak da zor. Böylesi kolay (KK4).

Etek kıvrırma köy halkı için, içerisinde kültürel mesajlar barındıran diğer bir görsel iletişim unsurudur. Günümüzün aksine eskiden kızlar, erkek anneleri tarafından beğenilerek evlilik konusunda değerlendirilmekte ve bir süre hareketleri izlenmekteydi. Bahsetmiş olduğumuz bu kıvrık etek modeli kişinin işli (çalışkan) olduğu mesajını vermektedir. İşte bu yüzden köydeki giyim kuşamın içinde barındırdığı bu küçük mesajlar, evlilikleri bile etkilemektedir.

Yukarıda bahsetmiş olduğumuz üç peşli, donaklık ve gündelik eteklerin ön tarafları katlanarak bele tutturulmasının tek sebebi ev işleri değildir. Çok eskiden beri en önemli sebeplerden biri de hayvancılıkla uğraşmaktır. Yayıllar, kışlaklar ve köy arasında gidip gelen kadınlar ulaşım için atları kullanmaktadır. At sırtında gidip gelen kadınlar ata daha rahat binebilmek için ön taraftaki kumaşların ayaklarına bağ olmasını istemezler ve bu parçaların bele toplanması onların hayatlarını çok daha pratikleştirmektedir.

Gündelik hayatta kullanılan renkli ve desenli etekler çevre köylere göre bile değişiklik göstermektedir. Yıldız köyünde kullanılan gündelik eteklerde, bel hizasının yaklaşık bir karış aşağısına kası denilen bir, iki parmak genişliğinde bir dikiş yapılır ve bu dikiş etek kumaşının biraz daha kabarık durmasını sağlar. Eteklerin kumaşları, desenleri aynı olsa bile bu kası dediğimiz dikiş, çevre köylerin birçoğunda bulunmaz ve Yıldız bu konuda diğerlerinden ayrılır. Düğün veya şenliklerde bir araya gelen farklı köylü kişiler, birbirlerini tanımadan, birbirleriyle konuşmadan, eteklere bakılarak hangi köylü olduğu tahmin edilmektedir.

Yıldız köyünde görsel iletişim açısından mesajlar barındıran bir diğer giyim-kuşam unsuru ise başörtülerin kenarına işlenen oyaldır. Her oyanın kendine ait bir ismi vardır. Bu oyalar boncuklar ile tek tek işlenerek elle yapılır. Gelinlik çağdaki genç kızların ve yaşı genç körpe gelinlerin kullandığı oyalar ya aynı ya da benzerdir. Orta ve yaşlı kadınların oyaları ise farklılık gösterir. Bu oyalar beyaz bir başörtüsünün kenarına dikilir. Oya boncuktan ise başörtüsü her zaman beyaz olur ve köylüler ismine çit demektir. Genç kızların ve yeni gelinlerin genellikle kullandıkları oyalar; elti çatlatan oyası, mektup oyası, çit pullaması oyası, mısır oyası, biber oyası, çilek oyası gibi isimlendirilen büyük ve gösterişli oyaldır. Mektup oyası ve elti çatlatan genellikle nişanlı kızlara erkek tarafından yapılan oyaldır. Eskiden nişanlısı gurbette olan kızlar yeri gelir bir sene nişanlısını görememiş. İşte bu olaya istinaden bu oyalar yapılmış. Mektup oyası kare şeklinde olur ve genellikle ortasına farklı renk boncukla kalp şekli işlenir. Bu da köydeki kişiler tarafından söylenilene göre “özlem” veya “kalbim sende” şeklinde anlamlar içermektedir (bk. Görsel 5). Elti çatlatan oyası ise hemen her kızın vazgeçilmezi olan bir oyadır. Uzun şeritler şeklinde olan oya köyde yaşayan çok çocuklu aile yapısında aynı hane içerisinde bulunan gelinlere gönderme yapan bir oyadır. Yukarıda saydığımız oyalar kızların çeyizinde baş köşede yer alan parçalardır. Hepsisi olmasa bile bu oyalar içinden elti çatlatan veya çit pullaması olmadan bir çeyiz hayal bile edilemez (bk. Görsel 7).

Bu pullu dediğimiz oya aslında iki çeşittir. Oyaları aynı ama beyaz çitleri (başörtüleri) farklıdır. Biri çit pullaması oyasıdır. Bu karedir, herkes kullanır ama diğeri uzundur baştan ayağa kadar. Bunu gelinler örtünür. Genç kızlar kullanmaz. Her gelin olacak kız da kendi yaptırır bu oyayı. Çok eskilerde mecbur değildi ama şimdi çeyiz asıldığında bu pullunun olması şart gibi bir şey. Olmazsa olmaz yani. Zaten gelin olan kişi donaklığını bu pullu olmadan giyinemiyor. Fes örtünmek üstüne pullu kuşanmak istiyor. İşte bu yüzden şart işte köyde (KK10).

Köydeki kadınların yaşları ilerledikçe kullandıkları oyalar da değişmektedir. Orta yaşlı kadınlar biraz önceki saydığımız oyalara nazaran daha az gösterişli olan ve genellikle çiçek veya meyve isimleri, şekilleri verilen oyalar kullanır. Bunlar günlük kullanım açısından çok daha rahattır. Çünkü oyalar boncukla yapıldığı için bir oya ne kadar gösterişli ise o kadar ağır olduğu manasına gelmektedir. Yaş daha da ilerledikçe oyalarda gösteriş bir o kadar azalmaktadır. Köydeki yaşlı insanlar gösterişten uzak duran oyaları tercih etmekte, tercihler sonucunda oyalar geometrik şekillere ya da

düz işlemlere dönüşmektedir. Bu da olgunluğu temsil etmektedir (bk. Görsel 8).

Günlük kullanımda yer alan bu başörtülerin (çitlerin) kenarlarına tercihe bağlı olarak oya haricinde işlemler yapılmaktadır ve bu işlemeyi evli kişiler yaparak etraftakilere ben evliyim mesajını vermektedir (bk. Görsel 6). Yine farklı sebeplerden bir araya gelen köylüler, o kişinin evli olduğunu anlamaktadır. Burada verilen mesaj aslında çok önemlidir.

Yetişkin oğlu olan kadınlar düğün veya topluluklarda bekar oğulları için kız bakarlar. Köyde, evlilik çeşitlerinden en yaygın “görücü usulü” evlilikler olduğu belirlenmiştir. Çelik (2022: 29-30), görücü usulü evliliklerde ailelerin, bireyin hayatında etkin olan karar verme gücüne değinir. Bunun yanı sıra bireyin topluma dahil olmasında etkin rol alan evliliğin belirli biçimlerde icra edildiğine dikkat çekmektedir.

Görücülük görevini, bu geleneğin sürdürüldüğü yerlerde kadınlar üzerlerine alırlar; bunlar, oğlanın anası ile yakın akrabalarından yaşlıca kadınlardır. Görücülerin işi, oğlana uygun düşebilecek kızları ilk bir yoklama ve daha sonraki değerlendirmeler sonunda cayma olanağını açık bırakmak şartıyla, ilk bir seçmedir (Boratav, 2016: 197)

Eskiden nişan veya evlilik yüzükleri bu kadar yaygın olmadığı için, bunun yanı sıra kültürde “ben evliyim” mesajı böyle verilip süregeldiği için insanlar böyle topluluklarda evli olduklarını belirtme gereksinimi duymuşlardır ve evli bir kişiye görücü gitmenin hiç münasip olmadığı herkes tarafından kabul edilen bir durum olduğundan, hiç konuşulup dillendirilmeden bu tarz mesajlar kültürel kodlarla gönderici ve alıcılarını bulmaktadır.

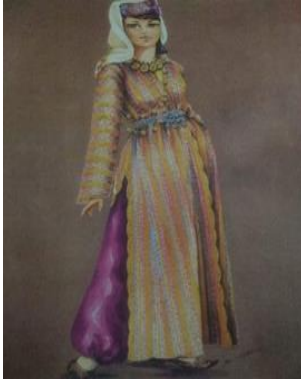
Sonuç

Geçmişten günümüze kadar gerek toplumsal sınıflandırmalarda gerek kişisel mesajlarda en belirleyici özelliklerden biri olan giyim, eskiye nazaran yetisini kaybetmiş olsa da Yıldız köyü bu mesajları hala korumakta ve geleneği kendi içlerinde devam ettirmektedir. Köyde yaptığımız araştırmalarda geleneğin ve görsel iletişimin taşıyıcısı olarak birçok kıyafet saptanmıştır. Bunlardan bazıları; üç peşli, donak, simli, gündelik hayatta kullanılan etekler ve kenarı oya işlemleri başörtülerdir. Bu giyim unsurlarının her biri bizlere, kullanan kişiler hakkında aşağı yukarı bir kimlik sunmaktadır. Bu da bizlere; uygarlık tarihi içinde bir ihtiyaç olarak doğan giyim malzemelerinin kültürle harmanlanıp, içinde barındırdığı mesajları gönderici ve alıcı arasında nasıl bir köprü vazifesi gördüğünü göstermektedir.

Günümüzde giyim konusunda en belirleyici unsurun moda olduğunu görmekteyiz. Moda dediğimiz ve toplum yaşamını belirleyen bu akım da

zamanla kültürel değerlere yenik düşmeye başlamıştır. Dünyaca ünlü moda ikonlarının tasarım elbiselerinde ninelerimizin basma kumaşlarını görmekteyiz ve bu durum bizlere hiç de yabancı gelmemektedir. Köyde yaşayan ninelerimizin kullanmış olduğu kumaşlar dünyaya yön veriyor ise gelenek geleceğe taşınıyor demektir. Günümüzde “vintage tarzı” akımın yaygınlaşmış olması ve hem kelime hem içerik bakımından eskiye dönüşü, özlemi ifade etmesi de bu durumu kanıtlar niteliktedir. Burada bahsettiğimiz aslolan şey geleneğin geleceğe ne kadar bilinçli bir şekilde aktarılıyor olmasıdır.

Fotoğraflar



Görsel 1-2. Üç etek/ üç peşli (Aker, 2017: 39); evli ve bekar kadın donaklık kıyafeti



Görsel 3-4. Köyde günlük kıyafet örnekleri; günlük eteğin kıvrılmış hali/ kıvrıketek



Görsel 5-6. Bekar kadın başörtüsü ve mektup oyası örneği; evli kadın başörtüsü ve çit pullaması oyası örneği



Görsel 7-8. Çeyizde bulunan çit pullaması oyası örneği; köyde orta yaş ve yaşlı kadın günlük giyim örnekleri

Kaynakça

- Akar, Hasan (2022). *Sivas Yıldız Belediyesi Tarihi*. Sivas: Esform Ofset.
- Aker, Sabiha (2017). *Sivas Düğün Adetleri ve Düğün Giyimleri*. Sivas: Sivas 1000 Temel Eser.
- Boratav, Pertev N. (2016). *100 Soruda Türk Folkloru*. Ankara: BilgeSu.
- Çelik, Adil (2022). *Türk Folklorunda Levirat*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul (2018). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Günay, Umay (1986). *Tarihi Türk Kadın Kıyafetleri*. İstanbul: Ortadoğu Video İşletmeleri.
- Özder, Lale. *İç Anadolu Bölgesi Geleneksel Kadın Başlıkları*. Ankara, 1999.
- Özel, Mehmet (1992). *Folklorik Türk Kıyafetleri*. Ankara: Türkiye Güzel Sanatları Geliştirme Vakfı Yayınları.
- Türkoğlu, Sabahattin (2002). *Tarih Boyunca Anadolu'da Giyim-Kuşam*. İstanbul: Kişisel Basım.

Kaynak Kişiler

- KK1: Ömer Aktaş, 67 yaşında, ilkokul mezunu, emekli, görüşme: Sivas-Yıldız köyü, 2024.
- KK2: Ümmü Aktaş, 54 yaşında, okuma yazma bilmiyor, ev hanımı, görüşme: Sivas-Yıldız köyü, 2024.
- KK3: Osman Elmas, 64 yaşında, üniversite mezunu, emekli, görüşme: Sivas-Yıldız köyü, 2024.
- KK4: Esmel Elmas, 53 yaşında, okuma yazma bilmiyor, ev hanımı, görüşme: Sivas-Yıldız köyü, 2024.
- KK5: Zübeyde Başer, 50 yaşında, okuma yazma bilmiyor, ev hanımı görüşme: Sivas-Yıldız köyü, 2024.
- KK6: Ömer Ayhan, 73 yaşında, okuma yazma bilmiyor, emekli, görüşme: Sivas-Yıldız köyü, 2023.
- KK7: Cennet Ayhan, 69 yaşında, okuma yazma bilmiyor, ev hanımı, görüşme: Sivas-Yıldız köyü, 2023.
- KK8: Hüsne Akar, 70 yaşında, okuma yazma bilmiyor, ev hanımı, görüşme: Sivas-Yıldız köyü, 2024.
- KK9: Murat Aktaş, 39 yaşında, ortaokul mezunu, serbest meslek, görüşme: Sivas-Yıldız köyü, 2024.
- KK10: Raziye Aktaş, 60 yaşında, okuma yazma bilmiyor, ev hanımı, görüşme: Sivas-Yıldız köyü, 2024.
- KK11: Fadime Yüce, 58 yaşında, okuma yazma bilmiyor, ev hanımı, görüşme: Sivas-Yıldız köyü, 2024.

ÇANAKKALE'NİN AYVACIK VE EZİNE YÖRESİ AĞIZLARINDA KULLANILAN “ĞIDIŞIM” KELİMESİ ÜZERİNE

Ümit EKER*

Giriş

Bu çalışmada “ğıdışım” kelimesinin dayandığı kelime kökü ve kökün değişerek “ğıdışım” şeklini ne suretle aldığı üzerinde durulmuştur. Çanakkale'nin Ayvacık ve Ezine ilçelerindeki ağızlarda görülen “ğıdışım” kelimesi halk arasında “dostum, arkadaşım” anlamında kullanılmaktadır. Kelimenin yine halk arasında bir çeşit “halk etimolojisi” olarak “kardeşim” kelimesinden gelişerek “ğıdışım” şeklini aldığı yönünde yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Oysa aynı yörelerde “kardeş” anlamında “ğıdış(ım)” kelimesinden farklı ve müstakil olarak “kardeş”, “kardaş”, “ğardaş”, “ğardaş”, “ğādaş”, “ğādiş” vd. şekillerinin bulunduğu önceden tespit edilmiştir. Dolayısıyla “ğıdışım” kelimesi, “kardeş” kelimesi ve varyantlı şekillerinden başka bir köke dayanmış, yaygın kanaatin aksine “kardeş” kelimesinden değil başka bir kökten gelişmiş olmalıdır. Öncelikle “ğıdışım” kelimesinin tanıklandığı Ayvacık ve Ezine yöresi ağızlarının hangi tarihî zemine oturduğunun ortaya konulması gerekir. Bu bağlamda Çanakkale iline bağlı bu iki ilçeyle ilgili bilgilere ihtiyaç bulunmaktadır:

Ayvacık

Çanakkale iline bağlı olan Ayvacık ilçesi, Anadolu'nun batısında Çanakkale'nin güneybatısında yer alır. İlçenin kuzeyinde Ezine ve Bayramiç ilçeleri, batı ve güneyinde Ege denizi bulunmaktadır. Ayvacık il merkezine 73 km uzaklıkta olup 874 km² yüzölçümüne sahiptir (Ortaç vd., 1982: 1885). Çanakkale'nin Ayvacık ilçesi ilk çağlardan bu yana çeşitli kültürlerle ev sahipliği yapmıştır. Yörenin Anadolu ve Avrupa arasında bir köprü görevi gördüğü çeşitli araştırmalarla ortaya konulmuştur. Bu araştırmalarda Anadolu'daki zengin kültürün Neolitik, Kalkolitik ve Tunç çağlarına kadar uzanan geniş bir zaman diliminde Avrupa'ya bu bölge üzerinden taşındığı belirtilmiştir. Neolitik döneme kadar uzanan bu yerleşim yerlerinin ilki M.Ö. 6000 yılında oluşan Coşkuntepe yerleşimidir. M.Ö. 4500 Kalkolitik dönemdeyse Gürpınar yerleşimi oluşmuştur. Tuzla, Külahlı, Larisa/Liman Tepe ve Asarlık Tepe gibi alanlarınsa M.Ö. 3000-2000 yılları arasında oluş-

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çanakkale/Türkiye. E-posta: umiteker@comu.edu.tr. ORCID: 0000-0002-4380-1815. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14348457>

tuğu bilinir. (Özdemir, 2008: 57, 58). Bölgede M.Ö. 2300'den itibaren Luvi-ler, M.Ö. 560'dan itibaren de Lidyalılar görülür. Sonraki dönemde bölge sırasıyla Gallianlar ve Pergamon Krallığının kontrolüne girmiştir. M. S. 300 yılına kadar Roma idaresinde kalan bölge Müslüman unsurların gelmeye başlamasıyla birlikte sık sık el değiştirmiştir. İslam orduları bu bölgede ilk kez Emeviler döneminde (680, 681) görülür. Abbasiler döneminde de seferler devam eder. Türk akınları ise bölgeye Malazgirt Savaşı sonrasında gerçekleşmiş olup Süleyman Şah döneminde kısmi fetihler yapılmış olsa da Haçlı Seferleri nedeniyle tam bir hâkimiyet kurulamamıştır (Kocacıbaşı ve Pilehvarian, 2017: 397). İlk 1092 yılında I. Kılıçarslan'ın Marmara kıyıları ve Edremit bölgesini fethetmesiyle bölgede görünen Türk boylarının yoğunluğu, beylikler döneminde Türkistan coğrafyasından göçlerle birlikte büyük bir artış göstermiştir (Gadanaz ve Orhan, 2008: 282).

1306 tarihinde Sarı Saltuklu Türkmenleri Trakya üzerinden Karasi topraklarına gelmişler ve Kazdağlarına yerleşmişlerdir. Orhan Bey, Karasi topraklarını 1334-36 yıllarında Edremit bölgesi hariç olmak üzere Osmanlı Beyliği'ne dâhil etmiştir (Ayhan, 1999: 22, 23). Çanakkale ve çevresindeki grupları genel olarak Türkmenler, Yörükler, Manavlar, Çepniler, az sayıda Çerkez ile Boşnaklar oluşturur. Göçebe olarak Anadolu'ya gelen bazı Türk boyları zamanla konar-göçer yaşam şeklini bırakarak yerleşik hayata geçmişler ve tarıma başlamışlardır. Bu gruplar bölgedeki göçebe Türk boyları tarafından "Manav" olarak adlandırılmışlardır. Bölgedeki Türk boylarına yaptıkları işe, buldukları yere, inancının rengine veya boyunun adına göre Manav, Yörük, Çepni, Tahtacı, Türkmen adları verilmiştir. Bunların hepsi aslen Türkmen'dir (Ayhan, 1999: 53, 164).

Ayvacık bölgesi 1296'da Karasi Bey'in Balıkesir'i merkez yapmasından sonra Ayvacık ve Ezine'yi de topraklarına katmış ve Kızılca Tuzla kazasını kurmuştur. Bu kaza Ayvacık'ın I. Murat döneminde Osmanlı topraklarına ilhakından sonra bölgenin merkezi durumuna gelmiştir. Merkez, ulaşım güçlüğü nedeniyle 1876'da bugünkü adı Ayvacık olan Ayvalıoba'ya taşınmıştır (Başaran, 2020: 7). Ayvacık, 1881-1887 yılları arasında Biga Sancağı'na, Biga Sancağı da Karasi vilayetine bağlıdır. Biga Sancağı bu dönemde Kale-i Sultaniye, Ezine, Lâpseki, Ayvacık kazalarıyla, Bayramiç, Kumkale, Dimetoka, Çan, Eceabat, Erenköy ve Çardak nahiyelerinden oluşur. Biga Sancağı 1888-1910 yılları arasında müstakil bir idareye sahiptir ve Biga, Lâpseki, Ezine, Ayvacık kazalarıyla, Erenköy, Güvercinlik, Çan, Bergos, Çardak, Bayramiç, Kumkale nahiyelerinden müteşekkildir (Korkmaz, 2015: 116). Sancak Osmanlı idaresinde önemli bir iskân ve idari bölge durumundadır (Emecen, 1992: 137). Sancağa Yörük cemaatlerinin tam olarak

ne zaman geldikleri ve iskân edildikleri belli değildir. Ancak, Kayı, Bayat, Alkaevli, Karaevli, Yazır, Döğer, Dodurga, Avşar, Kızık, Beğdili, Karkın, Bayındır, Peçenek, Çavuldur, Çepni, Salur, Eymür, Alayundlu, Yüreğir, İğdir, Büğdüz, Yıva, Kınık gibi Oğuz boylarının XI. Yüzyıldaki göçlerle Anadolu'nun çeşitli bölgelerine yerleştikleri bilinmektedir (İnalçık, 2014: 477). Bu boylardan Döğer, Dodurga, Beğdili, Bayındır, Salur, Yüreğir, İğdir, Yıva ve Kınık boylarının ilk dönemlerden itibaren Biga Sancağı'nın muhtelif alanlarında yerleşmeye başladıkları bilinir (Halaçoğlu, 2011: XXXV-XL).

1840, 1843-1845 yıllarına ait temettuat ve nüfus defterlerine göre Biga Sancağı sınırları içerisindeki -Ayvacık ve Ezine de dâhil olmak üzere- 7 kazada konar-göçer yaşam tarzına sahip "Akçakoyunlu, Karakocalı, Köseler, Davulcu, Kıldonlu, Kaşıkçı Perakendesı, Köse, İncekli, Minhak, Purnar, Kirlikubaş, Peşkirli, Tuzla Perakendesı, Kaşıkçı, Arab, Badılı, Mendehura, Karaşık, Sakbaş, Tavilci, Küçükburun, Karadağ, İtmekli, Aydın Yörükânı" adlarında Yörük-Türkmen grupları tespit edilmiştir (Coşkun Parlak, 2017: 14). 1843 yılı nüfus defter kayıtlarına göre Biga Sancağı'nın Ayvacık kazasında Davulcu, Karakocalı, Kaşıkçı Perakendesı, Kıldonlu, Kirlikubaş, Peşkirli, Purnar ve Tuzla Perakendesı adlarında Yörük grupları olup bunlar Ahmedler (Karbastı), Adatepe (Kışladağı), Tartışık (Akçe) ve Kızılkeçili (Taşağıl) mahallerinde yaşamaktaydılar (Coşkun Parlak, 2017: 20). Kızılca Tuzla hâlihazırda Ayvacık'ın köyüdür. Ayvacık ilçesi beylikler ve Osmanlı dönemlerinde Ezine ilçesine bağlı bir bucak durumundayken 1938'de ilçe hâline getirilip Çanakkale iline bağlanmıştır (Eren, 1994: 9).

Ezine

Çanakkale'nin Ezine ilçesi Marmara Bölgesi'nin alt kısmında Biga Yarımadası'nın batısında yer alır. Yüzölçümü 474 km² olup doğusunda Bayramiç, güneyinde Ayvacık, batısında Ege Denizi, kuzeyinde Çanakkale merkez ilçe bulunmaktadır. Çanakkale şehir merkezine olan uzaklığı 46 km'dir. Ezine yöresi genellikle orta yükseklikte dağlar ve platolarla kaplıdır. Kazdağı yöresinin en yüksek dağı durumunda olup diğer dağlar bu dağın çevresine dağılmıştır (Ortaç vd., 1982: 1887). Ezine antik dönemde "Neandria" olarak bilinir. Neandria, Hamaksitos'un Aleksandreia Troas'ın doğusunda, Çığrı Dağı'nda bugün "Kayacı" olarak da bilinen köyün yakınında kurduğu bir yerleşim merkezidir. Şehir Attika Delos Deniz Birliği'ne katılmış, sonraki süreçte de Aleksandreia Troas ile birleşmiştir. Aleksandreia Troas şehri M.Ö. 310'da "Sgia" adındaki köyün yerinde kurulmuştur. Antigonos tarafından kurulması sebebiyle önceleri "Antigonie" adını almış ancak sonra bu ad Aleksandreia Troas olarak değiştirilmiştir (Ortaç vd., 1982: 1913).

Ezine isminin kökeni ve ortaya çıkışı konusunda yerel rivayetler olsa da kaynaklara göre isim Bizans'ta toplama kampı olarak kullanılan "Sankrea" siperine dayanır. Burası bugün Ezine'nin güneyindedir. Charles Texier'in Küçük Asya adlı eserinde Ezne-Enay olarak geçen bölgenin adı zamanla Ezine'ye dönüştürülmüştür (Ortaç vd., 1982: 1858). Alexandria Troas, Roma döneminde liman şehri olarak görünmektedir (Ortaç vd., 1982: 1913). Bölge Anadolu Selçukluları döneminde Çaka Bey tarafından fethedilse de buradaki Türk hâkimiyeti kısa sürmüştür, I. Haçlı Seferi ile tekrar Bizans'ın eline geçmiştir. Anadolu Selçuklu Devleti'nin son dönemlerinde Ezine ve yöresi Karasi Bey'in kontrolüne geçmiş, son olarak Orhan Gazi döneminde Osmanlı Beyliği'ne katılmıştır (Ortaç vd., 1982: 1826, 1827).

Ezine 1859-1864 yılları arasında Biga Sancağı'na bağlıdır. Biga Sancağı da bu tarihlerde Cezâir-i Bahr-i Sefid vilayeti içinde yer alır. 1867-1877 arasında Cezâir-i Bahr-i Sefid vilayetinin merkezi Kale-i Sultaniye'dir. 1877'de vilayet merkezi Rodos'a, sonra da Sakız Adası'na taşınmıştır. 1877'den sonra Kale-i Sultaniye Biga Sancağı adını almıştır. Sancağın merkezi XIX. yüzyıl boyunca Kale-i Sultaniye ve Biga arasında birçok kez değişmiştir (Başgöl, 2004: 9). 1843 yılı temettuat defterine göre Ezine ve yöresinde Karakocalı, Purnar, Tuzla Perakendesı, Davulcu, Kirlikubaş, Kıldonlu, Minhak, Kaşıkçı Perakendesı ve İncekli Yörük cemaatleri bulunmaktadır. Bunlar Küçükburun (Purnarderesi), Batak (Köprübaşı), Hisaralanı (Kızıltepe) ve Budaklar bölgelerinde yaz ve kış tam zamanlı olarak ikamet etmektedirler. Ayrıca bölgede Emin Bey, Alibaz, Çakmak, Boz, Çam, Budaklar, Çelebioğlu Hacı Hüseyin, Duraç adlarında Yörük obaları ve Karadağ Yörükânı ile Küçükburun Yörükânı adlarında iki Yörük grubu daha mevcuttur (Coşkun Parlak, 2017: 29-31).

Kardeş Kelimesi ve Çözümlemesi

"ğıdışım" kelimesinin halk arasında "kardeşim" kelimesinden ortaya çıktığı yönünde yaygın bir kanaat bulunmaktadır. İki kelime arasındaki ses benzerliği bu kanaati güçlendirmektedir, ancak Ayvacak ve Ezine ağızlarında "kardeş" kelimesinin küçük ses değişiklikleriyle de olsa Türkiye Türkçesi yazı dilindeki anlamlarıyla kullanımı "ğıdışım" kelimesinin farklı bir kaynaktan gelmiş olabileceğini düşündürür. Ayrıca "ğıdışım" kelimesi Ayvacak ve Ezine yöresi ağızlarında "kardeşim" anlamında değil, "dostum, arkadaşım" anlamlarında kullanılır. Gerçekten "gerçek kardeş" kavramının "ğıdış", değil de "kardeş, arkadaş, gardaş, gardes, gâdes, gâdış" vd. şekillerinde yazı dilindeki kullanıma benzer olarak ifade edilmesi "ğıdış" ve "ğıdışım" kelimelerinin "kardeş" kelimesiyle aynı kökten gelme ihtimali-

nin zayıf olduğunu gösterir. Ayrıca özellikle Ayvacık yöresinde görüştüğümüz kaynak kişiden (KK1) edindiğimiz bilgiye göre Ayvacık bölgesinde köyler arasında “gâdaş tutma” geleneğinin canlı bir şekilde yaşadığı anlaşılmıştır. Bu geleneğe göre farklı köylerde yaşayan kadınlar kendilerine yakın hissettikleri kadınları “gâdaş tut” arlar ve bundan sonra o kişiyle hayatının sonuna kadar çok yakın “dost” olurlar, bu kişiler her durumda birbirlerinin yardımına koşarlar. Birbirlerinin düğün, mevlit vb. cemiyetlerine katılmaktan geri durmazlar. Bu “gâdaş tutma” geleneği Anadolu’nun birçok bölgesinde görülen “aretlik olma [ahiretlik olma] geleneğinin başka bir biçimi olarak görülebilir. Ancak “gâdaş tutma” sadece kadınlar arasında olurken “ahiretlik olma” kadınların yanı sıra erkekler arasında da gerçekleşebilir. Yine “gâdaş tutma”da kişilerin farklı köylerde yaşıyor olma zorunluluğu varken “ahiretlik olma”da böyle bir şart yoktur. Bu bilgilerden yola çıkılarak “gâdaş tutma” geleneğinin “ahiretlik olma” geleneğine göre daha eski olduğu, “gâdaş tutma”nın İslam sonrası Türk sosyolojisinde “ahiretlik olma” geleneğine evrildiği düşünülebilir. Buna göre “ahiretlik olma” geleneği muhtemelen ilkin erkekler arasında yaygınlaşmış, sonraları kadınlara sirayet etmiştir, ancak kadının kültürü koruma eğilimi erkeğe göre daha güçlü olduğu için “gâdaş tutma” geleneği kadın sosyolojisiyle sınırlanarak ve “ahiretlik olma” geleneğiyle eş zamanlı olarak bugüne kadar yaşayagelmiştir. Adı “gâdaş tutma” veya “ahiretlik olma” olsun her ikisinde de “dost, arkadaş olma, cancığer olma” durumu söz konusudur.

Kişilerin birbirlerini “kardeş tutma”sı gibi bir kabulden yola çıkarak “gâdaş” kelimesini “kardeş” kelimesiyle ilişkilendirmek ilk bakışta mümkün gibi görünse de buradaki ilişki kardeşlik ilişkisine değil ileri bir dostluğa, arkadaşlığa tekabül etmektedir. Çünkü bu kişiler “gâdaşlık” ilişkisinin yanı sıra kız alıp verme yoluyla da akrabalık ilişkisine girebilmektedirler. Dolayısıyla buradaki “gâdaş” kelimesi “karındaş” kelimesinden değil örneklerine daha Eski Türkçe döneminde rastlanan “kağadaş > kâdaş” kelimesinden gelmiş olmalıdır. “gıdış” ve “gıdışım” kelimelerinin çözümlenmesi için öncelikle “kardeş” kelimesinin incelenmesi gerekir.

Türkçe Sözlük’te *kardeş* kelimesi 1. Aynı anne babadan doğmuş veya anne babalarından biri aynı olan çocukların birbirine göre adı; karındaş, 2. Yaşça küçük olan çocuk, 3. Adı bilinmeyen kimselere söylenen bir seslenme sözü, 4. mec. Aralarında değer verilen ortak bir bağ bulunanlardan her biri (Argunşah vd., 2023: 113) şeklinde tanımlanmıştır. Kelime “karın+daş” şeklinde çözümlenebilir. Buna göre kelimenin, “karın” tabanına “+daş” isimden isim yapma ekinin getirilmesiyle oluştuğu açıktır.

Kelime Türkiye merkezli etimoloji sözlüklerinde de ele alınmıştır. Örneğin, H. Eren *kardeş* kelimesine 1. 'aynı ana babadan doğmuş çocukların birbirine göre adı'; 2. 'yaşça küçük olan kardeş'. Yerel ağızlarda kardeş olarak kullanılır. Eski kaynaklarda karındaş biçimi geçer karşılıklarını vermiş, kelimenin Türkmencede *gardaş*; Nogaycada *kardaş* 'kardeş'; karındaş 'yaşça küçük olan kız kardeş'; Kazakçada *karındaş* 'yaşça küçük olan kız kardeş'; Kara Kalpakçada *karındaş*; Kırgızcada *karındaş* 'yaşça küçük olan kız kardeş (erkek kardeşe göre)'; Özbekçede *karindoş*; Sagayca, Koybalca, Beltirce ve Karaçaycada *karındaş*; Hakasçada *xarındaş*; Çuvaşçada *xurantaş* şeklinde kullanıldığını belirtmiştir. Eren kelimeyle ilgili olarak ayrıca şu açıklamalarda bulunur: *En eski çağlardan başlayarak kullanılır. Orta Türkçede karındaş olarak geçer. Kumancada karındaş 'kardeş', kız karındaş 'kız kardeş' olarak kullanıldığı gibi, Eski Kıpçakçada da karındaş ve kız karındaş biçimleri geçer [...]. Ancak yerel ağızlarda kardeş biçiminin yaşadığını biliyoruz. Ses uyumuna girmeyip kalın sırada kalan kelime "karın+daş" şeklinde (1999: 212) ayrılır.*

T. Gülensoy *kardeş* kelimesine 'Aynı anne ve babadan doğmuş veya ana babalardan biri aynı olan çocukların birbirine göre adı' anlamını vermiş ve kelimenin Orta Türkçede (*Dîvânü Lugâti't-Türk*'te) *kadaş*¹ ~ *kadaş* ~ *karındaş* şeklinde bulunduğunu belirtmiştir. Gülensoy kelimeyi "kâ 'arkadaş, ak-raba'+daş" şeklinde çözümlemiş, "kâ" kökünün Eski Türkçede *kadaş* = *xadaş*, *katas*, *kadın* "kayın peder", *kağadaş* "akraba, hısım", *kağ* ~ *ğang* "baba", *karındaş*; Kelimenin *Dîvânü Lugâti't-Türk*'te *kadaşlık* "kardeşlik, hı-sımlık", *kaçın* "kayın, dünür, hısım" kelimelerinde de görüldüğünü ifade etmiş, çağdaş Türk lehçelerindeki karşılıklarını (2011: 466) vermiştir.

S. Nişanyan, eserinde *kardeş* kelimesine *aynı karından doğmuş olan* karşılığını vermiş, *karındaş* biçiminin halk etimolojisi etkisiyle oluşmuş bir türev olabileceğini belirtmiş ve kelimenin Eski Türkçedeki *kadaş* 'hısım, ak-raba'" kelimesiyle karşılaştırılmasını (Nişanyan, 2002: 223) teklif etmiştir.

"kardeş" kelimesinin "karın+daş" şeklinde çözümlenmesi konusunda araştırmacılar arasında birlik bulunmaktadır. Ancak, "karındaş" kelimesinin tabanını teşkil eden "karın" kelimesinin çözümlenmesi de gerekmektedir. Bunun için etimoloji sözlüklerine başvurmak yerinde olacaktır.

S. G. Clauson *karın* kelimesiyle ilgili olarak *göbek, karın, vücudun alt kısmı ve içindekiler için kullanılan genel bir terim, "kuruğsa:k "mide" ve bağırsuk "bağırsaklar" kelimelerinden daha az spesifiktir, genellikle daha spesifik olarak "rahim" için kullanılır* açıklamasını yapmış ve Eski Uygur Türkçesinden *adığım*

¹ Kelimedeki "đ" harfi "đ" biçiminde olması gerekir. Font uyumsuzluğu nedeniyle bu şekilde yer almış olmalıdır. Bu durum, içinde "đ" geçen diğer kelimeler için de geçerlidir.

karnı: yarılmış “ayının karnı yarılmış”, ka:rında “karında”, köhüllerin karınların irintürdüm ... erser “eger onların zihinlerini ve duygularını üzdüysem (1972: 661) örneklerini vermiştir. Clauson kelimenin Eski Uygur Türkçesinden sonraki devirlerindeki kullanımlarını da şu örneklerle açıklamıştır: Karahanlı Türkçesi: *karın atmak* “Bir hayvan kesilir. Hayvanın göbeği hedef alınır ve (hayvan) vurulur. Onu vuran herkes etten pay alır.; *karında törümiş* “rahimden üremiş”; *kara karnı toḡsa* “halkın karnı doyduğunda”; *ana karnı* “anne karnı”; *karın toklukın* “karın tokluğuna”; *karın aç-* “aç olmak”; *karna:c* “karnı aç”; *ka:rında:ki: oğlan* “karındaki çocuk”. Harezmi Türkçesi: *karın*. Kıpçak Türkçesi: *karın*. Çağatay Türkçesi: *karn* (1972: 661). Clauson, *karın* kelimesinin kökü olduğu düşünülen *kar* kelimesi için *karın* maddesine gönderme yaparak bir bakıma bu kelimeye de “karın” anlamını vermiştir (1972: 641).

H. Eren, *karın* kelimesine *insan ve hayvanlarda gövdenin kaburga kenarlarından kasıklara kadar olan ön bölgesi; 2.döl yatağı, rahim; 3. mide; 4. yer. iç, gönül, akıl* (1999: 213) anlamlarını vermiş, kelimenin Eski Türkçeden başlayarak Orta Türkçede, Kıpçak Türkçesinde *karın* şeklinde kullanıldığını belirtmiş ve kökünün bilinmediğini (1999: 214) ifade etmiştir. T. Gülensoy *karın* kelimesini *kar+(ı)n* şeklinde çözümledikten sonra kelimeye *İnsan ve hayvanlarda gövdenin kaburga kenarlarından kasıklara kadar olan ön bölge*” (2011: 469) anlamını vermiştir. Gülensoy, kelimenin kökü olan *kar* ismini A. Caferoğlu’nun *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü* adlı eserine atıfla *omuz, kolun üst kısmı* (Caferoğlu, 2015: 166) olarak belirtmiş, *+(ı)n* ekini ise isimden isim yapma eki (2011: 469) olarak işaretlemiştir. Görüldüğü üzere “kardeş” kelimesinin çözümlenmesinde araştırmacılar arasında büyük oranda birlikten söz edilebilir. Buna göre kelime “karın+daş” şeklinde çözümlenebilir ve “karın” tabanı da kendi içinde “kar+ın” şeklinde ayrılabilir. Kelimeye eklenen “+daş” eki ise hiçbir şüphe bulunmaksızın isimden isim yapma ekidir.

Çalışma oluşturulurken öne sürülen tezlerin delillendirilebilmesi için çeşitli eserlerden örneklere yer verilmiştir. Bu örneklerde kullanılan transkripsiyon yöntemi ve işaretlerine alıntılama ilkeleri gereği bire bir uyulmuş, alıntı metinler üzerinde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir. Metin kurulurken önemli bazı kelime ve ifadeler tarafımızdan tırnak içine alınmış, alıntılama yapılan eserlerde bulunan kelime ve ifadeler ise o eserdeki şekline gönderme yapmak adına eğik yazılmıştır. Dolayısıyla metinde hem tırnak içine alınmış hem de eğik yazılmış kelimelerden oluşan ikili şekil ortaya çıkmıştır.

1. “Ġıdışım” Kelimesinin Kökeni

“Ġıdışım” kelimesinin Eski Türkçede “akraba” anlamında kullanılan “kağdaş/kağadaş” ve “k̄ā ‘aile, akraba’ anlamında kullanılan isim tabanına

+daş ekinin eklenmesiyle oluşan “kâdaş” kelimelerinin birleşmesiyle oluşan “kâdaş” kelimesinden ortaya çıktığını düşünmekteyiz.

“kâ” isim tabanı sözlük ve gramer çalışmalarında ele alınmış, mahiyeti ve işlevi ayrıntılı olarak ortaya konulmuştur. Örneğin S. G. Clauson, XIV. yüzyıl öncesi Türk dilinde kullanılan kelimeleri içeren etimolojik sözlüğünde hem *kā* hem de *kadaş* kelimesini ayrıntılı olarak incelemiştir. Buna göre Clauson, *kā*'ya *aile* ve *kap, tas* karşılıklarını vermiş, “aile” anlamındaki *kā*'nın sadece *kā kadaş* ifadesinde bulunduğunu belirtmiştir. Clauson kelimenin Eski Uygur Türkçesi metinlerinde *kab kadaş* “aile ve akraba”, *kak adaş oğul kız ed tavar* “aile ve akrabalar, oğullar ve kızlar, mallar, küçükbaş hayvanlar”, *kamın kadaşımın* “aile ve akrabalarımı”, *kası kadaşı* “ailesi ve akrabası”, *ka kadaşka tartınğuçı bolur* “ailesine ve akrabalarına yakından bağlıdır.” örneklerinde kullanıldığını tanıklarıyla ortaya koymuştur. Clauson ayrıca Uygurca ticari belgelerde geçen *éçim inim kam kadaşım* “abim, küçük erkek kardeşim, ailem ve akrabalarım” ifadesine de dikkati çekerek *kā*'nın Karahanlı Türkçesi eserlerinde *kab kadaşlar bile* “aile ve akrabalar ile”, *kab kadaşımını* “aile ve akrabalarımı”, *kabı kadaşımı* aile ve akrabasını”; Harezmi Türkçesi eserlerinde *kab kadaşım* “aile ve akrabalarım” ifadelerinde geçtiğini söylemiştir. Clauson kelimenin *kap, tas* anlamındaki kullanımının Karahanlı Türkçesi metinlerinde görüldüğünü, ancak kelimenin sadece su taşımak için kullanılan kapları ifade ettiğini, morfolojik olarak kelimenin *kā* köküne eklenen +daş isimden isim yapma ekiyle oluştuğunu ve her iki akrabanın aynı ana rahminden yani aynı kaptan (zarf) geldiğini belirten bir anlamda kullanıldığını (1972: 578) kaydetmiştir.

S. G. Clauson eserinde, *kā*'nın türevi olan *kādaş* kelimesinin cins isim olarak “aynı aileye mensup, akraba”, bazen de belirsiz olarak “komşu, yoldaş, arkadaş” anlamlarında kullanıldığını belirtmiştir. Eserdeki bilgiye göre kelimedeki uzun ünlü Orta Türkçe döneminde kısalmış ve bunun sonucunda *kadaş* şekli ortaya çıkmıştır. Clauson kelimenin Yenisey yazıtlarıyla Eski Uygur Türkçesi eserlerinde daha çok “akraba” anlamında olduğunu, fakat bazen daha özel olarak “erkek kardeş” anlamında da kullanıldığını ifade etmiştir. Clauson ayrıca kelimenin Eski Uygur Türkçesi eserlerinde *ka kadaş* “aile ve akraba”, *tuğmuşım kadaşım* “soyum ve akrabalarım”, *ekinim kadaşım* “ekinim akrabam”, *eşim kadaşım* “eşim akrabam veya eşim dostum” kullanımlarında örneklediğini söylemiştir. Clauson *kadaş* kelimesinin Karahanlı Türkçesi metinlerinde “akraba, erkek kardeş, yoldaş” anlamlarında kullanıldığını, Harezmi Türkçesi döneminde *kayaş* şeklini aldığını (1972: 607) belirtmiştir.

S. G. Clauson'un *kādaş* isminin "yoldaş, arkadaş" anlamlarında daha Eski Türkçe döneminde kullanıldığını belirtmesi, dahası bu anlamın Karahanlı Türkçesi döneminde de devam ettiğini ortaya koyması önemlidir. Çünkü "ğıdışım" kelimesinin bugün Ayvacık ve Ezine ağızlarında "kardeşim" değil de "dostum, arkadaşım" anlamlarında kullanıldığı düşünülürse kelimenin "kardeş" değil "kadaş" tabanından gelişmesi daha mümkün görünür.

A. V. Gabain, *Eski Türkçenin Grameri* adlı çalışmasında *ka* kelimesinin Çince *kia* 'aile, akraba'dan gelişerek *ka*'ya dönüştüğünü belirtmiş, kelimeye de *aile, akraba* anlamını vermiştir. Aynı çalışmada Gabain, "kadaş" kelimesini *kādhaş* olarak işaretlemiş ve kelimenin *ka* ile karşılaştırılmasını teklif etmiş, anlam olarak da kelimeye *akraba, dost, birader* (1995: 276) karşılıklarını vermiştir. Gabain aynı eserde *+taş, +tüş; +daş, +düş* eki için *kadaş* "akraba" (*ka* "akraba"), *karındaş* "kardeş" (*karın* "karın") diyerek kelimenin "ka+daş" şeklinde çözümlenmesi gerektiğini ifade etmiş, kelimedeki eke de *beraberlik, ortaklık, yoldaşlık bildirir* (1995: 46) açıklamasını getirmiştir.

K. Eraslan, *Eski Uygur Türkçesi Grameri* adlı eserinin "sözlük/dizin" bölümünde *ka* kelimesinin A. V. Gabain'in belirttiği gibi Çince "kia 'aile, akraba'" dan gelişerek *ka*'ya dönüştüğünü ifade etmiş, kelimeye *akraba, kardeş* anlamlarını vermiştir. Aynı çalışmada *kadaş* kelimesi **ka+daş* şeklinde çözümlenmiş ve kelimeye de *kardeş, akraba, dost* karşılıkları (2012: 575) verilmiştir.

M. Räsänen *Versuch eines etymologischen wörterbuchs der Türksprachen* adlı etimolojik sözlüğünde *ka* maddesi altında şunları ifade eder: Orta Türkçe metinlerinden Kaşgarlı Mahmud'un *Dîvânu Lugâti't-Türk*'ünde *ka, ka kaça* "sıvılar için kap"; Eski Uygur Türkçesi metinlerinde *akraba*; Soyot Türkçesinde *ha* "ağabey". Aynı kökten türemiş *kadaş* kelimesi Eski Uygur Türkçesi metinlerinde *arkadaş*; Orta Türkçe metinlerinden Kaşgarlı Mahmud'un *Dîvânu Lugâti't-Türk*'ünde *kadaş* "evlilik yoluyla akraba, arkadaş, erkek kardeş". Çağatay Türkçesindeki *kayaş* ile Eski Uygur Türkçesindeki *kağadaş* aynı anlamdadır. *ka-kadaş* "akraba". (Räsänen, 1969: 14). M. Räsänen'in *kağadaş* kelimesine işaret etmesi ve kelimenin Eski Uygur Türkçesi döneminde *akraba* ve *arkadaş* anlamlarında kullanıldığını belirtmesi önemlidir.

Nitekim T. Tekin de *Orhun Türkçesi Grameri* adlı eserinde M. Räsänen gibi *kadaş* ve *kağadaş* kelimeleriyle ilgili olarak *kadaş* kelimesine *akraba, arkadaş, yoldaş; kağadaş* kelimesineyse *akraba* (2003: 245) karşılıklarını vermiş *kağadaş* kelimesinin *KGDAşm/kağadaş(ı)m* "akrabalarım" şeklinde Hemçik-Çır-gakı yazıtında geçtiğini (2003: 37) belirtmiştir. Tekin ayrıca, *Türk Dillerinde*

Birincil Uzun Ünlüleri adlı çalışmasının ikinci bölümü olan “Tarihî Lehçelerdeki Uzun Ünlüleri” bölümünün “Brahmi Yazılı Metinlerdeki Uzunluklar” alt başlığında *qādhās* (*kādāš*) kelimesine *kardeş* anlamını vermiş ve kökün uzun ünlülü ve K. Mahmud’un *Dīvānu Lugāti’t-Türk*’ünde olduğu gibi “kap, zarf” (1995: 95) anlamlarında olduğunu ifade etmiştir. Tekin aynı çalışmanın bu kez “Orta Türkçede Birincil Uzunluklar” adlı alt bölümünde *kadaş* kelimesine değinmiş ve kelimenin anlamının *kardeş*, *hısım*, aslının da *kā zarf*, *kap* olduğunu (1995: 98) belirtmiştir. Yakutça sözlük çalışmalarında kelimenin “kap” anlamında ve *hā* şeklinde kullanıldığı (Cargıstay, 1995: 142) görülür. Tekin *kā* başlığı altında kökün türevi olan *kālat*- “*kaplatmak*, *sandığa koymak*” (1995: 101) kelimesine de değinmiştir.

H. N. Orkun *Eski Türk Yazıtları* adlı eserinde T. Tekin’in *Hemçik-Çırgakı* olarak belirttiği yazıtın ismini *Kemçik*, *Cırgakı* olarak ifade etmiş ve yazıtı Yenisey yazıtları içinde (1994: 489-495) göstermiştir. Orkun’un verdiği bilgilere göre yazıt Kemçik ırmağının Cırgak mevkiinde² bulunmaktadır. Yazıt önce Otto Donner tarafından 1892 yılında yayımlanmış, sonrasında Thomsen yazıtı kısmi olarak incelemiş ve son olarak Maloff tarafından 1936’da çevrilmiştir (1994: 489). Orkun’un eserinde yazıtın Türkiye Türkçesine transkripsiyonu ve Türkiye Türkçesine aktarımı şu şekilde yapılmıştır:

I. er erdemim kalır eşim bin erim sizime balıktığım sizime II. taylarım er toyuğın yeti aşnu kı erim taşaru tıleti III. er atım Yula ben er erdemim ?kuz sizim elğın kagdaşım sizim IV. aşnu kı atlarım şentim abga biner altı yüz atım ak at V. saytığ sarığ altunım öğr’çğ...m ağı yeder tonım”³ [I. er erdemim kalan eşim; bin erim sizlere; şehirdekilerim sizlere II. taylarımın nalbandı (?) yedi eski adamım taşra (gitmek) diledi. III. er adım Yula; ben er erdemim... siz benim misafir akrabalarım sizlerim. IV. eski atlarımı şentem (?) avda bindiğim altıyüz atım ak attır. V. saydık (?) sarı altunı... hazine... elbisem (?)] (1994: 489, 490).

“kağadaş” kelimesinin “akraba” anlamında kullanıldığı ilk örnek bu Yenisey yazıtıdır. Kelime burada *kağdaşım* şeklinde ve *akrabam* anlamında kullanılmıştır. M. Räsänen ve T. Tekin’in “kâdaş”tan farklı olarak sadece “akraba” anlamını verdikleri kelime “kâdaş”a benzer görünse de farklıdır.

“kâdaş” kelimesi Eski Uygur Türkçesi metinlerinde daha çok “kardeş, akraba” anlamındadır ve sık bir kullanıma sahiptir. Örneğin *İyi ve Kötü*

² Rusya Federasyonu’na bağlı Tuva Özerk Cumhuriyeti sınırları içindedir. Tuva Cumhuriyeti ve buradaki yazıtlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Kormuşin, 2000: 257-261; URL-1).

³ Transkripsiyonlu metinde yatık harfler “kalın”, düz harfler “ince” ünsüz değerine sahip olduğu için alıntı yatık hâle getirilmeyip sadece bu örnekte tırnak içinde gösterilmiştir. Birleşik harfleri gösteren “alt kuşak işareti” font çeşitliliği oluşmaması için eklenmemiştir.

Prens Öyküsü adlı eserde kelime 4 kez kullanılmış olup bunların hepsinde *kardeş* anlamındadır. Ancak eserin dizin kısmında kelimeye *kardeş*'in yanı sıra *akraba* (Hamilton, 1998: 178) anlamı da verilmiştir: *ötrü qadaşı ayrı ögli teginiğ ötlöp.. kemi tutuzup yantru idti.. Sonra, kardeşi Kötü Düşünceli Prense öğüt verip, gemiyi ona emanet ederek, onu geri gönderdi* (Hamilton, 1998: 28). *öt[t?]rü tegin inçä tep ayıttı amraq qadaşım eşin tuşuñ biziñ beş yüz ärän qança bardı..esän tägdi mü Daha sonra, prens şöyle sordu: "Sevgili kardeşim; eşin dostun ve bizim beş yüz adamımız, nereye gittiler? Sağ dönebildiler mi?"* (Hamilton, 1998: 37). *tegin inçä tep tedi küdän ür tursar yaramas siz maña qadaş boltuñuz maña ädgü saqınçınaz bar ärsär maña amtı bir qunqayu tilöp kälürün Prens de şunları söyledi: "Bir konuk uzun süre kalırsa, uygun olmaz. Siz bana kardeş oldunuz. Benim için iyi bir düşünceniz varsa, bana şimdi bir kopuz isteyip getirin..."* (Hamilton, 1998: 45).

Kelime *Dantıpalı Beg Çatiği* adlı Eski Uygur Türkçesi metninde de 1 yerde geçmektedir ve *kardeş* anlamındadır: *a:ra turtaçı yo:k.. [...san]sız üküş ayıg kılınç [...oğlum]ın kızımın kamın kadaşımın tö:rt türlüg süümin balıkımın uluşımın kent suzak künt(e)ki yinçge kırkınlarımın barça bek meñi sa:kıntım* (Demirci, 2014: 93). *"Arada duracak yok... çok sayıda günah... oğlum, kızımı, akrabalarımı, kardeşlerimi, dört çeşit ordumu, şehrimi, memleketimi, köyümü, hare-mimdeki ince (ve nazik) cariyemi (bunların) hepsini sonsuz sanmıştım."* (Demirci, 2014: 122). Kelime metinde *kardeş* ile aktarılmasına rağmen *Dizin ve Sözlük* bölümünde *arkadaş* karşılığı (Demirci, 2014: 167) tercih edilmiştir.

Eski Uygur Türkçesiyle yazılan *Aç Bars Hikâyesi* adlı eserde de kelimeye 1 yerde rastlanır. Kelime burada da *kardeş* anlamındadır: */.../ uluyı sığtayı inçä tep teñilär, körklä kövşäk tokılığ, inimiz ärdin küvöz a, ögkä karñka sävitmiş ärdin kadaş a, näçökin yänä birgärü, birläk(i)yä ünüp üçäğü, nägülük tit-diñ özügün, bizni birlä barmadın, ögümüz kañımız biziñä, uñru körüp ayıtsar, biz ikäğü näğü tep ötüñälim /.../* (Gulcalı, 2015: 95, 96) *".../ ağıt yakarak şöyle dediler: "Güzel, ılımlı ve erdemli kardeşimiz idin ey sevgili, anneme babama (kendini) sevdirmiş idin ey kardeş(im), neden yine beraber çıkıp üçümüz ne diye terk ettin kendini, bizimle varmadın, annemiz babamız bizi görüp sorduklarında biz ikimiz ne diye cevap vereceğiz /.../"* (Gulcalı, 2015: 118). Aktarımda kelime için "*kardeş*" karşılığı tercih edilmesine rağmen, dizinde *akraba*, *kardeş*, *dost* (Gulcalı, 2015: 208) anlamları verilmiştir.

A. Caferoğlu'nun *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü* adlı eserinde hem *kadaş* hem de *kağadaş* kelimesine yer vermesi önemlidir. Kelime çalışmada *kadaş* ve *hadaş* olmak üzere iki şekilde işaretlenmiş *kadaş* kelimesine *arkadaş*, *akraba*; *hadaş* kelimesine ise *kardeş*, *dost* (2015: 160) karşılıkları verilmiştir. A.

Caferoğlu çalışmasında ayrıca *ka* ismine de yer vermiş ve bunu *arkadaş, akraba* (2015: 159) olarak anlamlandırmıştır. Caferoğlu'nun sözlüğünde kelimeyle bağlantılı olarak değerlendirilebilecek bir diğer kelime *kağadaş 'akraba, hısım'* kelimesidir. Caferoğlu kelimeye *Uigurica'*daki kayıtlara dayanarak sadece *akraba, hısım* anlamlarını vermiş, kelimenin karşılıklarından biri olarak "kardeş"ten bahsetmemiştir (2015: 161).

A. Caferoğlu'nun işaret ettiği *kağadaş* kelimesi, *Uigurica'*da "Kağan Kañcansarı" hikâyesi içinde yer alan "Kağan Kañcansarı'nın Şehadeti" bölümünde geçmektedir. Eserdeki kayıt şu şekildedir: *Ät'öz ulati idiz itmiş itik yaratıq tüşmäk qamılmaq tüblüg titir.. birlä qatışmış qayadaş ygän taqai adaş böşük ädgü ü ögli kim bar ärsär.. ang kiningtä öngi öngi adrištaçi lar ol* (Müller, 1922: 33). "Vücut ve kaliteli [bir şekilde] hazırlanmış mücevherler, süsler bütünüyle yok olur gider. Birbirleriyle birleşmiş akrabalar, yeğen, dayı, eş dost, iyi ve akıllı kim varsa hepsi sonunda birer birer [ayrı ayrı] [bu dünyadan] ayrılacaklar."

"kâdaş/kadaş" kelimesi Karahanlı Türkçesi metinlerinde de sık kullanıma sahiptir. Örneğin, Kâşgarlı Mahmud'un *Dîvânu Lugâti't-Türk*ünde de kullanılan kelimeye araştırmacılar tarafından "kardeş", bunun türevi olan *kaşaşlıka* "kardeşlik, akrabalık" anlamları (Dankoff ve Kelly, 2007; Atalay, 2006; Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014; Bozkurt, 2017) verilmiştir. Çevirisini B. Atalay'ın yaptığı *Dîvânu Lugâti't-Türk* çalışmasında *kadaş* kelimesi şu bağlamlarda kullanılmıştır: *yurwdı: er kadaşın kurdı yurwdı = adam, hısmına erişti, (adam yakınlarına vardı, ona mal vererek gönlünü aldı* (2006 III. C.: 62). *yigtürdi: ol kadaşınğa nenğ yigtürdi = o, hısmına veya kardeşine bir şey vermekle iyilik ettirdi* (2006 III. C.: 96). *yak yuk: ve yine uzak hısmılara yak yuk kadaş denir* (2006 III. C.: 143). *kaydı: kadaşınğa kaydı = o, hısmına acıdı, kayırdı. Başkası da böyledir. Şu savda gelmiştir: kadhas temiş kaymaduk kadhın temiş kaymış = hısım demiş, kardeş demiş kayırmamış; kayın demiş kayırmış. Bu sav, hısmıları, dünürleri kayırmakla emrolunan kişi için söylenir* (2006 III. C.: 245). *kanğdaş: kanğdaş kadaş = babaları bir olan kardeşler. Şu savda dahi gelmiştir: kanğdaş kuma urur igdiş örü tartar = baba bir olanlar birbirini çekemedikleri için çok döğüşürler. Ana bir kardeşler aralarında sevgi olduğu için birbirine yardım ederler* (2006 III.C.: 382). Ayrıca aynı eserin dizin bölümünde *kadaş* başlığı altında "kardeş; hısım, akraba. Bk: kadhas.", onun türevi olan "kadaşlık" kelimesine de "kardeşlik, hısmılık" (Atalay, 2006 IV.C.: 245) karşılıkları verilmiştir. Eserin çevirisini ihtiva eden 1. cildinde *uya* kelimesine *kardeş, hısım* karşılığı verildikten sonra ayrıca *şu sözde de gelmiştir* denilerek *Tawar uçun tenğri odhlamadhıp uya kadaş oğlını çınla boğar* (Atalay, 2006 I. C.: 86) örneği getirilmiştir. Yine *kadhın* başlığı altında kelimeye *kayın, dünür, hısım* karşılıkları verildikten sonra

Kıpçaklar bunu *jile* söylerler. *Şu savda dahi gelmiştir: kadaş têmîş kaymaduk, kad-
hın têmîş kaymış = kardeş demiş tınmamış, dönüp bakmamış (iltifat etmemiş); ka-
yın demiş, iltifat etmiş. Bu sav, hısımlar içinde kayınlara saygı ile emrolunduğu
zaman söylenir (Atalay, 2006 I.C.: 403) açıklaması yapılmıştır. Yine aynı
eserde kardeşe, hısıma kadaş denir, aslı ka'dır, zarf ve kap anlamındadır. Buna 'daş'
getirilerek 'kadaş' olmuştur. İkisi bir kapta, zarfta yatmışlar demek olur ki, o da ana
karnıdır (Atalay, 2006 I.C.: 407) ifadeleri yer alır. Eserde *kadaşlık* kelimesine
kardeşlik, hısımlık (Atalay, 2006 I.C.: 503) anlamları verilmiştir. Aynı eserde
kavuşdı başlığı altında *kadaş kadaşka kavuşdı = hısım hısıma kavuştu* (Atalay,
2006 II. C.: 102) örneğine yer verilmiştir.*

*Dîvânu Lugâti't-Türk'*teki ka 'zarf ve kap, anne karnı'" kaydı *kadaş* keli-
mesinin anlamı noktasında araştırmacılar için önemli bir referans kaynağı
olmuştur. Örneğin S. Şen *Eski Uygur Türkçesi Dersleri* adlı çalışmasında *ka-
daş* kelimesini *kardeş < ka+daş → [ka "kap, anne karnı" (İT) +daş (İİYE)]* (2021:
138) şeklinde çözümlenmiş, G. Doerfer de *qāb* kelimesinin *kap, tulum, çuval,
dağarcık; zarf; anası karnında çocuğun bulunduğu torba* (1967: 366) anlamlarıyla
Yeni Farsçaya geçtiğini belirtmiştir.

Kelime Karahanlı Türkçesinin bir diğer önemli eseri *Kutadgu Bilig'*te de
kullanım bulmuştur. Eserde *kadaş* kelimesi 88 kullanılmış olup kelimeye
kardeş, akraba (Arat, 1979: 212) anlamları verilmiştir. Kelimenin türevi olan
kadaşlık'ın kullanım sıklığı 2, kelimenin birleşik fiil şekli olan *kadaşlık kıl-*'ın
(Arat, 1979: 213) ise 1'dir.

A. Ata'nın yayımladığı *Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi Ry-
lands Nüshası, Giriş-Metin-Notlar-Dizin* adlı çalışmada *kadaş* kelimesi *karın-
daş* kelimesiyle ilişkilendirilmiş ve kelimeye de tabii olarak *kardeş* (2013:
416) anlamı verilmiştir. Kelime eserde 24 kez gibi yüksek bir sıklığa sahip-
tir.

"*kādaş/kadaş*" ve türevi "*kadaşlık*" kelimesi Karahanlı Türkçesi söz-
lüklerinde de tanıklanmıştır. Örneğin, S. Ünlü'nün *Karahanlı Türkçesi Söz-
lülüğü* adlı çalışmasında kelime *kadaş* ve bunun türevleri olan *kadaşlı ~ kadaş-
lık ~ kadaşlıg* (2012: 341, 342) şekillerinde geçer. Sözlükte kelimeye şu anlamlar
verilmiştir: *kadaş "kardaş; hısım, akraba"; kadaş (1) "kardeş; kadaş (2) "kardeş
gibi yakın olan hısım"; kadaşlı "kardeşi olan, kardeş sahibi"; kadaşlıg "akrabası
olan, akrabalı"; kadaşlık "kardeşlik, hısımlık, akrabalık, yakınlık". Ayrıca kelime-
nin yardımcı fiillerle kullanılan *kadaş bol-* "akrabası, yakını olmak"; *kadaş tut-*
"dost edinmek"; *kadaşlıg bol-* "akrabası, yakını olmak; *kadaşlık bol-* "akrabalık bağı
bulunmak"; *kadaşlık kıl-* "kardeşlik göstermek, dostluk yapmak" (2012a: 341, 342)
şekilleri de bulunmaktadır.*

E. Üşenmez'in *Karahanlı Türkçesinin Sözlüğü* adlı çalışmasında da benzer karşılıklar görülür. Üşenmez, *kaşaş* ve *kaşaşlık* kelimeleri için birincisine *kardeş gibi yakın olan hısım, kardeş*; ikincisine *kardeşlik, hısımlık* (2010: 131) anlamlarını vermiştir.

“*kādaş/kaşaş*” kelimesi Harezmi Türkçesinde de kullanılmıştır. Örneğin, *Nehcü'l-Ferâdis*'te kelime *qadaş* şeklinde 1 yerde geçmektedir ve *akraba, hısım* (Eckmann, 2014: 194) anlamındadır. Eserdeki kayıt şu şekildedir: *Yâ resûlallâh, men hęc musulmân bolmışdın soḡ kâfirliq qılmadım, muhliş bolmışdın soḡ hęc munâfiqlıq qılmadım, velikin Mekkede uruğum qadaşım bar /.../* (2014: 35). “Ey Allah'ın elçisi! Ben Müslüman olduktan sonra hiç kâfirlik yapmadım, kurtuluşa erdikten sonra hiç münafıklık yapmadım. Ancak [benim] Mekke'de hısım akrabam var.”.

Bir diğer Harezmi Türkçesi eseri *Kışaşü'l-Enbiyâ*'da kelime *kaşaş* şeklinde görülür. “*kaşaş*” ise müstakil olarak bulunmayıp türevi *kaşaşlık* olarak karşımıza çıkar. Ayrıca *kaşaş* kelimesinin *kaşaşlık* şeklinde 1 de türevi mevcuttur. *kaşaş, kaşaşlık, kaşaşlık* şekilleri 1'er kez kullanılmış ve çalışmada kelimelere sırasıyla *hısım akraba olan, akrabalık, hısımlık* (Ata, 1997: 284) anlamları verilmiştir: *tokušluğ, /.../ kaşaşlık, /.../ koldaşluğ /.../* (Ata, 1997: 3). “*savaşlı, döğüşlü /.../, hısım, akraba olan /.../, arkadaş olan*”.

Harezmi Türkçesiyle ilgili sözlük çalışmalarından *Harezmi Altınordu Türkçesi Sözlüğü* adlı çalışmada da *kaşaş, kaşaşlık* ve *kaşaşlık* madde başları altında birincisine *akraba, hısım, kardeş*”; ikinci ve üçüncüsüne ise *hısım, akraba olan* (Ünlü, 2012b: 278) anlamları verilmiştir.

“*kādaş/kaşaş*” kelimesine seyrek de olsa Çağatay Türkçesi metinlerinde de rastlanır. Örneğin, S. Ünlü'nün *Çağatay Türkçesi Sözlüğü* adlı çalışmasında kelimeye *kardeş, akraba* (2013: 560) anlamları verilmiştir. Bu sözlük çalışmasında kelimenin iki eserde geçtiği de belirtilmiştir. Buna göre *Şiban Han Dîvânı*'nda 1, *Çağatayca Gülistan Tercümesi*'nde 4 kez geçen kelime⁴ hepsinde *akraba* anlamındadır. Bu kayıtlar şu şekildedir: *La'li meyidin asru mest oldum ü lâ-ya'kıl / Ay muhtesib nitkey-sin Mecnûnga kaşaş oldum* “Dudağının şarabından çok sarhoş oldum, kendimden geçtim / Ey Muhtesip⁵! Ne yaparsın ki Mecnun'a akraba oldum (Karasoy, 1998: 184). *karındaş tağı kaşaş kim öz âsâyışidin özgeni tilemes. karındaş tağı kaşaş ervices* (Berbercan, 2011: 171). “Kendi rahatından başka bir şeyi istemeyen kardeş ve akraba [gerçekte] kardeş ve akraba değildir”.

⁴ Çalışmanın hacmi gözetilerek çalışma kapsamına sadece 1 örnek alınmıştır.

⁵ Eski dönemlerde şehrin güvenliğinden ve düzeninden sorumlu kimselere denir (Karasoy, 1998: 552; Ünlü, 2013: 776).

Bugün Türkiye Türkçesi ağızlarında da “kâdaş ve kağadaş” kelimele-
rinin izlerine rastlanır. Örneğin “*Derleme Sözlüğü*”nde *kada, kaç, kadak, kadaş,
kade, kadik, kadiko, kağa* kelimeleri “kardeş, ağabey, kız kardeş, abla, küçük
kardeş, arkadaşı, teyze, yeni doğmuş hayvan yavrusu” anlamlarında tanık-
lanmıştır. Kelimelerin hangi anlamlarda ve Türkiye’nin hangi yörelerinde
kullanıldığına ilişkin bilgiler şu şekildedir: *kada* “kardeş”: Çeşme, Bergama
(İzmir); Balıkesir; Galata köyü⁶-Gelibolu (Çanakkale); Trabzon; Güneyce (Rize);
Haşhaşı (Erzincan); Kesme-Divriği (Sivas); Niğde; Uzunköprü (Edirne); Hamita-
bat, Kırıkköy-Lüleburgaz (Kırklareli). *kadaş* “kardeş”: Küçükisa-Zile (Tokat); Ka-
radoruk-Gürün (Sivas). *kadaş* “ağabey”: İstanbul; Uluşiran-Şiran (Gümüşhane);
Erzincan; Cemele (Kırşehir). *kadiko* “ağabey”: Lariköy (Gümüşhane). *kağa* “ağa-
bey”: Merzifon (Amasya); Iğdır; Çıldır (Kars). *kağa* “kız kardeş, abla”: İstanbul;
Bayrallar-Elmalı (Antalya). *kağa* “küçük kardeş”: Karakoca-Karacabey (Bursa);
Doğanca (Rize); Kaya-Fethiye (Muğla). *kaç* “küçük kardeş”: Ahiköy (Muğla).
kadak “küçük kardeş”: Vezirköprü (Samsun). *kade* “küçük kardeş”: Mut (İçel).
kada “arkadaşı”: Tapanköy (Samsun) ve Çavdarlı (Niğde). *kade* “arkadaşı”: Ba-
yat-Aziziye (Afyon). *kada* “teyze”: Balıkesir. *kade* “teyze”: Dudaş-Sözgüt (Bile-
cik) ve Zonguldak. *kadik* “teyze”: Kalburcu-Körfez (Kocaeli). *kada* “Yeni doğ-
muş hayvan yavrusu”: İstanbul (Türk Dil Kurumu, 1993: 2587).

Türkiye Türkçesi ağızlarında “kaka/kako/kakko; keki; keke/keko” ke-
limeleri de kullanılmaktadır (Buran, 2000: 174). Örneğin *Derleme Söz-
lüğü*’nde bu kelimelerin görünümü şu şekildedir: *kaka/kako/kakko*: 1. büyük
kardeş Kırıkla-Dinar (Afyon); Gerze (Sinop); Harput (Elazığ). 2. erkek kardeş
Salda-Yeşilova (Burdur); Siverek (Urfa); İçel. 3. sütkardeş Balıkesir (Türk Dil
Kurumu, 1993: 2599). *keki*: büyük kardeş Fener-Silivri (İstanbul) (Türk Dil
Kurumu, 1993: 2723). *Keke/keko* kelimeleri de “kardeş, ağabey, amca” vb.
anlamlarda Bingöl, Elazığ ve Diyarbakır yörelerinde kullanılmaktadır (Türk
Dil Kurumu, 2000: 174).

“kâ, kâdaş, kağadaş” kelimeleriyle aynı kökten geldiğini düşündüğü-
müz *gaga, gacı, gada, gağa, gıcı, gıga, gıka* kelimeleri de “küçük kardeş, ağa-
bey, erkek” anlamlarında Afyon, Uşak, Isparta, Burdur, Denizli, Çanakkale, Es-
kişehir, Bolu, Samsun, Erzincan, Sivas, Konya, Antalya, Van, Balıkesir, Giresun,
Bayburt, Diyarbakır, Sinop illerinin çeşitli ilçe ve köylerinde kullanılmaktadır
(Türk Dil Kurumu, 1993: 1891; Buran, 2000: 174).

2. “Ğıdışım” Kelimesinin Çözümlemesi

“ğıdışım” kelimesinin Eski Türkçe döneminde yoğun kullanımı olan
“kağadaş > kadaş” kelimesinden gelişerek bu şekli aldığı kanaatindeyiz.

⁶ Bugünkü adı “Sütlüce” dir.

“kadaş” kelimesinin Eski Uygur Türkçesi metinlerinde daha çok “aile, akraba” anlamında kullanılması (Clauson, 1972: 578), “kardeş” anlamının kelimeye sonradan eklenmesi kelime özelinde bir anlam genişlemesine işaret eder. Bu anlam genişlemesi bununla da sınırlı kalmayıp devam etmiş ve kelime daha Eski Uygur Türkçesi döneminde “dost, arkadaş, yoldaş” (Räsänen, 1969: 214; Clauson, 1972: 607; Gabain, 1995: 46, 276; Tekin, 2003: 245; Caferoğlu, 2015: 160) anlamlarında da kullanılmaya başlamıştır. “kağadaş” kelimesinin, ilk görüldüğü Yenisey yazıtı Hemçik-Çırgakı ve sonraki dönemde yazılan Eski Uygur Türkçesi metinlerinde sadece “akraba” anlamıyla kullanıldığı, sonraki dönemdeyse kullanımdan tamamen kalktığı tespit edilmiştir.⁷

“kağadaş > kadaş” kelimesinin “akraba” anlamı merkezinde anlam genişlemesiyle oluşmuş farklı anlamlarına çağdaş Türk lehçelerinde de rastlanır. Örneğin, Türkmen Türkçesinde *kaka* [ka:ka] kelimesinin “çalışma ortamında çocuğun yakın sırdaşı olan erkek adam/ata”, “babanın erkek kardeşine hürmet ve saygı ifadesi için ismin sonuna eklenen söz”, “erkek çocuklara takılan isim” ve “yer, köy, şehir ismi” (Kuyasowa vd., 2015: 10) anlamlarında kullanıldığı bilinmektedir. Benzer durum Azerbaycan Türkçesi için de geçerlidir. *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü*'nde *gağa* kelimesi, *Hürmet ve saygı için büyük kardeşe, amcaya, dayıya ve genelde yakın akraba olanlara hitaben söylenir, ağabeyi anlamında* (Altaylı, 1994: 441) şeklinde tanımlanmıştır.

“kâ” isim kökünün de “akraba” anlamında daha Eski Türkçe döneminden beri kullanıldığı kaynaklarla sabittir. “kağadaş” kelimesinin “ğa” hecesi için ise şunlar söylenebilir: *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te “kı” kelimesinin akrabalık bildiren kelimelerin sonuna gelen “acıma ve seslenme” işlevli bir edat (Atalay, 2006 [C. III]: 212) olduğu kaydedilmiştir. Nitekim A. Buran da “gakgo/gakgoş” kelimesinin kökeni ve anlamı üzerine ele aldığı yazısında *gağa* kelimesinin *ka* köküne yapışan *kı* edatıyla oluştuğunu ve buradan ses değişimleriyle *kaka* kelimesine ulaştığını (Buran, 2000: 175)⁸ belirtir. Dolayısıyla kelime bu edatın “kâ” köküyle birleşmesi sonucu “*kâki” şeklinde bir birleşik isim olarak ortaya çıkmakta ve bu birleşik isim tabanına +*daş* ekinin eklenmesiyle de “*kâkidaş” biçimine ulaşılmaktadır. Bu biçimden de

⁷ Bu tespit taranan ve incelenen eserler bağlamında yapılmıştır. Yeni bulgularla bilgi güncellenebilir.

⁸ A. Buran çalışmasında “kaka” isim tabanının Elazığ yöresi ağızlarında ötümlüleşme ve ünsüz ikizleşmesine uğrayarak “gakko/gakgo” biçimlerini aldığını ve sonradan bu tabana küçültme, sevgi ve şefkat bildiren +*ş* ekinin getirilmesiyle “gakkoş/gakgoş” biçimine ulaştığını belirtir. Bk. (Buran, 2000: 175).

en az çaba yasası gereği ilk hecedeki “a” ünlüsünün kısalması, orta hecedeki “k” ünsüzünün ötümlüleşmesi ve “ı” ünlüsünün benzeşmesi sonucu “kağadaş” kelimesi ortaya çıkmaktadır: *kākıdaş > *kağıdaş > kağadaş.

Eski Türkçe metinlerde “kağadaş” şeklinde görülen isim tabanı fonetik değişim sürecini devam ettirerek “ğ”nin iç seste tonlulaşmasıyla önce “*kağa” sonra “ğa” hecesinin düşmesiyle “kâ” biçimleri ortaya çıkmış, bu “kâ” biçiminin üzerine çok kullanılan ve bilinen bir ek olan isimden isim yapma “+daş”ın eklenip kökteki ünlünün kısalmasıyla da “kâdaş > kadaş” biçimine ulaşılmıştır: kağadaş > *kağadaş > kâdaş > kadaş. “kağadaş” kelimesinin “kâ” isim tabanına doğrudan “+daş” ekinin eklenmesiyle oluşan “kâdaş” kelimesiyle bu ses değişimleri sonucu birleştiğini düşünüyoruz. Başka bir ifadeyle Eski Uygur Türkçesi döneminde hem “kağadaş” kelimesinden geçişerek gelen hem de “kâ” isim tabanına doğrudan “+daş” ekinin getirilmesiyle oluşan ortak bir “kâdaş/ kadaş” kelimesinin olduğunu söyleyebiliriz. “kağadaş” kelimesinin Eski Türkçe döneminden sonra görülmesi bu birleşmenin daha Eski Türkçe döneminde tamamlandığını göstermektedir.

“kadaş” kelimesinin “ğıdış” biçimine dönüşmesi bir takım ses olayları sonucunda gerçekleşmiştir. Oğuz ağızlarında ve Eski Anadolu Türkçesinde ön seste tonsuz damak ünsüzü “k-” tonlularak “g-”ye dönüşür. Bu durum hemen hemen bütün kelimeler için geçerlidir. Ancak art sıradan (kalın) ünlülü kelimelerde bu kural sistemli değildir. Türkmen ve Azerbaycan Türkçesinde bu k’lar genellikle ğ’ya dönüşmüştür (Akar, 2018:121; Hunutlu, 2018: 167).⁹ Dolayısıyla kelime öncelikle “*ğadaş” şekline dönüşmüş, “ş” sesinin daraltıcı etkisiyle¹⁰ “*ğadış” şekli ortaya çıkmış, buradan gerileyici ünlü benzeşmesiyle “ğıdış” biçimini almıştır: kadaş > *ğadaş > *ğadış > ğıdış. “ğıdış” tabanına iyelik 1. teklik şahıs ekinin getirilmesiyle nihai olarak “ğıdışım” biçimi meydana gelmiştir.

“Gıdışım” adıyla gerek Ayvıcık gerekse Çanakale’de “Gıdışım Otomotiv”, “Gıdışım Kırathanesi”, “Gıdışım Manav” isimlerinde çe-

⁹ Eski Türkçe ve onun devam olan tarihî Türk lehçelerinde kelime başında “k- ve k-” şeklinde görülen sesler, Oğuzcada genellikle “g- ve ğ-”ya dönüşür. Bugün Oğuz grubu lehçeleri olan Türkiye, Azerbaycan Gagavuz ve Türkmen Türkçesi dışında kalan Karluk ve Kıpçak grubu Türk lehçelerinde kelime başı “k- ve k-”lar genellikle korunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. (Ergin, 1993: 85, 86; Korkmaz, 2013: 94; Akar, 2018: 121; Hunutlu, 2018: 161-186).

¹⁰ Türk dilinde “y, ş, ç, z, s, l, m, n, t” ünsüzlerinin inceltici olduğu kadar daraltıcı etkisi de vardır (Sağır, 2002: 4).

şitli iş yerleri açılmıştır. Bu durum, kelimenin “kalıplaşma” ve “kavramlaşma”¹¹ aşamasını tamamladığına işaret eder. Çünkü isimlere eklenen +lAr çokluk ekinin iyelik eklerinden önce gelmesi hususu (Korkmaz, 2009: 257) Türk dilinin çok önemli yapısal özelliklerinden biridir. Burada +lAr ekinin iyelik ekinin sonra geldiği görülür. Bu da iyelik ekinin isim tabanıyla kalıplaşma sürecine girdiğini gösterir. Ayrıca kelimenin isim tabanı olan “ğıdış”ın bağımsız¹² ve iyelikli olmak üzere iki şekilli kullanımı iyelik ekinin kalıplaşma sürecinde olduğunu fakat bu süreci henüz tamamladığını ortaya koyar.

3. “Ğıdışım” Kelimesinin Ayvacık ve Ezine Yöresi Ağızlarındaki Kullanımları

“ğıdışım” kelimesi *Derleme Sözlüğü*'nde “ğıdış” şeklinde geçmektedir, yani kelime eserde iyeliksiz olarak bulunur. Kelimeye eserde *kardeş* anlamı verilmiş ve bu biçimin *Balıkesir'in Edremit, Çanakkale'nin Ezine ilçesine bağlı Bergaz köyü, Denizli, Trabzon'un Beşikdüzü ilçesi, Malatya ve Ankara'da* kullanıldığı (Türk Dil Kurumu, 1993: 2034) belirtilmiştir. *Derleme Sözlüğü*'ndeki bu kayda Çanakkale'nin Ayvacık ilçesi ve yöresi de dâhil edilebilir.

Ayvacık ve Ezine ilçeleriyle ilgili ilk ve tek ağız derlemeleri Hasan Çağrı Ölçücü tarafından 2020 yılında hazırlanan *Çanakkale İli Yerli Ağızları İnceleme-Metinler-Sözlük* adlı doktora teziyle yapılmıştır. Bu çalışmada Çanakkale'deki yerli ağızlar ele alınmış ve bu kapsamda Ayvacık ve Ezine bölgesindeki ağızlar da derlenmiştir.

3.1. Ayvacık

Ölçücü, 2020 çalışmasında Ayvacık ağızındaki “ğıdışım” kelimesiyle ilgili olarak 5 kullanım bulunmaktadır. Çalışmanın hacmi gözetilerek bunların 3'ü değerlendirmeye alınmıştır. Çalışma kapsamına alınsın ya da alınmasın bütün örneklerde kelime müstakil olarak kullanılmış, üzerine herhangi bir ek almamıştır. Aşağıda kelimenin kullanımları görülmektedir:

üç gün üç gece düyün olurdu bu küyde ğıdışım davullan içKili ama şimdi unnān̄ hepsi ğāktı (Ölçücü, 2020: 335).

¹¹ *Kavramlaştırma (conceptualisation): varlığı eş ve benzer özellikler ekseninde öbeklendirme eylemidir. Varlık ve eylem adlarından oluşan sözlük birimleri, varlık ve eylemlerin özelliklerine inmeksiz, onları kavramlar hâlinde bildirirler. Bu birimler, sosyal birer genellemedir ve nesiller arası aktarılan bir sosyal mirası temsil ederler. Bütün sözlük birimleri, genelleştirilip kavramlaştırılarak elde edilmiş yapılardır; sözlük maddeleri, aynı türden olan varlık ve eylemlerin ortak adlarıdır. krs. kavram, anlam, anlamlandırma (Karaağaç, 2013: 532).*

¹² Bk. *Derleme Sözlüğü*. (TDK, 1993: 2034).

eşşeklēlen ne bilem ayvannālan dūyūn_ evine odun getirilirdi e şindi manğal kōmürūnen yapılıyō her şey oduna şeye gerek kalmadı yāni o şekildeydi yāni ğıdışım bilmiyōm dā eskilēni de bilmeyiz yāni benim bildim bu yāni bis KırK yaşındáyiz bizim bildim bu yāni (Ölçücü, 2020: 336).

bu gidişle de hepimiz geri de döncēz gibi yāni çünkū ayvecikte bi iş sāsı yok yāni bi fabrikadı herangi bi şi olmadından nāpiyo yörük işte hepimiz_ ayrıyıs geliyōz üç beş göyun üç beş keçi yapmā mecburuyuz ğıdışım cāremiz yok yāni bi ünüverstede bi çocuk yirmi beş_ otuz milyar yıllık yāni elli milyar belki masrafı olúyō (Ölçücü, 2020: 337).

3.2. Ezine

Ölçücü, 2020 çalışmasına göre Ezine ilçesinde “ğıdışım” kelimesi 6 yerde kullanılmıştır. Çalışmaya 3 kullanım dāhil edilmiştir. Çalışma kapsamına alınan/alınmayan bütün örneklerde kelime yalın yani eksiz olarak kullanılmıştır. Aşağıda kelimenin kullanımları görülmektedir:

ē nası emine file iyicelē mi atça fīlan nasilā dadanıñ_ evlēni yapmā başladın mı hani yapcādın benimkilē de bi gēdilē gēmedilē māyir nāpām ğıdışım bak burda gāldı bu da nāpalım ğıdışım bi dā geliçekleridin gēmedi bak (Ölçücü, 2020: 449).

sen_ ēr zaman şıdiyōsūñ deli olurum ben sā başka şiy_ iste benden yār- dım_ iste para iste benden açık_ a şi yaptıKsa seniñ_ eliñ para gōdü oreyi yaptıK da dōru ğıdışım yoKdu bi şi aÇıK yüzü küldü yaptıK da pi şiÇiK gāmadı satıldı (Ölçücü, 2020: 450).

ōle şıylē iç yapmadım māyir bi yerlere kitmedim çıkmadım bi yere hiç dön_ āşam da çoK durmadım bile bu āşam donđum gēdim dün_ āşam durdum bu āşam da donđum ē sāt_ om biri geçerek gēdim ğıdışım duramadım ayas donđum (Ölçücü, 2020: 450).

4. “Kardeş” Kelimesinin Ayvacık ve Ezine Ağızlarındaki Kullanımları

Ayvacık ve Ezine ağızlarında “kardeş” kelimesi ve varyantlarının bulunması “ğıdışım” kelimesinin “kardeşim” kelimesinden gelişemeyeceğinin en önemli kanıtı durumundadır.

4.1. Ayvacık

Ölçücü, 2020 çalışmasına göre “kardeş” kelimesinin Ayvacık ağızlarında “kārdeş, gārdaş/gārdaş, gārdeş, gādaş, gādış” varyantları görülür. Elbette ki bölgede yapılacak kapsamlı ağız derlemeleriyle bu şekillerin sayısı artabilir. Aşağıda bu şekillerin hangi bağlamlarda kullanıldığına ilişkin örnekler görülmektedir:

4.1.1. “kārdeş”

iki ġārdaş geliP oturu yolā köyüñ türemesi iki kārdeş Ten şindi öle soyat vā ilk oturannāñ soyadı aynı çintirlē çintirli yāni soyatları çintirli (Ölçücü, 2020: 338).

4.1.2. “ġardaş/ġārdaş”

Kelime Ölçücü, 2020’de 11 kez kullanılmıştır. Bunların 4’ü değerlendirilmeye alınmıştır:

keçi bōle rüzġarı sevē yıldızı keçi ġoyun ġarışık çōban iki ġardaş ġemişlē bu-raya aylelēnnen tabi çadırları ġurmuşlē (Ölçücü, 2020: 306).

kōyüñ ismi ġoyunevi şimdi annadıñ mı ġoyunevi ġoymuş iki ġardaşız ya ġurmuş sen de burda bādemni vā şu bādemniyi biliyoñ ηu kittiñ mi şūda bi kilo-metire aramız baġ hā bizim ġāveden unnāñ ġāve bi kilometire yakın küçük olan ġardaş ābey ben de oreye kitçen dimiş urda durcan dimiş (Ölçücü, 2020: 306).

bi tek tel kesildi şu cēran telleri vā ya cēran telleri kesti dek kēmiş ġurşuna meselā öle sōna benim ġārdaşım başçavuş u āTdı seniñ ġārdaşın polis ġēdi u āTdı (Ölçücü, 2020: 309).

anam sus terbiyesiz didi una sen didi ġārdaşına gidip deyiştirmediniñ biz cāyiliz didi deyiştirediniñ didi sen yapıp ġelsēdiniñ seni evercēdiK didi ġārdaşın senden önce gitti ġēdi didi tamam seni ġalcā mıñ seni de yapçaz didi seni de evercēz didi (Ölçücü, 2020: 313).

4.1.3. “ġārdeş”

şindi a ġārdeşi dadaları olannarı vā hani yirmi beş sene muġtarlık yaptı (Ölçücü, 2020: 310).

4.1.4. “ġādaş”

biri ecebātta biri çanaġkaledede biri de türKmennide üç ġız ġādaş unnā hadi ġōdün zaman hepçiniñizi biliyoñ (Ölçücü, 2020: 627).

4.1.5. “ġādış”

şindi bu teleFāna ben çoġ ġızıyóm ben olanın yanına gidiyóm olanda vā ġızında vā kendisinde vā hanımında vā āşam otu bi sohped idiyim di ġādışım hepsi telefānnañ hiç başġa bi şı bilmiyo musuñus siz diyóm (Ölçücü, 2020: 292).

4.2. Ezine

Ölçücü, 2020 çalışmasına göre “kardeş” kelimesinin Ezine ağızlarında “ġardaş/ġārdaş”, “ġardeş”, “ġādeş”, “kārdaş”, “kārdeş” varyantları görülmür. Bölgede yapılacak daha geniş derlemelerle bu varyantların sayısı artış gösterebilir:

4.2.1. “ğardaş/ğārdaş”

Bu biçim Ölçücü, 2020’de 6 kez geçmektedir. Bunların 4’ü değerlendirilmeye alınmıştır:

işte dayım olur diyum anamın has ğardaşı u (Ölçücü, 2020: 866).

awcılıklar goyunculuklar keçicilikler bubamızdan ni bulduksa bönun amcasiyim ben bu benim ğārdaşım olanı bu biliyö müsün işTe böle vā şindi muhtarın da vā av köpē bi yaşliyiz ğāli bis sēksen yaşında (Ölçücü, 2020: 687).

seniñ ğaş tane ğārdaşın var (Ölçücü, 2020: 855).

unnā anjādi yalñız unnā bunnā iki ğārdaşTı unnā yā bubamın olu dirdi (Ölçücü, 2020: 871).

4.2.2. “ğardeş”

bir akşam olan ğardeşiñ misāfirleri geliyo ğız ğardeşiniñ ğussunun birisini kēsmiş aradan da bi geçimsizlik çıkmış olan ğardeş ğızmış burı ğēmiş (Ölçücü, 2020: 456).

4.2.3. “ğādeş”

bunnā eki ğız ğādeş bi olan ğādeş ğız ğādeş geliyolāmıştı rivāyeT böle (Ölçücü, 2020: 456).

4.2.4. “kardaş”

biz böle yaşadık ana yōK Kardaş yog işte hēpsi öldü (Ölçücü, 2020: 854).

4.2.5. “kardeş”

sizin urda ğocabacaklā şeyiñ ğızını ğaçırdılā ũ ni küpürtülē çıkardılā şinci kārdeşi şu veyis vē yā ezinede veyisiñ ğız ğārdaşını ğaçırdı ğocabacaklā yaylaçık yerinden oynadı (Ölçücü, 2020: 688).

Sonuç

Çanakkale’nin Ayvacık ve Ezine ilçeleri ağızında “arkadaşım, dostum” anlamında kullanılan “ğıdışım” kelimesinin halk arasında “kardeşim” kelimesinden değişerek oluştuğu yönünde yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Bir çeşit halk etimolojisi olarak nitelendirilebilecek bu yaklaşımın doğruluğu mümkün görünmemektedir. Çünkü bölgede “kardeş” anlamında kullanılan “kardeş, kardaş, ğardaş, ğardeş, ğādeş, ğādış” vd. kelimeleri yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Ayrıca özellikle Ayvacık yöresinde “dost tutma/dost edinme” anlamındaki “ğādaş tutma” geleneğinin çok canlı bir şekilde yaşıyor olması, “ğıdış” kelimesinin önceki şekillerinden biri olan “ğādaş”ın da “dost, arkadaş” anlamlarında olduğunu gösterir.

“ğıdışım” kelimesinin “kardeş” kelimesinden değil de daha Eski Türkçe döneminde kullanılmış ve kısa süre içinde “kardaş”a dönüşmüş olan

“kağadaş” kelimesinden geliştiğini düşünüyoruz. Eski Uygur Türkçesi döneminde “kardeş” ve “akraba” anlamında kullanılan “kadaş” kelimesiyle sadece “akraba” anlamında kullanılan “kağadaş” kelimesi bu konuda önemli iki kelime durumundadır. Bunlardan “kağadaş” kelimesi ses değişimine uğrayarak “kadaş” şekline dönüşmüş (kağadaş > *kağadaş > kâdaş > kadaş), anlam olarak da “akraba”dan “dost, arkadaş, yoldaş”a genişlemiştir. “kağadaş” kelimesi esasen *kâ+kı+daş şeklindedir ve üç birimden oluşur. Bu yapıda “kâ”, “akraba” anlamında isim kökü, “kı” akrabalık bildiren kelimelere eklenen, “acıma ve seslenme” bildiren edat, +daş ise isimden isim yapma ekidir. Dolayısıyla kelime önce “*kâkıdaş” şeklindedir. En az çaba yasası gereği ilk hecedeki “a” ünlüsü kısalmış, orta hecedeki “k” ünsüzü ötümlüleşerek “ğ”ya ve “ı” ünlüsü benzeşerek “a”ya dönüşmüş, ortaya “kağadaş” şekli çıkmıştır.

Eski Türkçe metinlerde “kağadaş” şeklinde görülen kelime fonetik değişim sürecini devam ettirmiş ve önce “*kağa” sonra “ğa” hecesinin düşmesiyle de “kâ” biçimi ortaya çıkmıştır. “kâ” isim tabanının üzerine +daş isimden isim yapma eki eklenmiş ve ilk hecedeki ünlünün kısaltılmasıyla “kadaş” kelimesine ulaşılmıştır: kağadaş > *kağadaş > kâdaş > kadaş.

Eski Türkçe döneminde “kâ” isim tabanına +daş ekinin eklenmesiyle oluşan “kâdaş > kadaş” kelimesinin “kağadaş”tan gelişerek gelen “kâdaş” kelimesiyle “kadaş”ta birleştiğini düşünüyoruz. Nitekim “kağadaş” kelimesinin Eski Türkçe döneminden sonra görülmemesi bunun önemli kanıtı durumundadır. “kadaş” kelimesi Eski Türkçe döneminde “akraba” ve “kardeş” anlamlarında kullanılır. Kelimenin kökünün “kâ ‘aile, akraba” olmasından yola çıkarak temel anlamın “akraba” olduğu, kelimenin sonraki süreçte anlam değişimine uğradığı görülür. Temel anlamı “akraba” olan kelime anlam genişlemesiyle “akraba” anlamının yanı sıra “kardeş” anlamını da karşılar hâle gelmiş, aynı zamanda farklı bağlamlarda “dost, arkadaş” anlamını da kazanarak bu genişlemeyi bir derece daha artırmıştır.

“kadaş” kelimesi birtakım ses değişimleriyle “*ğıdış” şeklini almıştır. Oğuz ağızlarında ve Oğuz grubu çağdaş Türk lehçelerinde tonsuz damak ünsüzü “k-” genellikle tonlulara “g-”ye dönüşür. Bu kural büyük oranda sistemlidir, ancak art sıradan (kalın) ünlü taşıyan kelimelerde kural sistemli değildir, ancak Türkmen ve Azerbaycan Türkçesinde bu “k”ların bazı kelimelerde “ğ”ya dönüştüğü görülür. Bu bilgilere dayanarak “kadaş” kelimesinin önce “*ğadaş”a “ş” sesinin daraltıcı etkisiyle de “*ğadış”a, gerileyici benzeşmeyle de “ğıdış”a dönüştüğü söylenebilir. “ğıdış” tabanına iyelik 1. teklik şahıs ekinin gelmesiyle de “ğıdışım” kelimesi oluşmuştur.

İyelik eki kalıplaşma eğiliminde olsa da kelimenin “ğıdış” şeklinin de kullanımında olması bu kalıplaşmanın tamamlanmadığını gösterir.

Kaynakça

- Akar, Ali (2018). *Oğuzların Dili Eski Anadolu Türkçesine Giriş*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Altaylı, Seyfettin (1994). *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü I*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Arat, Reşit Rahmeti (1979). *Kutadgu Bilig III İndeks*. Haz. Kemal Eraslan vd. İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Argunşah, Mustafa vd. (2023). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ata, Aysu (1997). *Kışşü'l-Enbiyâ I-II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ata, Aysu (2013). *Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi Rylands Nüshası, Giriş-Metin-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Atalay, Besim (2006). *Kâşgarlı Mahmud Divanü Lügat-it-Türk I-IV*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ayhan, Aydın (1999). *Balıkesir ve Çevresinde Yörükler, Çepniler ve Muhacirler*. Balıkesir: Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları.
- Başaran, Emel (2020). *Ayvacak Mezar Taşları*. Yüksek Lisans Tezi. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Başgöl, Fatih (2004). *19. Yüzyılda Ezine Kazası'nın Sosyo-Ekonomik Yapısı*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Berbercan, Mehmet Turgut (2011). *Çağatayca Gülistan Tercümesi (Gramer-Metin-Dizin)*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bozkurt, Fuat (2017). *Kaşgarlı Mahmud Divân-ü Lügat-it-Türk*. İstanbul: Salon Yayınları.
- Buran, Ahmet (2000). “Gakko/Gakgoş Kelimesinin Kökeni ve Anlamı”. *Türk Dili*, 578: 173-177.
- Caferoğlu, Ahmet (2015). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Cargıstay, Yuriy Vasiliev (1995). *Türkçe-Sahaca (Yakutça) Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Clauson, Sir Gerard (1972). *An Etimological Dictionary of Pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.
- Coşkun Parlak, Cennet (2017). *Tanzimat Döneminde Biga Sancağı Yörükleri*. Yüksek Lisans Tezi. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dankoff, Robert ve Kelly, James (2007). *Mahmûd El Kâşgarî Divânü Lügâtî't-Türk*. Çev. Serap Tuba Yurteser ve Seçkin Erdi. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.

- Demirci, Ümit Özgür (2014). *Eski Uygurca Dört Çatik*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Doerfer, Gerhard (1967). *Türkische und Mongolische Elemente im Neu Persischen III*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.
- Eckmann, János (2014). *Nehcü'l-Ferâdis*. Yay. Semih Tezcan, Hamza Zülfikar, Aysu Ata. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Emecen, Feridun (1992). "Biga". *TDVİA VI*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 136-137.
- Eraslan, Kemal (2012). *Eski Uygur Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ercilasun, Ahmet Bican vd. (1991). *Türk Lehçeleri Sözlüğü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ercilasun, Ahmet Bican ve Akkoyunlu, Ziyat (2014). *Kaşgarlı Mahmud, Dîvânü Luğâtî't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eren, Hasan (1999). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eren, Ramazan (1994). *Çanakkale İli'nin Tarih İçindeki Gelişimi ve Folklor İncelemeleri*. Çanakkale: İstanbul Ofset.
- Ergin, Muharrem (1993) *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Basım/Yayım/Tanıtım.
- Gabain, Annemarie von (1995). *Eski Türkçenin Grameri*. Çev. Mehmet Akalın. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gadanaz, Âlim ve Orhan, Meral (2008). "Kazdağı: Balıkesir, Bergama ve Ayvacık Halılarının Etkileşimi". *Ayvacık Değerleri Sempozyumu*, 29-30 Ağustos 2008. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 281-286.
- Gulcalı, Zemire (2015). *Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur'dan "Aç Bars" Hikâyesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gülensoy, Tuncer (2011). *Türkiye Türkçesindeki Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Halaçoğlu, Yusuf (2011). *Anadolu'da Aşiretler, Cemaatler, Oymaklar I (1453-1650)*. İstanbul: Togan Yayıncılık.
- Hamilton, James Russell (1998). *Dunhuang Mağarası'nda Bulunmuş Buddhacılığa İlişkin Uygurca El Yazması İyi ve Kötü Prens Öyküsü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Hunutlu, Ümit (2018). "Türkçede k->g- ve t->d- Tonlulaşması Üzerine Düşünceler". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi TAED*, 63: 161-186.
- İnalçık, Halil (2014). "The Yörüks: Their Origins, Expansion And Economic Role". *Journal of Mediterranean Civilisations Studies*, 2: 467-495.
- Karasoy, Yakup (1998). *Şiban Han Dîvânı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Kocabaşak, Evren ve Pilehvarian, Nuran Kara (2017). "Örneklem Aracılığıyla Kıran Kolu Köyleri Geleneksel Konut Mimarisine Bakış". *Megaron*, 12 (3): 395-408.
- Korkmaz, Şerif (2015). "Tanzimat Sonrası Çanakkale'nin İdari ve Nüfus Yapısı". *Çanakkale Araştırmaları Yıllığı*, 3(3): 108-136.
- Korkmaz, Zeynep (2009). *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Korkmaz, Zeynep (2013). *Oğuz Türkçesinin Gelişimi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kormuşin, İgor Valentinovich (2000). "Kuzey Tuva Ögök-Turan Vadisindeki Gök-türk Anıtlarının Bazı Özellikleri". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 48: 257-261.
- Kuyasowa, Gülşat vd. (2015). *Türkmen Diliniñ Düşündürişli Sözlüğü II*. Aşgabat: Türkmenistan Ulular Akademiyası Yayınları.
- Müller, Friedrich Wilhelm Karl (1922). *Uigurica III Uigurische Avadāna-bruchstücke I-VIII*. Berlin: Verlag Der Akademie Der Wissenschaften.
- Nişanyan, Sevan (2002). *Sözlerin Soyağacı Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Orkun, Hüseyin Namık (1994). *Eski Türk Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ortaç, Ayla vd. (1982). *Yurt Ansiklopedisi III*. İstanbul: Anadolu Yayıncılık.
- Ölçücü, Hasan Çağrı (2020). *Çanakkale İli Yerli Ağızları İnceleme-Metinler-Sözlük*. Doktora Tezi. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdemir, Abdülkadir (2008). "Tarih Öncesi Dönemlerde Ayvacık". *Ayvacık Değerleri Sempozyumu*, 29-30 Ağustos 2008, Çanakkale, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 57-65.
- Räsänen, Martti (1969). *Versuch Eines Etymologischen Wörterbuchs Der Türkisprachen*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Sağır, Mukim (2002). "Ses Olayları Bakımından Anadolu Ağızları". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 20: 1-7.
- Şen, Serkan (2021). *Eski Uygur Türkçesi Dersleri*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Tekin, Talat (1995). *Türk Dillerinde Birincil Uzun Ünlüler*. İstanbul: Simurg Kitapçılık ve Yayıncılık.
- Tekin, Talat (2003). *Orhun Türkçesi Grameri*. İstanbul: Sanat Kitabevi.
- Türk Dil Kurumu (1993). *Derleme Sözlüğü VI.cilt. 2*. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- URL-1: https://www.academia.edu/8306633/Tuva_Cumhuriyeti (Er. 01.08.2024).
- Ünlü, Suat (2012a). *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Ünlü, Suat (2012b). *Harezmi Altınordu Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Ünlü, Suat (2013). *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.

Fotoğraflar



Fotoğraf 1. Gıdışımlar Otomotiv



Fotoğraf 2. Gıdışımlar Kiraathanesi



Fotoğraf 3. Gıdışımlar Manav

ESKİ UYGURCA METİNLERDEKİ HAPAKS FİİLLER*

Tümer KARAAYAK*

Sözlükbilimde, bir metinde, yazarda veya bir dilin mevcut külliyatında yalnızca bir kez geçen bir kelime, genellikle *hapax* olarak kısaltılır. İfade Yunancada ‘sadece bir kez söylenen şey’ anlamına gelir (Crystal, 2008: 224). Teklik şekli *hapax* veya *hapax legomenon*, çokluk şekli *hapax legomena* olan kelime, yalnızca bir kez geçtiği kanıtlanmış ve bu nedenle anlamını belirlemek genellikle zor olan dilsel ifade(ler) için kullanılır. *Hapax legomenon*, Yunanca ἄπαξ λεγόμενον /hápax legómenon/ kelimesinin transliterasyonudur ve ‘bir kez söylenmiş’ anlamına gelir (Busmann, 1996: 500; ayrıca krş. Uçar, 2012: 73).

Eski Türkçe hapax kelimeler ile bu kelimelerin tarihî ve çağdaş Türk lehçeleriyle/dilleriyle doğrudan veya dolaylı olarak karşılaştırıldığı birçok çalışma bulunmaktadır: (Ölmez, 2000: 133-138; Ölmez, 2008: 295-297; Tezcan, 2008: 298-302; Ata, 2010: 1-12; Ölmez, 2011: 245-251; Yıldız, 2011: 21-42; Aydın, 2013: 37-49; Yıldız, 2014: 37-54; Yıldız, 2016: 747-762; Küçük ve Demirci, 2016: 160-166; Demirci, 2018: 139-148; Ayazlı, 2018: 151-163; Doğan, 2019: 320-327; Şen, 2019: 301-314; Aydın, 2023: 15-50; İsi ve Alan, 2023: 991-1000; Sağır, 2023: 690-702; Sağır, 2024: 219-237; Salan ve Zengin, 2024: 167-187).

Eski Türkçedeki hapaks kelimeler, Sir Gerard Clauson’un *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish* [= XIII. Yüzyıl Öncesi Türkçenin Etimolojik Sözlüğü] adlı sözlüğünde ele alınmıştır. Clauson sözlüğünde *Hap. leg.* [hapax legomenon] ‘occurring only once’ [yalnızca bir kez geçen] (ED: xxxiv; Uçar, 2012: 73-74) kısaltmasıyla hapaks kelimelere dikkat çekmiş ve hapaks kelimeler ile ilgili şu açıklamayı yapmıştır: “Şaşırtıcı derecede çok sayıda ilk sözcük *hapax legomena*’dır (Hap. leg.), yani sadece bir kez geçer ve şimdiye kadar başka bir yerde keşfedilmemiştir; bununla birlikte, gerçek Türkçe sözcükler gibi göründükleri ve daha sonra başka bir yerde keşfedilebilecekleri için listeye dâhil edilmişlerdir; ancak *hapax lego-*

* Bu çalışma 21-23 Eylül 2023 tarihinde Çanakkale’de Toplum ve Kültür Araştırmaları Derneği tarafından düzenlenen 6. Uluslararası Toplum ve Kültür Araştırmaları Sempozyumu adlı etkinliğe “Eski Uygurca Metinlerdeki Bazı Hapakslar” başlığı ile gönderilen ve ilgili sempozyumda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş, düzenlenmiş ve genişletilmiş şeklidir.

* Arş. Gör. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bilecik/Türkiye. E-posta: tumerkaraayak@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2322-9663. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14348435>

mena oldukları gerçeği, doğru transkripsiyonlu olup olmadıklarını belirlemeyi imkânsız kılmaktadır.” (ED: vii). Clauson’un sözlüğündeki hapax kelimelerin sayısı 2230 kadardır (Yıldız, 2014: 39).

Hapaks kelimelerin ele alındığı diğer bir çalışma ise Marcel Erdal’ın *Old Turkic Word Formation* [= Eski Türkçe Kelime Yapımı] adlı çalışmasıdır. Erdal bu çalışmasında Eski Türkçe hapaks kelimeleri *hap.* kısaltmasıyla yer vermiştir. Eski Uygurca metinlerin sözvarlığını ortaya koymaya amaçlayan ve henüz yayımı devam eden *Uigurisches Wörterbuch* [= Uygurca Sözlük] adlı sözlük de hapaks kelimelere dair verileri içermesi bakımından önemli bir eserdir. Eski Türkçedeki hapaks kelimelere dair müstakil bir çalışma ise Erdem Uçar tarafından yapılmıştır (Uçar, 2012).

Uçar, çalışmasında Marcel Erdal’ın *Eski Türkçe Kelime Yapımı* (OTWF) ve Klaus Röhrborn’un yayını tamamlanmamış *Uygurca Sözlüğü* (UW; UWNNeu) çalışmalarını temel alarak hapaks olarak belirtilen kelimeleri listelemiştir. Uçar bu çalışmasında hapaks kelimeleri ‘1. Hapaks özelliğini yitiren kelimeler’, ‘2. Orijinal metinde yanlış yazılan veya nâşir tarafından yanlış okunan hapakslar’ ve ‘3. Hapaks özelliğini hâlâ muhafaza eden kelimeler’ şeklinde üç ana grupta incelemiştir (Uçar, 2012: 74). Uçar, ‘1. Hapaks özelliğini yitiren kelimeler’ kısmında 69 tane hapaks kelimeye, ‘2. Orijinal metinde yanlış yazılan veya nâşir tarafından yanlış okunan hapakslar’ kısmında 28 tane hapaks kelimeye ve ‘3. Hapaks özelliğini hâlâ muhafaza eden kelimeler’ kısmında ise isim ve fiil türünde 472 tane kelimeye yer vermiştir.

Bu çalışmada Eski Uygurca metinlerde yer alan hapaks kelimelerden/tek örneklerden sadece *fiil* türünde olanlar ele alınmıştır. İsim türünde olan hapakslar bu çalışmada kapsam dışı bırakılmıştır. Fiil türünde olan hapaks kelimelerden okuyuşu/anlamlandırması ile ilgili sorun bulunan kelimeler çalışmaya dâhil edilmemiştir. Uçar’ın makalesinde «Hapaks özelliğini yitiren kelimeler» ve «Orijinal metinde yanlış yazılan veya nâşir tarafından yanlış okunan hapakslar» şeklinde yer verdiği kısımlarda ele aldığı kelimeler kapsam dışı bırakılmıştır. Uçar’ın çalışmasında «Hapaks özelliğini hâlâ muhafaza eden kelimeler» şeklinde yer verdiği kısımdaki kelimelerden 281 tanesi fiil türündedir ve bu fiiller çalışmada yeniden ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Ayrıca *Uigurisches Wörterbuch* [Uygurca Sözlük] serisinin yeni fiil ciltlerinde [→ bkz. I. Fiiler, 1. Cilt: ab- — äzüglä-; 2. Cilt: edäd- — iztä-; 3. Cilt: odgur- — üzüş-] yer alan hapakslar/tek tanıklı örnekler de çalışmaya dâhil edilmiştir.

Uçar’ın makalesinde Marcel Erdal’ın *Eski Türkçe Kelime Yapımı* (OTWF) ve Klaus Röhrborn’un yayını tamamlanmamış *Uygurca Sözlüğü* (UW;

UWNeu) çalışmalarından derlediği ve çalışmasında “3.3. Hapaks Özelliğini Hala Muhafaza Eden Kelimeler” başlığı altında yer verdiği 281 tane kelimedenden 235 tanesi bugünümüzde de hapaks özelliğini devam ettirmektedir: **1). açintur-** “açmak, açtırmak” → UigTot (OTWF: 818; Uçar, 2012: 81₁₀₀); **2). açındur-** “buldurmak, temin ettirmek” → BuddhUig II (OTWF: 819; Uçar, 2012: 81₁₀₁); **3). adalan-** “sıkıntıya düşmek” → BT 33 (ED: 59b; UWV I: 7; Uçar, 2012: 81₁₀₄); **4). ağırlatıl-** “saygı gösterilmek, hürmet edilmek” → ETŞ (OTWF: 694; UWV I: 23; Uçar, 2012: 81₁₀₈); **5). ağırtar-** “çevirtmek tercüme ettirmek” → UygKol (OTWF: 761; UWV I: 29; Uçar, 2012: 81₁₀₉); **6). akılış-** “birlikte akmak” → ETŞ (OTWF: 553; UWV I: 33-34; Uçar, 2012: 81₁₁₀); **7). alakırış-** “bağrıışmak, çağrıışmak, haykırmak” → BT 37 (ED: 140a; OTWF: 553; UWV I: 45; Uçar, 2012: 81₁₁₁); **8). alkatıl-** “övülmek” → BT 3 (OTWF: 699; UW: 96a; Uçar, 2012: 81₁₁₄); **9). alpad-** “kahraman olmak” → Rāma (OTWF: 486; UWF I: 53; Uçar, 2012: 81₁₁₅); **10). amratıl-** “sevilmek, hoşlanılmak” → Lobpreis (OTWF: 694; UWV I: 58; Uçar, 2012: 81₁₁₇); **11). ançolat-** “bir şeyi armağan olarak getirmek, sundurmak, hediye ettirmek” → HT VII (OTWF: 762; UWV I: 61; Uçar, 2012: 81₁₁₉); **12). ankar-** ~ **angar-** “anlamak, kavramak” → ETŞ (OTWF: 742; UWV I: 63; Uçar, 2012: 82₁₂₁); **13). arıglat-** “basılacak metni yazdırmak, baskıya hazırlamak” → BT 13 (OTWF: 763; UWV I: 69-70; Uçar, 2012: 82₁₂₅); **14). arkalaş-** “gruplara ayrılmak” → HT VII (OTWF: 576; UWV I: 75; Uçar, 2012: 82₁₂₇); **15). artur-** “kandırılmak” → ShōAbhi (ED: 210a; OTWF: 801; UWV I: 83; Uçar, 2012: 82₁₂₉); **16). arvıla-** “kuşkulananmak, şüphelenmek” → BuddhUig II (OTWF: 431; UWV I: 83; Uçar, 2012: 82₁₃₀); **17). asdur-** (II) ~ **astur-** “astırmak” → AYS II.1. (OTWF: 816; UWV I: 96; Uçar, 2012: 82₁₃₁); **18). aşılaştur-** “bağlamak, bir araya bağlamak” → ETŞ (OTWF: 816; UWV I: 96; Uçar, 2012: 82₁₃₂) → krş. **aşılaştur** † → **eşläştür-** “bağlamak” (UWV II: 54); **19). atla-** “ata binmek” → ZiemeTit (OTWF: 431-432; UWV I: 102; Uçar, 2012: 82₁₃₃); **20). ayançaylan-** “önünde saygı ile eğilmek, saygı duymak, kutsamak” → BT 8 (OTWF: 510; UWV I: 114; Uçar, 2012: 82₁₃₆); **21). baçat-** “birini oruç tutmaya teşvik etmek, oruç tutturmak” → AYS VI (OTWF: 764; Uçar, 2012: 82₁₄₀); **22). baktokla-** “aramak” → Suv. (OTWF: 764; Uçar, 2012: 82₁₄₁); **23). baldur-** “bağlanmak” → ShōKenkyu (OTWF: 825; Uçar, 2012: 82₁₄₂); **24). barıl-** “ayak basılmak” → TT VIII (OTWF: 690; Uçar, 2012: 83₁₄₃); **25). basınış-** “bastırmak, birbirine baskı yapmak, karşılıklı sıkıştırmak” → AYS VIII (OTWF: 554; Uçar, 2012: 83₁₄₅); **26). batıglan-** “bağırsaklarını boşaltmak, sıçmak” → BT 9 (OTWF: 511; Uçar, 2012: 83₁₄₇); **27). bazlan-** “tabi olmak” → Tes Yazıtı (OTWF: 511; Uçar, 2012: 83₁₄₉); **28). bädizlä-** “renkli ışık yaymak, süs olmak” → HT VII (OTWF: 417; Uçar, 2012: 83₁₅₀); **29). bädüttür-** “yükseltmek, arttırmak” →

TT IX (ED: 301b; OTWF: 827; Uçar, 2012: 83¹⁵¹); **30**. *bärkäk-* ~ *bärgäk-* “dövmek, sopa atılmak” → Suv. (OTWF: 493; Uçar, 2012: 83¹⁵⁴; HdA: 160a); **31**. *bışrundur-* “bir öğretiyi benimsetmek, alıştırmak, alıştırmayı yaptırmak” → BT 25 (OTWF: 819; Uçar, 2012: 83¹⁵⁵); **32**. *birikiş-* “birleşmek, toplanmak” → ETŞ (OTWF: 555; Uçar, 2012: 83¹⁵⁷); **33**. *boduk-* “adamak” → ShōAva (OTWF: 645-646; Uçar, 2012: 83¹⁵⁹); **34**. *boguzlan-* “boğazlanmak” → Tunyukuk Yazıtı (OTWF: 595; Uçar, 2012: 83¹⁶¹); **35**. *boşunla-* “rahatlamak” (ED: 383b; Uçar, 2012: 83¹⁶⁴); **36**. *bökür-* “doyurmak” → Suv. (OTWF: 712-713; Uçar, 2012: 83¹⁶⁶); **37**. *bulgat-* “bulandırmak” → BT 25 (OTWF: 695, 768; Uçar, 2012: 83¹⁷²); **38**. *bulgatıl-* “bulandırılmak” → ApokrSü (OTWF: 694; Uçar, 2012: 84¹⁷³); **39**. *buyanlandur-* “sevap sahibi yapmak” → ShōAva (OTWF: 820; Uçar, 2012: 84¹⁷⁷); **40**. *bürtüş-* “irtibata geçmek” → TT V (OTWF: 555; Uçar, 2012: 84¹⁸⁰); **41**. *çahşaş-* “şakırdatmak” → HT IV (OTWF: 555-556; Uçar, 2012: 84¹⁸²); **42**. *çavlaş-* “birbirini çağırarak, tanışmak, kendilerini tanıştırmak” → ShōAva (OTWF: 576; Uçar, 2012: 84¹⁸⁴); **43**. *çaylat-* “saygı duyurmak” → BT 13 (OTWF: 768; Uçar, 2012: 84¹⁸⁵) → krş. *çaylat-* † → *çavlat-* (HdA: 225b) → *çavlat-* “övdürmek” (HdA: 225b); **44**. *çitkanlaş-* “birbirine kuzen gibi davranmak” → HamTouen (OTWF: 576; Uçar, 2012: 84¹⁸⁷); **45**. *çızdur-* “çizdirmek” → TT VII (OTWF: 597, 802; Uçar, 2012: 84¹⁹¹); **46**. *çiltäş-* “birbirine saygı duymak, karşılıklı hürmet etmek” → BT 9 (OTWF: 556; Uçar, 2012: 84¹⁹³); **47**. *çomuk-* “batmak, gömülmek” → ShoAgam (OTWF: 646; Uçar, 2012: 84¹⁹⁶); **48**. *ämsi-* “sulanmak; zehirlenmek; zehirli olmak (?)” → IrkB (ED: 164b; OTWF: 535; Uçar, 2012: 85²⁰¹); **49**. *änlä-* “av aramak” → IrkB (OTWF: 435; Uçar, 2012: 85²⁰²); **50**. *erpäklä-* “biçmek, testere ile kesmek” → Maitr. (OTWF 437; Uçar, 2012: 85²⁰⁴; UWV II: 32); **51**. *ätizil-* “müzik çalınmak, müzik icra edilmek” → Buddhav (OTWF: 658-659; Uçar, 2012: 85²⁰⁶; UWV I: 202); **52**. *eviniş-* “hep birlikte acele etmek, birbirini teşvik etmek” → ShōAv (OTWF: 557; Uçar, 2012: 85²⁰⁶; UWV II: 67); **53**. *ävlä-* “ev düzmek” → Suci Yazıtı (OTWF: 436; Uçar, 2012: 85²⁰⁷); **54**. *edärt-* “takip ettirmek” → BT 3 (OTWF: 771; Uçar, 2012: 85²¹¹; UWV II: 3); **55**. *elsirä-* “ülkesiz kalmak” → Kül Tegin Yazıtı (OTWF 507; Uçar, 2012: 85²¹³); **56**. *eritil-* “ayıplanmak, kusurlu bulunmak, eleştirilmek” → BT 3 (OTWF: 659, 695; Uçar, 2012: 85²¹⁶; UWV II: 31); **57**. *erpäş-* “karşılıklı biçmek” → BT 9 (OTWF: 557; Uçar, 2012: 85²¹⁷; UWV II: 32); **58**. *eştrüş-* “birbirine duyurmak, anlatmak, aktarmak” → TT II (ED: 258b; OTWF: 557; Uçar, 2012: 85²¹⁹; UWV II: 54); **59**. *hagansıra-* ~ *kagansıra-* “hakansız kalmak” → Kül Tegin Yazıtı (ED 612a; OTWF: 507; Uçar, 2012: 85²²⁰); **60**. *hanlan-* ~ *kanlan-* “han sahibi olmak” → Tunyukuk Yazıtı (ED 639a; OTWF: 512; Uçar, 2012: 85²²¹); **61**. *ılıkdur-* “kirletmek” → AYS IV (OTWF: 804; Uçar, 2012: 85²²⁴; UWV II: 87-88); **62**. *ırlaştur-* “topluca/birlikte şarkı söyletmek” →

Ernte I (OTWF: 816; Uçar, 2012: 86225; UWV II: 95); **63. ısırtıl-** “ısırılmak” → ETŞ (OTWF: 695; Uçar, 2012: 86226; UWV II: 96); **64. igdülän-** “beslenmek” → U II (OTWF: 602; Uçar, 2012: 86230; UWV II: 109-110); **65. igidtür-** “büyütmek, yetiştirmek” → ShōAgon (OTWF: 804; Uçar, 2012: 86231); **66. ik-tülät-** “(bir insanı veya hayvanı) besletmek” → USp. [= KeskinHukuk] (ED 105a; Uçar, 2012: 86233); **67. ilgäysöklän-** “bir konuda usta olmak” → ETŞ (OTWF: 512; Uçar, 2012: 86235; UWV II: 117); **68. iliştür-** “iliştirmek, ilişkilendirmek, bağlamak” → BT 13 (OTWF: 816; Uçar, 2012: 86237; UWV II: 123-124); **69. isigläş-** “birbiriyle dost olmak, arkadaş olmak” → Maitr. (OTWF 558; Uçar, 2012: 86239; UWV II: 129); **70. isküş-** “karşılıklı çekip çıkarmak, koparmak” → BT 9 (OTWF: 558; Uçar, 2012: 86240; UWV II: 131); **71. kadu-** “tipiye çevrilmek” → SuvStockh (OTWF 475; Uçar, 2012: 86242); **72. kakıtış-** “itişmek” → BuddhUig II (OTWF: 558; Uçar, 2012: 86243); **73. karıntur-** “karıştırmak, karışmak” → M III (OTWF: 821; Uçar, 2012: 86250); **74. katiltur-** “karıştırmak” (OTWF 825; Uçar, 2012: 86251); **75. kavışıgsa-** “kavuşmak istemek” → M II (OTWF: 527; Uçar, 2012: 87254); **76. kavışış-** “toplaşmak” → BuddhUig II (OTWF: 560; Uçar, 2012: 87255); **77. kavla-** “birleştirmek, buluşturmak” → BT 13 (OTWF: 439; Uçar, 2012: 87256); **78. kăklän-** “nefret etmek” → ETŞ (OTWF: 512; Uçar, 2012: 87259) → krş. *kăklän-* † → *kăklä-* (HdA: 353b) → *kăklä-* “öfke veya nefret hissetmek” → ETŞ (HdA: 353b); **79. kălinlä-** “evlendirmek” → SUK [= KeskinHukuk] (ED: 719b; OTWF: 439; Uçar, 2012: 87260); **80. kănrüş-** “nefret etmek, kavga etmek” → M I (OTWF: 561; Uçar, 2012: 87264); **81. kertgüntür-** “inandırmak” → BT 26 (OTWF: 821; Uçar, 2012: 87266); **82. kılımsın-** “yapacak gibi olmak, yapar gibi görünmek” → HT VII (ED: 622a; OTWF: 531; Uçar, 2012: 87268); **83. kırmalaş-** “yağmalamak” → TT VIII (OTWF: 562; Uçar, 2012: 87270); **84. kinlän-** “ezilmek, öğütülmek” → TT II (ED: 732a; Uçar, 2012: 87274) → krş. *kinlän-* † → *genlan-* (HdA: 382a) → *genlan-* “öğütülmek” → TT II (HdA: 273b); **85. kiriştür-** “sıgdırmak” → HT V (OTWF: 817; Uçar, 2012: 87276); **86. kişilän-** “evlenmek” → BT 9 (OTWF: 513; Uçar, 2012: 87277); **86. kizlän-** “gizlenmek, saklanmak” → BT 9 (OTWF: 606; Uçar, 2012: 87278); **87. kizlättil-** “gizlenmek, saklanmak” → BT 28 (OTWF: 695; Uçar, 2012: 87279); **88. koyruk-** “guruldamak” → Ernte I (OTWF: 495; Uçar, 2012: 88284); **89. koran-** “zayıflamak” → Heilk I (ED: 661b; OTWF: 606; Uçar, 2012: 88287); **90. kölündür-** “atı arabaya koşumlamak, koşmak, bağlatmak” → BuddhUig II (OTWF: 821; Uçar, 2012: 88290); **91. körklä-** “güzelleşmek” → TT I (ED: 744a; Uçar, 2012: 88292); **92. körüşdür-** ~ **körüştür-** “karşılaştırmak” → UigTot (OTWF: 817; Uçar, 2012: 88295); **93. kötgir-** “küçük şişlik çıkmak” → UigTot (OTWF: 501; Uçar, 2012: 88296); **94. kuçul-** “kucaklanmak” → TT VIII (OTWF: 666; Uçar, 2012: 88299); **95. kuduluş-** “birlikte dökülmek” → ETŞ (OTWF: 563; Uçar, 2012: 88300);

96). kutadturul- “kutsanmak” → USp. (ED: 597b; OTWF: 667; Uçar, 2012: 88₃₀₃); **97). kutadut-** (OTWF: 491; Uçar, 2012: 88₃₀₄) → krş. *kutadut-* † → *kutadur-* → *kutadtur-* “mutlu etmek; kutsamak” (HdA: 430b); **98). kutrultur-** “imha etmek” → ETŞ (OTWF: 826; Uçar, 2012: 88₃₀₅); **99). kutsıratıl-** “bedbaht edilmek, mutsuzluğa atılmak” → ETŞ (OTWF: 667; Uçar, 2012: 88₃₀₆); **100). kuysuk-** “korkmak, ürmek” → HT V (OTWF: 703; Uçar, 2012: 88₃₀₇); **101). kügürüştür-** “kakma yoluyla süslemek, kakma yapmak” → BuddhUig II (OTWF: 817; Uçar, 2012: 88₃₀₉); **102). külätıl-** “övülmäk” → BT 13 (OTWF: 695; Uçar, 2012: 88₃₁₁); **103). küñäd-** “kız köle yapmak” → Kül Tegin Yazıtı (ED: 730a; OTWF: 488; Uçar, 2012: 89₃₁₃); **104). kürlä-** ~ **körlä-** “aldatmak” → Huast. (OTWF: 441; Uçar, 2012: 89₃₁₅); **105). mayaka-** “dışkı çıkarmak, sıçmak” → TT VII (OTWF: 418; Uçar, 2012: 89₃₂₁); **106). mayakan-** (OTWF: 593; Uçar, 2012: 89₃₂₂) → krş. *mayakan-* † → *mayakla-* → *mayakla-* “dışkılamak” (HdA: 471); **107). mäñlä-** “tahıl toplamak, aramak” → IrkB (ED: 769b; OTWF: 433; Uçar, 2012: 89₃₂₃); **108). moymal-** “karışmak, şaşmış olmak, şaşkın olmak” → HT VII (ED: 773a; OTWF: 656; Uçar, 2012: 89₃₂₇); **109). muntur-** “delirtmek, şaşırtmak, yanıltmak” → M III (ED: 768a; OTWF: 802; Uçar, 2012: 89₃₂₈); **110). münük-** “kusurlu, eksik olmak” → TT I (ED: 769a; OTWF: 494; Uçar, 2012: 89₃₃₀); **111). nomlal-** “vaaz edilmek” → HT VI (OTWF: 668; Uçar, 2012: 89₃₃₂); **112). oğşaştur-** “benzeştirmek” → ShōAgam (OTWF: 817; Uçar, 2012: 89₃₃₅; UWV III: 8); **113). ogullan-** “oğul edinmek” → SUK (OTWF: 514; Uçar, 2012: 89₃₃₆; UWV III: 9); **114). ohşan-** ~ **ogşan-** “okşanmak” → BT 13 (OTWF: 608; Uçar, 2012: 89₃₃₇; UWV III: 7); **115). oñart-** “kavratmak, anlatmak” → ETŞ (OTWF: 781; Uçar, 2012: 89₃₄₁); **116). ornatıl-** “yerleştirilmek” → CYK (OTWF: 669; Uçar, 2012: 89₃₄₃); **117). otun-** “yakmak” → BT 9 (OTWF: 156, 609; Uçar, 2012: 90₃₄₇); **118). otuñla-** (OTWF: 442; Uçar, 2012: 90₃₄₈) *otuñlayu* “odun gibi” → M III (HdA: 518a; UWV III: 46); **119). ögrinçüläş-** “eğlenmek, sevinmek” → DreiPrinz (OTWF: 564; Uçar, 2012: 90₃₅₂; UWV III: 85); **120). ögsirät-** “bilinçsizleştirmek, aklını yitirmesine sebep olmak” → ApokrSü (OTWF: 782, Uçar, 2012: 90₃₅₃; UWV III: 86); **121). ögürüş-** “toplucu/karşılıklı sevinmek” → ShōAva (OTWF: 564; Uçar, 2012: 90₃₅₄); **122). ömälä-** “birini ziyarete gitmek” → IrkB (ED: 161b; OTWF: 443; Uçar, 2012: 90₃₅₅); **123). öpügsä-** “öpmeyi istemek” → ETŞ (ED: 9b-10a; OTWF: 526; Uçar, 2012: 90₃₅₆); **124). örlätiş-** “birbirini rahatsız etmek” → HT VIII (ED: 321a; OTWF: 565; Uçar, 2012: 90₃₅₇); **125). örlätür-** (OTWF: 828; Uçar, 2012: 90₃₅₈) → krş. *örlätür-* † → *örlättür-* → *örlättür-* “eziyet etmesine izin vermek” → ETŞ (UWV III: 112-113); **126). ötündür-** “yalvartmak, rica ettirmek” → BT 7 (OTWF: 822; Uçar, 2012: 90₃₆₀); **127). saçiltur-** “saçtırmak” → AYS IV (OTWF: 826; Uçar, 2012: 90₃₆₃); **128). sağurul-** “aşağıya doğru çe-

kilmek" → M III (ED: 816b; Uçar, 2012: 90³⁶⁵); **129**). *saklantur-* "kendini korutmak" → M I (OTWF: 822; Uçar, 2012: 90³⁶⁷); **130**). *sanış-* "bir şeye ait olmak" → ShōAgon (OTWF: 565; Uçar, 2012: 90³⁶⁸); **131**). *sanla-* "meşhur olmak, ünlü olmak" → MāngiB (OTWF: 444; Uçar, 2012: 90³⁶⁹); **132**). *sarış-* "birbirine kızmak" → BT 3 (OTWF: 565; Uçar, 2012: 90³⁷⁰); **133**). *sasıt-* "pis kokutmak" → BT 37 (OTWF: 784; Uçar, 2012: 90³⁷¹); **134**). *savıkla-* "tutarsız konuşmak, sayıklamak" → TT VIII (ED: 787a; Uçar, 2012: 90³⁷³); **135**). *sārit-* "erimek" → TT VII (ED: 847a; Uçar, 2012: 91³⁷⁷); **136**). *sāšiltūr-* "çözülme" → ETŞ (OTWF: 826; Uçar, 2012: 91³⁷⁸); **137**). *sāvinçlān-* "mutlu olmak, şükretmek, sevinmek" → HT V (ED: 790b-791a; OTWF: 514; Uçar, 2012: 91³⁷⁹); **138**). *sışrun-* "şişmek" → BT 13 (OTWF: 614; Uçar, 2012: 91³⁸⁵); **139**). *sıvga-* "hedefini şaşırma" → ManiTK (ED: 786b; Uçar, 2012: 91³⁸⁶); **140**). *silit-* "te-mizletmek" → BT 9 (OTWF: 785; Uçar, 2012: 91³⁸⁷); **141**). *silkūr-* "çan çalmak" → BT 37 (OTWF: 809 Uçar, 2012: 91³⁸⁹); **142**). *simlā-* "ufalamak" (ED: 829a; Uçar, 2012: 91³⁹¹); **143**). *soçıl-* "koparmak ya da çıkarmak (?)" OTWF: 673; Uçar, 2012: 91³⁹²); **144**). *soçın-* "vurmak, çarpma" → BT 37 (OTWF: 614; Uçar, 2012: 91³⁹³); **145**). *sokuştur-* "buluşturma" → BT 9 (OTWF: 817; Uçar, 2012: 91³⁹⁴); **146**). *solal-* "zincirlenme" → BT 25 (OTWF: 673; Uçar, 2012: 91³⁹⁵); **147**). *solaştur-* "zincire vurma" → BT 13 (OTWF: 817; Uçar, 2012: 91³⁹⁶); **148**). *solat-* "birbirine bağlama" → Pfahl I (OTWF 785; Uçar, 2012: 91³⁹⁷); **149**). *sökīt-* "sökmek, parçalara ayırma" → AYS IX (ED: 820a; OTWF: 785-786; Uçar, 2012: 91³⁹⁸); **150**). *sözlāştūr-* "karşılıklı konuşma" → HT IV (OTWF: 818; Uçar, 2012: 92⁴⁰²); **151**). *sözlātdūr-* "söyletirme" → ShōAgon (OTWF: 829; Uçar, 2012: 92⁴⁰³); **152**). *sözsirā-* "sözsüz olmak, susturma" → BT 28 (OTWF: 508; Uçar, 2012: 92⁴⁰⁴); **153**). *sürtüştür-* "sürtüş-türme" → EbabekriTez (OTWF: 567, 818; Uçar, 2012: 92⁴⁰⁷); **154**). *sürüş-* "sürdürme, devam ettirme" → ApokrSü (OTWF: 567; Uçar, 2012: 92⁴⁰⁸); **155**). *süyüş-* "birbirinden destek alma, dayanışma" → BT 1 (OTWF: 567; Uçar, 2012: 92⁴⁰⁹); **156**). *tagonla-* ~ *tagunla-* "alay etme" → BT 37 (ED: 471a; OTWF: 445; Uçar, 2012: 92⁴¹¹); **157**). *talan-* "seçilme" → Heilk II (OTWF 615-616; Uçar, 2012: 92⁴¹²); **158**). *talkokla-* ~ *talgokla-* "çivileme" → BT 25 (OTWF: 445; Uçar, 2012: 92⁴¹³); **159**). *talulat-* "seçtirme" → HT VII (OTWF: 787; Uçar, 2012: 92⁴¹⁴); **160**). *tankarış-* "karşılıklı sözleşme" → BT 9 (OTWF: 567; Uçar, 2012: 92⁴¹⁶); **161**). *tanuklaş-* "birbirine tanık getirme, birbirine şahit olmak" → HamiZus (OTWF: 567; Uçar, 2012: 92⁴¹⁶); **162**). *tañla-* "tan atma, şafak sökmek" → HamKP (OTWF: 447; Uçar, 2012: 92⁴¹⁸); **163**). *tañlar-* "şafak sökmek" → IrkB (OTWF: 502; Uçar, 2012: 92⁴¹⁹); **164**). *tapın-turul-* "hizmet edilme" → AgBr. (OTWF: 697; Uçar, 2012: 92⁴²¹); **165**). *tap-ladur-* "sevindirme" → UigTot (OTWF: 829; Uçar, 2012: 92⁴²²); **166**). *tarīt-dur-* "ektirme" → AYS II.1 (OTWF: 826; Uçar, 2012: 92⁴²⁵); **167**). *tartiltur-*

“dışarı çıkarılmak” → BT 13 (OTWF: 826; Uçar, 2012: 92⁴²⁷); **168**). *tatga-* “ta-
dına bakmak” → BT 13 (OTWF: 423-424; Uçar, 2012: 93⁴³¹); **169**). *teginçülä-*
“ulaşmak” → BT 5 (OTWF: 288; Uçar, 2012: 93⁴³³); **170**). *tägriglän-* “etrafı
sarılmak, çevrili olmak” → BT 9 (OTWF: 617; Uçar, 2012: 93⁴³⁵); **171**). *tägşü-
rüş-* “değiştirmek” → SUK (ED: 488a; OTWF: 569; Uçar, 2012: 93⁴³⁶); **172**).
teginçülä- “ulaşmak” → BT 5 (OTWF: 447; Uçar, 2012: 93⁴³⁷); **173**). *tägürtür-*
“ulaştırmak” → BT 9 (OTWF: 829; Uçar, 2012: 93⁴³⁸); **174**). *tägzinçlän-* “kı-
vırcıklanmak, dönmek” → HamiZus (OTWF: 515; Uçar, 2012: 93⁴³⁹); **175**).
täpit- “ezdirmek” → HT V (OTWF: 788; Uçar, 2012: 93⁴⁴²); **176**). *tärkişlän-*
“zorbalık etmek, kızmak, sinirlenmek” → BT 9 (OTWF: 515; Uçar, 2012:
93⁴⁴⁴); **177**). *tärsik-* “şaşırmak” → AgBr (OTWF: 496; Uçar, 2012: 93⁴⁴⁵); **178**).
tersikdür- “ayartmak, yanıltmak” → BT 36 (OTWF: 810; Uçar, 2012: 93⁴⁴⁶);
179). *tätrüldür-* “ayartmak, yolu şaşırtmak” (OTWF 826; Uçar, 2012: 93⁴⁴⁷);
180). *tävölä-* “aldatmak” → Huast. (ED: 440b; OTWF: 447; Uçar, 2012: 93⁴⁴⁸);
181). *tertür-* “toplatmak” → BT 28 (OTWF: 810; Uçar, 2012: 93⁴⁵⁰); **182**). *te-
tikär- ~ tetigär-* “akıllı olmak, akıllanmak” → AYS IX (ED: 456a; Uçar, 2012:
93⁴⁵¹); **183**). *tıdtur-* “engellettirmek” (ED: 459b; Uçar, 2012: 93⁴⁵²) → krş. *tid-
tur-* † → *tutdur-* (HdA: 712a) → *tutdur-* “tutturmak” (HdA: 764a); **184**). *til-
tan-* “bahanesi olmak” → Huast. (ED: 494b; OTWF: 619; Uçar, 2012: 93⁴⁵⁴);
185). *tındurul- ~ tinturul-* “dinlendirilmek” → U II (ED: 518b; OTWF: 678;
Uçar, 2012: 93⁴⁵⁵); **186**). *tınsırat-* “bayılmak” → ApokrSü (OTWF 788; Uçar,
2012: 93⁴⁵⁶); **187**). *tıtın-* “yırtılmak, parçalanmak” → IrkB (ED: 458a; OTWF:
619; Uçar, 2012: 94⁴⁵⁸); **188**). *timän-* “hazırlanmak” → HT V (ED: 508a,
OTWF: 620; Uçar, 2012: 94⁴⁶⁰); **189**). *tonandur-* “giydirmek” → AYS VII
(OTWF: 823; Uçar, 2012: 94⁴⁶⁶); **190**). *toņur-* “dondurmak” → HT V (OTWF:
723; Uçar, 2012: 94⁴⁶⁹); **191**). *torla-* “üzerini örtmek, ağla kaplamak” → BT 9
(OTWF: 448; Uçar, 2012: 94⁴⁷⁰); **192**). *tökündür- ~ töküntür-* “akıtmak, dök-
türmek” → M III (OTWF: 823; Uçar, 2012: 94⁴⁷³); **193**). *tul-* “alev yükselmek”
→ BT 25 (ED: 491a; Uçar, 2012: 94⁴⁷⁶); **194**). *tutuluş-* “birbirine bağlanmak”
→ ShōAbhi (OTWF 571; Uçar, 2012: 94⁴⁷⁷); **195**). *tuyuntur-* “uyandırmak” →
BT 25 (OTWF: 823; Uçar, 2012: 94⁴⁸⁰); **196**). *tültrün-* “dövülmek” → Hami-
Zus (OTWF: 662; Uçar, 2012: 94⁴⁸³); **197**). *tüpsirät-* “(bir şeyden) temel çıkar-
mak” → BT 1 (OTWF 508; Uçar, 2012: 94⁴⁸⁴); **198**). *tüşätlänil-* “uyarlanmak”
(ED: 562a; Uçar, 2012: 94⁴⁸⁵) ~ *tüşätlänil-* “düşünülmek” → TT VIII (OTWF:
680-681; Uçar, 2012: 94⁴⁸⁵); **199**). *tüşsirä-* “meyvesiz olmak” → AYS VIII
(OTWF: 508; Uçar, 2012: 94⁴⁸⁷); **200**). *uçruldur-* “uçurmak” → BuddhUig II
(OTWF: 827; Uçar, 2012: 95⁴⁹⁰); **201**). *uduntur-* “itaat ettirmek, sözünü din-
letmek” → BT 33 (OTWF: 823-824; Uçar, 2012: 95⁴⁹²); **202**). *uduş-* “bir gruba
uymak” → BT 3 (OTWF: 571; Uçar, 2012: 95⁴⁹³) → krş. *uduş-* † → *uduz-* →
uduz- “iletmek, götürmek” (HdA: 786b); **203**). *ugraklat-* “uygun zamanı

seçmek" → Tunyukuk Yazıtı (ED: 93b-94a; OTWF: 212; Uçar, 2012: 95⁴⁹⁴); **204.** *umugsırat-* "umutsuz hale getirmek" → ApokrSü (OTWF: 508, 791; Uçar, 2012: 95⁴⁹⁷); **205.** *urılan-* "doğurmak" → IrkB (ED: 231a; OTWF: 516; Uçar, 2012: 95⁴⁹⁸); **206.** *urugsırat-* "soyunu kurutmak" → Kül Tegin Yazıtı (ED: 220b; OTWF: 508, 791; Uçar, 2012: 95⁴⁹⁹); **207.** *utar-* "defetmek" → HamTouen (OTWF: 738; Uçar, 2012: 95⁵⁰⁰); **208.** *üid-* "heyecanlanmak" (ED: 39a; Uçar, 2012: 95⁵⁰⁵) → krş. *üid-* + → *öd-* (HdA: 819a) → *öd-* "heyecanlı olmak, heyecanlanmak" (HdA: 523a); **209.** *üklittür-* "çoğaltmak" → Suv. (OTWF: 829; Uçar, 2012: 95⁵⁰⁷); **210.** *üküşläş-* "toplaşmak, bir araya gelmek" → BuddhUig II (OTWF: 572; Uçar, 2012: 95⁵⁰⁸); **211.** *ünyüş-* (ED: 191a; Uçar, 2012: 95⁵⁰⁸) → krş. *ünüş-* + → *önüş-* → *ögüş-* (HdA: 826b) → *ögüş-* "(deri veya kabuk) sıyrarak soyulmak, (deri) yüzülmek" (HdA: 529a); **212.** *üşün-* "toplanmak" → Agam 1 (OTWF: 625; Uçar, 2012: 95⁵¹²); **213.** *üşüş-* "üşüşmek" → BuddhUig II (OTWF: 572; Uçar, 2012: 95⁵¹³); **214.** *üzmälätdür-* "ortadan kaldırmak" → Mainz 777v13 (OTWF: 829; Uçar, 2012: 95⁵¹⁴); **215.** *üzülüüş-* "anlaşmak, uzlaşmak" → SUK (OTWF: 573; Uçar, 2012: 95⁵¹⁵); **216.** *yadrat-* "yere uzandırmak" → IrkB (ED: 893b; Uçar, 2012: 95⁵¹⁷); **217.** *yagılaş-* "birbirine düşman olmak" → Suv (OTWF: 573; Uçar, 2012: 95⁵¹⁸); **218.** *yakçirt-* "canlandırmak" → HT V (OTWF 792; Uçar, 2012: 96⁵¹⁹); **219.** *yal-kık-* "doymak, usanmak, bıkmak" → ETŞ (OTWF: 649; Uçar, 2012: 96⁵²³); **220.** *yançış-* "birbirini ezmek" → BT 9 (OTWF: 573; Uçar, 2012: 96⁵²⁴); **221.** *yapıt-* "yaptırmak" → ETŞ (ED: 872b; OTWF: 793; Uçar, 2012: 96⁵²⁵); **222.** *yaratındur-* "organize etmek" → BuddhUig II (OTWF: 824; Uçar, 2012: 96⁵²⁸); **223.** *yarlıkat-* "lütfetmesine sağlamak" → UigTot (OTWF: 463, 793; Uçar, 2012: 96⁵³⁰); **224.** *yarotıl-* "ışıldamak" → Kinkashō D (OTWF: 684; Uçar, 2012: 96⁵³²); **225.** *yarplaş-* "teyit etmek" → ShōAva (OTWF: 577; Uçar, 2012: 96⁵³³); **226.** *yelvilä-* "büyü yapmak" → Huast. (OTWF: 451; Uçar, 2012: 97⁵⁴³); **227.** *yettürün-* (OTWF: 629; Uçar, 2012: 97⁵⁵⁰) → krş. *yettürün-* + → *ittürün-* "kaybetmek" → ETŞ (HdA: 315b); **228.** *yıgıntur-* "çekmek, toplamak" → HT VII (OTWF: 824; Uçar, 2012: 97⁵⁵²); **229.** *yogunad-* "kalınlaşmak" → TT IV (ED: 905a; OTWF: 490; Uçar, 2012: 97⁵⁵⁸); **230.** *yokaylan-* "gururlanmak" → BT 2 (OTWF: 516; Uçar, 2012: 97⁵⁵⁹); **231.** *yolukuş-* "karşılaşmak" → Insİduq (OTWF: 498, 574; Uçar, 2012: 97⁵⁶⁰); **232.** *yöläş-* "benzeşmek" → M III (ED: 933a; OTWF: 574; Uçar, 2012: 97⁵⁶¹); **233.** *yuntur-* "temizlettirmek" → Suv. (OTWF: 825; Uçar, 2012: 97⁵⁶³); **234.** *yükünün-* "tapınmak" → BT 13 (OTWF: 632; Uçar, 2012: 97⁵⁶⁶); **235.** *yüzläntür-* "çevirmek, döndürmek" → AYS I (OTWF: 825; Uçar, 2012: 97⁵⁶⁹).

Uçar'ın makalesinde Marcel Erdal'ın *Eski Türkçe Kelime Yapımı* (OTWF) ve Klaus Röhrborn'un yayını tamamlanmamış *Uygurca Sözlüğü* (UW;

UWNeu) çalışmalarından derlediği ve makalesinde “3.3. Hapaks Özelliğini Hala Muhafaza Eden Kelimeler” başlığı altında yer verdiği 281 tane kelimededen 46 tanesi hapaks özelliğini yitirmiştir: **1).** *adırtlan-* “muayene edilmek, araştırılmak → U II, ShōAbhi (OTWF: 585, UWV I: 12; Uçar, 2012: 81₁₀₆); **2).** *agdukla-* “yanlış saymak, yanlış kabul etmek” → HamTouen, BT 26, BT 47 (OTWF: 429; UWV I: 21; Uçar, 2012: 81₁₀₇); **3).** *ayan-* “sayılmak” → ZiemeTara, ShōAbhi (OTWF: 694; UWV I: 114; Uçar, 2012: 82₁₃₅); **4).** *basutla-* “desteklemek, destek olmak” → ShōAbhi (OTWF: 432; Uçar, 2012: 83₁₄₆); **4).** *bititdür-* “yazdırmak, istinsah ettirmek” → HT VII, HT VIII (OTWF: 827; Uçar, 2012: 83₁₅₈); **5).** *bulgal-* “bulandırılmak” → BT 25, HT VI (OTWF: 656, 695; Uçar, 2012: 83₁₆₉); **6).** *bulgandur-* “bulandırmak” → BT 13, ETŞ (OTWF: 819; Uçar, 2012: 83₁₇₀); **7).** *bulgaş-* “birlikte karışmak, bulaşmak” → BT 37, ShōAbhi (OTWF: 555; Uçar, 2012: 83₁₇₁); **8).** *busurkan-* “endişelenmek, kaygılanmak” → Agam 2, Aç Bars (OTWF: 464, 597; Uçar, 2012: 84₁₇₆); **9).** *çızın-* “yazmak” → BT 26, ShōAva (OTWF: 597; Uçar, 2012: 84₁₉₂); **10).** *çomrul-* “batırılmak” → AgBr, AbitakiTK (OTWF: 657-658; Uçar, 2012: 84₁₉₅); **11).** *ädädtür-* “değerli hale getirmek” → BT 3, HT VI (OTWF: 802; UWV I: 128; Uçar, 2012: 84₁₉₇); **12)** *ärksirä-* “otoriteyi kaybetmek” (ED: 228b; Uçar, 2012: 85₂₀₃) → krş. *ärksir-* † → *ärksin-* (UW: 444a; UWV I: 184; HdA: 186a); **13).** *ätizdür-* “çaldırmak, söyletmek, müzik icra ettirmek” → HT VII, AYS VI (OTWF: 827-828; UWV I: 202; Uçar, 2012: 85₂₀₅); **14).** *edäriştür-* “takip ettirmek, takip etmelerini sağlamak” → ShōAva, ShōAbhi, ĀgFrag II (OTWF: 816; Uçar, 2012: 85₂₁₀; UWV II: 3); **15).** *erinçkät-* “kendini acındırmak, pişman olmak” → Warnke, BT 25 (OTWF: 443, 772; Uçar, 2012: 85₂₁₅; UWV II: 30); **16).** *esiltür-* “azaltmak, eksiltmek” → BT 8, Sugaharaİks (OTWF: 825; Uçar, 2012: 85₂₁₈; UWV II: 35); **17).** *ilgündür-* “himaye ettirmek, besletmek” → ShōAbhi, AgBr (OTWF: 820; Uçar, 2012: 86₂₃₆; UWV II: 117-118); **18).** *kavid-* “korumak” → Suv (ED 582a; Uçar, 2012: 86₂₅₂) → krş. *kavit-* † → *kovit-* (HdA: 348a) → *kovit-* “izlenmek, takip edilmek” → BT 9, Aç Bars (HdA: 398b); **19.** *kädlän-* “sağlamlaştırmak” → AYS IV, VII, VIII (OTWF: 604; Uçar, 2012: 87₂₅₈); **20.** *kärgäklät-* “gerekli kılmak, gerekli hale getirmek” → Insİduq, ETŞ, AgBr (OTWF: 775; Uçar, 2012: 87₂₆₅); **21).** *kıvad-* “taraf tutmak” → M I, BT 5, MaueBr. (ED: 582b; OTWF: 487-488; Uçar, 2012: 87₂₇₂); **22).** *kollaş-* “yakalamak” → Ernte I, Ernte II, SUK (OTWF: 577; Uçar, 2012: 87₂₈₁); **23).** *körkläntür-* “güzelleştirmek” → BT 1, BT 3, HT IX (OTWF: 821; Uçar, 2012: 88₂₉₃); **24).** *kuruldur-* ~ *korultur-* “yıkma, harap etmek” → ShōAbhi, ShōAbhiStock (OTWF: 826; Uçar, 2012: 88₃₀₂); **25).** *küzädin-* “sakınmak” → ShōRossia, AgBr, BT 25 (OTWF: 608; Uçar, 2012: 89₃₁₆); **26).** *maña-* “adım atmak” → BT 25, HT V, HT VI, HT VIII (OTWF: 417; Uçar, 2012: 89₃₁₈); **27).** *mañla-* “adım atmak” → BT 8, 9, 37, ETŞ (OTWF: 417; Uçar,

2012: 89³¹⁹); **28).** *māñilāt-* “neşelendirmek, sevindirmek” → Aç Bars, Uig-Bodhis, BT 47 (OTWF: 766; Uçar, 2012: 89³²³); **29).** *ogşaş-* “benzeşmek” → ETŞ, ShōRossia, ShōAbhi (OTWF: 267, 564; Uçar, 2012: 89³³³); **30).** *okıtdur-* “çağirtmak” → BT 1, HT V, HT VII (OTWF: 828; Uçar, 2012: 89³³⁸); **31.** *ozugsa-* “kurtulmak istemek” → Sukh., HT V (OTWF: 526; Uçar, 2012: 90³⁴⁹); **32.** *söküd-* ~ *söküt-* “diz çökmek, çöküp oturmak” → TT II, BT 33, Hami 11 (OTWF: 643; Uçar, 2012: 91⁴⁰⁰); **33).** *tartıt-* “çektirmek, çekip çıkartmak” → BT 9, BT 37 (OTWF: 787; Uçar, 2012: 92⁴²⁹); **34).** *tanuklat-* “tanıkladmak” → ShōAbhiStock, AYS III, ShōAbhi (OTWF: 787; Uçar, 2012: 92⁴³⁰); **35).** *tägintür-* “yetiştirmek” → BT 25, ShōAbhiStock, ShōAbhi, ETŞ (OTWF: 823; Uçar, 2012: 92⁴³⁴); **36).** *tāñik-* “denk olmak, eşit olmak” → ErÖg, BT 25, ShōAbhi (OTWF: 496; Uçar, 2012: 92⁴⁴⁰); **37).** *tıtdür-* ~ *tıttür-* “terk ettirmek, vazgeçirtmek” → ShōAbhiStock, ShōAbhi, Agam 1 (OTWF: 811; Uçar, 2012: 94⁴⁶¹); **38).** *ulalış-* “bağlanmak” → ETŞ, KuanBeilage III (OTWF: 572; Uçar, 2012: 95⁴⁹⁶); **39).** *uvşan-* “ufalanmak” → BT 37, KuanP (OTWF: 624; Uçar, 2012: 95⁵⁰²); **40).** *yadın-* “(kendini) bir görüş ya da eleştiriye açmak, izah etmek” → BT 13, AYS III, ETŞ (OTWF: 625; Uçar, 2012: 95⁵¹⁶); **41).** *yalın-* “parlamak, alevlenmek” → TT V, Maitr. (OTWF: 626; Uçar, 2012: 96⁵²¹); **42).** *yapşuntur-* “bağlanmak, yapıştırmak” → AYS IV, ShōAbhi (OTWF: 824; Uçar, 2012: 96⁵²⁶); **43).** *yaral-* “dolmak” → TT VIII, HamTouen (ED: 967b; OTWF: 684; Uçar, 2012: 96⁵²⁷); **44).** *yarman-* “tırmanmak” → BT 9, BT 13, BT 37, HT IX (ED: 969b; OTWF: 628; Uçar, 2012: 96⁵³¹); **45).** *yetit-* “yetiştirmek” → AYS VII, MemorandZhangZieme (OTWF: 794; Uçar, 2012: 97⁵⁴⁸); **46).** *yunla-* ~ *yonla-* “kullanmak” → BT 9, BT 37, AYS IV (ED: 951b; OTWF: 453; Uçar, 2012: 97⁵⁶⁴).

Klaus Röhrborn’un *Uyurca Sözlük I. Fiiler, 1. Cilt: ab- - üzüglä* [= Uigurisches Wörterbuch I. Verben, Band 1: ab- äzüglä-] adlı çalışmasında yer alan tek tanıklı fiil örnekleri şunlardır: **1).** *açıt-* “üzüntü vermek, sıkıntı vermek” → Huast. (UWV I: 6); **2).** *açtur-* “açtırmak” → InscrOwig (UWV I: 6); **3).** *adala-* “sıkıntıya girmek, sıkıntıya düşmek” → TT VII (UWV I: 8); **4).** *adka-* “tutmak, yakalamak, kapmak” → ZiemeWettk (UWV I: 13); **5).** *adokla-* “tuhaf bulmak, şaşırarak” → HT V (UWV I: 16); **6).** *adrış-* “birbirini öldürmek” → HtTug (UWV I: 18); **7).** *adutla-* “avuçlamak” → BT 13 (UWV I: 20); **8).** *agazlan-* “nakledilmek, aktarılmak” → M I (UWV I: 21); **9).** *agurlan-* “saygı gösterilmek” → HtPar (UWV I: 23); **10).** *aglat-* “yalnız bırakmak” → Maitr. (UWV I: 24); **11).** *agtarıl-* “tercüme edilmek” → BuddhStab (UWV I: 28); **12).** *akar-* “ağarmak” → Ernte II (UWV I: 33); **13).** *akıltur-* “yaymak, herkese duyurmak” → BuddhStab (UWV I: 34); **14).** *akruşlan-* “dinlenmek, meditasyon yapmak” → MaitrH (UWV I: 35); **15).** *alık-* “zalim

olmak" → Mängi (UWV I: 46); **16.** *alış-* "karşılıklı almak" → TT II (UWV I: 47); **17.** *alıştur-* "(elinde) tutmak" → Buyan (UWV I: 47); **18.** *alyu-* "gücü azalmak, güçsüzleşmek" → KP (UWV I: 52-53); **19** *alpal-* "savaşta yetenekli olmak" → Suv. (UWV I: 53); **20** *alsık-* "soyulmak" → Pam (UWV I: 54); **21.** *alta-* "aldatmak" → TT I (UWV I: 54); **22.** *altız-* "çaldırmak" → Maitr. (UWV I: 54); **23.** *amriltur-* "huzura kavuşmak" → TT V (UWV I: 60); **24** *anutul-* "hazırlanmak" → TT VIII (UWV I: 63); **25** *apın-* "sakınmak, çekinmek" → SamyStockh (UWV I: 64); **26.** *arıl-* "aldatılmak" → BT 5 (UWV I: 70); **27.** *arkula-* "aracı olmak" → ETŞ (UWV I: 75); **28.** *art-* "yüklemek" → Ernte (UWV I: 77); **29.** *artul-* "yüklenmek" → Ernte (UWV I: 82); **30.** *atal-* "adlandırılmak" BT 1 (UWV I: 100); **31.** *atıkımsın-* "ünlü olmak" → TT VII (UWV I: 102); **32** *atlantur-* "ata bindirmek" → KP (UWV I: 103); **33.** *attur-* "attırmak" → InscrOwig (UWV I: 103); **34.** *avit-* "avutmak" → BT 9 (UWV I: 104); **35.** *avitıl-* "şımartılmak" → TT VIII (UWV I: 104); **36.** *ayıglaş-* "birbirini aşağılamak" → Suv. (UWV I: 116); **37.** *aykır-* "sevinçle bağışlamak" → TT II (UWV I: 123); **38.** *azıttur-* "karmakarışık etmek" → Abhi. (UWV I: 126); **39.** *azlantur-* "istemeye teşvik etmek" → Abhi. (UWV I: 126-127); **40.** *azut-* "azaltmak" → Abhi. (UWV I: 127); **41.** *ädärtä-* "yerleştirmek" → Maitr. (UWV I: 128); **42.** *ädgür-* "sağlığına kavuşmak" → HT VII (UWV I: 129); **43** *ädgürt-* "güçlendirmek" → HT VI (UWV I: 129); **44.** *ädirkä-* "önemli olarak görmek, önemli saymak(?)" → ZiemeEloge (UWV I: 129); **45.** *ägril-* "eğilmiş olmak, bükülmüş olmak, eğri olmak" → Maitr 12 v. 9 (UWV I: 132); **46.** *älgät-* "elekten geçirilmek, seçip alınmak" → M III (UWV I: 134); **47.** *ämgäksin-* "eziyet saymak" → Abhi. (UWV I: 135); **48.** *ämgätiş-* "birbirine acı vermek" → ÄgFag II (UWV I: 139-140); **49.** *ämiş-* "birlikte emmek, toplu halde emmek" → AYS V (UWV I: 140); **50.** *ämtär-* "(bir şeyi bir kimseye doğru) yönlendirmek" → T III (UWV I: 142); **51.** *änükläntür-* "yavrulatmak, bitkilerin savrulmasına sebep olmak" → ZiemeWindgott (UWV I: 142); **52.** *ärgüz-* "eritmek" Heilk I (UWV I: 175-176); **53.** *ärkäçläntür-* "kabartmak, köpürtmek" → HT VI (UWV I: 180); **54.** *äsängüläş-* "karşılıklı hatır sormak" → HT V (UWV I: 197); **55.** *äsnät-* "rüzgar estirmek" → ShōRoshia (UWV I: 199); **56.** *äsriñür-* "renkli olmak, renklenmek" → HT VII (UWV I: 199); **57.** *äşün-* "örtünmek" → BuddhBio (UWV I: 200); **58.** *ätik-* "şişmanlamak" → TT I (UWV I: 201); **59.** *ävdil-* "kendini toplamak, kendine gelmek (?)" → AYS X (UWV I: 203); **60.** *ävril-tür-* "(iyi işlerde) çalıştırmak, etkinleştirmek" → BT 3 (UWV I: 212); **61.** *äymäntür-* "dehşet içinde bırakmak" → U 5208v14 (UWV I: 213).

Zekine Özertural ve Klaus Röhrborn'un *Uyurca Sözlük I. Fiiler, 2. Cilt: edäd- iztä-* [= Uigurisches Wörterbuch I. Verben, Band 2: edäd- iztä-] adlı

çalışmasında yer alan tek tanıklı fiil örnekleri şunlardır: **1).** *egiş-* “reddetmek, geri çevirmek (?)” → BT 37 (UWV II: 4); **2).** *egr(i)gş(ä)l-* “dalgalanmak” → KP (UWV II: 4-5); **3).** *eläd-* “hükmetmek” → Maitr. (UWV II: 5); **4).** *eltşik-* → WilkensĀgam (UWV II: 15) → krş. *eltşik-* + → *eltsik-* “alıp götürülmek” (HdA: 256b); **5).** *emläl-* “(su ile) ıslanmak” → ShōAbhi (UWV II: 16); **6).** *ençik-* “sakin olmak” → MaueNiu (UWV II: 20); **7).** *ençüktür-* “(ülkeyi) barışsever yapmak, (ülkede) barış kurmak” → HT IX (UWV II: 20); **8).** *enil-* “alçalmak, kendini aşağılamak (?)” → ETŞ (UWV II: 21); **9).** *entürül-* “(baskı kalıbına yazı) oyulmak, kazılmak (?)” → BT 26 (UWV II: 23); **10).** *erik-* “sıkılmak” → ZiemeFictLett (UWV II: 27); **11).** *erit-* “lanetli olmak” → Hamizus (UWV II: 31); **12).** *erpäl-* “testere ile kesilmek” → TT VIII (UWV II: 32); **13).** *eş-* “dağıtmak, paylaştırmak” → MoriyMani (UWV II: 36); **14).** *evin-* “acele etmek” → ZiemeNöte (UWV II: 67); **15).** *eviş-* “hep beraber acele etmek” → HT 9 (UWV II: 67); **16).** *evit-* “acele etmek” → HT VI (UWV II: 67); **17).** *evitiş-* “karşılıklı birbirini acele ettirmek” → HT III (UWV II: 67); **18).** *ılıkdur-* ~ *ılıktur-* “kirletmek, pisletmek” → AYS IV (UWV II: 87-88); **19).** *ingala-* “ihmal etmek, önemsememek, hor görmek” → HT IV (UWV II: 91); **20).** *ingalatıl-* “değersiz sayılmak” → MaueUigBr I (UWV II: 92); **21).** *ıyrı-* “inlemek” → BT 37 (UWV II: 92); **22).** *ıpla-* → M III (UWV II: 92); **23).** *ır-gakla-* “(bir şeyin anlamını) iyice araştırıp ortaya çıkarmak, incelemek” → HT VIII (UWV II: 93); **24).** *ırlaştur-* “beraberce şarkı söyletmek” → Ernte I. (UWV II: 95); **25).** *ısrıtıl-* “ısırılmak” → ETŞ (UWV II: 96); **26).** *ıçgäriş-* “(gelin) karşılıklı eve getirmek, eve sokmak” → BT 33 (UWV II: 105); **27).** *igäd-* “hükümdar olmak” → MaitrH XXVII (UWV II: 108); **28).** *inçil-* “yıkılmak, yozlaşmak” → ShōAv (UWV II: 125); **29).** *irkäklän-* “bir adam gibi davranmak, erkeklenmek” → TT VIII (UWV II: 126); **30).** *irkläät-* “yukarı çıkartmak, tırmandırmak” → TT III (UWV II: 128); **31).** *işkäş-* “karşılıklı koparmak, söküp almak” → Maitr. (UWV II: 131); **32).** *itil-* “(akıldan) itilmek, kaldırılmak” → BT 38 (UWV II: 143).

Zekine Özertural ve Klaus Röhrborn’un *Uyurca Sözlük I. Fiiler*, 3. Cilt: *odgur-* - *üzüş-* [= Uigurisches Wörterbuch I. Verben, Band 3: *odgur-* - *üzüş-*] adlı çalışmasında yer alan tek tanıklı fiiller şunlardır: **1).** *ogrıla-* “çalmak, hırsızlık yapmak” → ShōAbhi (UWV III: 5); **2).** *okın-* “ezbere okumak” (UWV III: 16-17); **3).** *okla-* “oklamak” ZiemeProfan (UWV III: 18-19); **4).** *olı-* “sıkmak, sıkıştırmak” → BT 37 (UWV III: 21); **5).** *oltur-* “oturmak” → M II (UWV III: 22); **6).** *olurt-* “oturtmak” → M III (UWV III: 31); **6).** *olorugsa-* “oturmak istemek” → HT IX (UWV III: 31); **7).** *onla-* “onlu gruplara ayırmak” → BT 13 (UWV III: 32); **8).** *oprät-* “yıpratmak” → TT I (UWV III: 36); **9).** *orlamsın-* “ağlıyormuş gibi yapmak” → BT 3 (UWV III: 37); **10).** *ortukla-*

“(sevap) ortak olarak paylaşmak” → MoriyEpForm II (UWV III: 44); **11). orul-** “biçilmek” → ShōAbhiStock (UWV III: 44); **12). otlā-** “otlamak” → BT 37 (UWV III: 45); **13). otlamsin-** “otluyormuş gibi görünmek” → HT IV (UWV III: 45); **14). otlāt-** “otlatmak” → Maitr. (UWV III: 45-46); **15) oynaş-** “(oyun) birlikte oynamak” → ZhangZa’han I (UWV III: 48); **16). oynaşla-** “cinsel ilişki içerisinde olmak” → BT 37 (UWV III: 48); **17). öglā-** “öğüt vermek, akıl vermek” → BT 44 (UWV III: 79); **18). öglāṣ-** “birbirine danışmak” → TT I (UWV III: 81); **19). ögrāt[in]dūr-** “uygulamaya teşvik etmek” → BT 44 (UWV III: 84); **20). ögrünçülān-** “sevinmek” → TT II (UWV III: 85); **21). öltiṣ-** “karşılıklı öldürtmek” → ZhangFojing (UWV III: 95-96); **22). ölütlā-** “katletmek, öldürmek” → HamiZus (UWV III: 99); **23). ömgāklā-** “sürünmek” → BT 37 (UWV III: 99-100); **24). öñlā-** “boyamak, renklendirmek” → BT 13 (UWV III: 101); **25). öñür-** “tamir edilmek, onarılmak” → TT I (UWV III: 102); **26). öpāl-** “yutulmak” → TT II (UWV III: 102); **27). öpün-** “oburca yemek” → M III (UWV III: 102-103); **28). örgüz-** “otlamak” → Ernte II (UWV III: 105); **29). örlān-** “yukarı çıkmak” → HamTouHou (UWV III: 110); **30). örlüt-** → ürtül- “örtülme” → AYS (UWV III: 113); **31). ötäglā-** “(borç) kapatmak, ödemek” → BT 18 (UWV III: 119); **32). ötüntür-** “kendi tarafına çağdırtmak” → BT 7 (UWV III: 131-132); **33). ötürlā-** “rica etmek, dilemek” → BT 47 (UWV III: 132); **34). öviṣ-** “bükülmek, eğrilmek” → Suv. (UWV III: 133); **35). övkälāmsin-** “kızgın gibi davranmak” → BT 13 (UWV III: 134); **36). öyün-** “üzülmek” → Agam 2 (UWV III: 134); **37). özāl-** “sarılmak” → ETŞ (UWV III: 134); **38). özirkā-** “saygıyla kabul etmek” → HT VII (UWV III: 134); **39). uçlan-** “dışkılamak” → BT 37 (UWV III: 140); **40). uçruldur-** “hazla doldurmak” → BuddhUig (UWV III: 140-141); **41). uçuktur-** “sona erdirmek” → AtüInschr (UWV III: 141); **42). uçulttur-** “uzaklaştırmak” → ZiemeWettkampf (UWV III: 141-142); **43). uçuzl(a)n-** “alay edilmek” HamTouHou (UWV III: 143); **44). udıt-** “uyutmak” → Heilk II (UWV III: 145); **45). udunturul-** “saygı gösterilmek” → AgBr. (UWV III: 148); **46). uduzgaklatdur-** “yöneltmek” AgBr. (UWV III: 151); **47). uduztur-** “eşlik ettirmek” → HT III (UWV III: 151); **48). ugral-** “öngörmüş olmak” (UWV III: 153); **49). ugrat-** “planlatmak” → ZiemeFragm (UWV III: 153); **50). ugutlantur-** “tomurcuklanmak” → BT 9 (UWV III: 151); **51). ukıtıl-** “öğretilmek” → Abhi (UWV III: 164); **52). ulalıştur-** “birlikte devam ettirilmesini sağlamak” → BT 44 (UWV III: 171); **53). ulan-** “(bir şeye) bağlı olmak” → MaitrH. (UWV III: 171); **54). ulat-** “yaymak” → BT 23 (UWV III: 171); **55). ulıt-** “ağlatmak” → BT 25 (UWV III: 173-174); **56). ulugadtur-** “büyütmek” → SugaharaIkş (UWV III: 174); **57). ulugla-** “saygı göstermek” → InscrOuig (UWV III: 174); **58). ulunlantur-** “büyütmek” → HT VII (UWV III: 174); **59). umsin-** “yapabilir gibi göstermek” → HT VIII (UWV III: 175); **60). umşun-** “ummak” →

BuddhUig (UWV III: 175); **61.** *uşal-* “parçalanmak” → AYS V (UWV III: 190); **62.** *utlan-* “utanmak” → ZiemeAran (UWV III: 194); **63.** *utruş-* “karşılıklı görüşmek” → Suv. (UWV III: 195); **64.** *utuz-* “vazgeçmek” → TT VIII (UWV III: 196); **65.** *uvaş-* “beraber parçalamak, ufalamak” → ZiemeMed (UWV III: 196); **66.** *uvtan-* “utanmak” → HT VI (UWV III: 197); **67.** *uvtar-* “birini kovmak” → HamTouHou (UWV III: 197-198); **68.** *uyal-* “utandırılmak” → Suv. (UWV III: 199); **69.** *uyırkan-* ~ *oyırkan-* “korkmak” → Suv. (UWV III: 200); **70.** *ünä-* “gürültü yapmak” → BuddhUig (UWV III: 223); **71.** *ünäş-* “yansımak” → TT I (UWV III: 223); **72.** *üntürt-* “dışarı çıkartmak” → BT 37 (UWV III: 229); **73.** *üntürül-* “açık olmak, görünmek” → BT 44 (UWV III: 230); **74.** *üriş-* “kabarmak” → BT 25 (UWV III: 231); **75.** *ürtgä-* “paketlemek” → TugDok (UWV III: 234); **76.** *ürüş-* “kabarmak” → BT 25 (UWV III: 234); **77.** *üstält-* “arttırmak” → ZiemeAvG (UWV III: 239); **78.** *üş-* “tahtayı oyarak ateş yakmaya çalışmak” → Maitr. (UWV III: 239-240); **79.** *ütlän-* “çoşkun olmak” → HT V (UWV III: 243); **80.** *ütlätül-* “uyarılmak” → ZhangZa’ahan (UWV III: 244); **81.** *ütülä-* ~ *ütü<g>lä-* “ütülemek” → BT 9 (UWV III: 244); **82.** *üyün-* “yok olmak” → Heilk II (UWV III: 245); **83.** *üztürt-* “yok ettirmek” → BT 44 (UWV III: 250); **84.** *üzülüş-* “birlikte kararlaştırmak” → SUK (UWV III: 253).

Yukarıda zikredilen temel çalışmalar dışında Eski Uygurca metinlerde tespit edilebilen hapakslar/tek tanıklı fiiller şunlardır: **1.** *abıgılan-* ~ *apıgılan-* “gizlenmek, örtünmek” → BT 38 (Kasai, 2017: 329a). → krş. *abıgılan-* † → *abyazlan-* (HdA: 1b) → *abyazlan-* “geçmişteki bir alışkanlığa dayanmak” (HdA: 2b); **2.** *açık-* “aç olmak” → BT 37 (Wilkens, 2016: 906b; HdA: 4b); **3.** *adakkuz-* “tehlikeye atmak” → BT 25 (Wilkens, 2007: 322a; HdA: 7a); **4.** *adalandur-* “zarar vermek, tehlike içinde olmak, tehlikeye atmak” → BT 23 (Zieme, 2005b: 188b; HdA: 7b); **5.** *adırılış-* “birbirinden ayrılmak” → ShōAbhi (Shōgaito, 2008: 472a); **6.** *aduron-* “geçilmek, aşılmak” → AgBr. (HdA: 16a); **7.** *akala-* “önceliğe sahip olmak, kıdemli olmak” → InsIduq (Geng ve Hamilton, 1981: 47b; HdA: 23b); **8.** *akalat-* “öncelik vermek, öncülük etmek” → InsIduq (Geng ve Hamilton, 1981: 47b; HdA: 23b); **9.** *alayurt-* “zayıflatmak, güçsüzleştirmek, güçten düşürmek” → BT 23 (Zieme, 2005b: 189a; HdA: 28a); **10.** *al(i)gsa-* “almak istemek” → ManiTK (Karaayak, 2024: 1128); **11.** *aralaş-* “birbirine ara koymak, birbirine mesafe koymak” → BT 38 (Kasai, 2017: 332b; HdA: 57b); **12.** *baltur-* “yetişmek, büyümek” → ShōRossia (Shōgaito, 2003: 352a; HdA: 141a); **13.** *basış-* “rekabet etmek, üstünlük sağlamak için savaşmak” → HT VII (Röhrborn, 1991: 69, 689. satır; HdA: 146a); **14.** *batık-* “batmak” → ShōAbhi (Shōgaito, 2008: 514a; HdA: 151a); **15.** *batılın-* “dalmak, batmak” → OstKirche (Zieme,

2015: 206; HdA: 151a); **16.** *bädizättür-* “resim yaptırmak, resmettirmek” → HT VIII (Röhrborn, 1996: 148, 1690. satır; HdA: 153b); **17.** *bägä-* “yönetmek, idare etmek” → BT 9 (Tekin, 1980b: 73b); **18.** *bägimsin-* “kendini bey olarak görmek” → ETŞ (Arat, 1991: 274; HdA: 155a); **19.** *b(ä)glän-* “evlenmek, bey sahibi olmak” → HT IX (Aydemir, 2013: 200, 1665. satır); **20.** *bodla-* “enine boyuna bakmak, incelemek” → BT 13 (Zieme, 1985a: 207a; HdA: 184b); **21.** *bokuklan-* ~ *bokoklan-* “tomurcuklanmak” → Windgott (Bang ve Gabain, 1928: 249; HdA: 186b); **22.** *bogul-* “engellenmek” → ShōAbhi (Shōgaito, 2008: 825b; HdA: 186a); **23.** *boşur-* “serbest bırakmak, azat etmek” → HT V (Dietz vd., 2015: 91, 0620. satır; HdA: 190b); **24.** *bukagula-* “bağlamak, zincirlemek” → BT 33 (Oda, 2015: 255b; HdA: 196b); **25.** *buluna-* “tutsak almak, esir almak” → BT 5 (Zieme, 1975: 78; HdA: 199a); **26.** *bulunad-* “tutsak olmak, esir olmak” → M III (Le Coq, 1922: 25, 9. satır; HdA: 199a); **27.** *burayla-* “(zıplayarak) dolaşmak” → ManiTK (Karaayak, 2024: 1197); **28.** *burtar-* “birini üzme, acı vermek, birini kızdırmak” → HamiZus (Shimin ve Klimkeit, 1988: 124, 1576. satır); **29.** *busar-* “bulutlanmak” bulutlanmak” → HT VI (HdA: 204a); **30.** *butarlaş-* “birbirini parçalamak” → Hami 15-Nachtrag (Shimin vd., 1993: 376, 24. satır; HdA: 207a); **31.** *butıklan-* “budaklanmak, dallanmak” → OstKirche (Zieme, 2015: 212; HdA: 207a); **32.** *butla-* “ayaklarıyla suya dokunmak, ayaklarını suya sokmak” → HT VIII (Röhrborn, 1996: 89, 940. satır; HdA: 207a); **33.** *bükrül-* “eğilmek” → BT 9 (Tekin, 1980b: 20b, 86b; HdA: 212b); **34.** *çaptur-* “aşındırmak” → HT VII (Röhrborn, 1991: 54, 501. satır; HdA: 223a); **35.** *çavla-* “övmek, yüceltmek” → BT 25 (Wilkens, 2007: 360a; HdA: 225b); **36.** *çıç-* “dinlenmek” → Ernte II (Molnár ve Zieme, 1989: 151; HdA: 227a); **37.** *çımkı-* “kesmek, biçmek, püre yapmak” → Heilk II (Rachmati, 1932: 441; HdA: 228); **38.** *çımkılaş-* ~ *çımğılaş-* “karınca gibi uyuşmak, karıncalanmak” → AYS IX (Gulcalı, 2015a: 194; HdA: 228a); **39.** *çırma-* “ötmek, cıvıdamak” → BuddhUig II (Tekin, 1980a: 314a; HdA: 230b); **40.** *çigil-* “engellenmek” → ShōAbhi (Shōgaito, 2008: 542b; HdA: 231b); **41.** *çogıla-* “bağırarak, çağırarak” → BT 37 (Wilkens, 2016: 962b; HdA: 236b); **42.** *çogılaş-* “gürültü yapmak” → AgBr. (HdA: 236b); **43.** *çograndur-* “müzik seslendirmek” → BT 7 (Kara ve Zieme, 1976: 88b; HdA: 237a); **44.** *çökür-* “cesaretini kaybettirmek” → BT 37 (Wilkens, 2016: 963a; HdA: 239b); **45.** *ärgürt-* “eritilmek” → BT 20 (Zieme, 2000: 156a; HdA: 115a); **46.** *ävirtil-* “çevirtilmek” → BT 26 (Kasai, 2008: 288; HdA: 130b); **47.** *kaçuruş-* “birbirini kovalamak” → BuddhUig II (Tekin, 1980a: 352a; HdA: 317b); **48.** *kakıla-* “bağırarak, çağırarak, seslenmek” → BuddhUig II (Tekin, 1980a: 353b; HdA: 320b); **49.** *kala-* “donmak, buz tutmak” → BT 37 (Wilkens, 2016: 978b; HdA: 321b); **50.** *kaşsıla-* “kuş ötmek” → BuddhUig II (Tekin, 1980a: 353a; HdA: 331a); **51.** *karılın-* “uzlaşmak,

birleşmek" → UigTot (Zieme ve Hazai, 1978: 240a; HdA: 336b); **52).** *kavıklan-* "(sütün üstünde) kaymak oluşturmak" → BT 38 (Kasai, 2017: 347b) → krş. *kavıklan-* + → *kayaklan-* (HdA: 347b) → *kayaklan-* "(sütün üstünde) kaymak oluşturmak" (HdA: 350a); **53).** *kazış-* "derine dalmak, derinlemesine araştırmak" → HT VIII (Röhrborn, 1996: 104, 1123. satır; HdA: 351b); **54).** *käçik-* "gecikmek" → BT 8 (Kara ve Zieme, 1977: 132a; HdA: 352a); **55).** *kädgirt-* "tökezlettirmek" → BT 37 (Wilkens, 2016: 984b; HdA: 352b); **56).** *käriş-* "kavga etmek, tartışmak" → BT 37 (Wilkens, 2016: 986b; HdA: 358b); **57).** *keçür-* "geciktirmek" → BT 37 (Wilkens, 2016: 987a; HdA: 362a); **58).** *keñşä-* "danışmak" → BT 37 (Wilkens, 2016: 987b; HdA: 365a); **59).** *keñüt-* "genişletmek" → HT IX (Aydemir, 2013: 162, 1162. satır; HdA: 365b); **60).** *kıkırt-* "çağirtmak, bağirtmak" → HT V (Dietz vd., 2015: 105, 772. satır; HdA: 369b); **61).** *kımıraş-* "kıpırdanmak, hareket etmek" → ETŞ (Arat, 1991: 140; HdA: 371b); **62).** *kırgılad-* "kır düşmek, kırlaşmak" → BT 37 (Wilkens, 2016: 990b; HdA: 373a); **63).** *kısdur-* "sıkarak içine sokmak" → BT 13 (Zieme, 1985a: 226b; HdA: 374a); **64).** *kıyıldur-* "kıydırtmak, öldürtmek" → ShōAbhi (Shōgaito, 2008: 625a; HdA: 376a); **65).** *kızarış-* "(birlikte) kızarmak, kızıllaşmak" → HT IX (Aydemir, 2013: 78, 265. satır; HdA: 376b); **66).** *kinti-* "kaşağılamak, at tımarlamak" → M III (Le Coq, 1922: 14, 2. satır; HdA: 382a); **67).** *kişänläl-* "kösteklenmek, bağlanmak" → ShōAbhi (Shōgaito, 2008: 567b; HdA: 385b); **68).** *kişänlän-* "kösteklenmek, bağlanmak" → ShōAbhi (Shōgaito, 2008: 567b; HdA: 385b); **69).** *kodın-* "bırakmak, depolamak" → BT 37 (Wilkens, 2016: 993b; HdA: 388b); **70).** *kodurt-* "kopya ettirmek" → HT X (Aysima, 2010: 183, 1180. satır; HdA: 389a); **71).** *koñruk-* "guruldamak" → Ernte I (Zieme, 1975: 140; HdA: 392a); **72).** *kovşaş-* "kaynaşmak" → BT 37 (Wilkens, 2016: 996a; HdA: 398b); **73).** *kökäd(i)l-* "göge ulaşmak" → TorSt. (Röhrborn ve Sertkaya, 1980: 324, 102. satır; HdA: 401a); **74).** *kökläş-* "birbirine bağlı olmak" → MemorandZhangZieme (Zhang ve Zieme, 2011: 152; HdA: 401a); **75).** *köli-* "korumak" → BT 26 (Kasai, 2008: 301; HdA: 402a); **76).** *kölüklä-* ~ *kölöklä-* "bir yük hayvanına, bir araca) binmek" → BT 37 (Wilkens, 2016: 997a; HdA: 402a); **77).** *kömüñ-* "beraber görmülme" → M III (Le Coq, 1922: 32, 2. satır); **78).** *köpür-* "köpürmek" → ETŞ (Arat 1999: 66, 26. satır; HdA: 408a); **79).** *köpirt-* "köpürtmek" → ETŞ (Arat, 1991: 86, 37. satır; HdA: 408a); **80).** *körkitdür-* "göstertmek" → HT V (Dietz vd., 2015: 100, 0715. satır; HdA: 410a); **81).** *körüñtür-* "görüştürmek" → UigTot (Zieme ve Hazai, 1978: 226a; HdA: 412b); **82).** *kuçakla-* "kucaklamak" → HT IX (Aydemir, 2013: 67, 145. satır; HdA: 418a); **83).** *kuçuğsa-* "kucaklamak istemek" → BT 37 (Wilkens, 2016: 1003b; HdA: 418b); **84).** *kuçuğsın-* "kucaklamak istemek" → BT 37 (Wilkens, 2016: 1003b; HdA: 418b); **85).** *kuluñala-* "filizlenmek" → Windgott (Bang ve Gabain, 1928: 249; HdA:

421b); **86).** *kunuş-* “yağmalamak” → ZiemePoésie (Zieme, 2005a: 1160); **87).** *kutsiratıl-* “mutsuzluğa atılmak, mutluluğu çalınmış olmak” → ETŞ (Arat, 1991: 88, 68. satır); **88).** *küglä-* “cinsel isteği uyanmış olmak, şehvetli olmak” → M III (Le Coq, 1922: 30, 10. satır; HdA: 437b); **89).** *kürä-* “gömmek” → BT 3 (Tezcan, 1974: 91; HdA: 443b); **90).** *küräş-* “dövüşmek” → BT 13 (Zieme, 1985a: 217); **91).** *mayırt-* “çekip kopartmak” → ShōRossia (Shōgaito, 2003: 358a; HdA: 471b); **92).** *mayış-* “bir yere takılıp kalmak” → ShōAbhi (Shōgaito, 2008: 582a; HdA: 471b); **93).** *onart-* “anlatmak” → ETŞ (Arat, 1991: 122; HdA: 510b); **94).** *ötül-* “öksürmek” → HT X (Aysima, 2010: 117, 483. satır); **95).** *sakı-* “yanılmak” → ShōAbhi (Shōgaito, 2008: 633a; HdA: 574b); **96).** *saklantur-* “dikkat ettirmek” → M I (Le Coq, 1912: 12-13; HdA: 576b); **97).** *sapla-* “oku kirişe yerleştirmek” → BT 37 (Wilkens, 2016: 1043a; HdA: 585b); **98).** *saplan-* “saplanmak” → ShōAbhi (Shōgaito, 2008: 633b); **99).** *sarya-* “ötmek, cıvıldamak” → BuddhUig II (Tekin, 1980a: 359b; HdA: 588b); **100).** *saşıl-* “yanılmak” → BT 1 (Hazai, Zieme 1971: 63b); **101).** *satıg-laş-* “ticaret yapmak” → HT IV (Semet vd., 2022:104, 932. satır; HdA: 590a); **102).** *savıl-* “eğilmek, bükülmek” → Ernte I (Zieme, 1975: 140b; HdA: 591b); **103).** *savlaş-* “söyleşmek” → TT II (Bang ve Gabain, 1929: 416, 8. satır; HdA: 591b); **104).** *särmäl-* “süzülmek” → ETŞ (Arat, 1991: 66, 19. satır); **105).** *sekerit-* “hareket ettirmek” → AgBr. (HdA: 602b); **106).** *sıguş-* “anlaşmak, uyumlu yaşamak” → SUK (Yamada, 1993: 281b; HdA: 607a); **107).** *sıkılış-* “sıkıştırılmak” → ShōAbhi (Shōgaito, 2008: 639b); **108).** *sıkın-* “sıkıştırılmak” → BT 37 (Wilkens, 2016: 1048b; HdA: 607b); **109).** *sıkınış-* “sıklımak” → ShōAbhi (Shōgaito, 2008: 639b); **110).** *sıl-* “çürütülmek” → HT V (Dietz vd., 2015: 84, 535. satır); **111).** *smän-* “denenmek” → ShōAbhi (Shōgaito, 2008: 639a); **112).** *sırna-* “ısrarlı olmak” → AYS IV (Tokyürek, 2018: 928b; HdA: 610b); **113).** *sışılış-* “birlikte şişmek” → BT 36 (Yakup, 2016: 217b; HdA: 611a); **114).** *semäklättür-* “hazırlatmak” → HT VII (Röhrborn, 1991: 66, 646. satır; HdA: 602b); **115).** *sokış-* “dövüşmek” → ETŞ (Arat, 1991: 96, 219. satır); **116).** *sokul-* “kırılmak” → BT 13 (Zieme, 1985a: 230a; HdA: 619b); **117).** *sökül-* “kırılmak” → Ernte I (Zieme, 1975: 140b; HdA: 623a); **118).** *söyän-* “yaslanmak” → HT VI (HdA: 623b); **119).** *suçı-* “kalbi atmak” → BT 37 (Wilkens, 2016: 1052b; HdA: 626a); **120).** *sudlan-* “arka arkaya gelmek” → HamiZus (Shimin ve Klimkeit, 1988: 120, 1520. satır; HdA: 627a); **121).** *suvi-* “yıkamak” → BT 25 (Wilkens, 2007: 407b; HdA: 635a); **122).** *suviş-* “sulanmak” → HT V (Dietz vd., 2015: 182, 1641. satır; HdA: 635a); **123).** *suvsat-* “susatmak” → AYS IV (Tokyürek, 2018: 930b; HdA: 635b); **124).** *sü-pirt-* “süpürtmek” TorSt. (Röhrborn ve Sertkaya, 1980: 319, 50. satır; HdA: 638a); **125).** *süztür-* “süzdürmek” → HT IV (Semet vd., 2022: 94, 816. satır; HdA: 640a); **126).** *şırpa-* “birbirine dolanmak” → Ernte II (Molnár ve Zieme,

1989: 152a; HdA: 649b); **127).** *tak-* “bağlamak” → ShōAbhi (Shōgaito, 2008: 652a; HdA: 664b); **128).** *talık-* “itilmek” → ETŞ (Arat, 1991: 142; HdA: 666b); **129).** *talpır-* “kanat çırpmaq” → BT 3 (Tezcan, 1974: 100b; OTWF: 537; HdA: 667a); **130).** *talpıt-* “uçuşturmak” → HT IX (Aydemir, 2013: 81, 299. satır; HdA: 667a); **131).** *tamgalat-* “bastırmak” → BT 26 (Kasai, 2008: 321); **132).** *tançgat-* “parça parça etmek” → BT 37 (Wilkins, 2016: 1058a; HdA: 669b); **133).** *tançkıla-* ~ *tançgala-* “parçalamak” → BT 9 (Tekin, 1980b: 118a; HdA: 669b); **134).** *tañırkan-* “hayrete düşmek” → BT 28 (Yakup, 2010: 287a; HdA: 672b); **135).** *tañlat-* “şaşırtmak” → BT 3 (Tezcan, 1974: 99b; HdA: 673a); **136).** *tapınturul-* “hizmet edilmek” → AgBr. (HdA: 675a); **137).** *tarın-* “kendisi için yetiştirmek” → USp. (Keskin, 2022: 723; HdA: 677b); **138).** *tarmaş-* “birbirini tırmalamak” → BT 9 (Tekin, 1980b: 120a; HdA: 678b); **139).** *tar-tultur-* “çekip çıkartmak” → BT 13 (Zieme, 1985a: 232b; HdA: 680a); **140).** *tatın-* “tadına bakmak” → HT IV (Semet vd., 2022: 162, 1588. satır; HdA: 683b); **141).** *tavrantur-* “cesaretlendirmek” → BT 25 (Wilkins, 2007: 411a; HdA: 685b); **142).** *tayanışdur-* “birbirine dayandırmak” → ShōAbhi (Shōgaito, 2008: 657b; HdA: 686b); **143).** *tägdür-* “ulaştırmak” → InsIduq (Geng ve Hamilton, 1981: 52b); **144).** *tägşürt-* “değiştirmek” → HT VII (Röhrborn, 1991: 64, 628. satır; HdA: 691a); **145).** *täñirt-* “bir araya getirtmek” → Reims (Tezcan ve Zieme, 1994: 269; HdA: 695a); **146).** *tetiğlä-* “kabiliyetli olmak” → BT 13 (Zieme, 1985a: 235b; HdA: 709b); **147).** *tikilän-* ~ *tiğilän-* “gürültüye sebep olmak” → UigTot (Zieme ve Hazai, 1978: 255b; HdA: 716b); **148).** *tokılandur-* “düzenlemek” → HT VI (HdA: 726b); **149).** *toşgurt-* “tamamlamak” → AYS III (Ölmez 1991: 116a; HdA: 735a); **150).** *töltäl-* “kapalı olmak, örtülü olmak” → BT 23 (Zieme, 2005b: 225; HdA: 737b); **151).** *tötür-* “sağlamlaştırmak” → BT 38 (Kasai, 2017: 375a); **152).** *tötüştür-* “kavga ettirmek” → ShōRossia (Shōgaito, 2003: 366a; HdA: 746b); **153).** *turgurul-* “dikilmek” → InsIduq (Geng ve Hamilton, 1981: 53a); **154).** *tuturkan-* “kendini değersiz görmek” → BT 25 (Wilkins, 2007: 424b; HdA: 765b); **155).** *tuzgula-* “hediye sunmak” → HT V (Dietz vd., 2015: 151, 1291. satır; HdA: 768a); **156).** *tüplä-* “kurmak, inşa etmek” → HT V (Dietz vd., 2015: 213, 1992. satır; HdA: 774b); **157).** *tüştür-* “düşürmek” → BT 37 (Wilkins, 2016: 1078b; HdA: 777b); **158).** *tütnä-* “duman çıkarmak” → UigTot (Zieme ve Hazai, 1978: 263b; HdA: 778a); **159).** *tüvri-* “donmak” → HT VII (Röhrborn, 1991: 97, 1055. satır); **160).** *ürkün-* “korkmak” → BT 13 (Zieme, 1985a: 242a; HdA: 827b); **161).** *yak-* “sürmek” → OstKirche (Zieme, 2015: 254; HdA: 854b); **162).** *yapıl-* “gizlenmek” → BT 26 (Kasai, 2008: 335; HdA: 865b); **163).** *yaramsın-* “yaranmaya çalışmak” → BT 13 (Zieme, 1985a: 244b; HdA: 866b); **164).** *yaran-* “yaranmak” → BT 37 (Wilkins, 2016: 1105a; HdA: 866b); **165).** *yargaşın-* “uygun olmak” → BT 13 (Zieme, 1985a: 244b; HdA:

868a); 166). *yarıkla-* “silahlanmak” → BT 37 (Wilkens, 2016: 1105b; HdA: 868a); 167). *yänäläş-* “yinelemek” → HT VIII (Röhrborn, 1996: 56, 522. satır); 168). *yelpi-* “yellemek” → Aç Bars (Gulcalı, 2015b: 248; HdA: 886b); 169). *yerik-* “yerleşmek” → ManiTK (Karaayak, 2024: 1497); 170). *yertür-* “hakir görmek” → TT V (Uzunkaya, 2020: 263b; HdA: 892); 171). *yirtızka-* “delmek” → BT 3 (Tezcan, 1974: 107b; HdA: 900b); 172). *yoklan-* “araştırmak” → ManiTK (Karaayak, 2024: 1511); 173). *yölämsin-* “yardım ediyormuş gibi yapmak” → BT 3 (Tezcan, 1974: 107b; HdA: 915b); 174). *yulu-* “yağmalamak” → BT 37 (Wilkens, 2016: 1119a; HdA: 919a); 175). *yulun-* “yağmalanmak” → ETŞ (Arat, 1991: 282; HdA: 919); 176). *yupat-* “gizlenmek” → BT 25 (Wilkens, 2007: 448b; HdA: 921b); 177). *yüdü-* “yüklenmek” → HT V (Dietz vd., 2015: 95, 658. satır; HdA: 922b).

Sonuç

Bu çalışmada hapaks kelimeler üzerine daha önceki çalışmalarda yer alan kelimelerle temel çalışmalar dışında Eski Uygurca metinlerde tespit edilebilen hapakslar/tek tanıklı fiiller ele alınmıştır. Uçar’ın çalışmasında yer alan 281 tane fiilden 235 tanesi hapaks özelliğini muhafaza ederken 46 tanesi hapaks özelliğini yitirmiştir. Uçar’ın hapaks listesi içerisinde yer verdiği *aşlaştur-*, *çaylat-*, *kinlän-*, *mayakan-*, *tıdtur-*, *üd-*, *ünüş-* fiilleri Jens Wilkens tarafından sözlüğünde *eşläştür-*, *çavlat-*, *genlan-*, *mayakla-*, *tutdur-*, *öd-*, *önüş-* ~ *ögüş-* şeklinde düzeltilmiştir. Yine Uçar’ın hapaks listesi içerisinde yer verdiği ancak hapaks özelliğini yitiren kelimeler içerisinde yer alan *kavid-* fiili Jens Wilkens tarafından sözlüğünde *kovıt-* şeklinde düzeltilmiştir. *Uigurisches Wörterbuch* [Uygurca Sözlük] serisinin yeni fiil ciltlerinde 1. Cilt: *ab-* — *üzüglä-*’de 61 tane, 2. Cilt: *edäd-* — *iztä-*’de 32 tane ve 3. Cilt: *odgur-* — *üzüş-*’de 84 tane hapaks/tek tanıklı örnek fiile yer verilmiştir. Uçar’ın makalesinde yer verdiği liste ile *Uigurisches Wörterbuch* [Uygurca Sözlük] serisinin yeni fiil ciltlerinde [→ bkz. I. Fiiler, 1. Cilt: *ab-* — *üzüglä-*; 2. Cilt: *edäd-* — *iztä-*; 3. Cilt: *odgur-* — *üzüş-*] yer alan hapakslar/tek tanıklı örnekler haricinde bu çalışmada tespit edilen hapaks fiillerin sayısı 177’dir. Tespit edilen bu fiillerden *abyazlan-*, *açık-*, *adakkuz-*, *adalantur-*, *adırlış-*, *aduron-*, *akala-*, *akalat-*, *alañurt-*, *al(ı)gsa-*, *aralaş-*, *ärgürt-*, *ävirtil-*, *oñart-*, *ötül-* fiilleri *Uigurisches Wörterbuch* [Uygurca Sözlük] serisinin yeni fiil ciltlerinde yer almamaktadır. Bu çalışmayla Eski Uygurcadaki hapaks/tek tanıklı fiiller bir araya getirilmeye çalışılmış ve araştırmacıların dikkatine sunulmuştur. Eski Uygurca metin yayınlarının devam etmesiyle birlikte yeni hapaks fiillerin ortaya çıkması kuvvetle muhtemeldir.

Kaynakça

- Arat, Reşid Rahmeti (1991). *Eski Türk Şiiri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. [ETŞ].
- Ata, Aysu (2010). "Hapax in Rylands Manuscript Interlinear Translation of Koran into Turkic". *International Journal of Central Asian Studies*, 14: 1-12.
- Ayazlı, Özlem (2012). *Altun Yaruk Sudur VI. Kitap: Karşılaştırmalı Metin Yayını*. İstanbul: Türk Dil Kurumu. [AYS VI].
- Ayazlı, Özlem (2018). "Tek Örnek Yundak Sözcüğü Üzerine". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 66(1): 151-163.
- Aydemir, Hakan (2013). *Die alttürkische Xuanzang-Biographie IX. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain ediert, übersetzt und kommentiert. Band 1–2*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. [HT IX].
- Aydın, Erhan (2013). "Yenisey Yazıtlarındaki Tek Örnekler". *Türkbilig: Türkoloji Araştırmaları*, 26: 37-49.
- Aydın, Mihriban (2023). "Tonyukuk Yazıtı'ndaki Tek Örnekler Üzerine". *Türk Kültürü*, 17(2): 15-50.
- Bang, Willi ve Gabain, Annemarie von (1928). "Ein uigurisches Fragment über den manichäischen Windgott". *Ungarische Jahrbücher*, 8: 248-256. [Windgott, ZiemeWindgott].
- Bang, Willi ve Gabain, Annemarie von (1929a). *Türkische Turfan-Texte. [I]*. Berlin. [TT I].
- Bang, Willi ve Gabain, Annemarie von (1929b). *Türkische Turfan-Texte. II*. Berlin. [TT II].
- Bang, Willi ve Gabain, Annemarie von (1930a). *Türkische Turfan-Texte. III*. Berlin. [TT III].
- Bang, Willi ve Gabain, Annemarie von (1930b). *Türkische Turfan-Texte. IV*. Berlin. [TT IV].
- Bang, Willi ve Gabain, Annemarie von (1931). *Türkische Turfan-Texte. V*. Berlin. [TT V].
- Bussmann, Hadumod (1996). *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*. translated and edited by Gregory Trauth and Kerstin Kazzazi. London and New York: Routledge.
- Clauson, Sir Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford: The Clarendon Press. [ED].
- Crystal, David (2008). *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. 6th Edition. Oxford: Blackwell Publishing.
- Çetin, Engin (2020a). *Altun Yaruk. VII. Kitap. Berlin Bilimler Akademisindeki Metin Parçaları (Karşılaştırmalı Metin, Çeviri, Açıklamalar, Dizin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. [AYS VII].

- Çetin, Engin (2020b). *Altun Yaruk VIII. Kitap: Berlin Bilimler Akademisindeki Metin Parçaları: (Karşılaştırmalı Metin, Çeviri, Açıklamalar, Dizin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. [**AYS VIII**].
- Demirci, Ümit Özgür (2018). "Tarama ve Derleme Sözlüklerinde Tanıklanan Hapaxlar". *I. Uluslararası Türk Dili Çalıştayı Bildiri Kitabı*. Düzce: Düzce Üniversitesi Yayınları, 139-148.
- Dietz, Siglinde, Ölmez, Mehmet ve Röhrborn, Klaus (2015). *Die alttürkische Xuanzang-Biographie V. Nach der Handschrift von Paris und St. Petersburg*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. [**HT V**].
- Doğan, Cihan (2019). "Dîvânu Lugâti't-Türk'teki Hapax Kelimelere Behcetü'l-Hadâyik'tan Tanıklar". *Yeni Türkiye*, 105(1): 320-327.
- Erdal, Marcel (1991). *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexicon. Bd. 1-2*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. [**OTWF**].
- Gabain, Annemarie von (1954). *Türkische Turfan-Texte VIII. Texte in Brāhmī-schrift*. Berlin. [**TT VIII**].
- Gabain, Annemarie von ve Winter, Werner (1958). *Türkische Turfantexte IX. Ein Hymnus an den Vater Mani auf „Tocharisch“ B mit alttürkischer Übersetzung*. Berlin. [**TT IX**].
- Geng Shimin ve Hamilton, James (1981). "L'Inscription ouïgoure de la ste'le commémorative des Iduq qut de Qoço". *Turcica. Revue d'études turques* 13: 10-54. [**InsIduq, InscrOuig**].
- Geng Shimin ve Klimkeit, Hans-Joachim (1988). *Das Zusammentreffen mit Maitreya. Die ersten fünf Kapitel der Hami-Version der Maitrisimit. In Zusammenarbeit mit Helmut Eimer und Jens Peter Laut herausgegeben, übersetzt und kommentiert*. Bd. 1-2. Wiesbaden. [**HamiZus, MaitrH**].
- Geng Shimin ve Laut, Jens Peter (1993). "Nachtrag zum „Erlangen der unvergleichlichen Buddhawürde“. *Altorientalische Forschungen*, 20: 369-390. [**Hami 15-Nachtrag**].
- Geng Shimin, Klimkeit, Hans-Joachim ve Laut, Jens Peter (1988). "Das Erscheinen des Bodhisattva". Das 11. Kapitel der Hami-Handschrift der Maitrisimit". *Altorientalische Forschungen*, 15: 315-366. [**Hami 11**].
- Geng Shimin, Klimkeit, Hans-Joachim ve Laut, Jens Peter (1989). "Die Geschichte der Drei Prinzen. Weitere neue manichäisch-türkische Fragmente aus Turfan". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 139: 328-345. [**DreiPrinz**].
- Gulcalı, Zemiire (2015a). "Eski Uygurca çımılaş-/çımşılaş-/çımkılaş- Fiilleri Üzerine". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 63(2): 189-196.
- Gulcalı, Zemiire (2015b). *Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur'dan "Aç Bars" Hikayesi (Metin-Çeviri-Açıklamalar-Dizin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. [**Aç Bars**].

- Gulcalı, Zemire (2021). *Altun Yaruk Sudur. X. Kitap (Metin – Türkiye Türkçesine Aktarımı – Çince Metinle Karşılaştırmalı Açıklamalar – Sözlük – İkişlemeler Dizini)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. [AYS IX].
- Hamilton, James 1986: *Manuscripts ouïgours du IXe-Xe siècle de Touen-houang*. T. 1–2. Paris. [HamTouen].
- Hamilton, James (1971). *Manuscrits ouïgours de Touen-Houang. Le conte bouddhique du bon et du mauvais prince en version ouïgoure*. Paris. [KP, HamKP].
- Hazai, Georg ve Zieme, Peter (1970). *Fragmente der uigurischen Version des „Jin’gang-jing mit den Gāthās des Meister Fu“*. Nebst einem Anhang von T. Inokuchi. Berlin: Akademie Verlag. [BT 1].
- Ishihama Juntarō (1950). “Uigurubun fugen-gyōgan-bon zankan.” *Tōyōshi ronsō. Haneda hakushi shōju kinen*. Kyōto: Shōwa, 105-109. [KuanBeilage III].
- İsi, Hasan ve Alan, Sümeýra (2023). “Bir Hapaks Örneđi Olarak Eski Uygurca Yéveđi İfadesi Üzerine”. *Turkish Studies - Language and Literature*, 18(2): 991-1000.
- Kara, Georg ve Zieme, Peter (1976). *Fragmente tantrischer Werke in uigurischer Übersetzung*. Berlin: Akademie Verlag. [BT 7].
- Kara, Georg ve Zieme, Peter (1977). *Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas „Tiefer Weg“ von Sa-skya Pañđita und der Mañjuśrīnāmasaṃgiti*. Berlin: Akademie Verlag. [BT 8].
- Kara, Georg ve Zieme, Peter (1986). “Die uigurische Übersetzung des apokryphen Sūtras „Fo ding xin da tuo luo ni“”. *Altorientalische Forschungen*, 13: 318-376. [ApokrSū].
- Karaayak, Tümer (2021). *Eski Uygurca Abitaki Metinlerinin Söz Varlığı (Giriş – Metin – Aktarma – Açıklamalar – Dizin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. [AbitakiTK].
- Karaayak, Tümer (2024). *Eski Uygurca Manihaist Metin Parçaları Üzerine Bir İnceleme*. Doktora Tezi. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. [ManiTK].
- Kasai Yukiyo (2008). *Die uigurischen buddhistischen Kolophone*. Turnhout: Brepols. [BT 26].
- Kasai Yukiyo ve Hirotoşhi Ogihara (2017). *Die altuigurischen Fragmente mit Brāhmī-Elementen*. Turnhout: Brepols. [BT 38].
- Kasai Yukiyo, Raschmann, Simone-Christiane, Wahlquist, Håkan ve Zieme, Peter (2017). *The Old Uyghur Āgama Fragments Preserved in the Sven Hedin Collection, Stockholm*. Turnhout: Brepols. [AgBr, WilkensĀgam].
- Kaya, Ceval (2021). *Uygurca Altun Yaruk: Giriş, Metin ve Dizin*. Gözden Geçirilmiş Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. [AYS, Suv].
- Keskin, Berker (2022). *Eski Uygur Türkçesi Hukuk Belgeleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. [KeskinHukuk, USp, SUK].

- Kudara Kōgi ve Röhrborn, Klaus (1982). "Zwei verirrte Blätter des uigurischen Goldglanz-Sūtras im Etnografiska Museum, Stockholm". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 132: 336-347. [**SuvStockh**].
- Kudara Kōgi ve Zieme, Peter (1983). "Uigurische Āgama-Fragmente (1)". *Altorientalische Forschungen*, 10: 269-318. [**Agam 1, ĀgFrag I**]
- Kudara Kōgi ve Zieme, Peter (1990). "Uigurische Āgama-Fragmente (2)". *Altorientalische Forschungen*, 17: 130-145. [**Agam 2, ĀgFrag II**]
- Küçük, Serhat ve Demirci, Ümit Özgür (2016). "Dîvânu Lugâti't-Türk'teki Hapaxlar -1-". II. *Uluslararası Kaşgarlı Mahmud Sempozyumu Bildiri Kitabı (21-23 Nisan 2016)*. Bişkek: Mahmud Kaşgari Doğu Üniversitesi, 160-166.
- Laut, Jens Peter (1983). "Ein Bruchstück einer alttürkischen Buddhbiographie". *Ural-Altäische Jahrbücher Neue Folge*, 3: 88-101. [**BuddhBio**].
- Laut, Jens Peter ve Zieme, Peter (1990). "Ein zweisprachiger Lobpreis auf den Bäg von Koço und seine Gemahlin." *Buddhistische Erzählliteratur und Hagiographie in türkischer Überlieferung*. Ed. Jens Peter Laut ve Klaus Röhrborn. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 15-36. [**Lobpreis**].
- Le Coq, Albert von (1912). *Türkische Manichaica aus Chotscho I*. Berlin. [**M I**].
- Le Coq, Albert von (1919). *Türkische Manichaica aus Chotscho II*. Berlin. [**M II**].
- Le Coq, Albert von (1922). *Türkische Manichaica aus Chotscho III. Nebst einem christlichen Bruchstück aus Bulayiq*. Berlin. [**M III**].
- Maue, Dieter (1996). *Altürkische Handschriften. Teil 1: Dokumente in Brāhmī und tibetischer Schrift*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. [**MaueBr**].
- Maue, Dieter (2009). "Uigurisches in Brāhmī in nicht-uigurischen Brāhmī-Handschriften". *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 62(1): 1-36. [**MaueUigBr I**].
- Maue, Dieter (2015). *Altürkische Handschriften. Teil 19: Dokumente in Brāhmī und tibetischer Schrift, Teil 2*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. [**MaueBr**].
- Maue, Dieter ve Niu Ruji (2012). "80 TBI 774 b: A Sanskrit-Uigur bilingual text from Bezeklik". *Studies on the Inner Asian Languages*, 27. 43-91. [**MaueNiu**].
- Mirsultan, Aysima (2010). *Die alttürkische Xuanzang-Biographie X. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain ediert, übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. [**HT X**].
- Moriyasu Takao (1991). *A study on the history of Uighur Manichaeism. Research on some Manichaean materials and their historical background*. Memoirs of the Faculty of Letters, Osaka University. [**MoriyMani**].
- Moriyasu Takao (2011). "Epistolary formulae of the Old Uighur letters from the eastern Silk Road (Part 1)". *Memoirs of the Graduate School of Letters Osaka University*, 51: 32-86. [**MoriyEpForm I**].

- Moriyasu Takao (2012). "Epistolary formulae of the Old Uighur letters from the eastern Silk Road (Part 2)". *Memoirs of the Graduate School of Letters Osaka University*, 52: 1–98. [**MoriyEpForm II**].
- Müller, Friedrich Wilhelm Karl (1910). *Uigurica. II*. Berlin. 1911. [**U II**].
- Müller, Friedrich Wilhelm Karl (1915). *Zwei Pfahlinschriften aus den Turfanfunden. 1. Die uigurische Inschrift auf dem Pfahle I B 4672. 2. Die chinesische Pfahlinschrift*. Berlin. [**Pfahl I**].
- Oda Juten (2015). *A Study of the Buddhist Sūtra Called Säkiz Yükmäk Yaruk or Säkiz Törlügin Yarumış Yaltrımıš in Old Turkic*. Turnhout: Brepols. [**BT 33**].
- Ölmez, Mehmet (1991). *Altun Yaruk. III. Kitap (= 5. Bölüm) (Suvārṇaprabhāsaśūtra)*. Ankara: Ofset Yayıncılık. [**AYS III**].
- Ölmez, Mehmet (1994). *Hsüan-Tsang'ın Eski Uygurca Yaşamöyküsü VI. Bölüm. Doktora Tezi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. [**HT VI**].
- Ölmez, Mehmet (2000). "Tuvacanın Eskiliği Üzerine". *Türk Dilleri Araştırmaları*, 10: 133-138.
- Ölmez, Mehmet (2008). "Divānu Luġāti't-Türk'teki Tek Örnekler Üzerine (1)". *Doğumunun 1000. Yılı Dolayısıyla Uluslararası Kâşgarlı Mahmud Sempozyumu (17-19 Ekim 2008)*. Rize: Rize Üniversitesi Yayınları, 295-297.
- Ölmez, Mehmet (2011). "Tek Örnek' Tek Örnek Değildir: Eski Türkçe üz 'sağır' Sözü Hakkında". *Maḥmūd al Kāşġari'nin 1000. Doğum Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Divānu Luġāti't-Türk Sempozyumu (5-7 Eylül 2008)*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 245-251.
- Ölmez, Mehmet ve Röhrborn, Klaus (2001). *Die alttürkische Xuanzang-Biographie III. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain hrsg., übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. [**HT III**].
- Özbay, Betül (2019). *Huastuanıft – Manihaist Uygurların Tövbe Duası*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. [**Huast.**].
- Özcan Devrez, Ceyda (2020). *Eski Uygurca Kuanşi im pısar İncelemesi (Metin – Çeviri – Açıklamalar – Sözlük)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. [**KuanP**].
- Özertural, Zekine ve Röhrborn, Klaus (2020). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. I. Verben. Band 2: edād- – iztä-*. Stuttgart: Franz Verlag. [**UWV II**].
- Özertural, Zekine ve Röhrborn, Klaus (2023). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. I. Verben. Band 3: odġur- – üzüš-*. Stuttgart: Franz Verlag. [**UWV III**].
- Rachmati [Arat], Reşid (1930). *Zur Heilkunde der Uiguren. [I]*. Berlin. [**Heilk I**].
- Rachmati [Arat], Reşid (1932). *Zur Heilkunde der Uiguren. II*. Berlin. [**Heilk II**].
- Rachmati [Arat], Reşid (1937). *Türkische Turfan-Texte VII. Von Dr. G. R. Rachmati. Mit sinologischen Anmerkungen von Dr. W. Eberhard*. Berlin. [**TT VII**].

- Radloff, Wilhelm (1928). *Uigurische Sprachdenkmäler. Materialien, nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben*. Leningrad. [USp].
- Raschmann, Simone-Christiane (1995a). "Dies ist der Lobpreis des Mannes." *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*. Ed. Christiane Reck ve Peter Zieme. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 183-191. [ErÖg].
- Röhrborn, Klaus (1971). *Eine uigurische Totenmesse. Text, Übersetzung, Kommentar*. Berlin: Akademie Verlag. [BT 2].
- Röhrborn, Klaus (1977-1998). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. Lieferung 1–6*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. [UW].
- Röhrborn, Klaus (1991). *Die alttürkische Xuanzang-Biographie VII. Nach der Handschrift von Leningrad, Paris und Peking sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain hrsg., übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. [HT VII].
- Röhrborn, Klaus (1996). *Die alttürkische Xuanzang-Biographie VIII. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain hrsg., übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. [HT VIII].
- Röhrborn, Klaus (2010). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. Neubearbeitung. I. Verben. Band 1: ab- – äzüglä-*. Stuttgart: Franz Verlag. [UWV I, UWNeu].
- Röhrborn, Klaus ve Sertkaya, Osman (1980). "Die alttürkische Inschrift am Tor-Stüpa von Chü-yung-kuan". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 130: 304-339. [TorSt.].
- Sağır, Can (2023). "Çağdaş Türk Yazı Dilleri Ve Türkiye Türkçesi Ağzları İle Tanımlanabilen Eski Türkçe Hapaxlar". *XV. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu*, 19 - 21 Ekim 2023. Ankara: Asos Yayınevi, 690-702.
- Sağır, Can (2024). "Yakutçayla Tanımlanabilen Dîvânu Lügâti't-Türk'teki Hapax Legomenon'lar". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (62): 219-237.
- Salan, Musa ve Zengin, Mustafa (2024). "Kitâbu Bulğatu'l-Muštāk Fi Luğâti't-Türk We'l-Kıfçâk Eserinin Kastamonu Nüshasındaki Hapaxlar ve Tek Tanıklı Örnekler Üzerine". *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 55: 167-187.
- Semet, Ablet, Ölmez, Mehmet ve Röhrborn, Klaus (2022). *Die alttürkische Xuanzang-Biographie IV. Nach der Handschrift von Paris sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain hrsg., übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. [HT IV].
- Shōgaito Masahiro (1979). "Nakamura fusetsu shi kyūzō uigurugo monjo danpen no kenkyū". *Tōyō gakuhō*, 61, 1–2. Shōwa 54 nen. 01–029. [ShōKenkyū].

- Shōgaito Masahiro (1982–1984). *On the two Buddhist Uigur texts: with special reference to the three avadānas suitable to Avalokiteśvara-sūtra*. Bd. 1, 2 (Indices). Kōbe. [ShōAgon].
- Shōgaito Masahiro (2003a). *Roshia shozō uigurugo bunken no kenkyū – Uiguru monji hyōki kanbun to uigurugo butten tekisuto – Uighur manuscripts in St. Petersburg. Chinese texts in Uighur script and Buddhist Uighur texts*. Kyōto. [ShōRossia].
- Shōgaito Masahiro (2008). *Uighur Abhidharma Texts: A Philological Study*. Shoukadoh. [ShōAbhi].
- Shōgaito Masahiro (2014). *The Uighur Abhidharmakośabhāṣya preserved at the Museum of Ethnography in Stockholm*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. [ShōAbhiStock].
- Şen, Serkan (2019). “Köktürk ve Uygur Yazıtlarında Geçen Tek Örnek (Hapaks) Sözcükler”. *Türk Moğol Dil Tarih Kültür Araştırmaları*. İstanbul: Kesit Yayınları, 301-314.
- Tekin, Şinasi (1960). *Uygurca metinler. I. Kuanşi im pular (ses işiten ilâh). Vap hua ki atlıg nom çeçeki sudur (Saddharmapuṇḍarika-sūtra)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları. [KuanP].
- Tekin, Şinasi (1980a). *Buddhistische Uigurica aus der Yüan-Zeit. T. 1: HSIN tözinoqıdtaçı nom. T. 2: Die Geschichte von Sadāprarudita und Dharmodgata Bodhisattva*. Budapest: Bibliotheca Orientalis Hungarica. [BuddhUig I, II].
- Tekin, Şinasi (1980b). *Maitrisimit nom bitig. Die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule. T. 1–2*. Berlin. Akademie Verlag. [BT 9, Maitr.].
- Tezcan, Semih (1974). *Das Insadi-Sūtra*. Berlin: Akademie Verlag. [BT 3].
- Tezcan, Semih (2008). “Dîvân Lugâti’ t-Türk’ te Tek Veriler (Hapax legomena)”. *Doğumunun 1000. Yılı Dolayısıyla Uluslararası Kâşgarlı Mahmud Sempozyumu (17-19 Ekim 2008)*. Rize: Rize Üniversitesi Yayınları, 298-302.
- Tezcan, Semih ve Zieme, Peter (1994). “Alttürkische Reimsprüche, ein neuer Text”. *Journal of Turkology*, 2(2): 259-271. [Reims].
- Tokyürek, Hacer (2018). *Altun Yaruk Sudur. IV. Tegzinç (Karşılaştırmalı Metin Yayımları)*. Ankara: Türk Dil Kurumu. [AYS IV].
- Tuguşeva, L. Ju. (1991). *Ujgurskaja versija biografii Sjuan’-czana. Fragmenty iz Leningradskogo rukopisnogo sobraniya Instituta vostokovedeniya AN SSSR*. Moskva. [HtTug].
- Tuguşeva, L. Ju. (2013). *Ujgurskie delovye dokumenty X-XIV vv. iz vostočnogo turkestana. Predislovie, transkripcija, perevod s drevneujgurskogo, faksimile rukopisej*. Moskva. [TugDok].
- Uçar, Erdem (2009). *Altun Yaruk Sudur V. Kitap. Berlin Koleksiyonundaki Fragmanların Transliterasyonu ve Transkripsiyon, Açıklamalar ve Dizin*. Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. [AYS V].

- Uçar, Erdem (2012). “Eski Türkçe Hapaklar”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 9(1): 73-100.
- Uzunkaya, Uğur (2020). *Budist Eski Uygur Edebiyatından İki Metin (Metin - Çeviri - Açıklamalar - Dizinler)*. İstanbul: Kesit Yayınları. [TT V].
- Wilkens, Jens (2007). *Das Buch von der Sündentilgung. Edition des alttürkischbuddhistischen Kṣānti Kılğuluk Nom Bitig*. Turnhout: Brepols. [BT 25].
- Wilkens, Jens (2016). *Buddhistische Erzählungen aus dem alten Zentralasien: Edition der altuigurischen Daśakarmapathāvadānamālā*. Bd. 1–3. Turnhout: Brepols. [BT 37].
- Wilkens, Jens (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen. Altuigurisch – Deutsch – Türkisch*. [Eski Uygurcanın El Sözlüğü. Eski Uygurca – Almanca – Türkçe]. Göttingen: Universitat Verlag. [HdA].
- Yakup, Abdurishid (2010). *Prajñāpāramitā literature in Old Uyghur*. Turnhout: Brepols. [BT 28].
- Yakup, Abdurishid (2016). *Altuigurische Aparimitāyus-Literatur und kleinere tantrische Texte*. Turnhout: Brepols. [BT 36].
- Yakup, Abdurishid (2021). *Buddhāvataṃsaka Literature in Old Uyghur*. Turnhout: Brepols. [BT 44, Buddhav].
- Yamada Nobuo (1993). *Uigurubun keiyaku bunsho shūsei. Sammlung uigurischer Kontrakte*. Ed. Oda Juten, Peter Zieme, Umemura Hiroshi und Moriyasu Takao. Bd. 1–3. Osaka. [SUK].
- Yıldırım, Fikret (2017). *Irk Bitig Ve Orhon Yazılı Metinlerin Dili*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. [IrkB].
- Yıldız, Hülya (2011). “Yakutçayla tanımlanabilen hapax legomenon’lar”. *International Journal of Central Asian Studies*, 15: 21-42.
- Yıldız, Hülya (2014). “Yakutçayla tanımlanabilen hapax legomenon’lar II: Ünsüzle başlayan hapaxların durumu”. *Siberian Studies*, 2(5): 37-54.
- Yıldız, Hülya (2016). “Başkurtçayla Tanımlanabilen Eski Türkçe Hapaklar”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 61(2): 747–762.
- Zhang Tieshan ve Zieme, Peter (2011). “A memorandum about the king of the On Uygur and his realm”. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 64: 129-159. [MemorandZhangZieme].
- Zieme, Peter (1975a). “Ein uigurischer Erntesege”. *Altorientalische Forschungen* 3: 109–143, Tafeln 19–20. [Ernte, Ernte I].
- Zieme, Peter (1975b). *Manichäisch-türkische Texte*. Berlin: Akademie Verlag. [BT 5].
- Zieme, Peter (1975c). “Zur buddhistischen Stabreimdichtung der alten Uiguren”. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 29: 187-211. [BuddhStab].
- Zieme, Peter (1978). “Ein uigurisches Fragment der Rāma-Erzählung”. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 32(1): 23-32. [Rāma].
- Zieme, Peter (1985a). *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren*. Berlin: Akademie Verlag. [BT 13].

- Zieme, Peter (1985b). "Einige Bemerkungen zur Profanliteratur der Uiguren". *Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi. İstanbul, 23-28 Eylül 1985. Tebliğler I. Türk Dili. Cilt 1*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 277–282. [**ZiemeProfan**].
- Zieme, Peter (1986). "Mängi Bulzun! – Ein weiterer Neujahrssegen". *Türk Kültürü Araştırmaları*, 24: 131–139. [**Mängi, MängiB**].
- Zieme, Peter (1989). "Titulaturen und Elogen uigurischer Könige." *Religious and lay symbolism in the Altaic World and other papers. Proceedings of the Permanent International Altaistic Conference, Walberberg, Federal Republic of Germany, June 12 th to 17 th, 1984*. Ed. Klaus Sagaster ve Helmut Eimer. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 443-450. [**ZiemeTit**].
- Zieme, Peter (1993). "Eine Eloge auf einen uigurischen Bäg". *Türk Dilleri Araştırmaları Dergisi*, 3: 271-284. [**ZiemeEloge**].
- Zieme, Peter (1996). *Altun Yaruq Sudur, Vorworte und das erste Buch. Edition und Übersetzung der alttürkischen Version des Goldglanzsūtra (Suvarṇaprabhāsottamasūtra)*. Turnhout: Brepols. [**BT 18, AYS I**].
- Zieme, Peter (1997). "Ein türkisches Fragment des ‚Sermons von der Seele‘ („Windgott“)." Werner Sundermann: *Der Sermon von der Seele, eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus, Edition der parthischen und sogdischen Version mit einem Anhang von Peter Zieme: Die türkischen Fragmente des ‚Sermons von der Seele‘*. Turnhout: Brepols, 186-189. [**ZiemeWindgott, Windgott**].
- Zieme, Peter (1998). "Der Wettkampf Śāriputras mit den Häretikern nach einer alttürkischen Version." *Bahşi Ögdisi. Festschrift für Klaus Röhrborn anlässlich seines 60. Geburtstags*. Ed. Jens Peter Laut ve Mehmet Ölmez. Freiburg/İstanbul, Simgurg Yayıncılık, 429-447. [**ZiemeWettk**].
- Zieme, Peter (1999). "Einige neue medizinische Textfragmente der alten Uiguren". *Studia Tibetica et Mongolica (Festschrift Manfred Taube)*. Ed. In: Helmut Eimer vd., Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica, 323-340. [**ZiemeMed**].
- Zieme, Peter (2000). *Vimalakīrtinirdeśasūtra. Edition alttürkischer Übersetzungen nach Handschriftfragmenten von Berlin und Kyoto*. Turnhout: Brepols. [**BT 20**].
- Zieme, Peter (2001). "Araṇemi-Jātaka und ein Sündenbekenntnistext in einer alttürkischen Sammelhandschrift". *De Dunhuang á İstanbul. Hommage á James Russell Hamilton*. Ed. In: Louis Bazin ve Peter Zieme. Turnhout: Brepols, 401-433. [**ZiemeAraṇ**].
- Zieme, Peter (2002). "Annemarie von Gabain und die Turfan-Turkologie. Gedanken zu ihrem hundertsten Geburtstag". *Zum 100. Geburtstag von Annemarie von Gabain*. Berlin: Akademie Verlag, 203-223. [**ZiemeAvG**].
- Zieme, Peter (2005a). "La poésie en turc ancien d'après le témoignage des manuscrits de Turfan et Dunhuang". *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendu*. Nov.-Déc.: 1145-1168. [**ZiemePoésie**].
- Zieme, Peter (2005b). *Magische Texte des uigurischen Buddhismus*. Turnhout: Brepols. [**BT 23**].

- Zieme, Peter (2013). "Fragmente von Erzählungen, Sprichwörtern und Reimsprüchen aus der altuigurischen Zeit". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13: 473-496. [**ZiemeFragm**].
- Zieme, Peter (2015). *Altuigurische Texte der Kirche des Ostens aus Zentralasien. Old Uigur texts of the Church of the East from Central Asia*. Piscataway: Gorgias Press. [**OstKirche**].
- Zieme, Peter (2016). "An Old Uighur fictional letter supposedly written by Prince Gautama from a fragment in the Serindia Collection at the IOM, RAS". *Written Monuments of the Orient*, 2(1): 64-72. [**ZiemeFictLett**].
- Zieme, Peter (2017). "Altuigurischer Lobpreis auf Maitreya in Versen, die in der Anrufung, die Nöte des Uigurischen Reichs zu lindern, kulminieren". *academia.edu* (April 2017). [**ZiemeNöte**].
- Zieme, Peter (2020). *Uigurorum veterum fragmenta minora*. Turnhout: Brepols. [**BT 47**].
- Zieme, Peter ve Kara, György (1979). *Ein uigurisches Totenbuch. Nāropas Lehre in uigurischer Übersetzung von vier tibetischen Traktaten nach der Sammelhandschrift aus Dunhuang, British Museum Or. 8212 (109)*. Budapest: Bibliotheca Orientalis Hungarica. [**UigTot**].
- Zieme, Peter ve Molnár, Ádám (1989). "Ein weiterer uigurischer Erntesegen". *Altorientalische Forschungen*, 16: 140-152. [**Ernte II**].

GASPIRALI İSMAİL'İN EĞİTİM ANLAYIŞINA UYGUN DİNÎ BİR RİSALE: TÂRİH-İ İSLÂM

*Gizem ALTINKAL**

Türk dünyasının önemli fikir adamı, eğitimcisi ve yazarı İsmail Gaspıralı; Kırım'ın Bahçesaray yakınlarındaki Avçıköy'de 1851 yılında dünyaya gelmiştir. Babası Kırım'ın Gaspıra köyünden olduğu için İsmail'e de babasının memleketinden dolayı Gaspıralı İsmail denmiştir. İlköğrenimini geleneksel bir medrese olan Zincirli Medrese'de tamamlayan Gaspıralı İsmail, sonrasında Akmescit Rus Lisesinde eğitim hayatına devam etmiştir. Burada iki yıl öğrenim görmesinin akabinde Voronoj Rus Askerî Lisesine nakledilmiş, bir yıl sonra oradan alınıp Moskova Askerî Lisesine kaydı yapılmıştır (Ülküsal, 1991: 348).

Moskova'da geçirdiği yıllarda kendi gibi Türk asıllı arkadaşlar edinen ve bu dönemde millî bilinç ve hisleri epey gelişen Gaspıralı İsmail, sıkı bir bağ kurduğu dostlarıyla bu konularda fikir alışverişi yapmış ve bir yandan da Rus milliyetçiliği ve liberalizm gibi akımlarla tanışmıştır.

1867'de Girit'te Türkiye aleyhinde bir isyanın patlak vermesi sonucu Türklere yapılan haksızlık karşısında sessiz kalmak istemeyen Gaspıralı İsmail, yakın arkadaşı Mustafa Mirza Davidoviç ile birlikte İstanbul'a gitme amacıyla Odessa Limanı'na varmış fakat yakalandıkları için amaçlarına ulaşamamışlardır (Devlet, 1988: 16). Bu olaydan sonra Moskova'ya dönmek istemeyen Gaspıralı İsmail; Bahçesaray'a, ailesinin yanına, dönüp Zincirli Medrese'de Rusça öğretmenliği yapmıştır (Ülküsal, 1991: 349). Fakat burada öğretmenlik yaparken mektep ve medreselerin durumunun içler acısı olduğunu görmüş, eğitim sisteminin yetersizliği ve kalitesizliği dikkatinden kaçmamıştır. Daha o yıllarda eğitim alanında yapılması gereken faaliyetler olduğunu gören Gaspıralı İsmail, kendini geliştirmek ve Fransızca öğrenmek adına 1872'de Paris'e gitme kararı almış ve orada iki yıl kalmıştır.

Gaspıralı İsmail Paris'te geçirdiği yıllarda Fransızca öğrenmiş, Turgenev ile çalışmış ve çeşitli matbaa işleri de yaparak geçimini sağlayıp kendini geliştirmiştir. Burada geçirdiği süre zarfında Avrupa toplumunun sadece iyi yönlerini değil aynı zamanda kötü yönlerini de gözlemleyerek burada

* Doktora Öğrencisi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Çanakkale/Türkiye. E-posta: gizemaltinkal@gmail.com. ORCID: 0000-0002-8913-3541. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14348396>

yapmış olduğu gözlem ve incelemeleri İstanbul'a döndüğü yıllarda "Avrupa Medeniyetinde Bir Nazar-ı Muvazene" başlığı ile yayımlama fırsatı bulmuştur (Devlet, 1988: 17). İstanbul'da olduğu dönem subay veya memur olabilme amacıyla her yere başvuran Gaspıralı İsmail'in gayretleri neticeye ulaşamamıştır. Bu uğraşlar sırasında idare mekanizmasının bütün eksikliklerini ve kusurlarını görmüş, siyasetin nasıl yürüdüğünü ve Osmanlı Devleti'nin kimler tarafından yönetildiğini öğrenmiş ve bu bilgilerle 1875'te Kırım'a dönmüştür (Hablemitoğlu, 2006: 20).

Gaspıralı İsmail, Kırım'a döndüğü ilk yıllarda herhangi bir faaliyette bulunmamış ve kendini biraz daha geliştirmek için çabalamıştır. Türk kültürü ve tarihi, Türk toplulukları, Rusya Müslümanları hakkında çeşitli okumalar yapmış; Tatarların her türlü sosyal tabakasına aşina olarak incelemeler ve araştırmalar yapmıştır. Bu sürenin sonunda 1879-1884 yılları arasında da Bahçesaray Belediye Başkanlığı görevini üstlenmiştir. Öğretmenlik ve öğrencilik yıllarında, seyahatlerinde, kendini geliştirmek için uğraştığı dönemlerde toplumun eksik ve aksak yönlerini görüp tespit eden Gaspıralı İsmail; belediye başkanlığı yaptığı dönemde halkın yararına pek çok plan ve düşünce geliştirmiş olsa da bunların çoğuna izin verilmemiştir. O da halkını içinde bulunduğu karanlıktan kurtarmanın, halkı modernleştirmenin, milleti uyandırmanın yolunun gazete, matbuat ve eğitim ile olacağını daha çok farkına varmıştır. Türk okullarının onarımını yapmak, öğretmenlerin ücretini ödemek, zeki fakir çocukların yüksek okullarda okumalarını sağlamak için Kırım'ın bütün şehir, kasaba ve köylerinde "Cemiyet-i Hayriye"ler kurdurmuştur. Bunların gelirleri, hamiyetli Türkler tarafından bağış yolu ile sağlanmıştır (Hablemitoğlu, 2006: 21).

İsmail Gaspıralı'nın gezip gördüğü yerler, okuduğu eserler, edindiği bilgi ve tecrübeler, tanıdığı insanlar ve akımlar; onun fikir hayatını oldukça etkilemiş ve düşüncelerinin olgunlaşmasına zemin hazırlamıştır. Bu etkiler doğrultusunda İsmail Gaspıralı'nın fikirlerini üç maddede toplamak mümkündür: 1. Batı'nın yeni ve faydalı fikirlerini öğrenip Müslüman dünyasında yaymak 2. Maarifi yeni usule göre ıslah etmek 3. Osmanlı Türkçesini, bütün Türk dünyasının anlayacağı müşterek bir edebî dil hâline getirmek (Ercilasun, 1991: 330).

Fikirlerini hayata geçirmenin, bunları insanlara anlatabilmenin, milleti uyandırmanın ve millî bilinci oluşturmanın yolunun gazete, matbuat ve eğitimden geçtiğini iyi bilen fikir adamı, belediye başkanlığı görevi esnasında da boş durmamıştır ve 1879'da Türkçe bir yayın organı çıkarmak için Rus hükûmetine başvuruda bulunmuş; fakat bu başvurusuna olumlu bir

cevap alamamıştır. 1879'da gazete çıkarmak için Çar hükümetinden izin istemesine rağmen bu müracaat reddedilmiştir. Fakat yine de halkı bilgilendirmekten, aydınlatmaktan ve halka sesini duyurmaktan vazgeçmeyen Gaspıralı'nın 1881'de "Genç Molla" lakabı ile Tavrida gazetesinde "Rusya Müslümanları" makaleleri tefrika olarak basılmıştır. Yine farklı lakaplarla küçük risaleler çıkarmaya devam etmiştir. Bu ilk neşriyatında bile Türk kavimlerinin dilbirliği ve tarihi birlikleri hakkındaki fikirlerinin iyice belirginleştiği göze çarpmaktadır (Kırimer, 1996: 26).

Gaspıralı İsmail; uzun uğraşlar sonucunda 1882'de Petersburg'a yapmış olduğu son ziyaretin ardından Tercüman gazetesini çıkarabilmek için gerekli olan izinleri, gazetenin Türkçe ve Rusça olmak üzere iki kısımdan oluşması şartıyla nihayet alabilmiştir. Rusça kısım da Türkçe kısım da birbirinin aynısı olacaktır (Devlet, 1988: 23-24). Temel çıkış noktası "Dilde birlik" olan yazar, Tercüman gazetesinde de bu fikre paralel bir çizgi izleyerek yazılarında sade ve açık bir üslup kullanmıştır; ortak bir edebî dil oluşturma ve bütün Türk âlemine seslenme amacı ile eserlerini basit bir Türkçe ile kaleme almıştır. Bu sebeple bu dönem içerisinde faaliyette olan süreli yayınlar arasında en uzun ömürlüsü, en çok okunanı ve ses getireni Tercüman olmuştur. Tercüman vasıtasıyla Gaspıralı, düşünce ve fikirlerini geniş kitlelere yayma fırsatı bularak millî bir uyanış hareketini de başlatmıştır.

İsmail Gaspıralı, yapmış olduğu tüm yayınlarla Rusya Müslümanlarında millî bilinci uyandırmayı, onlara tarihî ve kültürel değerleri aktararak bu toplumları karanlıktan aydınlığa çıkarmayı amaç edinmiştir. Bu amaç doğrultusunda gazete, kullandığı araçlardan yalnızca biri olmuştur. Gazete çıkarmanın yanında eğitim alanında yapacağı bir reform ve iyileştirme ile bu amaca daha çok yaklaşacağını bilinciyle hareket eden Gaspıralı İsmail, yapacağı bu reform ile aydın bir topluluk yetiştirmek ve bu topluluk aracılığıyla da toplumu modernleştirmeyi hedeflemiştir. Bu reform ve iyileştirmenin ise ilkokullarda başlatılması gerektiğine inanmıştır. Öğrencilerin eğitim hayatlarının ilk yıllarında dinî bilgilere ek olarak Türk dili ve grameri, matematiğin esasları, İslam tarihi, coğrafya, dünya tarihi ve sağlık bilgisi gibi konuların da öğretilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Bu amaçlar doğrultusunda bir mektep açarak eğitim faaliyetlerine başlamıştır. Bu mektepte verilen eğitimler sonucunda okuma yazma öğreniminin süresinde bir hızlanma olduğu, Rusya Müslümanları arasında kısa zamanda yayılmıştır. Bir müddet sonra Gaspıralı İsmail'den bu sistemin öğretilmesi için yardım istediğinde bulunup ondan bu sistem üzerine eğitim alan insan sayısı artmıştır. Gaspıralı İsmail de bu yeni metotla eğitim veren okulların, ondan eğitim

alan yeni öğretmen adayları vasıtasıyla Türkistan'da da açılması ve yaygınlaşması için uzun süren görüşmeler yapmış fakat olumlu bir sonuca ulaşamamıştır (Saray, 1987: 45-50).

Gaspıralı İsmail, eğitim sisteminde değişikliğe gidilmesi gerektiğini hem Müslüman âlemine hem de eğitim ve öğretim işleriyle ilgilenen kişilere anlatmak amacıyla gazetesi Tercüman'da makaleler yayımlamaya başlamıştır. Bu makalelerinde eğitim sisteminde neden değişiklik yapılması gerektiği ve bu değişikliklerin nelerden ibaret olduğunu detaylı bir şekilde anlatmıştır. Yapılacak olan değişiklik ve ıslahlar ile açılacak olan okullarda işlerin nasıl yürümesi gerektiğini aktarmaya Kırım, Kazan, Volga bölgelerinde açılan mekteplerde yetiştirdiği öğretmenler vasıtasıyla göstermeye devam etmiştir. Bu eğitimin pratik ve yararlı olduğunu gören Müslüman halkın ilgisi bu okullara günden güne artmış ve bu akım kısa zamanda Türkistan'a doğru da yayılmaya başlamıştır (Saray, 1987: 50-52).

Gaspıralı İsmail önderliğinde açılan ve yeni usulde eğitim veren okulların müfredatlarında ana dilde okuma yazma öğreniminden başka eski usul eğitim sisteminde bulunmayan dersler de yer almıştır. Bunun zarureti Gaspıralı İsmail, Tercüman gazetesinin 1904 yılında çıkan 71. sayısında yer almış "Maarif ve Tahsil Meselesi" isimli makalesinde Yavuz Akpınar'ın aktardığına göre şöyle dile getirmiştir:

İster Rusu olsun ister Müslümanı olsun ibtidaî mektepte okumak yazmaktan maada (başka) mükemmel tahsil-i dinî ve ahlakî ile beraber coğrafya, tarih, hikmet-i tabiiye (fizik), ilm-i sıhhat (sağlık bilgileri) gibi fenlerden kâfi malûmât verip açık fikirli adamlar yetiştirilmelidir. Dünya darlanıyor, tığızlanıyor, herkes yerini, işini muhafaza edebilmek için kuvve-i cismaniyeden maada (beden gücünden başka) kuvve-i aklıye ve fenniye ile (fen ve akıl gücüyle) silahlenmek zaruridir (silahlanmak kaçınılmazdır). Böyle zamanlara yetiştik gaflet edilmemeli (2017: 286).

1897 yılında yayımlanan Tercüman'ın 25. sayısında yer alan "Maarif-i Milliye" isimli yazısında Gaspıralı İsmail, Yavuz Akpınar'ın aktardığına göre ilkokullarda işlenecek derslerin muhtevası ve bu derslerin nasıl olması gerektiği hususundaki fikirlerini de şu şekilde paylaşmıştır:

Ancak milleti aşına-yı maarifedecek (bilgi ve kültürle tanıştıracak) "mekteb-i ibtidaî", yalnız "okuş yazı" (okuma yazma) dershanesi olmayıp, muallimi âlim, dersleri meydan (geniş) olmalıdır. Böyle mektepte balalar kavaid-i dil (dil bilgisi kuralları), hesap ve ilmihâlden maada (başka) coğrafya, tarih, fizyolojiya (fizyoloji) ve usûl-i sıhhat (sağlık yöntemleri) fenlerinden oldukça malûmât peyda etmelidir (bilgi edinmelidir) (2017: 225).

Yeni usulde eğitim verecek okulların müfredatlarına bakıldığında pozitif bilimlerin yanında din dersleri de verilmeye devam edilmiştir. Fakat bu din dersleri eski usuldeki gibi ezbere dayanan, yalnızca duaların ve belli başlı bilgilerin Arap diliyle öğretilmesi şeklinde ilerlememiştir. Yeni usul din derslerinde dinin gereklilikleri, İslam dininin tarihi ana dilde ve çocukların gelişim düzeyine uygun olarak ezber sisteminden uzak bir şekilde işlenmiştir. Bu din derslerinde öğrencilere destek olması amacıyla Gaspıralı İsmail, “Tarih-i İslâm” isimli pek hacimli olmayan bir risale hazırlamıştır. Bu risale, ilkokullar için İslam tarihi hakkında temel bilgiler içeren, açık ve sade bir dille yazılmış öğretici bir metindir.

Tarih-i İslâm

Tarih-i İslâm isimli risale; 1910 yılında Gaspıralı İsmail tarafından Bahçeşarayı’da, Tercüman Basmahanesinde basılmıştır. İslam tarihi ile ilgili kısa bilgiler ile birlikte öğrencilere yöneltilebilecek soruların da yer aldığı küçük bir kitapçaktır. Risale; bir iç kapak ve bir dış kapak ile birlikte 68 yapraktan oluşmaktadır. Dış kapağında risalenin adı, açıklaması, basım sayısı, basım yeri ve basım tarihi ile ilgili bilgiler yer almaktadır. İç kapakta da aynı bilgiler tekrar verilmektedir. İç kapaktan sonraki sayfada özel işaretlerin ve kısaltmaların açıklamaları yer almaktadır. Özel işaret ve kısaltmaların hemen altında ise “İhtâr” başlığı altında, risalenin yazılma amacı şu cümlelerle ifade edilmektedir:

Şakird ve talebe her okuduğunu aňlamak ve öz dili ile hikāye ve naql edebilmek lâzımdır. Du’ā gibi tārīh ezberlenmez ancak mühim ve büyük vaq’aları senelerine ve büyük ādemleriñ ism-i şeriflerini unutmamak lâzımdır. Mühim vaq’aları çocuklarıñ diğkātine aldırmaq üzere risāleniñ āhirinde tārīh sırasıyla su’aller götürülmüşdür, tārīh okulduqça mu’alim efendi mezkūr su’alleri ederek sınıf yā mektep ile müzākere eder (1910: 2).

Gaspıralı İsmail, üçüncü sayfada “Baş Söz” başlığı altında risalenin ön sözüne yer vermiştir ve ön söz şu satırlardan oluşmaktadır:

tārīh, evvel zamanda yaşamış kavimleriñ, milletleriñ, hükümetleriñ hāllerinden, vaq’alarından bahş eder bir ‘ilmdir tārīh, bizden evvel kelüp geçen milletleriñ nasıl yaşadıklarını, neler yaptıklarını, niçün batdıklarını bildirdiğinden tārīh bilen ādem dünyanıñ ibtidāsından beri yaşamış gibi insanlarıñ ahvālını öğrenir ve bir çok ‘ibret alacak şeylere rast gelerek fikrini ahlākını düzeltir. tārīh iki kısımdır: tārīh-i umūmī tārīh-i huşūşī tārīh-i umūmī bir çok kavimleriñ, ümmetleriñ, tārīh-i huşūşī ise yalnız bir kavmiñ, bir ümmetiñ hālinden, vuqu’atından bahş eder fakat

bütün müslümanlar kardeş olduğu, ya'ni islamiyette milliyet olmadığı cihetle müslümanların cümlesi bir tarih-i huşûşidir bir vak'anın ne zaman olduğunu anlamak için her millet mühim bir vak'ayı re's-i tarih ya'ni tarih başı ithâz eder. bizim (re's-i tarihimiz) hazret-i peygamberin mekeden medîneye hicret edildiği zamandır su'aller- tarih neden bahş eder? fâ'idesi nedir? kaç kısımdır? re's-i tarih nedir? islamların re's-i tarihi hangisidir? (1910: 3).

Risalenin birinci kısmı olan "tarih-i enbiya", dördüncü sayfada başlamaktadır. Birinci fasıl "hilkat-i âlem", "hilkat-i âdem", "hazret-i havvâ", "dünya hayatı", "kâbil ve hâbil", "hülâşa", "hazret-i şit", "hazret-i idris", hazret-i nüh, "muḥâkeme", "hülâşa", "hazret-i hüd", "hazret-i şâlih", "hazret-i ibrahîm", "hazret-i ismâ'il", "hazret-i işak", "hazret-i ya'küp", "hazret-i yûsuf", "hazret-i eyüp", "hazret-i lût", "hazret-i şu'ayp", "muḥâkeme", "hülâşâ", "hazret-i mûsâ", "hazret-i hârûn", "muḥâkeme", "hülâşâ", "hazret-i dâvud", "hazret-i süleymân", "hazret-i loḡman", "hazret-i ilyâs ve elyesa", "hazret-i azîr", "hazret-i zülkifl", "hazret-i zekeriyyâ, yahyâ, isâ", "muḥâkeme", "hülâşâ" başlıklarından oluşmaktadır. Her başlık altında ilgili peygamber ile ilgili kısa ve pratik bilgiler verilmektedir. "hülâşa" başlıkları altında konuların kısaca özeti verilmekte, "muḥâkeme" başlığı altında ise bu kısma kadar bilgi verilen konuların herhangi biriyle ilgili bir soru bulunmaktadır.

İkinci kısım 22. sayfadan itibaren başlamaktadır. "aşr-ı sa'âdet" başlığı altında "arabistan ve ahvâl-i arap", "vilâdet peygamberi", "neseb-i şerif peygamberi", "kefâlet 'abdülmuḡtalip ve ebû ṭalip", "şam seferleri", "peygamberin evlenmesi", "ta'mir-i ka'be", "bi'set-i nebevî", "sâbiḡûn-i islâm", "islâm-ı ḡamza ve 'ömer bin el-ḡaṭṭâb", "ḡabeşe hicret", "kıṭ'a-i raḡm", "hesh-i ahd", "vefât- hadîce ve ebû ṭalib", "mi'râc-ı nebevî", "bi'at-ı akabe", "hicret-i nebeviyye", "binâ-i meşid ve taḡvîl-i ḡible", "müvâḡât", "emr-i cihâd", "ḡudeybiye muşâḡası", "islâm- ḡalid ve 'ömer ve bin el'âş ve oşman", "ḡayber ḡal'esinin fethi", "sefer ey peygamberi", "mü'te vak'ası", "feth-i mekke", "ḡazavat-ı ḡanîn ve ṭâ'if", "ḡazavat-ı tebük", "umre'l-ḡazâ", "irtihâl-i nebevî ve suriye'i üsâme", "şemâ'il-i meḡmedî", "zevcât ve evlâd-ı peygamberi" alt başlıkları yer almaktadır. Eserin 36. sayfasında "aşr-ı sa'âdet" bölümünün ikinci kısmı başlamaktadır. Bu kısımda "bi'at", "mütenebbîler ve murtedler", "cem'-i ḡurân", "ıraq fütühâtı", "suriye fütühâtı", "ḡilâfet-i 'ömer bin el-ḡüṭṭâp", "irân seferi", "tertîb-i dîvân", "tarih-i vaz'î", "afrika fütühâtı", "şehâdet ve ḡaşâ'il-i 'ömr (r.d.)", "ḡilâfet-i oşman bin affân", "ilk donanma", "muḡafferiyât", "şehâdet-i oşman", "ḡilâfet-i alî", "cemel muḡârebesi", "şifin muḡârebesi", "ḡükm

intiḥābı”, “nehrevān muḥārebese”, “şehādet-i ‘alī”, “ḫilāfet-i ḥasan (r.d.)”, “ḥazret-i ḫuseyin (r.d.)”, “‘abdullah bin zübeyr” alt başlıkları bulunmaktadır.

Üçüncü kısım, 45. sayfadan başlamaktadır. Bu kısım, “devlet-i emeviye ve devlet-i ‘abbāsī” kısmıdır ve içerisinde “devlet-i emeviyeniñ zühürü”, “mu’āviye bin ebū süfyān”, “birinci yezīd”, “ḫilāfet-i ‘abbāsiye”, “me’ mün-i ḫalīfe” başlıkları bulunmaktadır.

Risalenin dördüncü kısmı olan “endülüs devlet-i emeviyesi”, 52. sayfadan itibaren başlamakta olup içerisinde “endülüs devletiniñ zühürü”, “‘abdurrahman bin mu’āviye (135-167)”, “‘abdurrahman sāliş (291-349)”, “‘araplara édilen zulumler”, “ehl-i şalīb muḥārebeleri sene 490-669 muḥārebeneñ sebebi”, “birinci sefer”, “ikinci sefer”, “üçüncü sefer”, “dördüncü sefer”, “beşinci sefer”, “altıncı sefer”, “yedinci ve sekizinci seferler”, “medeni- yet-i islāmiyye” başlıkları bulunmaktadır.

Risalenin 63. sayfasında “mu’allim tarafından çocuklara édilecek su’aller” yer almaktadır. Burada konunun ne denli öğrenildiğinin anlaşılması için, öğretmenlerin öğrencilere yönelteceği sorular yer almaktadır. Metin içerisinde bulunan başlıkların altında yer alan yazıların muhtevaları ve bu yazıların buldukları sayfa sayıları şu şekildedir:

| <i>Sayfa No.</i> | <i>Başlık</i> | <i>İçerik</i> |
|------------------|----------------|---|
| 4 | ḫilkat-i ‘ālem | Dünya’nın beş günde yaratılması ve altıncı günde de Hz. Adem ve Hz. Havva’nın yaratılması |
| 4 | ḫilkat-i ‘ādem | Hz. Adem’in yaratılışı ve şeytanın ona secde etmemesi |
| 5 | ḥazret-i ḥavvā | Hz. Havva’nın yaratılışı, Hz. Adem ve Hz. Havva’nın yasak meyveden yiyerek cennetten kovulmaları |
| 5 | dünya ḫayātı | Hz. Adem ile Havva’nın ayrı düşmeleri ve sonra kavuşmaları |
| 6 | ḳābil ve ḫābil | Hz. Havva’nın çocukları, Habil ve Kabil’in kavgaları. |
| 6 | hülāşa | ḫilkat-i ‘ālem, ḫilkat-i ‘ādem, ḥazret-i ḥavvā, dünya ḫayātı ve ḳābil ve ḫābil konularının özetleri |
| 7 | ḥazret-i şit | Hz. Şit’in kim olduğu, hükümlere nâil olması, peygamberliği ve Kabe’yi yeniden inşa etmesi |

| | | |
|----|-------------------|--|
| 7 | hazret-i idris | Hz. İdris'in kim olduğu, hükümlere nâil olması, hangi ilkleri gerçekleştirdiği ve göçe çekilmesi |
| 8 | hazret-i nüh | Hz. Nuh'un kavme gönderilme nedenleri, gemi yapması için gelen vahiy, çıkan büyük tufan ve sonrası |
| 9 | muhakeme | Tufan meselesinden ibret alınacak noktalar hangileridir? |
| 9 | hülâsa | Hz. Şit'ten Hz. Nuh'a kadar işlenen konuların özetleri |
| 10 | hazret-i hüd | Hz. Hud'un kim olduğu, inananlarla beraber Hicaz'a hicreti |
| 10 | hazret-i şâlih | Hz. Salih'in mucizesi, kavminin helak olması, inananlarla beraber Mekke'ye hicreti |
| 11 | hazret-i ibrahîm | Hz. İbrahim'in kim olduğu, putları yıkması, Hz. İbrahim'in mucizesi, |
| 12 | hazret-i ismâ'il | Hz. İsmail'in doğumu, Hz. İbrahim'in sınavı, Hz. İshak'ın doğumu, Hz. İsmail'in Mekke'ye gidiş ve oradaki hayatı |
| 13 | hazret-i işhak | Hz. İshak'ın kim olduğu |
| 13 | hazret-i ya'küp | Hz. Yakup'un kim olduğu |
| 13 | hazret-i yüsuf | Hz. Yusuf'un kuyuya atılması ve oradan kurtulması, Züleyha, Hz. Yusuf'un vezir oluşu ve sonrası |
| 14 | hazret-i eyüp | Hz. Eyüp'ün sabrı |
| 14 | hazret-i lût | Hz. Lut'un kim olduğu |
| 14 | hazret-i şu'ayp | Hz. Lut'un kim olduğu ve kavminin başına gelenler |
| 14 | muhakeme | İbrahim aleyhisselam kıssasında en ziyade-i şayan noktalar hangileridir? |
| 15 | hülâsa | Tufandan sonra birçok peygamberin gönderilmesi |
| 15 | hazret-i müsâ | İsraillerden doğacak bir erkek çocuk hakkında bir kehanet ortaya atılması, Hz. Musa'nın doğumu ve Nil'e bırakılması, Hz. Musa'nın bulunması, peygamberliği ve mucizeleri |
| 16 | hazret-i hârûn | Hz. Harun'un peygamberliği hakkında kısa bilgiler ve kavminin durumu |
| 17 | muhakeme | Hz. Musa'nın hamiyet-i milliyeye dalalet edecek ne gibi bir hareketi görüldü? |
| 17 | hülâsa | Hz. Musa ve Hz. Harun konularının özeti |
| 18 | hazret-i dâvud | Hz. Davut'un faaliyetleri |
| 18 | hazret-i süleymân | Hz. Süleyman hakkında pratik bilgiler |

| | | |
|----|---------------------------------------|--|
| 18 | hazret-i loqman | Hz. Lokman'ın ne zaman yaşadığı ve tıbbın en yetkilisi olduğu bilgisi |
| 19 | hazret-i ilyās ve el-yesa' | Hz. İlyas ve Hz. Elyesa'nın gönderilme sebebi |
| 19 | hazret-i 'azīr | İsraillilerin başlarına gelenler, Hz. Azir'in Tevrat'ı yeniden tertip etmesi |
| 19 | hazret-i zülkifl | Hz. Zülkifl'in Hz. Zekeriya olduğu düşünüldüğü bilgisi |
| 19 | hazret-i zekeriya, yahya 'isa | Hz. Zekeriya'nın faaliyetleri, Hz. Yahya'nın doğumu, Hz. Meryem'e ruh üflenmesi ve Hz. İsa'nın doğumu, Hz. İsa'nın mucizeleri |
| 21 | muḥākeme | Hz. İsa'dan başka pedersiz peygamber yok mudur? |
| 21 | ḥülāsā | Hz. Davut'tan Hz. İsa'ya kadar işlenen konuların özetleri |
| 22 | 'arabistan ve aḥvāl-i 'arap | Arapların iyi ve kötü özelliklerinden bazıları, Arabistan'ın ve Arabistan halkının genel durumu |
| 23 | vilādet peygamberi | Hz. Muhammet'in doğum tarihi hakkında bilgi |
| 23 | neseb-i şerīf peygamberi | Hz. Muhammed'in atalarının isimleri |
| 24 | kefālet-i 'abdülmuṭṭalip ve ebū ṭālip | Arap adetleri üzerine Hz. Muhammed'in doğduktan sonra çöle gönderilmesi, annesinin yanına geri dönmesi, dedesinin vefat etmesi ve amcasının Hz. Muhammed'e bakması |
| 24 | şam seferleri | Hz. Muhammet ve Hz. Ebu Talip'in Şam seferlerine engel olunması |
| 25 | peygamberiñ evlenmesi | Hz. Muhammed'in kiminle ve ne zaman evlendiği |
| 25 | ta'mir-i ka'be | Hz. Muhammed'e neden Muhammedü'l-emin denildiği, Arap kabileleri arasında çıkacak olan tartışmayı nasıl bertaraf ettiği |
| 26 | bī'set-i nebevī | Hz. Muhammed'in peygamber olması ve ilk nazil olan ayet |
| 26 | sābikūn-i islām | İlk Müslüman olan kişiler, müşriklerin inançlılara cefa etmesi, İslamiyet'e düşman olan kişiler |
| 27 | islām-ı ḥamza ve 'ömer bin el-ḥattāb | Hz. Hamza ile Hz. Ömer bin Hüttap'ın Müslüman olması |
| 27 | ḥabeşe hicret | Habeş'e yapılan hicret ve nedeni |

| | | |
|----|---|--|
| 27 | kıt'a-i rahm | Kureyşlilerin Müslümanlarla ilişkilerini kesmek üzere kendi aralarında yapmış oldukları anlaşma |
| 28 | fesh-i 'ahd | Yapılan anlaşmanın bozulması |
| 28 | vefât- hadîce ve ebû tâlib | Hz. Hatice ve Hz. Ebu Talip'in ölmesi ve ardından müşriklerin baskısının artması |
| 28 | mi'râc-ı nebevî | Hz. Muhammed'in miraca çıktığı bilgisi |
| 28 | bi'at-ı 'akabe | Mekke'den gelen bazı kişilerin Hz. Muhammet ve eşrafına gösterdiği hürmet ve yaptıkları davet, Medine'ye hicret edilmesi ve Mekke'de kalanların kimler oldukları |
| 29 | hicret-i nebeviyye | Ebu Cehil'in hane-i saadeti kuşatması, Hz. Muhammed'in Medine'ye gidişi |
| 30 | binâ-i meşhid ve tahvîl-i kıble | Hz. Muhammed'in Medine'de bir meşhid inşa ettirmesi ve cemaatin artık burada namaz kılmaya başlaması |
| 30 | müvâhât | "Müvahat" kavramının tanımı |
| 30 | emr-i cihâd | Hz. Muhammet'in meşhur gazavatlari, Bedr Savaşı'nda Ebu Cehl'in ölmesi, Uhud Savaşı'nda yapılan yanlışların sonuçları, Hendek Savaşı'nın sonucu |
| 31 | hudeybiye muşâlahası | Ehl-i islam ve müşrikler arasında, müslümanların kabe ziyareti için anlaşma yapılması |
| 31 | islâm- hâlid ve 'ömer ve bin el'âş ve oşman | Kureyş kabilesinin önde gelenlerinden Halid bin Velid, Ömer ve bin Elas ve Osman'ın İslamiyet'i kabul etmesinin önemi |
| 32 | hayber kal'esiniñ fethi | Hayber Kalesi için yapılan savaş ve kalenin fethi |
| 32 | sefer ey peygamberi | Hz. Muhammed'in elçi gönderdiği hükümdarlar |
| 33 | mü'te vak'ası | Arap prenslerinden birine gönderilen elçinin katledilmesi üzerine Mute'ye büyük bir ordu sevk edilmesi ve düşmanın mağlup edilmesi |
| 33 | feth-i mekke | Kureyş kabilesi, Müslümanlar ile aralarında yapılan anlaşmayı bozduklarından Hz. Muhammed'in Mekke'yi fethetmesi |
| 33 | gazavat-ı hanîn ve tã'if | Arap kabilelerinin Müslümanların üzerine gitmesi, Müslümanların onları dağıtması ve Taif Kalesi'nin fethi |
| 34 | gazavat-ı tebük | Arabistan'da yeni bir peygamberin zuhur ettiği söylentisi üzerine Rumlar tarafından bu bölgeye ordu sevk edilmesi, Hz. Muham- |

| | | |
|----|------------------------------------|--|
| | | med'in de büyük bir ordu ile bunların karşısına çıkması fakat Şam'da mevcut olan bir hastalık sebebiyle Rum ordusunun buralara gelememesi ve savaştan vazgeçmeleri |
| 34 | 'umre'l-każā | Hız. Muhammed'in Umre ziyareti, Umre'nin ne olduđu |
| 35 | irtihāl-i nebevī ve suriye'i ūsāme | Hız. Muhammed'in hastalanıp vefat etmesi, Ūsame bin Zeyd komutasındaki ordunun Rumlar ile yaptıkları savaşı kazanması |
| 35 | şemā'il-i meħmedī | Hız. Muhammed'in güzel ahlakı ve huyları |
| 36 | zevcāt ve evlād-ı peygamberī | Hız. Muhammed'in eşlerinin sayısı ve yaşayış düzenleri, en meşhurları; kız ve erkek çocuklarının isimleri |
| 36 | bi'at | Hız. Ebubekir'in halkın isteği ile halife olması |
| 37 | mütenebbiler ve murtedler | Hız. Muhammed'in ölümünden sonra yalancı peygamberlerin ortaya çıkması ve bu kişilere mütenebbi denmesi ve Hız. Ebubekir'in bu kişilerle verdiği mücadele |
| 37 | cem'-i kuran | Kuran-ı Kerim'in yazılı bir vaziyet yerine hafızların aklında olması ve hafızlarının çocuğunun vefat etmesi sebebiyle bütün hafızlar Hız. Ebubekir tarafından toplanması ve Kuran-ı Kerim'e kitap hâlindeki ilk şeklinin verilmesi |
| 38 | 'irak fütühātı | Hız. Ebubekir'in fetihlere başlaması ve ilk olarak Irak'ta bulunan bazı bölgeleri zaptetmesi |
| 38 | sūriye fütühātı | Irak zaferinden sonra Suriye zaferinin gerçekleşmesi ve bununla aynı zamanda Hız. Ebubekir'in vefat etmesi |
| 38 | hılāfet-i 'ömer bin el-hüttāp | Hız. Ömer'in halife olması; sayesinde Şam, Halep, Kudüs ve diğer birçok yerin fethedilmesi |
| 39 | irān seferi | İran'a ordu gönderilmesi; Basra, Kufe, Medine gibi önemli yerlerin zaptedilmesi |
| 39 | tertīb-i dīvān | Hız. Ömer'in kurmuş olduğu meclisle sahabelere rütbelerine göre maaş bağlanması |
| 40 | tāriħ-i vaż'ī | Tarihlendirme metodunun değişmesi, İslamiyet tarihinin başlangıcı için Hicret'in muharem ayının seçilmesi |
| 41 | afrika fütühātı | Mısır, Bingazi, Trablusgarp şehirlerinin zaptı; İslam hükümetinin büyük bir güç hâline gelmesi |
| 41 | şehādet ve haşā'il-i 'ömr (r.d.) | Hız. Ömer'in şehit edilmesi, Hız. Ömer'in karakter ve dış görünüş özellikleri |

| | | |
|----|---|---|
| 41 | h il fet-i 'oşman bin 'aff n | Hz. Osman'ın halife olması ve Kuran-ı Kerim'i istinsah ettirmesi |
| 42 | ilk donanma | Müslümanların ilk deniz zaferlerinin Kıbrıs ve Rodos adalarına olan seferler olması |
| 42 | muzafferiy t | H k met-i İŐlamiye'nin o zamana kadarki en geniş sınırlara sahip hükümet olması |
| 42 | Halkın, Hz. Osman'dan memnun olmama sebepleri | |
| 43 | h il fet-i 'al  | Hz. Ali'nin halife olması ve ona biat etmeyenlerin olduğu |
| 43 | cemel muh rebesi | Hz. Ali'ye biat etmeyen kişilerin ona karşı savaş ilan etmeleri ve bu savaşın sonuÇları |
| 43 | Őıffın muh rebesi | Muaviye bin Ebus fyan'ın kendisini halife ilan etmesi ve Hz. Ali ile muharebeye giriŐmesi |
| 44 | hakem intiŐab  | Bu muharebeye son verilmesi işin iki taraftan da hakem seÇilmesi, Ebus fyan'ın yaptığı haksızlık, Hz. Ali'nin Kufe'ye őkilmesi |
| 44 | nehrev n muh rebesi | Bazı eŐkiyaların Hz. Ali aleyhine faaliyetlerde bulunması ve Hz. Ali'nin onları dağıtması |
| 44 | Őeh det-i 'al  | Hz. Ali'nin Şehit edilmesi |
| 44 | h il fet-i ھاasan (r.d.) | Hz. Hasan'ın halife olması ve sonrasında halifeliğini Muaviye'ye devretmesi, kendisinin de Medine'ye göçmesi ve sonrasında da zehirlenmesi |
| 45 | ھاazret-i hüseyin (r.d.) | Irak halkının Hz. Hüseyin'i halife seŐmesi, Hz. Hüseyin'in Muaviye ve onun oğluyla savaşa girmesi, Yezid'in ordusunun galip gelmesi |
| 45 | 'abdullah bin zübeyr | Hicaz ve Irak halkının Abdullah bin Zübeyir'e biat etmesi ve halifeliğin Emevilerde kalması |
| 45 | devlet-i emeviyyeninŐ zuh r  | Ebu Süfyan'ın halifeliğini ilan etmesi ve halkın ona biat etmesi, bu suretle Emevi Devleti'nin ortaya őkmesi |
| 46 | mu' viye bin eb  s fy n | Hz. Muaviye'nin karakter özellikleri, asker  baŐarıları, gerŐekleŐtirdiĐi ilkler, halifeliği saltanata őkirmesi, vefatı |
| 46 | birinci yezid | Birinci Yezid'in Halife olması fakat halkın Hz. Zübeyir'e tabi olması, Kerbela'da Hz. Hüseyin'in Şehit olması, bu olayın İŐlam dünyasındaki etkileri, halkın Yezid'e karşı olan nefreti ve bu nefretin sebepleri, Hz. Abdümelik'in halifeliği ve faaliyetleri, İŐlam devletlerinin tek ھاatı altında toplanması, Birinci Velid'in hükümdar olması ve faaliyetleri |

| | | |
|----|---|--|
| 49 | hılâfet-i 'abbâsiye | Ebu el-Abbas Abdullah'ın halifeliliğini ilan etmesi, Abbasilerin İslam dünyasına katkıları, Harun Reşit'in karakter özellikleri ve faaliyetlerinden bazıları, vefatı |
| 51 | me'mün-i hâlîfe | Harun Reşid'in oğlu Emin'in katledilmesi ve onun yerine kardeşi Hz. Memun'un halife olması, Hz. Memun'un faaliyetleri |
| 52 | endülüs devletiniñ zuhûrı | Endülüs'ün önceleri müstakil bir devlet olmadığı, Abbasilerin Emevileri ortadan kaldırmak için yaptıkları ve Abdurrahman bin Muaviye'nin buradan Mısır'a kaçması |
| 53 | 'abdurrahman bin mu'âviye (135-167) | Abdurrahman'ın Endülüs Devleti kurulduktan sonra yaptığı icraatlar |
| 53 | 'abdurrahman şâlis (291-349) | Abdurrahman Salis'in askerî faaliyetleri, Endülüs'te ticaret ve sanayinin durumu, Endülüs'ün en meşhur yapısı, Endülüs Devleti'nin yıkılma sebepleri |
| 55 | 'araplara édilen zulümler | Fransa Kralı Ferdinand'ın Müslümanlara verdiği sözleri tutmayıp onlara büyük eziyetler çektiği, Arapların o coğrafyada bıraktığı kültürel mirasa zarar verildiği |
| 56 | ehl-i şalîb muhârebe-leri sene 490-669 muhârebeniñ sebebi | Hristiyanların Kudüs'ü ele geçirme arzusu ve bir papazın Kudüs'ü ele geçirme görevinin kendisine bahşedildiği iddiasıyla Hristiyan dünyasını ittifak yapmaya davet etmesi üzerine Hristiyanların silahlanarak Memlük Müslümanlarına saldırımları ve bunun sonucunda ardı ardına gerçekleşen Ehl-i Sâlib savaşlarının başlaması |
| 56 | birinci sefer | İlk savaşın tarihi, Haçlı ordusunun Kudüs'ü zaptederek orada bir krallık kurmaları |
| 57 | ikinci sefer | Almanya ve Fransa'dan gelen orduların Müslümanlar tarafından mağlup edilmesi |
| 57 | üçüncü sefer | Selahattin Eyyübi'nin Kudüs'ü Hristiyanlardan alması ve bunun üzerine Almanya'dan bir ordunun gelmesi fakat Selahattin Eyyübi'nin ordusuna mağlup olmaları |
| 57 | dördüncü sefer | Dördüncü sefer için yola çıkan ordunun Suriye'ye ulaşamaması |
| 58 | beşinci sefer | Papanın halkı tekrar galeyana getirmesi ve büyük bir ordunun kurulması fakat bu ordunun yalnızca Dimyat'ı ele geçirebilmeleri |

| | | |
|----|--|--|
| 58 | altıncı sefer | Yeni gönderilen ordunun Eyyübiler tarafından mağlup edilmesi |
| 58 | yedinci ve sekizinci seferler | Müslümanlar üzerine iki kez daha ordu sevk edilmesi fakat bu orduların da yenilgiye uğramasıyla savaşların bir sonuca ulaşamamasıyla Kudüs'ün Müslümanlarda kalması |
| 58 | medeniyet-i islâmiyye | Kuran-ı Kerim sayesinde insanların ve özellikle Arapların doğru yola girmesi; İslam devletlerinin büyüüp ticaret, sanayi, bilim, kültür ve diğer alanlardaki gelişimi; İslam âleminin önde gelen isimleri, İslam dünyasına ait önemli yapılar, meşhur meslekler, Müslümanların gerçekleştirdiği ilkler |
| 63 | mu'allim arafından çocuklara edilecek su'aller | Eser boyunca işlenen konuların çocuklar tarafından anlaşılıp anlaşılmadığını ölçmek amacıyla hazırlanan sorular |

Sonuç

Risalenin genelinde İslam tarihi ile ilgili önemli vakalar, kişiler ve dönüm noktaları hakkında kısa ve pratik bilgiler yer almaktadır. Çocukların ezber bilgiden uzaklaşarak İslamiyet'i ve İslam tarihini ana hatlarıyla öğrenmeleri amacıyla yazılan bu eser, oldukça sade bir ortak Türkçe ile kaleme alınmıştır. Konu başlıklarının altında gereksiz detaylara girilmemiş, başlıklar anlaşılır temel bilgilerle açıklanmıştır. Böylelikle çocukların bu bilgileri idrak etmeleri ve sindirebilmeleri daha kolay bir hâle getirilmiştir. Yine her bölümün ortasında ve sonunda bölüm içerisinde işlenen konuların kısa bir özeti ile öğretmenlerin, bu konular hakkında çocuklara yöneltebileceği sorular bulunmaktadır. Bu sorular oldukça kısa ve açık bir şekilde hazırlanmıştır. Hazırlanan soruların amacı, öğrencilerin konuyu ne derece öğrendiklerini değerlendirmektir. Böylelikle öğrencilerin öğrenebildiği ve öğrenemediği bilgiler, öğretmenler tarafından değerlendirilebilecektir.

Risale, başlı başına Gaspıralı İsmail'in benimsediği yeni usuldeki eğitim metoduna uygun olarak hazırlanmıştır. Onun amacı; tamamen ezber ve dinî bilgi üzerine kurulu bir eğitim sisteminden uzaklaşmak, yeni sistem ile toplumu içinde bulunduğu geri kalmışlıktan kurtarmaktır. Bu sebeple mektep ve medreselerde işlenen dersleri ve derslerin içeriğini değiştirmek, öğretmenlerin ders işleyişini daha verimli hâle getirmek için uğraşmıştır. Bu doğrultuda yaptığı yeniliklerden birisi de yeni usul eğitim veren mektep ve medreselerde pozitif bilimlerin yanında din eğitimi de vermektir fakat bu din eğitimini eskisinden tamamen farklı bir şekilde vermek istemiştir.

Ona göre ilim, dinin temellerinden biridir. Dolayısıyla ikisini ayrı ayrı düşünmek mümkün değildir. Din öğreniminin en doğru yolu ise harfleri, duaları, sureleri ezberlemekle değil; aksine din tarihini, dinî vecibeleri, din hakkındaki gerekli bilgileri idrak etmek, beyin süzgecinden geçirmek, sentezlemek ve yaşayışa dâhil etmektir. Bu amaçlar doğrultusunda hazırlanan *Tarih-i İslâm*; İslam dininin tarihi, İslam dininin yayıldığı coğrafya, İslam'ın kabul ettiği tüm peygamberler ve bu peygamberlerin hayatları hakkında kısa ve pratik bilgiler vermesi sebebiyle ilkökul öğrencileri için oldukça faydalı ve açıklayıcı bir ders kitabı niteliğinde hazırlanmıştır. Bu yönleri ile söz konusu eser, Gaspıralı İsmail'in eğitim anlayışına oldukça uygundur.

Kaynakça

- Devlet, Nadir (1998). *İsmail Bey (Gaspıralı)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ercilasun, Ahmet Bican (1991). "İsmail Gaspıralı'nın Fikirleri". *Türk Kültürü*, 337-338(39): 329-336.
- Gaspıralı İsmail (1910). *Tarih-i İslâm*. Bahçesaray: Tercüman Basmahanesi.
- Gaspıralı İsmail (2017). *Seçilmiş Eserleri: 3 -Eğitim Yazıları*. Haz. Yavuz Akpınar. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Hablemitoğlu, Necip (2006). *Gaspıralı İsmail*. İstanbul: Birharf Yayınları.
- Kırimer, Cafer Seydahmet (1966). *Gaspıralı İsmail Bey 'Dilde, Fikirde, İşte Birlik'*. Haz. Ramazan Bakkal. İstanbul: Avrasya Bir Vakfı Yayınları.
- Saray, Mehmet (1987). *Türk Dünyasından Eğitim Reformu ve Gaspıralı İsmail Bey (1851-1914)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Ülküsal, Müstecip (1991). "Büyük Düşünür ve Öğretmen Gaspıralı İsmail Bey". *Türk Kültürü*, 337-338 (39): 347-354.

1911 YILI ŞÛRÂ DERGİSİNDEKİ “MEŞHUR ÂDEMLER VE OLUĞ HADİSELER” BÖLÜMLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Gülûzar DEMİR ŞAHİN*

19. yüzyılın sonuna doğru Rusya’da yaşayan Türk halkları arasında eğitim ve kültür alanında başlayan yenileşme hareketi olan ceditçilik, Batı’daki aydınlanma felsefesinin İslâm dünyasına yansımaları ve “usûl-i cedit” adlı eğitim hareketinin etkisiyle ortaya çıkmıştır. 19. yüzyılın sonlarına kadar Rusya’da yaşayan Türk halklarında ilköğretim şehirlerde medrese bünyesinde, köylerde ise camilerin yanında bulunan mekteplerde geleneksel yöntemlerle yürütülmüştür. Sadece okuma yazma ve ilmiyal bilgisi öğretilmiş, ayrıca Kur’an’dan bazı surelerin ezberletilmesiyle yetinilmiştir. “Usûl-i kadîm” denilen bu yönteme karşı çıkararak yerine usûl-i cedit adıyla Batı’daki eğitim sisteminden etkilenen bir yöntem öneren kişilere Ceditçiler ve bunlar vasıtasıyla gelişen akıma da Ceditçilik denilmiştir (Akyol, 1993: 211-213).

İlköğretimin ıslahı ve yeni eğitim sisteminin uygulanması düşüncesinin başta gelen temsilcisi Gaspıralı İsmâil Bey’dir. Kırımlı olan İsmail Bey eğitim ve öğretim amacıyla bulunduğu İstanbul’da Genç Türklerden, Paris’te iken de sosyalist ve liberalistlerden etkilenmiş, bu şekilde Batı’daki eğitim sistemini tanıma imkânı bulmuştur. Gaspıralı İsmâil Bey, Kırım’da ve Rusya’daki diğer Türk beldelerinde halkın içinde bulunduğu gerilikten kurtulması için öncelikle eğitim ve kültüre önem verilmesini istiyor; ıslah çalışmalarının ilkokullardan başlatılması, bu okullarda uygulanagelen usûl-i kadîmin terkedilerek yerine usûl-i ceditin yerleştirilmesi gerektiğini savunuyordu. 1883 yılında Kırım’da “Dilde, Fikirde ve İşte Birlik” alt başlığıyla çıkarmaya başladığı Tercüman gazetesinde usûl-i ceditle ilgili fikirlerini dile getiriyor ve ilköğretimdeki sistemi eleştiriyordu. Gaspıralı 19. yüzyılın sonlarında bilim, fikir ve edebiyat alanında çığır açan Şehâbetin Mercânî, Kayyum Nâsırî ve Rızaeddin b. Fahreddin gibi pek çok İslam ceditçisi lider şahsiyetle de yakın iş birliğinde bulunmuştur (Akyol, 1993: 211-213).

Ceditçilik hareketi din, dil, kültür ve ideal birliğinden dolayı Rusya’da yaşayan Türk halkları arasında süratle yayılmış, pek çok Türk bölgesinde

* Doktora Öğrencisi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Çanakkale/Türkiye. E-posta: gulizardemiir@gmail.com. ORCID: 0000-0002-2904-0175. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14348284>

etkili olmuştur. İdil-Ural sahasında aydınlar tarafından başlatılan yenileşme hareketlerinin sosyal ve kültürel alanlardaki yansımalarının, yayılmalarının en önemli aracı ise neşriyat olmuştur. Gazeteler ve dergiler ceditçilik hareketinin yayılması açısından ikinci başrolü oynamıştır. Aydınlar tarafından gazete ve dergiler yayımlanmış, böylelikle de yenileşme ve milliyetçilik düşüncesi daha geniş bir kitleye yayılma fırsatı bulmuştur. Bu sebeple Ceditçilik hareketinin usûl-i cedit mekteplerinden sonra ikinci temel kurumu usûl-i cedit neşriyatı olmuştur. Cedit hareketinin ilk resmî gazetesi olan *Tercüman* ceditçilerin duygu, düşünce ve davalarının tercümanı olmuştur. *Tercüman* gazetesi gibi *Şûrâ* dergisi de Rusya'da yaşayan Türk halklarının yenileşme ve aydınlanma hareketi içerisinde önemli bir rol oynamıştır. Bu dönemde yazar ve aydınlar, millî kimlik meselelerini, yenileşme ve aydınlanma ile ilgili fikirlerini dergi aracılığı ile makalelerinde aktarmışlardır. *Şûrâ* dergisi, Rusya Türkleri arasında bugüne kadar yayımlanmış en ciddi ve dolgun ilmi mecmua sayılmış ve zamanında aydınlar için bir "açık üniversite vazifesi görmüştür. Bütün bir neslin estetik ve içtimali görüşlerini terbiye ederek, Rusya'da yaşayan Türk halklarının millî-medeni uyanışlarında çok büyük vazife icra etmiştir. *Şûrâ* dergisi, Tatar yenileşme hareketinin mihenk taşlarından biri olmuştur (Akyol, 1993: 211-213).



Görsel 1

1905'ten sonra ortaya çıkan basın özgürlüğü sonucu, Rusya Türkleri arasında pek çok gazete ve dergi yayın hayatına başlar. 1905'ten 1918 yılının başına kadar sadece İdil-Ural bölgesinde 125 gazete ve 45 tane de dergi çıkar. Düzensiz ve kısa ömürlü olanlar olduğu gibi, kesintisiz ve uzun soluklu olan gazete ve dergiler de olmuştur 20. yüzyılın başlarında Rusya'da yaşayan Türk halkları tarafından Orenburg'da çıkarılan *Şûrâ* dergisi de bunlardan birisidir (Bargan, 2008: 4).

Şûrâ, 1905 I. Rus İhtilâli'nin getirdiği hürriyet havası içinde, Rusya'da yaşayan Türk halklarının kültür merkezlerinden sayılan Orenburg'un zen-

gin Tatar ailelerinden Ramioğulları (Remiyevler) tarafından masrafları karşılanan ve 13 Aralık 1907'de çıkış izni alan Türkçe bir dergidir. Derginin adını Rızâeddin Fahreddin koymuş ve aynı zamanda başyazarlığını da yapmıştır. İlk sayısı 10 Ocak 1908'de çıkmış, 1917 yılının sonuna kadar on beş günlük aralıklarla 239 sayı yayımlanmıştır. İdil-Ural Müslümanlarının en iyi matbaalarından olan Vakit Matbaası'nda basılan dergi, 1917 Ekim Devrimi'nden önce en uzun ömürlü ve baskı kalitesi en yüksek yayın organı kabul edilmektedir (Göçmen, 2010: 235-237). Sayfa düzeni ve teknik işleriyle şair Derdmend (Zakir Remiev) ilgilenmiştir. *Şûrâ*, Osmanlı Türkçesi ile karışık Kazan Tatar edebî dilinde çıktığından Osmanlı Türkleri tarafından da okunabilmiştir. Vakit matbaasında 32 sayfa olarak 15 günde bir yayınlanan dergi, 4 rubleden satılmıştır. Baskı kalitesine önem verilen dergi, 1913 yılından itibaren Osmanlı matbaasında aktif olarak kullanılmakta olan, İdil-Ural bölgesinde "Osmanlı Hurufatı" diye adlandırılan nefis nesih harfleri ile basılmaya başlanmış (Bargan, 2008: 4).

Rızâeddin Fahreddin, derginin ilk sayısına yazdığı "Meslek ve Maksat" başlıklı yazıda amaçlarının Rusya'da yaşayan Türk halklarına hizmet etmek olduğunu belirtmiş, milletin ilim ve irfanını geliştirmek maksadıyla bir meşveret meclisi kuracaklarını, isteyenlerin bu mecliste konuşabileceğini, okuyucularını memnun etmek için gayret göstereceklerini dile getirmiştir. Dergi, kapanuncaya kadar bu hedeflerine sadık kalmıştır (Göçmen, 2010: 235-237). Türk dünyasının, dönemi içinde en önemli dergisi olan *Şûrâ*'da ağırlıklı olarak; tarih, edebiyat, içtimaî meseleler, eğitim ve dil konularında yazılar yayımlanmıştır. İsmail Remiyev, *Vakıtlı Tatar Matbuatı* adlı eserinde, "Çok dağıldı, çok okundu. Millî dergiler arasında içeriği en zenginiydi. Millî ansiklopedi denebilecek bir dergiydi." demiştir (Bargan, 2008: 5).

İstanbul, Kahire, Beyrut, Medine, Paris, Viyana, Petersburg, Moskova gibi şehirlerden gönderilen mektuplar derginin çok geniş bir coğrafyada okunduğunu göstermektedir. Dergide ayrıca Rusça, Türkçe, Arapça, Farsça ve Batı dillerinde yayımlanan gazete ve dergilerden yapılan alıntılara yer verilmiştir. *Şûrâ* 1917 yılına kadar neşredilen Tatar süreli yayınlarınca olumlu değerlendirilmiş, Rusya Bilimler Akademisi'nin çıkardığı *Mir İslâma* dergisi ondan uzun iktibaslar yapmış, *Türk Yurdu* dergiden övücü ifadelerle söz etmiştir. Sovyet döneminde ise bütün süreli yayınlar gibi milliyetçi, burjuvazi taraftarı, panislâmist, pantürkist gibi ithamlara mâruz kalmıştır. 1917 Ekim İhtilâli'nin getirdiği özgürlükler sebebiyle işçi haklarının artması ve grevler neticesinde sıkıntıya düşen Vakit Matbaası 26 Ocak

1918’de Orenburg Müslüman Savaş Komitesi tarafından kapatılınca derginin yayımı da sona ermiştir (Göçmen, 2010: 235-237).

İlk sayısından itibaren dergide “Meşhur Adamlar ve Büyük Hadiseler”, “Makaleler”, “Terbiye ve Tâlim”, “Keşfiyyât ve İhtiraât”, “Takriz ve Tenkitler”, “Siyasî Durum”, “Sorular ve Cevaplar”, “Hikâye”, “Şiir”, “İbretli Sözler ve Darbimeseller”, “İlânlar” gibi başlıklar yer almıştır. Rızâeddin Fahreddin’in kaleme aldığı 700’e yakın makalede Türk halklarının tarihi, Tatarların sosyal, kültürel ve siyasal yaşamları, meşhur Doğulu ve Batılı düşünürlerin hayat hikâyeleri üzerinde durulmuştur. Yayımlanan çok sayıda makale edebiyat, içtimaiyat, tarih, eğitim, dil, felsefe, fen, matbuat, sanat ve iktisat gibi konulardadır. Ayrıca şiir, kitap tanıtımı ve okuyucu mektuplarına da yer verilmiştir. Fikir olarak Ceditçiliğin savunulduğu yayınların başında gelen dergi sayfalarını başta öğretmenler, imamlar ve öğrenciler olmak üzere zengin iş adamları, kadılar, âlim, tüccar, molla ve askerlere kadar her zümreye açmıştır. Dergide toplam 880 makale yazarının yer aldığı tespit edilmiştir. Bunlar arasında Fâtih Kerîmî, Burhan Şeref, Abdurrahman Fahreddin, Âlimcan İdrîsî, Mûsâ Cârullah, Hâdi Atlas, Mehmed Hanefî, Abdurrahman Sâdi, Abdurrahman Mustafa, Zâkir Remiyev, Zeki Velidi Togan, Cemâleddin Velidi, Vakıf Celâl gibi isimler bulunmaktadır. Kadın yazarları ise M. Akçurina ve Z. Saide idi. Ayrıca 150’nin üzerindeki makaleyle Âzerî, Kazak, Özbek ve Uygur yazarları dergiye katkıda bulunmuştur (Göçmen, 2010: 235-237).

Şûrâ dergisinin muharrirliğini yürüten Rızâeddin Fahreddin¹³, ceditçilik hareketine katkıları olan ve bu hareket içerisindeki önemi çok büyük bir kişidir. Tam adı Rızâeddin b. Fahreddin b. Seyfeddin eş-Şirdânî’dir. 12 Ocak 1859 tarihinde bugünkü Tataristan’ın “Elmet rayonu” olarak anılan Bügülme ilçesine bağlı Kiçüçat köyünde ilimle uğraşan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. On yaşında iken Tüben Şelçeli (Aşağı Çırşılı) Medresesi’ne gönderildi. Buradaki tahsil hayatı süresince birçok klasik eseri istinsah etti. 1884 yılından itibaren Gaspıralı İsmâil’in yönetiminde yayımlanan Tercüman gazetesi onu yeni fikirlerle tanıştırdı ve bizzat Gaspıralı ile mektuplaştı. Kazanlı din âlimi Şehâbeddin el-Mercânî’nin ıslahatçı fikirleriyle ilgilendi, Mercânî ile tanışmak üzere 1886’da Kazan’a gitti. Öğrenim gördüğü medresede 1887’den itibaren ders vermeye başlayan Rızâeddin bu dönemde ilk beş eserini kaleme aldı. Düşünce hayatında kalıcı izler bırakmış olan Cemâleddîn-i Efgânî ile 1888 yılında Petersburg’da görüştü.

¹³ Rızâeddin Fahreddin için bk. (Baltanova, 2008; Bargan, 2008; Türkoğlu, 1999).

Öğrenci ve hoca olarak yirmi yıl kaldığı Tüben Şelçeli Medresesi'nden 21 Mayıs 1889 tarihinde ayrıldı, İlbek köyüne imam ve müderris olarak gönderildi. 23 Ocak 1891'de Çarlık Rusyası'nda yaşayan Müslümanların dört dinî idaresinden biri olan Ufa'daki Orenburg Müftülüğüne kadı olarak atandı. Bu kurumda -Orenburg'da gazete yazarlığı yaptığı ve dergi çıkardığı dönem hariç- ömrünün sonuna kadar hizmet verdi. Bu görevde iken İslâm klasiklerini okuma, İslâm dünyasındaki fikir hareketlerini takip etme fırsatı buldu. Âsâr adlı biyografik eserinin dayandığı malzemeyi geniş ölçüde müftülüğün arşiv ve kütüphanesinden temin etti. Kadılık yaptığı dönemde yeğeni Fâtih Kerîmî ile o bölgede Hacı Abdülğani Efendi (Gani Bay) tarafından savunulan Ceditçi hareketi destekledi. Islâh-ı Lisân-ı Türkî, Islâh-ı Mekâtib ve Neşr-i Maârif beyne'l-müslimîn adlı cemiyetlerin çalışmalarına katıldı. Bu arada Gaspıralı İsmâil ile münasebetini geliştirerek onun fikirlerinin bölgede yaygınlaşması ve hayata geçirilmesi için çalıştı. Kültürel kimlik, yenileşme ve kalkınma sorunlarını işlediği Selime ve Esmâ adlı hikâyelerini aynı dönemde yayımladı.

1905'teki birinci Rus ihtilâlinin ardından çarlığın benimsediği kısmen özgürlükçü politikalar Müslümanlara kendi millî basınlarını kurma imkânı tanıyınca 1906 yılında müftülükteki kadılık görevinden istifa ederek gazetecilik yapmak üzere Ufa'dan Orenburg şehrine taşınan Rızâeddin Fahreddin, burada Fâtih Kerîmî ile şehrin Müslüman eşrafından Ramioğulları (Remiyev) diye anılan iki kardeşin çıkardığı Vakıf gazetesinde yazı yazmaya başlamıştır. Aynı ailenin desteğiyle yayın hayatına giren Şûrâ dergisinde editörlük yapmış, çok sayıda makale ve biyografi yayımlamıştır. Bu arada şehirdeki Hüseyiniye Medresesi'nde hadis ve siyer dersleri veren Fahreddin, Ekim 1917'deki Bolşevik İhtilâli'ni önceleri ümit ve sevinçle karşılamış ancak hayal kırıklığına uğraşmıştır. 1918'de Vakıf ve Şûrâ'nın kapatılması üzerine işsiz kalınca Ufa'daki kadılık görevine dönmüştür. 1918-1919 yıllarında şehrin Kızıllar ile Aklar arasında el değiştirme mücadelelerine tanık olmuş ve Kızılların şehri iki defa ele geçirme tehlikesine rağmen Ufa'yı terk etmeye yanaşmadı. Âlimcan Barudî'nin 1921'de vefatının ardından ondan boşalan müftülük görevini vekâleten üstlenmiş. Aynı yıl bölgede korkunç bir kuraklık ve açlık baş gösterince Rızâeddin kurulan yardım komisyonunda görev almış; bir yıl sonra Türk Hilâl-i Ahmeri'nden gönderilen yardımların temininde rol oynamıştır. 1923'te Ufa'da toplanan I. İslâm Nedvesi'nde Ufa müftülüğüne seçilmiş ve 1924 Ağustosundan itibaren Ufa Müftülüğü'nün yayın organı olarak İslâm Mecellesi adlı bir dergi çıkarmaya başlamıştır. 1925'te Leningrad'da düzenlenen Sovyet Sosyalist Cum-

huriyetleri Birliği İlimler Akademisi'nin 200. kuruluş yıl dönümü törenlerine şarkiyat uzmanı olarak çağrılmış, burada çeşitli bilim adamlarıyla görüşme fırsatı bulmuştur. 1926'da Mekke'de düzenlenen İslâm Kongresi'ne Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği delegelerinin başkanı sıfatıyla katılmıştır. Hicaz yolculuğu İstanbul üzerinden gerçekleştiği için Rızâeddin başkanlığındaki heyet burada bazı Türk bürokratlarıyla görüşmüştür. 1920'li yılların sonlarında Kremlin'in İslâm aleyhtarı politikaları etkisini iyice hissettirmeye başlamıştı. 1933'e gelindiğinde yüz binlerce dinî lider sürgüne gönderilmiş, yargılanmadan katledilmiş, on binlerce mescit kapatılmıştır. Rızâeddin bu gelişmeler karşısında protestolarını ısrarla sürdürmüştür. Hayatının son yıllarını maddî sıkıntılar içinde geçiren Fahreddin, kitaplarının bir kısmını satmak zorunda kalmıştır. 12 Nisan 1936'da Ufa'da vefat etmiş, vasiyetine uyularak buradaki umumi Tatar mezarlığına defnedilmiştir.

Rızâeddin Fahreddin, Tatar Rönesansı'nın Abdülkayyûm Nâsırî ve Mercânî'den sonra önde gelen şahsiyeti kabul edilmektedir. Aynı akıma mensup ıslahçı din âlimi Mûsâ Cârullah, Rızâeddin'in yakın arkadaşıdır. Fikrî yapısını etkileyen en önemli kişiler ise Mercânî, Gaspıralı İsmâil ve Cemâleddîn-i Efgânî'dir. Ahmed Cevdet Paşa, Ziyâ Paşa, Nâmık Kemal ve Ahmed Midhat Efendi gibi Osmanlı müelliflerinin eserleriyle yakından ilgilenmiştir. Muhammed Abduh, Kâsım Emîn gibi Arap ıslahatçıları, Corcî Zeydân ve Ferah Antûn gibi hıristiyan müellifler de onu etkilemiştir. Yazılarında yeni Selefî akımın ıslahçı tutumunu benimsemiş, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye ve Nakşî şeyhi Zeynullah Resûlî'ye duyduğu saygıya rağmen tasavvufa karşı mesafeli durmuştur. Kendisi de Gaspıralı İsmâil ve Mûsâ Cârullah gibi Türk dilinde birliği savunmuştur. Eleştirilerinde daima ılımlı bir üslûp benimsemiş, bu sebeple bazı Kadîmci âlimler arasında saygı ve güven kazanmıştır. Müftülük makamına gelen ikinci ıslahçı din âlimi olmasında bu tutumunun rolü olmuştur. Rızâeddin siyasî meselelerle de yakından ilgilenmiş, gazete ve dergilerdeki yazılarında Rusya'da yaşayan Türk halklarının siyasî hareketine etkin biçimde katılmıştır. Sovyet rejimi zamanında fikrî tutumunu muhafaza etmiş ve rejimi kesinlikle övmemiştir. Onun ortaya koyduğu düşünce mirası, Sovyet rejiminin uzun süren yasaklarının ardından günümüz Tataristan Cumhuriyeti'nde yeniden keşfedilmiş ve Rızâeddin hak ettiği itibarı kazanmıştır.

Şûrâ Dergisindeki "Meşhur Âdemler ve Oluğ Hadiseler" (1911 Yılı)

Türk dünyasının dönemi içerisindeki en önemli dergisi olan Şûrâ, milletin ilim ve irfanını geliştirmeye yönelik pek çok konuda, çeşitli başlıklar altında önemli hususlara değinmiştir. Bu başlıklardan birisi olan "Meşhur

Âdemler ve Oluğ Hadiseler” derginin her yılında ve pek çok sayısında yer almıştır. Bu bölümde meşhur Doğulu ve Batılı düşünürlerin hayat hikâyeleri ve eserleri üzerinde durulmuş, tarihte yer alan hükümdar ve imparatorların biyografileri aktarılmıştır.

Dergide edebiyat, sosyoloji, tarih, eğitim, dil, felsefe, fen, matbuat, sanat ve iktisat gibi alanlarda çok sayıda makale yayımlanmıştır. Derginin halkı bilgilendirme ve bilinçlendirme amacından hareketle bahsi geçen pek çok alana ilişkin makale yayımlanmış olması hem dönemi için hem de günümüz için büyük bir önem arz etmektedir. Yer verilen konular bağlamında tarihte önemli bir yere sahip olan kişilerin hayatlarını da ayrı bir bölüm olarak ele alıp okuyucu ile paylaşmaları dikkate değerdir. Rızâeddin Fahreddin bu bölümü açmaktaki amacını şöyle açıklıyor: *Şûrâ*’da “Meşhur Adamlar” babını açmamızın sebebi öğrenciler ve umumen çok kitap karıştırmaya vakitleri olmayan gençler için misal olacak ve ibret alınacak zatlar ile aşına etmektir (*Şûrâ* sayı 1, yıl 1908 ön kapak). Nitekim Rusya’da yaşayan Türk halklarını her konuda aydınlatmaya, eğitmeye, bilgilendirmeye çalışan dergi bu doğrultuda sadece kendi coğrafyaları ile sınırlı kalmamış; diğer toplumlarda önemli bir yere sahip olan kişilere ve yaşanmış olaylara da yer vermiştir. Dergi amacına ulaşmış ve kendi vasıtası ile Rusya’da yaşayan Türk halklarını pek çok şahsiyet ile tanıştırmıştır.



Görsel 2

Genellikle Rızâeddin Fahreddin tarafından hazırlanan bu bölümde, tarihi ve çağdaş dönemde yaşamış önemli şahsiyetlerin biyografisi yayımlanmıştır. Hükümdarlardan bahsedildiğinde memleketlerinin kısaca coğrafya ve tarihi hakkında da bilgi verilmiştir. Türk-İslam meşhurlarının hayatları ve eserleri; Batı yazarları ve filozofları ile ilgili bilgi verilen bu bölümdeki

biyografiler, sadece bir iki kitaptan alınarak yazılan basit makaleler olmayıp bugünkü anlamda ilmi denilebilecek şekilde çok sayıda eserden istifade edilerek hazırlanmıştır. Derginin ilk sayısında bu bölümün nasıl hazırlanacağı şöyle belirtilmiştir: “Şûrâ’da yayımlanacak tercüme-i haller yalnız bir-iki kitaptan istifade edilerek yazılmıyor, muhtelif eserlerden intihap edildiği gibi tercüme-i hali yazılacak şahsın dost ve düşmanlarının fikirlerine de yer verilir.” (Şûrâ, 1908, s.1, ön kapak). Derginin sadece değişik yıllardaki 31 sayısında bu bölüm yer almamıştır. Yani toplam 209 sayıda (bazı tercüme-i haller birkaç sayı devam ediyor) 163 değişik şahsın tercüme-i haline yer verilmiştir. Bu bölümde ayrıca dört devlet hakkında da bilgi verilmiştir (Türkoğlu, 1999: 144).

Biz bu çalışmada Şûrâ dergisinin 1911 yılındaki sayılarında yer alan "Meşhur Âdemler ve Oluğ Hadiseler" bölümünü ele aldık. Bahsi geçen yılda yer alan Meşhur Âdemler ve Oluğ Hadiseler şunlardır:

Lev Nikolayeviç Tolstoy: Rus yazar, düşünür, sosyal aktivist Lev Nikolayeviç Tolstoy’un hayatı, eserleri, felsefi görüşü, hayatındaki dönüm noktaları hakkında bilgi verilmiş; toplumdaki yeri ve önemi vurgulanmıştır. Tolstoy’un kendi fikirlerinin oluşmasında; ailesinden aldığı terbiye ve eğitim, Avrupa’da, Kafkaslarda ve Kazan’da gördüğü eğitimler, büyük alimleri okuması ve onların görüşlerini takip etmesi büyük bir öneme sahiptir. Eğitimine katkıda bulunan bu dönemler, onun için hayatının dönüm noktaları olmuştur. Onun edebiyat alanındaki farkını ortaya koyan ve onu bu alanda güçlü kılan özellikleri ise şunlardır: Tolstoy; her sınıftan halkın ruh halini başarılı bir şekilde aktarmış ve hayatın gerçeklerini, güzelliklerini emsalsiz bir şekilde tasvir etmiştir. Tolstoy’un asıl başarısı ise daha çok felsefesindedir. O, bütün insanları eşit görmüş; bütün insanları sevmiştir. Kendini tek bir millete ait olarak görmeden önce "insan" olarak görmüş ve bu sebeple o, büyük bir filozof ve ahlak öğreticisi olarak tanınmıştır.

Tolstoy asker olarak hizmet etmeye başlamıştır; ancak bu çok uzun ömürlü olmamıştır. Napolyon Savaşlarında çok sayıda insanın ölmesi onu derinden etkilemiştir. Bu sebeple askerlikten soğumuş ve istifa etmiştir. O, bundan sonra köy işleri ile uğraşmaya başlamıştır. Ailesinden miras olarak sadece borç kaldığı için çalışmak zorunda kalmıştır. Hayatı boyunca hep iyi ve vicdanlı bir insan olmayı önemseyen Tolstoy, kendisini sürekli geliştirmeye ve eğitmeye çalışmıştır. Tarih, edebiyat ve felsefe ile ilgili pek çok kitap okumuş; bu alanlardaki büyük alimleri takip etmiştir. 16 yaşında yazdıklarından hareketle onun akıllı, ciddi ve saf gönüllü biri olduğu anlaşılmış. Çok önemli şiirleri ve nasihatleri vardır. 1844 yılında Kazak Darülfü-

nun'da Şark Dilleri bölümüne gitmiş; Arap, Tatar ve diğer Türk yazı dillerini öğrenmeye çalışmıştır. Daha sonra hukuka yönelmiş ve alandaki önemli kişilerden okumalar yapmıştır. Yazarlığı "Benim Çocukluğumda Tarih" isimli eseriyle başlamış ve bu eseri sayesinde dönemin önemli alimleri tarafından tanınmış ve övülmüştür. Yaşamı boyunca farklı yerlere seyahat etmiş, gittiği yerlerde kendisine katkısı olacak meşguliyetler ile ilgilenmiş ve bunları eserlerine de yansıtmıştır (1910, 23: 705; 1910, 24: 737-739; 1911, 1: 1-4).

Abdülehad Han: Buhara Hanlığı'nın siyasi durumundan, Çarlık Rusya'nın Türkistan'da hakimiyet kurmaya çalışmasından, İcrar Savaşı'ndan bahsedilmektedir. Bu bilgilerin ardından Mangıt Türklerinden olan Buhara Emiri Abdülehad Han Hazretleri hakkında da bilgi verilmiştir. Mangıt Türkleri zamanında Buhara Hanlığın sınırları daralmaya başlamış ve 19. yüzyılın sonlarına doğru son merkez olan Buhara'nın da Rus işgaline uğramasıyla Buhara Hanlığı Rus hakimiyeti altında girmiştir. İcrar Savaşı'nın ardından Rus hükümetinin izniyle tahta Abdülehad Han Hazretleri geçmiştir. Abdülehad, II. Aleksandr ve II. Nikolay'ın taç giyme törenleri için Rusya'ya gitmiş, bu törenlerde bulunmuştur. Çeşitli vesilelerle Petersburg'da bulunan Abdülehad; Rusça konuşabilen ve gazetelerden güncel haberleri takip eden, Rus imparatorlarına ve Rusya hükümetine sadık olan bir hükümdardı. Hizmetlerini Rusya'nın menfaatlerine bağlı olarak icra etmiş, Rus-Japon Savaşında Rusya'ya yardım etmiştir. En zengin hükümdarlardan biri olan Abdülehan Han, Eski Buhara ve Yeni Buhara arasındaki demir yolunu kendi parası ile yaptırmıştır. Fabrikalara sahip olan Abdülehad, hanlığına maddi ve manevi olarak pek çok destekte bulunmuş önemli bir hükümdardı (1911, 2: 33-35).

Ömer Hayyam: İranlı şair, filozof, matematikçi ve astronom Ömer Hayyam hakkında bilgi verilmektedir: Ömer Hayyam ile Nizamülmülk arasındaki ilişkiden bahsedilmiştir. Ömer Hayyam'ın rubailerine değinilmiş ve bazı rubaileri burada verilmiştir. Ömer Hayyam'ın babası çadır dikme zanaatı ile uğraşarak geçimini sağlamaktaydı. Ömer Hayyam da babası gibi bu zanaatla meşgul olmuştur. İşinde büyük bir maharet gösterdiği için ona "Hayyam" lakabı verilmiştir. 3 yıl bu işle uğraştıktan sonra Nişâbur'a gitmiş ve orada Dârülilim Medresesi'nde tahsil görmüştür. Burada Nizamülmülk ve Hasan Sabbah ile çok iyi dost olmuşlardır. Şûrâ, bu dostluktan bahsetmiş; ardından rubailerıyla ünlenen Hayyam'ın hayat görüşüne ilişkin bilgiler vermiş ve rubailerini değerlendirmiştir (1911, 3: 65-67; 1911, 4: 96).

İmparator II. Aleksandr: 1855-1881 yılları arasında Rusya'da hüküm sürmüş olan İmparator II. Aleksandr hakkında bilgi verilmektedir. II. Aleksandr Rusya'nın varisi olduğu için yetiştirilmesinde büyük bir ehemmiyet gösterilmiştir. Meşhur kişilerden eğitim almış, genel derslerin yanında hukuk, siyaset, tıp alanlarında da eğitim görmüş; İngilizce ve Fransızca gibi yabancı dilleri de öğrenmiştir. Derslerinden arta kalan zamanlarda ise askeri hizmetleri ile meşgul olmuştur. İmparatorluk ile ilgili gerekli olan bilgileri öğrenmek amacıyla meclis toplantılarına da katılmıştır. Ülkenin ve halkının durumunu bizzat yakından takip edebilmek için Rusya'da seyahat edip çeşitli bölgelere gitmiştir. Ardından Avrupa'da pek çok ülkeye seyahat etmiştir. Babasının vefatından sonra da tahta çıkmıştır. Bu esnada ise Kırım Savaşı devam etmekteydi. Tahta çıkana kadar kendisini pek çok alanda geliştirmiş ve eğitmiştir. Tahtta bulunduğu süre boyunca da pek çok alanda çeşitli ıslahatlar yapmıştır. Köylülerin, serflikten (toprak köleliğinden) kurtulmaları için ferman çıkartmış; kızların eğitim görmesi için Moskova, Kazan ve Petersburg'da çeşitli kurslar açmış; ticaretle ilgili çeşitli düzenlemeler yapmıştır. Pek çok alanda ülkeye çeşitli katkıları olan II. Aleksandr, Rusya'da köylü serfliğinin kaldırılmasının 50. yılı dolayısıyla Rusya'da anılmıştır. Şûrâ'da bu vesile ile II. Aleksandr hakkında bilgi vermeyi uygun görmüş ve onun hayatı hakkında bilgi vermiş, gerçekleştirdiği ıslahatlardan bahsetmiştir (1911, 5: 129-131). B.Ş.

İbni Sina: İslâm'ın Altın Çağı'nın en önemli hekimlerinden, astronomlarından, düşünürlerinden ve yazarlarından biri olarak kabul edilen Fars polimat ve polimerik erken tıbbın babası olan İbni Sina hakkında bilgi verilmektedir. İbni Sina'nın ailesi hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra eğitimine ve hayatındaki dönüm noktalarına ilişkin konulara temas edilmiştir. İbni Sina, eğitim yaşına geldiğinde Kur'an'ı ezberlemiş; dil, edebiyat, fıkıh, geometri, matematik alanlarında öğrenim görmüştür. Kendi devrine kadar telif edilmiş ne kadar tıp kitabı varsa hepsini okumuştur. Bununla birlikte tabiplik yapmaya da başlamış ve okuduklarını tecrübe etmeye çalışmıştır. İbni Sina, ilk olarak tehlikeli bir hastalıktan kurtardığı Nûh b. Nasr es-Sâmânî'nin yanında çalışmaya başlamış ve bu hizmetinin karşılığında aldığı en önemli ödül, Samanilerin resmî kütüphanesinden dilediğince yararlanmak olmuştur. Bu kütüphanede, başka yerlerde nüshaları olmayan önemli eserleri okumuştur. Kütüphanede kısa bir süre sonra meydana gelen yangında bütün eserler yanmıştır. Ancak bu eserler onun gönlüne çoktan yerleşmiştir. Babasının vefatının ardından Ürgenç'e giden İbni Sina, burada Mahmud Şirazi'nin teşvikiyle cami ve medreselerde öğrencilere dersler vermeye başlamıştır. Daha sonra Rey ve Kazvin'de çalışmış; yeni eserler

yazmaya devam etmiştir. Şûrâ, İbni Sina'nın hayatına ilişkin bilgiler verdikten sonra şu eserlerine de değinmiştir: El-Kanun fi't-Tıbb, Kitabü'ş-Şifa, Hay b. Yakzân (1911, 5: 131-134).

Şeyh Sadi-i Şirazi: İran şairlerinin büyüklerinden, eskilerinden, Sufilerin hakimlerinden olan Fars şâir ve İslâm âlimi Sadi hakkında bilgi verilmektedir. Sadi'nin kişiliğinden, hayatından ve eserlerinden bahsedilmektedir. Fars edebiyatının en büyük şairlerinden Şeyh Sadi Şirazi, şiirde Firdavsi ve Enveri'den başka İran'da eşi benzeri görülmemiş bir şairdir. İyi huylu ve hoş sohbetli birisi olan Sadi, nükteli söz söylemeyi seven bir şairdir. Edebi söz söylemedeki kabiliyeti ile her daim önemli kişilerin bulunduğu meclislerde yer almıştır. Sadi kendi vatanında eğitim gördükten sonra Bağdat'a gitmiş ve meşhur Nizamiye Medresesi'nde eğitimini tamamlamıştır ardından bu medresede bir süre hocalık yapmıştır. Çocukluk dönemi dışında Sadi; ömrünün 30 senesini tahsille, 30 senesini askerlik ve seyahatle, 30 senesini de ibadetle geçirmiştir. Yaya olarak 14 defa hacca gitmiş, Hz. Muhammed'in mescidini ziyaret etmiştir. Mısır, Rum, Horosan, Maveraünnehir, Hindistan ve Kaşgar vilayetlerine seyahat etmiştir. Ehl-i Salip Muharebesi'nde Frenklere esir düşmüş ve orada hizmet etmeye başlamıştır. Daha sonra Halep şehrinden Müslüman bir zengin onu azat edebilmek için satın almıştır. Bu vefa ile Sadi, Gülistan'da bir hikâyeye yazmıştır. Bu yaşananların ardından kendi vatanı olan Şiraz'a dönmüş ve ibadet ile meşgul olmaya başlamıştır. Bu zamanlarda dönemin önde gelen isimleri onu her daim ziyaret etmiştir. Sadi'nin gazeliyatı, şiirleri, kasideleri, kitapları, divanları belagat kitapları onun öneminin ve başarısının delili olarak görülmektedir. Sadi'nin Rusya'da yaşayan Türk halkları arasında tanınması Rusça tercüme sayesinde olmuştur. Rus şair ve yazarlar Sadi'nin ismini zikretmişlerdir. Bu vesile ile Rusya'da yaşayan Türk halkları arasında tanınmış olan Sadi, Şûrâ'nın bu yazısıyla daha da yakından tanınmıştır (1911, 6: 161).

Yemen Kıtası: 1911 yılında Osmanlı Devleti'nin kendi memleketinin bir parçası olan Yemen ile yaşadığı sorunlardan hareketle bu makale yazılmıştır. Yemen'in siyasi durumundan, demografisinden, coğrafi konumundan, bitki örtüsünden ve tarihçesinden bahsedilmektedir (1911, 7: 193-196).

Hız. Ebû Bekir: İslâm'ın dört halifelerinden biri olan Hz. Ebû Bekir hakkında bilgi verilmektedir. İslam peygamberi Hz. Muhammed'in sahabesi ve Dört Halife'nin ilki olan Ebu Bekir, Hz. Muhammed sonrası Müslüman toplumunda liderlik ve yöneticilik yapmıştır. Cahiliye Dönemi'nde ticaretle uğraşan, toplumda servet ve nüfuz sahibi birisiydi. İslamiyeti kabul ettik-

ten sonra bütün servetini Müslümanların ihtiyaçları için harcamış, müşriklerin yanında köle olarak yaşayan Müslümanları satın alıp onların özgür kalmalarını sağlamıştır. Kureyş kabilesinde saygın bir yere sahip olan Ebu Bekir, ensap ilmini ve Arap tarihini çok iyi bilmekteydi. İslamiyeti kabul ettikten sonra her daim Hz. Muhammed'in yanında olmuş, ona her konuda yardım etmiştir. Yaşanan her sıkıntıda, yapılan her savaşta, çıkan her isyanda olağanüstü cesaret ve kararlılık gösterip hem topluma hem de Hz. Muhammed'e destek olmuştur. Ebû Bekir döneminde Muhammed'in ölümünden sonra ortaya çıkan dinden dönme hareketlerine, kendisini peygamber ilan eden çeşitli şahıslara, zekât vermek istemeyen kabilelere karşı savaşmıştır (1911, 8: 225-227).

Hz. Ömer: Dört halifeden biri olan Hz. Ömer hakkında bilgi verilmektedir. İslam toplumunda önemli bir yere sahip olan Hz. Ömer'in hayatının çeşitli dönüm noktaları aktarılmıştır. Soyu, ismi ve gençlik yıllarından bahsedilmiş; nasıl Müslüman ve halife olduğu anlatılmıştır. Müslüman olduktan sonra her savaşta ve olayda Hz. Muhammed'in yanında olmuş ve ona hep yardım etmiştir. Şûrâ; Hicret ve Medine döneminden, İslam tarihindeki rolünden, yaptığı savaşlardan ve başarılarından ayrıntılı bir şekilde bahsetmiştir. Onun zamanında İran, Şam, Afrika'nın kuzey taraflarının tamamen Müslümanların hakimiyeti altına girdiğinden, tarih istimalinin başladığından, Şam divanlarının Rumca, Irak divanlarının Farsça yazılmaya başlandığından, Müslüman olan memleketlerin vilayetlere ayrıldığından ve bu vilayetlerin başına emir atandığından, Mekke-Medine ile Şam-İrak arasındaki yolların düzeltilip gerekli olan yerlere köprüler yapıldığından bahsedilmiştir (1911, 9: 257-259; 1911, 10: 290-292; 1911, 11: 321-324).

Atallah Ahund Hazretleri: Tatarların önemli isimlerinden biri olan Ata Allah Ahund Hazretleri'nin vefatı üzerine bir akrabası tarafından Şûrâ'nın idaresine gönderilen biyografisi yayımlanmıştır. 1842 yılında dünyaya gelen Atallah, Tatarlar ve Ruslar arasında tanınan önemli bir isimdir. Tahsili devam ederken 1871 yılında Petersburg'daki Kasım Tatarlarının kendilerine özel olarak kurdukları mahalleye imamlık için davet edilmiştir. Bunu kabul eden Atallah burada imamlığa başlamıştır. Ardından Rusya'nın farklı şehirlerinde bulunmuş ve Rusça öğrenmenin gerekli olduğunu anlamıştır. Bu sebeple Rusya'daki önemli yazar ve düşünürler ile tanışıp çok yakın arkadaş olmuştur. Hatta Vladimir "Muhammed ve Onun Hayatı" isimli risalesini yazarken Atallah'ın fikirlerinden ve bilgilerinden yararlanmıştır. Kurmuş olduğu arkadaşlıklar sayesinde Rusçası oldukça gelişmiştir. Daha sonra yayın hayatına girmiş, pek çok dergi ve gazetede Rusya'da yaşayan Türk halklarını müdafaa etmek amacıyla kaleme aldığı makaleleri

yayımlanmıştır. Hz. Muhammed'in siret ve hayatı hakkında yazdığı *Muhammed Aleyhisselam Risalesi; İslam Kitabı*, ibretli hikâyeler ve çeşitli makaleleri topladığı *Dünya yeki Maişet* isimli okuma kitabı gibi 3-4 farklı Türk yazı dilinde yazılmış eserleri vardır. Yazdığı eserler ve makaleler sayesinde hem kendi toplumunda hem Rusya'da büyük bir şöhret kazanmıştır. Tatar gramerini de kaleme alan Atallah, pek çok devlet okulunda Türk dili öğretmeni ve tercüman olarak da çalışmıştır. Tatar dili ile ilgili yazdığı gramer kitabı, Tatar dilini öğrenmek isteyen pek çok öğrenci için rehber olmuştur (1911, 10: 292-295).

H. Osman: Dört Büyük Halife'den üçüncüsü olan Hz. Osman hakkında bilgi verilmektedir. Hz. Osman Müslüman olmadan önce ticaretle uğraşmaktaydı. Kureyş kabilesi içerisinde sevilen ve genellikle Araplar arasında saygı gören birisiydi. Ancak Müslüman olduktan sonra eziyet görmüş ve eşiyile birlikte hicret etmek zorunda kalmıştır. Hz. Ömer'in adından halife seçilmiş ve halifelik dönemi süresince pek çok hizmette bulunmuştur. Hz. Osman'ın Müslüman olmadan önceki hayatı, Müslüman olduktan sonra yaşadıkları, halife olarak seçilmesi ve halifeliği boyunca yaşadıkları, yaptığı hizmetler Şûrâ okurlarına ayrıntılı bir şekilde aktarılmıştır (1911, 11: 324; 1911, 12: 353-355).

H. Ali: İlk Müslümanlardan olan Hz. Peygamber'in damadı ve Hulefâ-yi Râşidîn'in dördüncüsü olan Hz. Ali hakkında bilgi verilmektedir. Hz. Ali'nin ailesi, evliliği, Müslüman olmadan önceki hayatı ve Müslüman oluşu, halife seçilişi, halifelik dönemi, halifelik döneminde katıldığı savaşlar anlatılmıştır (1911, 13: 385-388; 1911, 14: 417-419; 1911, 15: 450-452).

Riyaz Paşa: Mısırlı devlet adamı ve dördüncü Mısır başbakanı olan Mustafa Riyaz Paşa hakkında bilgi verilmektedir.

Riyaz Paşa henüz 18 yaşındayken Abbas Paşa zamanında hükümetin hizmetine girmiştir. Abbas Paşa'dan sonra Seyid Paşa, İsmail Paşa, Tevfik Paşa ve II. Abbas Paşa dönemlerinde de devlete büyük katkıları olmuştur. Dürüst, riyakarlığı sevmeyen, ciddi, hak ve hukuk bilen birisi olan Riyaz Paşa doğruluktan hiçbir zaman ayrılmamıştır. Doğru bildiği işlerde insan sözüne bakmadan kendi bildiği işleri yapmış; karakteriyle, mizacıyla ve yaptığı işlerle hükümette önemli bir yere sahip olmuştur. Vefatı dolayısıyla Şûrâ, bu zatı okurlarına tanıtmak istemiştir (1911, 13: 388).

Martin Luther: Alman keşiş, teolog, profesör, Protestanlığın babası ve Lüterciliği yaratan, geliştiren ve yayan kişi Martin Luther hakkında bilgi verilmektedir.

Martin Luther, tarihte yapmış olduğu faaliyetleriyle çok büyük bir isim olarak anılmaktadır. Fikir ve görüşleriyle önemli sonuçlar ortaya koyan Luther'in en önemli faaliyeti ise Hristiyanlığın en büyük üç ana mezhebinden biri olan Protestanlık'ı kurması olmuştur. Protestanlık, 16. yüzyılda Katolik Kilisesi'ne ve Papa'nın otoritesine karşı girilen bir reform hareketinin sonucunda doğmuştur.

Martin Luther eğitim hayatına manastırda başlamıştır. Burada eğitim görüp keşiş olmayı düşünmüştür. Ancak daha sonra ailesi onu Erfult Üniversitesi'ne göndermiştir. Burada eğitimini tamamladıktan sonra kendi fikirleri doğrultusunda faaliyetlerini gerçekleştirmek için Aziz Augustin tarikatına bağlı bir manastıra girip ilahiyat eğitimine başlamış ve keşiş olmuştur. Gün boyu ibadet edip günlük tutmuş, kendi fikirlerini düşünmüştür. Buradan sonra Witenberg Üniversitesinde profesörlük yapmaya başlamıştır. Her zaman manastırda bulunan Luther, İncil'i pek çok kez okuyup onun esrarını düşünmeye çalışmış ve Nimes sufilerinin eserlerini incelemiştir. Dini vaazlar vermiş, insanlara nasihatlerde bulunmuştur. Sözü'nün ustalığı sayesinde onu dinlemeye pek çok kişi gelmiştir.

Luther, zaman içerisinde kilisenin öğretilerine şüpheyle yaklaşmaya başlamış ve insanların parayla günahlarından nasıl arınabildiklerini; nasıl papanın sözünün İncil'den önce geldiğini sorgulamaya başlamıştır. Bu düşüncelerinden hareketle de pek çok tez yazmış ve bu sebepten dolayı yargılanmış, afroz edilmiştir (1911, 16: 481-483).

Mir Mahbob Ali: Hindistan'ın siyasi durumundan bahsedilen bu makalede, konuya ilişkin olarak 1869 ile 1911 yılları arasında Hindistan'daki Prens eyaletlerinden biri olan Haydarabad eyaletini yöneten Mir Mahbob Ali Khan hakkında da bilgi verilmiştir. Makalede Hindistan'ın üç kısma ayrıldığından bahsedilmiş: İngilizlere bağlı hükümetler, İngilizler ile müttefik olan hükümetler, bağımsız hükümetler.

Hindistan'ın Haydarabad eyaletinde hükümdar olan Mir Mahbob Ali'nin vefat ettiği haberinin gelmesi üzerine Şûrâ, bu hükümdarın biyografisini yazmak istemiştir. Mir Mahbob Ali'nin hükümdarlığını yaptığı Haydarabad İngilizler ile müttefik olan hükümetler arasında yer almaktaydı. Şûrâ, Haydarabad'ın coğrafi konumundan, demografisinden, geçim kaynaklarından ve siyasi tarihinden bahsetmiştir. Haydarabad'ın 18. ila 20. yüzyıl hükümdarları olan Nizamların ardından Mir Mahbob Ali'nin hükümetin başına geçişi, yaşamı ve saltanatı anlatılmıştır (1911, 18: 545-547).

Ahmed Arabi Paşa: Mısırlı milliyetçi önder; aydınların, subayların ve Mısır köylü halkının yabancı denetiminden duyduğu hoşnutsuzluğu dile

getiren toplumsal ve siyasi hareketin başında yer alan Ahmed Arabi Paşa hakkında bilgi verilmektedir.

Ahmed Arabi Paşa'nın vefat ettiği haberinin gelmesi üzerine Şûrâ, bu hükümdarın biyografisini yazmak istemiştir. Öncelikle Mısır hükümetinin siyasi durumu hakkında bilgi verilmiştir. Mısır, Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra uzun bir süre Arapların etkisi altında kalmış olsa da zaman içerisinde meşhur Türk kavimlerinden olan Eyyübilerin, Çerkezlerin ve daha sonra da Osmanlıların yönetimine girmiştir. Her ne kadar hükümet Osmanlıların adıyla idare edilse de işlerin başında olan insanların çoğu Çerkezlerden olmuştur. Çerkezler bu doğrultuda kendi neslinin ve kavminin faydasına olacak şekilde hizmet etmişlerdir. Mağlup oldukları halde sanki galip olmuşlar gibi hükümeti yönetmeye çalışmışlardır. Mısır'ın yerli halklarından olan Araplar; kendi çocuklarını, öğrencilerini eğitmeye ve yetiştirmeye başladıklarında bir şeyi fark etmişler. O da diğer kavimler ile aynı hukukta olmaları gerektiğiydi. Ahmed Arabi'nin macerası işe bu farkındalıktan sonra başlamıştır. Eğitim hayatını tamamladıktan sonra Arabi; çalışkanlığı, cesareti ve gayreti ile dikkatleri üzerine çekmiştir. Daha sonra askere giden Arabi, bu dönemden sonra memleketi adına siyasi ve askeri pek çok görevde yer almıştır. Mısır yerli halkının diğer kavimlerin yönetiminden duyduğu hoşnutsuzluğu dile getirmiş, toplumsal ve siyasi hareketlerin başında yer almıştır (1911, 19: 577).

Ayneddin Ahmerov: Kazan aydınları arasında yer alan tarihçi Ayneddin Ahmerov ve eserleri hakkında bilgi verilmektedir.

İdil-Ural boylarında yaşayan Müslümanlardan bugüne değin üç önemli tarihçi vardır ve bunlardan birisi Ayneddin Ahmedov'dur. 1864 doğumlu olan Ahmedov eğitimini tamamladıktan sonra pek çok yerde öğretmenlik yapmıştır. En son Kazan şehrine öğretmen olarak gittiğinde Âsâr-ı Atfika Cemiyeti'ne üye olmuş ve tarihçiler ile ustalık kazanmıştır. Bunun ardından ilmi bir şekilde tarihi inceleme yollarını öğrenmiştir. Bu sebepten kavim ve kabilelerin örf ve adetlerine, yaşam tarzlarına ve dillerine dair pek çok eser kaleme almıştır. Âsâr-ı Atfika Cemiyeti Dergisi'nde Bulgar Hanlığının Timur Hücumuna Kadar Olan Durumu, Bulgar Şehrine Timur'un Hücumu ile İlgili Hikâyeler Hakkında Teftiş, Bulgar Hanlığı Hakkında Türkçe Kitaplardaki Haberlerin Teftişi isimli eserleri basılmış; Rusça olarak Mişerler ve Onların Dilleri, Kazan Müslümanlarının Toy Adetleri isimli eserleri yazılmış. Bunların yanında Türkçe olarak yayınlanmış telif eserleri de vardır. Rusça ve Türkçe ile yazılmış olan kitaplarının yanında gazetelere de pek çok makale yazmıştır (1911, 21: 642).

Hindistan İmparatoru George (Giorg): Büyük Britanya ve kolonilerinin Kralı ve Hindistan İmparatoru olan V. George'un tahta çıkışından ve onun hayatından bahsedilmektedir.

Dünya üzerinde yaşayan Müslümanların çoğu Hindistan'da yaşamaktadır ve Hindistan'ın bir bölümü de İngiltere hükümetine bağlıdır. Bu sebeple İngiltere'de tahta çıkan hükümdar Hindistan'a giderek oranın imparatorluk tacını da giymektedir. Bu gelenekten dolayı İngiltere'de tahta çıkan V. George, Hindistan'a gitmiş ve imparatorluk tacını giymiştir. Taç giyme töreni vesilesi ile Rus basınında V. George'un biyografi yayımlanmıştır. Şûrâ dergisi de Rus matbaasından alıntı yaparak burada V. George'un hayat hikâyesine yer vermiştir.

V. George'a ilişkin bilgilerin kaynağı olarak saraya yakın kimseler ile tarafsız, fikri hür gazeteciler gösterilmektedir. Farklı kaynaklar münasebeti ile onun hakkındaki bilgiler çeşitlilik göstermektedir. Pek çok kaynaklardan hareketle yazılan biyografide V. George'un çocukluk dönemi, ailesi ile özellikle babası ile olan ilişkisi, eğitim ve öğretim hayatı, deniz seferleri, tahta çıkışı, diğer ülkeler ile olan ilişkileri, evliliği ve ölümü ile ilgili bilgiler yer almaktadır (1911, 24: 737-739; 1912, 1: 3).

Mirza Fethali Ahundov: Modern Azerbaycan edebiyatının kurucusu ve Azerbaycan'ın ilk ateist aydını olan yazar ve filozof Mirza Fethali Ahundov hakkında bilgi verilmektedir.

Türk dünyasında büyük yazarlardan birisi olarak kabul edilen Mirza Fethali'nin doğumunun 100. yılı münasebeti ile Bakü şehrinde millî bir bayram yapılmış. Bu bayrama Kafkasya'nın önemli isimleri ve Rusya'daki yayın ve edebiyat dünyasından pek çok kişi katılmıştır. Şûrâ dergisi bu denli önemli olan bir yazarın hayatına ilişkin bilgileri okurları ile paylaşmıştır.

Mirza Fethali, annesinin amcası olan Hacı Ali Asger'in bilgi ve görgüsünde yetişmiştir. Hacı Ali, Mirza Fethali'nin eğitim ve öğretimine çok önem vermiş, onun fikri güzel bir insan olarak yetişmesine büyük katkıları olmuştur. Kendisi bir din alimi olduğu için Mirza'nın bilim dünyası ile ilgili de eğitim almasını istemiş, bu sebeple onu tahsilini tamamlaması için medreseye göndermiştir. 17 yaşlarında bir tasavvuf ehli olan Mirza, şair ve hakim Mirza Şefî' Vâzih ile tanışmış. Şefî' ona hüsnühat öğrettikten sonra dinî eğitimi bırakıp modern eğitime yönelmesi hususunda da telkinde bulunmuştur. Mirza Fethali Şeki'de yeni açılan şehir mektebine gitmiştir. Rusça öğrenmeyi çok önemseyen Mirza 22 yaşına kadar buradaki eğitimine devam etmiştir. Buradan sonra Tiflis'e gitmiş ve mütercim olarak hükümetin hizmetine girmiştir.

Akıllı, zeki ve çalışkan bir kişi olduğu için vaktini boş yere harcamamış, işlerinden vakit bulduğu her fırsatta incelemeler yapmış, eğitimi üzerine yoğunlaşmıştır. Bilim ve edebiyat dünyasından pek çok önemli kişi ile tanışıp onların bilgi ve tecrübelerinden istifade etmiştir. Rus edebiyatçılarından Puşkin ve Gogol'un eserlerini çok sevmiştir. Hatta Puşkin'in zamansız vefatından duyduğu üzüntüyle bir mersiye yazmıştır. Bu mersiye daha sonra Rusçaya tercüme edilmiştir. Bilimde ve dinde toplumsal meselelerde de mahir birisi olan Mirza Fethali, Arap, Fars, Rus ve Türk edebiyatlarına da aşina olmuştur. Rusya'da Türk millî edebiyatının ünlenmesinde Mirza Fethali'nin büyük bir rolü vardır (1911, 24: 740).

Sonuç

Şûrâ dergisinin ilk sayısından itibaren dergide "Meşhur Adamlar ve Büyük Hadiseler", "Makaleler", "Terbiye ve Tâlim", "Keşfiyyât ve İhtiraât", "Takriz ve Tenkitler", "Siyasî Durum", "Sorular ve Cevaplar", "Hikâye", "Şiir", "İbretli Sözler ve Darbimeseller", "İlânlar" gibi başlıklar yer almıştır. Kaleme alınan çok sayıda makalede Türk halklarının tarihi, Tatarların sosyal, kültürel ve siyasal yaşamları, meşhur Doğulu ve Batılı düşünürlerin hayat hikâyeleri üzerinde durulmuştur. Yayımlanan çok sayıda makale edebiyat, içtimaiyat, tarih, eğitim, dil, felsefe, fen, matbuat, sanat ve iktisat gibi konulardadır. Ayrıca şiir, kitap tanıtımı ve okuyucu mektuplarına da yer verilmiştir. Fikir olarak Ceditçiliğin savunulduğu yayınların başında gelen dergi sayfalarını başta öğretmenler, imamlar ve öğrenciler olmak üzere zengin iş adamları, kadılar, âlim, tüccar, molla ve askerlere kadar her zümreye açmıştır. *Şûrâ* dergisi, pek çok alanda vermiş olduğu bilgilerden dolayı Rusya Türkleri arasında bugüne kadar yayımlanmış en ciddi ve dolgun ilmi mecmua sayılmış ve zamanında aydınlar için bir "açık üniversite" vazifesi görmüştür. Yayın döneminde böylesine büyük ve önemli bir hizmette bulunmuş olan *Şûrâ* dergisinin başarısı ve ehemmiyeti günümüzde dahi varlığını korumaktadır.

"Meşhur Âdemler ve Oluğ Hadiseler" derginin her yılında ve pek çok sayısında yer almıştır. Derginin sadece değişik yıllardaki 31 sayısında bu bölüm yer almamıştır. Yani toplam 209 sayıda (bazı tercüme-i haller birkaç sayı devam ediyor) 163 değişik şahsın tercüme-i haline yer verilmiştir. Bu bölümde ayrıca dört devlet hakkında da bilgi verilmiştir. Bu bölümde meşhur Doğulu ve Batılı düşünürlerin hayat hikâyeleri ve eserleri üzerinde durulmuş, tarihte yer alan hükümdar ve imparatorların biyografileri aktarılmıştır. Rızâeddin Fahreddin bu bölüme yer vermelerindeki amacını şöyle açıklıyor: "*Şûrâ*'da "Meşhur Adamlar" babını açmamızın sebebi öğrenciler

ve umumen çok kitap karıştırmaya vakitleri olmayan gençler için misal olacak ve ibret alınacak zatlar ile aşına etmektir." Nitekim Rusya'da yaşayan Türk halklarını her konuda aydınlatmaya, eğitmeye, bilgilendirmeye çalışan dergi; bu doğrultuda sadece kendi coğrafyaları ile sınırlı kalmamış, diğer toplumlarda önemli bir yere sahip olan kişilere ve yaşanmış olaylara da yer vermiştir. Dergi amacına ulaşmış ve kendi vasıtası ile Rusya'da yaşayan Türk halklarını pek çok şahsiyet ile tanıştırmıştır. Kanaatimizce bilgiye ulaşmanın son derece zor olduğu bir dönemde dergi vasıtası ile halkı tarihte yer edinmiş önemli olaylar ve şahsiyetler ile tanıştırmak önemli bir başarı hikâyesidir.

Yaptığımız inceleme sonucunda 1911 yılındaki sayılarında yer alan "Meşhur Âdemler ve Oluğ Hadiseler" bölümünde 20 başlığın yer aldığı tespit edilmiştir. Batılı ve doğulu düşünürlerden *Lev Nikolayeviç Tolstoy*, *Ömer Hayyam*, *İbni Sina*, *Sadi*; edip, tarihçi ve muharrirlerden *Ataullah Ahund Hazretleri*, *Ayneddin Ahmerov ve Mirza Fethali Ahundov*; İslam dünyasından Hz. *Ebu Bekir*, Hz. *Ömer*, Hz. *Osman ve Hz. Ali*; devlet adamı, hükümdar ve imparatorlardan *Abdülehad Han*, *İmparator II. Aleksandr*, *Riyaz Paşa*, *Mir Mahbob Ali*, *Ahmed Arabi Paşa*, *Hindistan İmparatoru V. George*; din alimlerinden *Martin Luther* hakkında bilgi verilmiştir. Kişilerin dışında da ayrı olarak Yemen hakkında bilgi verilmiştir. Hükümdarlardan bahsedildiğinde memleketlerinin kısaca coğrafya ve tarihi hakkında da ayrıca bilgi verilmiştir.

Bilgiye ulaşımın günümüz kadar kolay ve rahat olmadığı bir dönemde dergi ve gazeteler sayesinde halka bilgi ulaştırabilmek oldukça kıymetlidir. Toplumun aydınlanması, gelişmesi ve ilerlemesi eğitime bağlıdır. Bunun bilincine varan ve eğitimin bu noktada en önemli araç olduğunu fark eden ceditçiler bu yönde pek çok ıslahat yapmıştır. Basım ve yayın faaliyetleri de eğitimin yanında halka ulaşmanın ve halkı bilinçlendirmenin önemli bir kolu olmuştur. Yaptığımız incelemede de gördük ki Şûrâ dergisi bu noktada çok mühim bir yere sahiptir. İçeriğinde aktardığı bilgiler ile dönemin yenileşme ve aydınlanma sürecine önemli katkıları olmuştur.

Kaynakça

- Akyol, Taha (1993). "Ceditçilik". *İslam Ansiklopedisi*, C.7. İstanbul: TDV Yayınları, 211-213.
- Baltanova, Goulnar (2008). "Rızâeddin Fahreddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.35. Ankara: TDV Yayınları, 70-71.
- Bargan, Hüseyin (2008), *Rızaeddin Fahreddin'in Derlediği "Til Yarışı" (Metin-İnceleme)*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Göçmen, Muammer (2010). "Şûrâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.39. İstanbul: TDV Yayınları, 235-237.

Şûrâ (1910). "Lev Nikolayeviç Tolstoy". *Şûrâ*, 23: 705; 24: 737-739.

Şûrâ (1911). "Abdülehad Han". *Şûrâ*, 2: 33-35.

Şûrâ (1911). "Ahmed Arabi Paşa". *Şûrâ*, 19: 577.

Şûrâ (1911). "Ali". *Şûrâ*, 13: 385-388; 14: 417-419; 15: 450-452.

Şûrâ (1911). "Ata Allah Ahund Hazretleri". *Şûrâ*, 10: 292-295.

Şûrâ (1911). "Ayneddin Efendi Ahmerov". *Şûrâ*, 21: 642.

Şûrâ (1911). "Ebû Bekir". *Şûrâ*, 8: 225-227.

Şûrâ (1911). "Hindistan İmparatoru George". *Şûrâ*, 24: 737-739.

Şûrâ (1911). "İbni Sina". *Şûrâ*, 5: 131-134.

Şûrâ (1911). "İmparator II. Aleksandr". *Şûrâ*, 5: 129-131.

Şûrâ (1911). "Lev Nikolayeviç Tolstoy". *Şûrâ*, 1: 1-4.

Şûrâ (1911). "Martin Luther". *Şûrâ*, 16: 481-483.

Şûrâ (1911). "Mir Mahbob Ali". *Şûrâ*, 18: 545-547.

Şûrâ (1911). "Mirza Fetali Ahundov". *Şûrâ*, 24: 740.

Şûrâ (1911). "Osman". *Şûrâ*, 11: 324; 12: 353-355.

Şûrâ (1911). "Ömer Hayyam". *Şûrâ*, 3: 65-67; 4: 96.

Şûrâ (1911). "Ömer". *Şûrâ*, 9: 257-259; 10: 290-292; 11: 321-324.

Şûrâ (1911). "Riyaz Paşa". *Şûrâ*, 13: 388.

Şûrâ (1911). "Şeyh Sadi-i Şirazi". *Şûrâ*, 6: 161.

Türkoğlu, İsmail (1999), *Rızaeddin Fahreddin (1858-1936) ve İdil-Ural Tatarlarının Kültürel, Sosyal Hayatının Yenileşme Tarihi*. Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TATAR TÜRKÇESİ DİYALEKTLERİNDE AKRABALIK İSİMLERİ*

Kübra ŞEKER*

Giriş

Akraba sözü kan bağıyla birbirine bağlı olan kimseler (TS, 2011: 72) olarak tanımlanmakla beraber akrabalık kavramı, bilimsel çalışmalarda ikiye ayrılmaktadır. Şener, bu durumun sebebini akrabalığın hukukî yönden ikiye ayrılması olarak açıklar (1998: 108). İnsanlar, toplumsal yaşamın gereği neticesinde yapılan evlilikler ile kan bağıyla getirdikleri akrabalık bağlarının evlilik yoluyla da çoğalmasını sağlamaktadır. Bu durumda *kan yoluyla akrabalık* ve *evlilik yoluyla akrabalık* durumu ortaya çıkmaktadır (Hirik, 2017: 1730). Türk dilindeki akraba isimleri ile Türk toplumlarındaki akrabalık ilişkileri üzerine yapılmış birçok bilimsel çalışma mevcuttur. Yapılan çalışmalar Türk dilinin, akrabalık kavramına ait isimlendirmeler yönünden oldukça geniş bir söz varlığına sahip olduğunu belgeler niteliktedir. Birçok dilde tek bir söz ile birden fazla akrabalık isminin ifade edilmesine karşın Türk dilinde her akraba bilgisine karşılık ayrı isimlendirmeler kullanılmaktadır (Song Li, 1999: 319).

Aksan; yalnızca dil bilim incelemeleri vasıtasıyla bir toplumun kullandığı dilin söz varlığını inceleyerek toplumun yaşam biçimi, inançları, gelenekleri, dünya görüşleri gibi unsurlar ile o toplumda tarih boyunca meydana gelen hadiseler hakkında bilgi edinebileceğimizi söylemektedir (2020: 65). Akrabalık isimlerinin dili konuşan toplumun dünya görüşü bakımından son derece ilgi çekici öğeler olduğunu ifade eden Aksan, akrabalık isimlerinin diller arası akrabalığı belirlemede dahi güvenilir bir ölçüt olarak kullanılabileceğini belirtmektedir (1978: 97). Dilin söz varlığında yer alan akrabalık bilgisini karşılayan sözlerin miktarı, dili konuşan toplumun aile ilişkilerine ve değerlerine verdiği önemin bir göstergesi olmasının yanı sıra dilin kültürel zenginliğini de ortaya koymaktadır.

Tatar Türkçesi Diyalektlerindeki Akrabalık İsimleri

Tatar Türkçesi diyalektlerinde yer alan akrabalık ve aile bilgisini karşılayan sözleri tespit etmek amacı ile bugün Tatar Türkçesi diyalektlerinin en geniş kapsamlı sözlüğü olan *Tatar Tělənñ Zur Dialéktologik Süzlëğë* (Tatar

* Bu çalışma, hazırlanmakta olan “Tatar Türkçesi Diyalektlerinin Tematik Söz Varlığı” isimli doktora tezinden üretilmiştir.

* Doktora Öğrencisi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Çanakkale/Türkiye. E-posta: gulizardemiir@gmail.com. ORCID: 0009-0004-4157-1464. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14348332>

Türkçesinin Büyük Diyalektoloji Sözlüğü) isimli çalışma taranarak akrabalık bilgisini karşılayan 481 madde başı tespit edilmiştir. Bu sözler içerisinde alıntı sözler sayıca az olmakla beraber sözlerin büyük çoğunluğu Türkçeye aittir. Bu durum, Tatar Türklerinin aile yapısı ve değerlerine verdiği önemin somut bir kanıtıdır.

Gömeç, sosyal bir cemiyet olan aile ve akrabalar arasında kurulan bağların Türk toplum hayatının güçlenmesindeki en önemli sebeplerden biri olduğunu ifade eder. Aile yapısı ve ahlakî meziyetleri üstün olan milletlerin tarihten silinmesinin mümkün olmadığını ifade eden Gömeç; sağlam temeller üzerine oturmuş Türk aile yapısının, Türk devlet yapısına dahi tesir ettiğini ifade eder (2002: 133). Dünyanın dört bir yanına dağılan Türklerin varlıklarını aile yapısına verdikleri büyük ehemmiyet neticesinde koruduklarını ifade eden Kafesoğlu ise bu duruma delil olarak Türk dilinde başka milletlerde rastlanmayan zenginlikte mevcut olan akrabalık ilişkilerini belirleyici sözleri gösterir (2014: 219-220). Tatar Türkçesi diyalektlerinde de bu zenginlik ve çeşitliliği destekler nitelikte isimlendirilmelere rastlanmıştır. Diyalektlerin söz varlığında “akraba” bilgisinin karşılığı için birçok farklı isimlendirmenin bulunması, Tatar Türklerinin aile ve akrabalık ilişkilerine gösterdikleri değer dildeki yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır (bk. *ehi*, *iş-kuş*, *kerēndeş*, *tëyëş*, *tigen*, *toqom*, *üz digennerëbëz*, *yakındaş* vb.). “Dede” bilgisini ifade etme amacı ile anne veya baba tarafından akraba olma durumuna göre farklı isimlendirilmelerin yapılması (bk. *babav* “annenin babası”, *babıkay* “dede”, *kartetiy* “babanın babası”), aynı bilgiye karşılık gelen bir aile bireyinin yaş unsuru yönünden sıra bildirme amacı ile farklı isimlendirmeler ile ifade edilmesi (bk. *keyne* “kocasının erkek kardeşi”, *sukta* “kocasının üçüncü erkek kardeşi”) bahsi geçen konuyu açıklayıcı örneklerden olmakla beraber dilin ifade edilme yeteneğini de yansıtmaktadır.

Tekin; Türk yazı dillerinde anne, baba, kardeş vb. gibi tek bir söz ile isimlendirilen akrabalar dışında kalan aile yakınlarının genellikle bu kişilere olan yakınlıklarının belirtilmek suretiyle isimlendirildiğini ifade eder (1960: 288). Tatar Türkçesi diyalektlerinde de bu duruma örnek teşkil edecek birçok söz mevcuttur: *atakay* “kayınpeder”, *ataybike* “hala”, *kayınpike* “eşlerden birinin ablası”, *kayıntay* “kayınpeder”, *kayata* “kayınpeder, kocasının babası”, *kayınnige* “eşlerden birinin ablası” vb.

Bilindiği üzere Türk kültüründe kendinden yaşça büyüklere isimleri ile hitap etmemek, isimleri *hanım*, *bey* gibi bir unvan veya *amca*, *teyze* gibi bir akrabalık ismi ile kullanmak gelenektir (Karahan, 2009: 22). Balaman, hiçbir akrabalık ilişkisinin var olmadığı durumlarda bile akrabalık isimlerinin seslenilecek kişinin ismi yerine kullanılabildiğini ifade eder (Balaman,

2002:7). Tatar Türkçesi diyalektlerinden akrabalık isimleri kapsamında elde ettiğimiz söz varlığı içerisinde bazı sözlerin *özlük* bildirilerek açıklanması bu duruma somut bir kanıt oluşturabilecek niteliktedir: *astay* “abla” –*apaka* “kişinin öz en büyük ablası”, *abz’iy* “ağabey” – *agakam* “öz erkek kardeşlere seslenme sözü”, *dey* “amca” – *dewetiy* “babanın ağabeyi” vb. Buradan hareketle çalışmada akrabalık bilgisi dahilinde değerlendirilen *ağabey*, *kardeş*, *abla*, *amca* vb. isimlerin farklı bir amaca hizmet etmek maksadıyla kullanılabilmesi de göz önünde bulundurulmalıdır.

Akrabalık bilgisine yönelik yapılan incelemede tespit edilen, özellikle kültürel değerler açısından önem taşıyan bazı unsurlardan da bahsetmek gerekmektedir. Diyalektlerdeki bazı akrabalık isimlendirmelerinin yaş unsurunun dikkate alınarak yapılması, toplumun aile yapısı ve değerlerine göstermiş olduğu itinaya işaret ederek aile bireyleri arasındaki iletişim ve dinamikler hakkında bilgi edinmemizi sağlamaktadır. Bahsi geçen durum aile içi hiyerarşik bir saygınlık durumunun söz varlığına yansımaları olarak değerlendirilmelidir (bk. *abızbabay* “baba ya da annenin en büyük ağabeyine seslenme sözü”, *abızcıñgi* “en büyük ağabeyin eşine seslenme sözü”, *ağebiy* “babanın büyük kız kardeşi”, *dürney* “babanın veya annenin en büyük ağabeyinin eşine seslenme sözü”, *ebëzenke* “kocasının en küçük kız kardeşi”, *baltutiy* “kendinden büyük kadın akrabaya seslenme sözü” vb.).

İncelemede tespit edilen *amıkuy* “en sevilen ablaya sevgi dolu seslenme sözü”, *çeş katın* “ikinci kadın, ikinci eş”, *ıny ana* “üvey anne”, *teteniy* “babasının en büyük eşine seslenme şekli” sözlerinin varlığı Tatar Türklerinin aile içi ilişkileri hakkında bilgi verebilecek nitelikteki sözler olmaları yönünden önem taşımaktadır. Akrabalık bilgisini karşılayan sözlerin, hitap edilen kişiye duyulan sevgi derecesini ifade eden nitelikte kullanılması dilin ifade edebilme yeteneği ile açıklanabilecek bir durumdur. “Babasının en büyük eş”, “ikinci kadın”, “üvey anne” bilgisini karşılayan sözler ise Tatar Türklerindeki evlilik olgusu hakkında bilgi verebilecek nitelikte örneklerdir.

Diyalektlerde tespit edilen ve ilgi çekici bir söz olan *tatarım* sözü, kadın tarafından erkek eşe hitap etme amacı ile kullanılmaktadır. “Yoldaşım, kocam” anlamını taşıyan bu söz, bireylerin millet sevgisini eş sevgisi ile ifade etmesinin yanı sıra eşlerine duydukları saygıyı millete duyulan saygı ile eşdeğer tutmalarının yansımaları olarak söz varlığında yerini almıştır.

Tatar Türkçesi diyalektlerinin söz varlığında yer alan akrabalık bilgisini karşılayan sözler; *aile içi yakınlık*, *anne veya baba tarafından akrabalık*, *evlilik yolu ile oluşan akrabalık* ve *akrabalık ile ilgili diğer isimler* şeklinde tasnif edilmiştir.

Aile İçi Yakınlık

Aba(y) [Аба(й)] *минз., нокр., т.кам.-криш., кргл.* Ağabey.

Abalı-Kükelë (Абалы-Күкәле) *том.д.* Abla ve kız kardeşleri.

Abam, Abav (Абам, Абау) *себ., Аба (Аба) себ.* Kişinin öz ablasına seslenme sözü.

Aba-Yësne (Аба-Йеснә) *брб.д.* Abla ve enişte.

Abış (Абыш) *брб.д.* Ağabey.

Abısta (Абыста) [*гар.+тат.*] *т.я., нокр., кмиш.* Abla.

Abıstakam (Абыстакам) *стрл.* Kişinin öz ablasına seslenme sözü.

Abıstay (Абыстай) *нокр., минз., кмиш., бгрс., трбс., тпк., мал.* Kişinin öz ablasına seslenme sözü.

Abıstütiy (Абыстүти) *тмн.* Abla.

Abıtiy (Абыти) *чст., чпр., трх.* Kişinin öz ablasına seslenme sözü.

Abız (Абыз) [*гар.*] *карс., тмн.* Abla.

Abuv (Абу) *том.* Abla.

Abz'iy (Абз'и) *карс., мал., стрл.* Ağabey.

Acıka (Ажыка) *м.-кар.* Anne.

Ad'ası-Tetesë (Ад'асы-Тэтәсе) *м.-кар.* Anne ve baba.

Adav (Адау) *том.* Baba.

Ad'iykay (Ад'икай) [*морд.*] *м.-кар., Adciy (Аджи) [*морд.*] *м.-кар., Ad'iy (Ад'и) [*морд.*] *м.-кар.* Anne.**

Ağaçay (Ағачай) *каз.ар.-криш., нгб.-криш., перм.* Öz erkek kardeşlere seslenme sözü.

Agakam (Агакам) *стрл.* Öz erkek kardeşlere seslenme sözü.

Agalı-Bratlı (Агалы-Братлы) [*тат. + рус. брат + афф.-лы*] *хвл., кузн.* Ağabey ve kardeş.

Agara (Агапа) *чст.* Kişinin öz ablasına seslenme sözü.

Ağın (Ағын) *брб.д.* Ağabey, kardeş.

Aққай (Аққай) *эчк., Ақай (Ақай) *кргл., Аққа (Аққа) *твр., Ақа (Ақа) *себ.* Ağabey.***

Aқmullam (Ақмуллам) *эстр.* Erkeğin ağabeyine seslenme sözü.

Aқтай (Ақтай) *перм.* En büyük kız kardeş.

Almara (Алмапа) *т.я., каз.ар., чст.* Kişinin öz kardeşine ya da annesinin kardeşine seslenme sözü.

Almay (Алмай) *срг.*, **Alma (Алма)** *нокр.* Kişinin öz ablasına seslenme sözü.

Almazey (Алмазэй) *чст.* Ağabey.

Amıkuу (Амыкуй) *нокр.* En sevilen ablaya sevgi dolu seslenme sözü.

Амма (Амма) *нокр.* Kişinin öz ablasına seslenme sözü.

Анакау (Анакай) *стрл.*, **Енекеу (Өнөкэй)** *кузн.*, **Анау (Анай)** *хвл., кузн., карс., срг., чпр., Ап'іу (Ан'ий)* *гз.*, **Ап'іу (Ан'и)** *миш.д.*, **Ап'п'ув (Ан'п'у)** *тл.-крш.*, **Ене(у) [Өнө(й)]** *чст., чпр., мэл., кргл., гз., минз., Anne.*

Аната (Аната) *карс.* Anne ve baba.

Аникам (Аникам) *тмн.* Anneye sevgi dolu seslenme şekli.

Ара (Апа) *эстр.* Anne.

Арак (Апак) *байк.* Küçük erkek ya da kız kardeş ve onlara hitap sözü.

Арақ (Апақ) *каз.ар., гз.* Kişinin өз ablasına seslenme sözü.

Арақа (Апақа) *төм.* Kişinin өз en büyük ablası.

Арау (Апай) *каз. ар., кмшил., хвл., кргл.* Kişinin өз ablasına seslenme sözü.

Арауым (Апайым) *(ң, -ы) минз., бөре., шрл.* Küçük erkek ya da kız kardeş ve onlara hitap sözü.

Ары (Апый) *лш., Аріс (Апыч)* *гз.* Ağabey.

Аррақ (Аппақ) *дөб., Аррак (Аппак)* *кузн., Аррау (Аппай)* *бәр., дөб., каз.ар.-крш., блт., Арруу (Аппый)* *мам., Арра (Аппа)* *мэл., хвл.* Kişinin өз ablasına seslenme sözü.

Артиу (Аптый) *т.я., чст., чпр., Артиу (Апти)* *эстр.* Büyük yaştaki kardeş kızlara seslenme sözü.

Астақау (Астақай) *мам., Астай (Астай)* *каз.ар., чст., мэл.* Abla.

Ата Бала (ата бала) *тбл.* Babasının ismi verilen erkek çocuk.

Ата-Енке (Ата-Өнкө) *чст., Атеңке (Атөңкө)* *тл.* Anne ve baba.

Атай (Атай) *хвл., чпр., срг., эчк., эстр.* Baba.

Атай-Анау (Атай-Анай) *эстр.* Anne ve baba.

Атїқа (Атықа) *төм.* Baba.

Атїш (Атыш) *саз.я., тбл.* Babasının ismi verilen erkek çocuk.

Атикам (Атикам) *тмн.* Babasına sevgiyle seslenme sözü.

Атїне (Атинө) *себ.* Anne ve baba.

Атїшқа (Атышқа) *саз.я.* Baba.

Аттеу (Аттөй) *чст.* Kişinin өз ablasına seslenme sözü.

At't'uv (Ат'т'у) т.я.-крш. Baba.

Aziy (Азий) чст., эчк. **Ağabey.**

Bala (Бала) себ. Oğlan.

Bërtuvma (Бертума) мал., хвл., лмб., кузн., баст., **Tuvma (Тума)** хвл., твр. Kardeş.

Bibem (Бибәм) астр. Kardeşçik, sevgili kardeş.

Viçëkiy (Бичеки) глз. Kız kardeş.

Virat (Бырат) [рус. брат] тмн., хвл., кузн., мал., шрл., карс., стрл., чст.-крш., трх., минз., бгрс., кргл., **Vrat (Брат)** [рус.] хвл., кузн., м.-кар. Erkek kardeş.

Çiçiy (Чичи) курш. Öz ablaya seslenme sözü.

Çüwe (Чүвә) брб.д. Kız ya da erkek kardeş.

Dedey (Дәдәй) мам., крш., срг., карс., кузн., хвл., тмн., шрл., стрл., **Dede (Дәдә)** каз.ар.-крш., чст.-крш. **Ağabey.**

Ebege (Әбәгә) туб.-урт.д., **Ebe (Әбә)** себ. Abla.

Ebegelüv-Siñillüv (Әбәгәлү-Сиңиллү) себ. Büyük ve küçük kız kardeşler.

Ebëstete' (Әбестәтә') карс. Kişinin öz ablasına seslenme sözü.

Ebëte (Әбетә) туб.-урт.д. Abla.

Ebëtiy (Әбетти) чпр., трх., чст. Büyük yaştaki kız kardeşlere seslenme sözü.

Ebtey (Әбтәи) чст., мал. Kişinin öz ablasına seslenme sözü.

Ebze(y) [Әбзә(й)] чпр., мал., чст., хвл., **Ebziy (Әбзи)** чст., карс. **Ağabey.**

Esey (әжәй) мал. **Ağabey.**

Eciy (Әжи) [морд.] м.-кар. Anne.

Eke-Aba (Әкә-Аба) том. Ağabey ve abla.

Ekkev (Әккәү) саз.я., **Ekke (Әккә)** саз.я., **Ekey (Әкәй)** эчк., **Ekev (Әкәү)** себ., **Eke (Әкә)** себ. Ağabey.

Enëkaу (Әнекай) тмн., **Enkiy (Әнки)** урт.д., миш.д., **Enkiy (Әнки)** т.кам.-крш., каз.ар.-крш., **Enkev (Әнкәү)** т.кам.-крш. Anne.

Enқуу (Әнқуй) нокр., глз. Anneye sevgi dolu seslenme sözü.

Enne (Әннә) блт. Anne.

Ertelë-Sëñellë (Әптәле-Сәңелле) чпр., тбл. Abla ve kız kardeş.

Epteу, Ertiy (Әптәй, Әпти) чпр., чст., **Epte (Әптә)** тбл. Kişinin öz ablasına seslenme sözü.

Etke, Etkeu (Әткә, Әткәү) туб.-ирт.д., **Etey (Әтәй)** минз., бгрс., кргл., шрл., **Eteu (Әтәү)** т.я.-крш., **Ette (Әттә)** перм., **Ete (Әтә)** трбс. Baba.

Etkey-Enkey (Әткәй-Әнкәй) глз. Baba ve anne.

Ey (Әй) хвл, Eskiden kadının doğum yaptıktan sonra kocasına seslenme sözü.

Eyem (Әйем) астр. Annem.

Ėynüv (Әйну) тм.-крш. Anne.

Ezey (Әзәй) чст., хвл., чпр., мал., **Eziy (Әзи)** чст. Ağabey.

Inıy Ana (Ывый Ана) кас. Üvey anne.

İgets (Игәц) тмн., чпр., **İgeç (Игәч)** тмн., лмб., кузн., хвл., чпр., астр., **İneç (Иңәч)** тмн. Kişinin kendisinden büyük kız kardeşi, abla.

İkë Abaluv, İkë Araluv (Ике Абалу, Ике Ападу) брб.д. Abla ve kardeş.

İneç-Sëñëller (Иңәч-Сеңелләр) тмн. Kız kardeşler.

İnekeu (Инәкәү) себ., **Nekeu (Нәкәү)** тбл., **İnev (Инәү)** себ., **İnev (Иңәү)** мам., лш. Annem – seslenme sözü.

İnekey (Инәкәй) минз., кмишл., бгрс., шрл., стрл., **İneke (Инәкә)** тем., тбл., **İnnev (Иннәү)** сазл., **İnyev (Инйәү)** сазл., **İney (Инәй)** бөре., минз., перм., кмишл., эчк., бгрс., нгб.-крш., злт., трбс., шрл., байк., стрл., **İniy (Иний)** байк., **İnne (Иннә)** тем., **İnye (Инйә)** саз.я., **İne (Инә)** перм., минз., нгб.-крш., байк., себ. Anne.

İrkem (Иркәм) минз., кргл., злт., тпк., стрл. Küçük erkek ya da kız kardeş ve onlara seslenme sözü.

İyerçen (Ийәрчән) минз., стрл. Annesi başkası ile evlenen çocuk, üvey olan çocuk.

Қаһа(у) [Қаһа(й)] астр. Ağabey.

Қаһам (Қахам) астр. Ağabeyim – ağabeye seslenme sözü.

Қарымшақ (Қарымшақ) тара., **Қармıшақ (Қармышақ)** брб.д. Ailenin en küçüğü olan erkek çocuk.

Қарın Төр (Қарын Төп) тара., **Қарıntөр (Қарынтөп)** тара. En küçük çocuk.

Карındaş (Карындаш) глз. Kardeş.

Кәшәм (Кешем) нокр., глз. Erim, kocam.

Këtsëgets (Кеңегәц) туб.-ирт.д., **Këtsëge (Кеңегә)** туб.-ирт.д., **Këtsëhe, Këtsëhes (Кеңехә, Кеңехәс)** саз.я., **Këtshe (Кеңхә)** сазм., **Kitshe (киңхә)** сазм., **Këtske (Кеңкә)** төр., **Këçke (Кечкә)** төр. Kişinin kendisinden küçük kardeşleri – kız ya da erkek.

Kinje (кинжә) *тпк.*, **Kince (Кинжә)** *перм., влгг.*, **Kinje (Кинџә)** *злт.*, **Kinye (Кинйә)** *злт.* En küçük çocuk.

Kintsetey (Кинцәтәй) *тара.*, En küçük çocuk.

Kitşem, Kitshev (Кицхәм, Кицхәү) *сазм.* Erkek ya da kız kardeşe seslenme sözü.

Küke (Күкә) *тот.*, **Kökö (Көкө)** *клм.* Kişinin kendisinden küçük kardeşleri – kız ya da erkek.

Қузыйым (Қузыйым) *эчк., тбл.* Kendi çocuklarına sevgi dolu seslenme sözü.

Lele(y) [Ләлә(й)] [*морд.*] *м.-кар.* Ağabey.

Lelkakaу (Ләлкакай) [*морд.*] *м.-кар.* Ağabey kişi.

Malayaқ (Малайақ) *брб.д., том.д.* Oğlan.

Malıу (Мальй) *кас., тмн., шрл.* Oğlan.

Матаv (Мамау), Мама (Мама) [*рус. мама*] *каз.ар.-крш.* Anne.

Meşayaқlar (Мәшайақлар) *твр.* Çocuklar.

Miras Bala (мирас бала) *кргл., бгрс.* Babası öldükten sonra doğan çocuk.

Nanıу (Нанйй) *каз.ар.-крш.* Küçük erkek ya da kız kardeş ve onlara hitap sözü.

Nekiу (Нәки) *минз., стрл.* Anne.

Nenabıу (Нәнәбйй) *к.т.* Ağabeylerin küçüklerine seslenme sözü.

Nenekaу (Нәнәкай) *карс.* Anne.

Nenem (Нәнәм) *мам.* Anne.

Nenev (Нәнәү) *нгб.-крш.* Anne.

Nenük (Нәнүк) *карс.* Anne.

Nine (Нинә) *минз., чст.* Anne.

Oққа (Оққа) *твр.* Ağabey.

Olekem (Оләкәм) *төм.* En büyük ağabey.

Олара (Оллапа) *тбл.* Abla.

Раş Қız (паш қыз) *брб.д.* En büyük kız.

Раşқи (Пашқы) *твр.* İlk çocuk.

Раşlıғım (Пашлығым) *тара.* Hanımım – erkeğin hanımına seslenme sözü.

Pëlemennëk (Пеләмәннек) *тмн., хвл., стрл.*, **Pëlemennük (Пеләмәннүк)** [*рус.*] *стрл.* Kardeşinin oğlu, yeğen.

Piy (Пи) [*удм.*] *нокр.* Birinin oğlu ya da kızı.

Plemença (Плэмэнча) [рус. племянница] кузн., срг. **Pëlemença (Пелэмэнча)** [рус.] тмн., **P(ë)lemençe [П(е)лэмэнчә]** тмн., кузн. Kardeşinin kızı.

Sëlën (Селен) карс., **Siңnë (Сиңне)** брб.д. Kız kardeş.

T'uvka (Т'ука) [рус. тётка] чпр. Kişinin öz ablasına seslenme sözü.

Tetekay (Тэтэкай) карс., куриш., **Tetey (Тэтэй)** мам., каз.ар.-криш., блт., нрл., злт., глз., миш.д. **Tete (Тэтэ)** каз.ар., нокр., глз., лмб., срг., кузн., хвл., тмн., чст., карс., шрл., стрл., **Tete' (Тэтэ')** карс. Kendinden büyük kız kardeş ve ona seslenme sözü.

Tetev (Тэтэү) нгб.-криш., клм. Baba ve ona seslenme şekli.

Tëyçov (Тейчоу) тм.-криш., **Tiçov (Тичоу)** т.я.-криш., **Tituv, Tit'uv, Tituv (Титу, Тиг'у, Титыу)** м.-кар. Büyük kız kardeşlere seslenme sözü.

Tsetseke (Цэцэкэ) төм. Öz ağabey.

Tsetsekev (Цэцэкэү) төм. Öz ağabeyine, erkek kardeşlerin en küçüğüne veya anne ya da babanın küçük erkek kardeşine seslenme sözü.

Tsëwem (Цевәм) брб.д., **Tsëwe (Цевә)** брб.д. Küçük kız kardeş.

Tugan (Туган) срг., лмб., кузн. Kendinden küçük erkek kardeş.

Tuğanay (Туғанай) нгб.-криш. Kardeş.

Tuqım (Туқым) каз.ар.-криш. Kardeş.

Tutay (Тутай) каз.ар.-криш., перм., к.-уф., **Tütüy (Түти)** тмн., кмшл., т.кам.-криш чст., **Tuta (Тута)** мам., тм., криш., минз., злт., кргл., кузн., карс., хвл., мал., чпр. **Tüte (Түтә)** твр. Abla.

Tütkey (Түткэй) минз., **Tütëy (Түтэй)** минз., бөре., перм., кмшл., т.кам.-криш т.я., нгб.-криш., бгрс., трбс., тпк., байк., чст., **Tütëy (Түтэй)** т.кам.-криш каз.ар.-криш. Öz abla ve ona seslenme sözü.

Tatabıy (Татабий) к.т. Ağabeylerin en büyüğü.

Tatarım (Татарым) срг. Yoldaşım, kocam.

Üke (Үкә) яүшт. Ağabey.

Ul (Ул) тара. Öz kardeşin oğlu, yeğen.

Ulaq (Улак) брб.д. Oğul.

Unugeç (Унугәч) твр. Küçük torun.

Yadaş (Йадаш) кас. Öz abla ya da kız kardeş.

Anne veya Baba Tarafından Akrabalık

Abıka (Абыка) лмб. Babaanne.

Abıstetek (Абыстәтәк) кас. Baba ya da annenin büyük kız kardeşi.

Abıstütëş (Абыстүтеш) *лмб.*, **Abızütëtş (Абызтүтеш)** *кузн.*, **Abızütütiy (Абызтүти)** *тмн.* Baba ya da annenin ablasına ve kız kardeşlerine seslenme sözü.

Abızара (Абызапа) *чст.* Anne ya da babanın ablasına seslenme sözü.

Abızbabay (Абызбабай) *т.я., минз., бөре.* Baba ya da annenin en büyük ağabeyine seslenme sözü.

Abızdedey (Абыздэдэй) *тмн.* Baba ya da annenin en büyük ağabeyine seslenme sözü.

Abızebëkey (Абызэбекэй) *бөре.* Çocukların babalarının yengesine seslenme şekli.

Abızebiy (Абызэби) *бөре.* Babanın ablasına seslenme sözü.

Abızıyëңgi (Абызйеңги) *тмн.*, **Abızıyіңe (Абызйіңә)** *кузн.* Baba ya da annenin en büyük ağabeyinin eşine seslenme sözü.

Abızız'ıңkay (Абызз'ыңқай) *кузн.* Baba ya da annenin en büyük ağabeyinin eşine seslenme sözü.

Abқay (Абқай) *курш.* Büyükanne.

Abziy (Абызый) *нрл.*, **Abza(y) [Абза(й)]** *кргл.* Babanın veya annenin öz erkek kardeşleri.

Ad'a (Ад'а) [*морд.*] *м.-кар.* Büyükanne, baba ya da annenin annesi.

Ağa-Brat (Аға-Брат) *кмшл.*, **Aga-Brat (Ага-Брат)** [*аға + рус. брат*] *мәл., чпр.* Kardeşler, akrabalar.

Ağebiy (Ағэби) *т.кам.-крш.* Babanın büyük kız kardeşi.

Aқbabay (Ақбабай) *эстр.* Babanın ağabeyi.

Aktakay (Ақтақай) *тмн.* Baba ya da annenin küçük erkek kardeşinin karısına seslenme sözü.

Almarty (Алмапты) *чпр.* Kuzen abla ve ona seslenme sözü.

Ataybike (Атайбикә) *эстр.* Babanın ablası.

Avkay (Ауқай) [*морд.*] *м.-кар.* Anneanne.

Babav (Бабау) *тем.* Annenin babası.

Babıkay (Бабықай) *қарс.* **Babıy (Бабый)** *т.я.-крш., нрл.* Dede.

Sıragebi (Жырағэби) *бөре., минз., крш.,* **Sıraqay (Жырақай)** *минз., нгб.-крш.* Anneanne.

Sıraq Ağay (Жырақ Ағай) *крш.,* **Sıraqay (Жырағай)** *крш.* Annesinin ağabeyi ya da küçük erkek kardeşi ve ona seslenme sözü.

Cizniy Ata (жизни ата) *эстр.* Babasının büyük kız kardeşlerinin eşlerine seslenme sözü.

Çiberttey (Чибэрттэй) *брб.д.* Babasının büyük kadın akrabasına seslenme sözü.

Dedekay (Дэдэкай) *стрл.* Babası ya da annesinin ağabeyi.

Deweniü (Дэвэни) *каз.ар.* Baba ya da annenin en büyük ağabeyinin eşine seslenme sözü.

Dewetiü (Дэвэти) *каз.ар., т.кам.-крш.* Babanın ağabeyi.

Deü (Дэй) *каз.ар.-крш.* Амса.

Durnekey (Дурнэкэй) *минз.* Anne ya da babanın büyük erkek kardeşinin hanımı.

Durniü (Дурный) *минз.* Babaanne.

Dürney (Дүрнэй) *минз.* Babanın veya annenin en büyük ağabeyinin eşine seslenme sözü.

Ebëküü (Эбекуй) *нокр.* Büyükanneye sevgi dolu seslenme sözü.

Ebës (Эбес) *срг.* Anneanne ya da babaanne.

Ebësçiçi' (Эбесчичи') *карс.* Anneanne tarafından kız kardeşlerine seslenme sözü.

Ebëstütiü (Эбестүтий) *карс.* Anne ya da babanın ablasına seslenme sözü.

Ebey (Эбэй) *карс.* Büyükanne, baba ya da annenin annesi.

Ebiü (Эби) *злт., минз., стрл., байк.* Baba ya da annenin büyük kız kardeşi ve ona seslenme sözü.

Ebkay (Эбкай) *карс.* Baba ya da annenin büyük kız kardeşi ve ona seslenme sözü.

Ebzenke (Эбзэнкэ) *к.т.* Baba ya da annenin ablasına seslenme sözü.

En'kay, En'kam (Эн'кай, Эн'кам) *хвл., кузн.* Anneanne ya da babaanne.

Enene (Энэнэ) *хвл.* Büyükanne, baba ya da annenin annesi.

Eneneü (Энэнэй) *кузн., хвл.* Babanın ablasına seslenme sözü.

Eniü (Эни) *карс.* Büyükanne, baba ya da annenin annesi.

Enke-Ebëü (Энкэ-Эбей) *крш.* Anne ve babanın düğünde devamlı yanında olan yakın akrabasına seslenme sözü.

Enneken (Эннэкэү) *төм.* Büyükanne.

Erkam (Эпкам) *кузн.* Dedenin erkek kardeşlerinin eşlerine seslenme sözü.

Eti Babay (Эти Бабай) *кузн.* Baba ya da annenin en büyük ağabeyine seslenme sözü.

Etkëy-Babay (Өткей-Бабай) *кри.* Anne ve babalarının düğünde devamlı yanında olan yakın akrabalarının kocasına seslenme şekli.

Etkiy (Өткий) *кри.*, **Etkëy (Өткей)** *кри.* *Gelin ve damadın*, düğünde devamlı yanlarında olan yakın akrabalarının kocasına seslenme şekli.

Ewe, Ewev (Өwə, Өwəү) *саз.я.* Anne ya da babanın küçük kız kardeşlerine seslenme sözü.

Еуне (Әйнә) *саз.я.* Babasının kuzeninin eşi.

Еунеке (Әйнәкә) *туб.-ирт.д.* Baba veya annenin ağabeyinin eşi.

Парау (Ылапай) *чст.* Annenin ablası.

Izur Eñiy (Ызур Әни) *перм.* Anneanne ya da babaanne.

İkëten Tıvған (Икетән Тыуған) *себ.* Kardeş çocukları, yeğen, kuzen.

İneçiy (Иңәчи) *мал.* Annenin ya da babanın erkek kardeşlerinin eşi.

İnekem (Иңәкәм) *твр.* Annenin ablasına seslenme sözü.

Kartanay (Картанай) *срг., лмб.* Babanın en büyük ağabeyinin eşine seslenme sözü.

Қartebi (Қартәби) *каз.ар.-кри.* Babaanneninin annesi.

Karteneу (Картәнәй) *шрл.* Baba ya da annesinin ablasına seslenme sözü.

Kartetey (Картәтәй) *байк., стрл., Kartataу (Картатай)* *срг., стрл., шрл., Қartataу (Қартатай)* *перм., бгрс., тпк., трбс., эстр., туб.-ирт.д., Қartete(y) [Қартәтә(й)]* *бөре., минз., кргл., тпк., Қertetiy (Қәртәти)* *перм., Қartetiy (Қартәти)* *минз., злт., Қartataу, Қartta (Картатай, Қартта)* *бөре., злт., эчк., к.-уф., Қartatam (Картатам)* *эстр., Қartada (Қартада)* *брб.д., Қartata (Қартата)* *туб.-ирт.д., Karttay (Карттай)* *шрл., Kartte(y) [карттә(й)]* *байк., Қartteу (Қарттәй)* *бөре., минз., Қartte (Қарттә)* *тара., Қette (Қәттә)* *тара.* Büyükbaba, baba ya da annenin babası.

Kartetiy (Картәти) *тмн.* Babanın babası.

Қartlı-Görtқауақlı (Қартлы-Фортқайақлы) *тәм.* Büyükanne ve büyük büyükbaba.

Қartneneу (Қартнәнәй) *перм., Қartanay (Қартанай)* *тара, твр., Kartineу, Kartney (Картинәй, Картнәй)* *стрл., байк., шрл., Қartıқау (Қартықай)* *минз., Karteniу (Картәни)* *срг., шрл., Қartine(y) [Картинә(й)]* *минз., бөре., перм., тпк., себ., Қerteniy (Қәртәни)* *минз., перм., Қarteneу (Қартәнәй)* *бөре., минз., перм., Қarteniy (Қартәни)* *злт., Қertine (Қәртинә)* *брб.д., Қertne (Қәртнә)* *туб.-ирт.д., брб.д., Қartiy (Қартый)* *минз., бөре., перм., Kartiy (Картый)* *байк. Қartnem (Картнәм)* *тәм., Қartney (Қартнәй)* *минз., бөре., злт., эчк., тпк., себ, Қartne*

(Қартнә) минз., бөре., эчк., злт., тик., себ. Büyükanne, baba ya da annenin annesi.

Қartolata (Қартолата) тбл. Babasının ya da babaannesinin babası.

Қartönne (Қартөннә) тбл., саз.я. Babasının ya da babaannesinin annesi.

Қeytisә (Қәйтисе) эстр. Anne ya da babasının büyük erkek kardeşi.

Kukkiy (Кукки) тм.-крш. Annesinin küçük veya büyük erkek kardeşi.

Қutsa (Қуца) [зар.] төм., тбл. Aғabey – büyük yaştaki, babasından daha büyük yaştaki akrabaya dair.

Қutsav (Қуцау) [зар. + афф. -ау] төм. Baba veya annenin erkek kardeşi.

Мамай (Мамай) [рус. мама] эстр., **Мамо, Мамов (Мамо, Мамоу)** [рус.] клм. Büyükanne, baba ya da annenin annesi.

Мамай (Мамай) сазл., клм. Anne ya da babanın en büyük kız kardeşi.

Mollathey (Моллатгәй) [зар. + мат.] минз., стрл. Annenin kız kardeşi, teyze.

Mulleke (Мулләкә) [зар. + мат.] тбл. Babasının erkek kardeşi.

Nağaşım (Нағашым) эстр. Annesinin akrabası.

Neğaş (Нәғаш) эстр. Annesinin erkek akrabası.

Neneу (Нәнәй) к.т., минз., кргл., трбс., эчк., тик., стрл., **Nene (Нәнә)** бөре., байк., стрл., тара., тбл. Büyükanne, baba ya da annenin annesi.

Olata (Олата) сазл., тбл., **Olata (Олата)** саз.я., туб.-урт.д., **Oline (Олинә)** тбл., **Onna (Онна)** тбл. Büyükbaba, baba ya da annenin babası.

Ölne (Өлнә) туб.-урт.д., **Önne (Өннә)** туб.-урт.д. Büyükanne.

Põrpa (Поїпа) тер., **Porpa (Поппа)** тер., **Pabay (Пабай)** брб.д., **Paba (Паба)** том. Büyükbaba, baba ya da annenin babası, dede, ata.

Pu(s)s'ay [Пу(с)'ай] [морд.] м.-кар., **Pus'çay (Пус'чай)** [морд.] м.-кар. Annesinin babası, büyükbaba.

T'ut'ış (Т'ут'ыш) шрл. Baba ya da annenin ablasına ve küçük kız kardeşine seslenme sözü.

Tataқay (Татақай) эчк. Dede, anne ya da babanın babası ve ona seslenme sözü.

Terpe (Тәптә) хвл. Büyükbaba, dede.

Teteniy (Тәтәни) трх. Babasının en büyük eşine seslenme şekli.

Tetine (Тәтинә) твр. Anneanne ya da babaanne.

Tetiy Baba (тәти баба) төм. Babanın ağabeyi.

Tsete (Цәтә) тара. Anne ya da babasının ağabeyi.

Tsetsebe (Цэцэбэ) *төм.* Anne veya babanın erkek kardeşinin eşi.

Tsetseben (Цэцэбэү) *төм.* Kendinden büyük, anne babasından küçük kız akrabalarına seslenme sözü.

Tsetsev Baba (Цэцэү Баба) *төм.* Büyükbaba, anne veya babanın babası.

Tsetsibaba (Цэцибаба) *төм.* Babanın ağabeyi.

Tsetsibabav (Цэцибабау) *төм.* Anne ya da babanın büyük erkek akrabalarına seslenme sözü.

Tsetsimamav (Цэцимамау) *тем., Tsetsimama (Цэцимама)* *тем.* Anne ya da babanın büyük kadın akrabaları.

Tsetsinev (Цэцинэү) *төм., Tsetsine (Цэцинэ)* *төм.* Anne ya da babanın büyük kız karesi, ablası.

Tsitsata (Цицата) *тара.* Anne ya da babasının ağabeyi.

Tsitsəbaba (Цицебаба) *тбл.* Anne ya da babasının ağabeyi.

Tudıqay (Тудықай) *эчк., Tudıka(y) [Тудыка(й)]* *тмн., Tudıka (Тудыка)* *тмн., стрл., Tudık (Тудык)* *тмн., Tudi'а (Туды'а)* *карс. кузн., хвл., чст., мал., срг.* Kardeş çocukları, yeğen, kuzen.

Tuğanım (Туғаным) *нокр.* Baba ya da annesinin ablasına seslenme sözü.

Tuğanım Abıу, Tumaçi Abıу (Туғаным Абый, Тумачи Абый) *трх.* Babanın ağabeyine seslenme sözleri.

Tumaçeniу (Тумачэни) *к.т.* Babası ya da annesinin ablasına seslenme sözü.

Tutakay (Туதாகай) *тмн.* Babası ya da annesinin en büyük erkek kardeşinin hanımına seslenme sözü.

Tüstey (Түстэй) *байк, Anne ya da babanın ablasına seslenme sözü.*

Tütěş (Түтеш) *карс., стрл., шрл.* Anne ya da babanın ablası.

Üye (Үйә) *төр.* Büyükanne, baba ya da annenin annesi.

Üzeretey (Үзәрэтэй) *перм., Üzerney (Үзәрнэй)* *перм., Uziretiy (Узырәти)* *перм., Uzırney (Узырнэй)* *перм.* Büyükbaba, baba ya da annenin babası.

Yeş Babakay (йәш бабакай) *карс.* Annenin ağabeyi.

Zur Eniy (Зур Әни) *чст.* Anne ya da babanın ablasına seslenme sözü.

Zur Eti (Зур Әти) *чпр.* Anne ya da babanın babasına seslenme sözü.

Zuragay (Зурагай) *лмб.* Baba ya da annenin en büyük ağabeyine seslenme sözü.

Zurata (Зурата) *кузн.* Baba ya da annenin en büyük ağabeyine seslenme sözü.

Zurne (Зурнә) *кргл.* Büyükanne, baba ya da annenin annesi.

Evlilik Yolu ile Oluşan Akrabalık

‘eyënsëlën (‘Әйенселен) *карс.* Kocasının kız kardeşi.

‘Eyyüw (‘Eйүw) *карс.* Damat.

Abcanağa (Абжанаға) [*гар.+ мат.*] *т.я.* Kocasının ağabeyine seslenme sözü.

Abıstakay (Абыстакай) *срг.*, **Abıstetey (Абыстәтәй)** *тмн.* Kocasının ablasına seslenme sözü.

Abıstud’ (Абыстудь’) *кас.* Büyük kız yeğen.

Abıstuğanıy (Абыстуғаный) *т.я.* Öz ağabeyinin eşine seslenme sözü.

Abıstumaçi (Абыстумачи) *т.я., чст.* Etilerin birbirine seslenme sözü.

Abıstutaş (Абыстуташ) *стрл., карс., баст.* Görümcelerine seslenme sözü.

Abışқа (Абышқа) *перм.* Erkek eş.

Abızastay (Абызастай) *мәл., чст.* Görümcelerine seslenme sözü.

Abızbike, Abızbikem (Абызбикә, Абызбикәм) *нокр.* Kocasının ablasına seslenme sözü.

Abızbikeşey (Абызбикәчәй) *нокр.* Görümcelerine seslenme sözü.

Abızciñgiy (Абызціңги) *т.я., чст., перм., нокр.,* **Abciñgiy (Абціңги)** [*гар.+ мат.*] *т.я.,* **Abız-Ciñka (Абыз-Цыңка)** *тмн.* En büyük ağabeyin eşine seslenme sözü.

Abızım (Абызым) *тмн.* Kocasının ablasına seslenme sözü.

Abızın (Абызын) *том.* Kocasının kız kardeşi.

Abızlaçın (Абызлачын) *тмн.* Görümcesine ya da kocasının kardeşine seslenme sözü.

Abızmorza (Абызморза) *тмн.* Kocasının ağabeyine seslenme sözü.

Abıztetey (Абызтәтәй) *тмн.* Kocasının ablasına seslenme sözü.

Abızıyñgey (Абызйеңгәй) *нокр.* En büyük ağabeyin eşine seslenme sözü.

Absınlı-Kilënlë (Абсынлы-Киленле) *әстр.* Etiler.

Abz’iykay (Абз’икай) *лмб.,* **Abızağay (Абызагай)** [*гар.+ мат.*] *лмб.,* **Abzağay (Абзагай)** [*гар.+ мат.*] *лмб.* Gelinin kayınbiraderine seslenme sözü.

Abzay-Zeñkey (Абзай-Зәңкәй) *срг.* Ağabey ve yenge.

Abzıñkay (Абыңқай) *хвл.* Küçük gelinin büyük geline seslenme şekli.

Adamaç (Адамач) *эстр.*, **Adanaş (Аданаш)** *эстр.* Etilerin birbirlerine seslenme sözü.

Ak Bıyım (Ак Быйым) *чст.-крш.* Kocasının ablasına seslenme sözü.

Aқbala (Ақбала) *эстр.* Kocasının küçük erkek kardeşi ve ona seslenme sözü.

Aқbiy (Ақби) *эстр.* Damat tarafındaki büyük kız kardeşe gelinin seslenme sözü.

Akılıy (Акыли) [*морд.*] *м.-кар.* Kayınvalidenin küçük kız kardeşleri geline böyle hitap etme şekli.

Arğoş (Арғош) *каз.ар.-крш.* Düğünde en önemli kişi, baş dünür.

Atakay (Атакай) *карс.* Kayınpedere seslenme sözü.

Avan'iy (Аван'и) [*морд.*] *м.-кар.* Kocanın küçük kız kardeşi.

Away, Abay (Авай, Абай) [*морд.*] *м.-кар.* Gelinin kayınvalidesine hitap şekli.

Awısın (Авысын) *саз.я., карс.*, **Abısın (Абысын)** *том., Absın (Абсын)* *перм., Arsën (Арсен)* *карс.* Elti.

Babay (Бабай) *бөре., злт.* Hanımın babası, kayınpeder.

Baldız (Балдыз) *минз., перм., Baldı (Балды)* *брб.д.* Erkeğin eşinin küçük kız kardeşi veya erkek kardeşi.

Balturdiқ (Балтудық) *дөб.* Aynı evde yaşayan gelinlerin birbirlerine seslenme sözü.

Batsay (Бацай) *том., Batsa (Баца)* *тбл., тара.* Bacanak.

Beçe Kelën (Бэчэ Кэлен) *гз.* En büyük gelin.

Biçelë-Abişqalı (Бичэле-Абышқалы) *перм.* Karı koca.

Bige (Бигэ) *төм.* Hanımın ablası.

Bikeşey (Бикэчэй) *гз., нокр., Bikeşe(m) [Бикэчэ(м)]* *гз., Bikeşëm (Бикэчем)* *нокр., гз.* Kocasının küçük kız kardeşi.

Bikets (Бикэц) *чпр.* Genç eş.

Bikiyëm (Бикийем) *нокр., Bikiem (Бикэм)* *нокр.* Kocasının ablasına seslenme sözü.

Biyağa(y) [Биаға(й)] *минз., бөре., перм., нокр., каз.ар.-крш., нгб.-крш., т.кам.-крш. Biyağa(y) [Бийаға(Й)]* *каз.ар., трх., нокр., бгрс., нгб.-крш., Biyağıy (Бийағй)* *нрл.* Hanımının veya kocasının ağabeyi.

Biyan(a)y [Биана(Й)] *минз., бөре., кргл., бгрс., т.кам.-кри нгб.-кри.*
Biyan(a)y [Бийана(Й)] *каз.ар., нгб.-кри., кргл., шрл.* Kayınvalide, kocasının annesi.

Biyanam (Бийанам) *т.я.-кри.* Kocasının annesine seslenme sözü.

Biyata(y) [Биата(Й)] *минз., бөре., кргл., бгрс., т.кам.-кри нгб.-кри., кмишл.*

Biyata(y) [Бийата(Й)] *каз.ар., нгб.-кри., нокр., кргл., шрл., Biyatıy*
(Бийатый) *т.м.-кри.* Kayınpeder, kocasının babası.

Biye(m) (Бийем) *каз.ар., минз., кмишл., бгрс., кргл., нгб.- кри., т.кам.-кри*
нокр., стрл., шрл. Kayınvalide, kocasının annesi.

Boya'a (Бойа'а) *карс.* Hanımının veya kocasının ağabeyi.

Buş-Buydaқ (Буш-Буйдақ) *дөб., лш., минз.* Bekar, evlenmemiş adam.

Саңғызақ (Жаңғышак) *дөб.* Akıl veren – genellikle kayınpeder
kayınvalide hakkında böyle söylenir.

Сеş Қатın (Жәш Қатын) *мам.* İkinci kadın, ikinci eş.

Синакау (Жинакай) *лмб.* Kız kardeşinin eşine hitap şekli.

Çiçek (Чичәк) *тмн.* Görümcelerine seslenme sözü.

Duğadaқ (Дуғадақ) *минз., кргл., эчк.* Ailesi olmayan, yalnız, bekar.

Ebēstetey (Әбестәтәй) *баст.* Görümceye seslenme sözü.

Ebēzenke (Әбезәнкә) *перм.* Kocasının en küçük kız kardeşi.

Ebzenkiy (Әбзәнкий) *к.т.* Eskiden gelinlerin kayınvalidelerine hitap
şekli.

Eke-Yēңge (Әкә-Йеңгә) *том.,* **Eke-Yēңke** (Әкә-Йеңкә) *тбл..* Ağabey ve
yenge.

En(ē)kiy [Ән(е)кий] *каз.ар.* Kayınvalide, kocasının annesi.

Erüwēm (Әрүwем) *әстр.* Kocasının küçük kız kardeşine seslenme sözü.

Etēkiy (Әтекий) *бәр., каз.ар.* Kayınpeder, kocasının babası.

Eynene (Әйнәнә) *карс.* Kayınvalide.

Ezilē-Yēңgelē (Әзиле-Йеңгәле) *чст.* Ağabey ve yenge.

Eziy Çiңgesē, **Eziy-Yēңgesē** (Әзи-Жиңгәсе, Әзи-Йеңгәсе) *чст.* Ağabey
ve eş.

Ės'a'a ('Ес'а'а) *кас.* İlk gelinin kayınbiraderine seslenme sözü.

Ėstērneç (Әстернәч) [*морд.*] *м.-кар.* Kocasının küçük kız kardeşi.

Gēyev (Гейәү) *себ.* Damat.

Gizniy (Гизни) *чст., мал.* Enişte.

Ҥanış (Ханыш) *тбл., тара.* Han hatunu.

Ҳазайун (Хазайын) [фарс.] кас., тмн. Erkek eş.
Ҳеуне (Хәйнә) твр. Каунапа, кауinvalidе.
Ҳуса (Хужа) [фарс.] лмб., кузн., тмн., чет., кас., минз., брб.д. Erkek eş.
İkabis Kılenteş (Икабыс Килентәш) тара., тбл. Elti.
İrkastay (Иркарстай) чст. Görümceye seslenme sözü.
İş (Иш) т.кам.-криш. Erkek eş.
Қаһа-Сиңге (Қаха-Жиңгә) астр. Ağabey ve eşi.
Кан'а (Кан'а) карс. Кауinvalidе, kocasının annesi.
Кан'ага (Кан'ага) миш.д. Hanımının veya kocasının ağabeyi.
Кан'ата (Кан'ата) миш.д. Кауinpeder, kocasının babası.
Кан'ени (Кан'әни) карс. Yabancı kişilerle konuşurken gelinin кауinvalidе-
sine hitabı.
Кан'ети (Кан'әти) карс. Yabancı kişilerle konuşurken gelinin кауinpede-
rine hitabı.
Кан'им (Кан'ым) криш. Hanımın babasına seslenme sözü.
Кан'иш (Кан'иш) карс. Кауinvalidе, kocasının annesi.
Кан'на, Кан'н'а (Кан'на, Кан'н'а) миш.д., **Кан'і (Кан'ы)** карс., **Кан' (Кан')** карс., тмн., лмб., кузн., срг. Кауinvalidе, kocasının annesi.
Қаныш (Қаныш) твр., брб.д. Han hatunu.
Қатағи (Қатағы) том. Evlenen tarafların birbirine hitap sözü, dünür.
Қауата (Қайата) төм. Кауinpeder, kocasının babası.
Қауин (Қайын) перм., себ. Кауinpeder, kocasının babası.
Қауинбиге (Қайынбигә) себ. Kocanın veya hanımın ablası.
Қауинbike (Қайынбикә) баст, Кауinvalidenin kız kardeşi.
Қауинеуне (Қайынәйнә) тара. Кауinvalidе, kocasının annesi.
Қауин-Қеуне (Қайын-Қәйнә) тпк., себ., **Қауни-Қауне (Қайны-Қайнә)** минз., тпк., эчк., себ. Кауinpeder ve кауinvalidе.
Қауинпау (Қайынный) дөб., **Қауинпа (Қайынна)** баст. Кауinvalidе, kocasının annesi.
Қауинpike (Қайынпикә) туб.-ирт.д. **Қауинпиге (Қайынпигә)** себ., **Қеуәнbike (Қәйенбикә)** төм., тара., твр. Hanımın ya da kocanın ablası.
Қауинтай (Қайынтай) дөб. Кауinpedere seslenme sözü
Қауине (Қайинә) төм. Кауinvalidе, kocasının annesi.
Қауинада (Қайнада) том. Кауinpeder, kocasının babası.

Каунагaтs (Кайнагац) *әжe.*, **Каунагаç (Кайнагач)** *м.-кар.* Kocasının ablası.

Қаунапа (Қайнана) *урт.д., себ.,* **Қеуһне (Қәһнинә)** *тара.,* **Қеуёне (Қәһенә)** *төм.,* **Қауна (Қайна)** *минз., туб.-урт.д., брб.д., том.,* **Кауна (Кайна)** *чст., стрл.* **Кауне (Кайнә)** *стрл.* **Қауне (Қайнә)** *перм., к.-уф., эчк., себ.,* **Қаунё (Қайне)** *перм.* Kaınvalide, kocasının annesi.

Қауһ(м) [Қайһы(м)] *перм., злт., эчк., тпк., себ.,* **Қаунём (Қайнем)** *эчк.,* **Кауһ (Кайһы)** *т.я.-кри.* Kaınpeder, kocasının babası.

Қауһне (Қайһинә) *том.,* **Қеуһене (Қәһнәнә)** *тара.* Kaınvalide.

Кёçанам (Кечанам) *тмн.* Amcanın eşine seslenme sözü.

Кёçё Һатһн (Кече Хатыһн) *мам., бәр.* Genç, bir sonraki eş.

Кёçкёне Кыз (Кечкенә Кыз) *т.я.-кри.* Kocasının kız kardeşi.

Кёһиңсек (Кёһинчөк) *брб.д.* Gelin.

Қеуёһбикем (Қәһембикәм) *эстр.* Kocasının ablasına seslenme sözü.

Қеуёһ (Қәһен) *перм.* Kaınpeder, kocasının babası.

Қеуёһ Аға (Қәһен Аға) *эстр.* Kocasının ağabeyi.

Қеуёһаға (Қәһенаға) *эстр.* Kaınvalide.

Қеуёһриге (Қәһенригә) *тара.,* **Қеуёһбике (Қәһембикә)** *эстр., тпк.,* **Қауһбике (Қайһбикә)** *злт.,* **Қауһике (Қайһмикә)** *перм., злт., эчк.,* **Қеу-тике (қәһмикә)** *злт.,* **Қауһике (Қайһикә)** *перм.,* **Қенбике (Қәнбикә)** *төм.* Kocanın ablası.

Кёуев Бала (Кейөү Бала) *туб.-урт.д.* Damat.

Қеуһиңке (Қәһмиңкә) *перм.* Kocasının ablasına seslenme sözü.

Кеуне (Кәһнә) *стрл.,* **Қеуне (Қәһнә)** *злт., перм., эчк., тпк., туб.-урт.д.* Kaınvalide, kocasının annesi.

Қеуһёгетс (Қәһнегәц) *туб.-урт.д.,* **Қеуһёгеч (Қәһнегәч)** *твр., тара.,* **Қеуһёгес (Қәһнегәс)** *злт.* Kocanın ablası.

Қеуһё-Қеуһне (Қәһне-Қәһнинә) *тара.,* **Қеуһне-Қауһ (Қәһнә-Қайһы)** *трбс.* Kaınvalide ve kaınpeder.

Қеуһнем (Қәһнәм) *тбл.* Kaınvalideye seslenme sözü.

Қеуһёёһнё (Қәһнесеңне) *тпк.,* **Қеуһесёһнё (Қәһнәсеңне)** *тпк.* Kocasının kız kardeşi.

Қеуһигеч (Қәһнигәч) *трбс.* Hanımın ablası.

Қеуһигес (Қәһнигәс) *злт.* Kocanın ablası.

Кһн (Кһн) *эстр.* Gelin.

Kinçebige (Кинчэбигэ) *тбл*, Kocanın en küçük ablası.

Kindeş (Киндэш) *тмн., карс*. Elti.

Kintsek (Кинцэк) *туб.-ирт.д.*, **Kinçek (Кинчэк)** *эстр*. Gelin, genç gelin.

Қодаçalıу (Қодачалый) *т.кам.-криш.*, **Kodalıу (Кодальный)** *чст.-криш*. Dünür olarak.

Қодаса, Қодасалар (Қодаса, Қодасалар) *тпк.*, **Қода-Қодасалар, Қодалар (Қода-Қодасалар, Қодалар)** *тпк.*, **Қодалар-Қодачалар (Қодалар-Қодачалар)** *мам., лш*. Dünürle gelen akrabalar.

Қultuv(ı) [Қулту(ы)] *tom*. Gelin.

Қуш (Қуш) *т.кам.-криш перм., себ*. Koca ya da hanım.

Қушағım (Қушағым) *тбл*. Kocam.

Қушлар (Қушлап) *перм., нзб.-криш*. İkisi birlikte, karı koca.

Қutsam (Қуцам) [*гар. + афф. -м*] *тара*. Kocam.

Қууғаш (Қуйғаш) *туб.-ирт.д*. Kocasının küçük kız kardeşleri.

Қууғашım (Қуйғашым) *туб.-ирт.д*. Kocasının küçük kız kardeşlerine sevgi dolu seslenme sözü.

Күевен (Кувәу) *карс.*, **Күюөн (Күйөү)** *брб.д.*, **Көевен (Көйәү)** *тбл, твр., тара., яғшт*. **Кіуев Бала (кийәү бала)** *туб.-ирт.д*. Damat.

Luçkı (Лучкы) [*рус. внучка*] *чст*. Торун.

Манақ (Манақ) *мам*. Evlenmemiş erkek.

Maznas, Maznaç (Мазнас, Мазнач) [*морд.*] *м.-кар*. Kocanın en küçük erkek kardeşi.

Mөnderlө Қунақ (Мөндәрле Кунақ) *лш*. Bir delikanlı için kız istemeye giden kimse, dünür.

Morza (Морза) [*фарс.*] *төм*. Kocanın küçük erkek kardeşine seslenme şekli.

Mulla Қız (мулла қыз) *минз.*, **Mulla Қıdı (мулла қыды)** *минз*. Görümcelerine seslenme sözü.

Mullattsım (Мулатцым) [*гар. + фарс. + афф. -ым*] *тбл*. Kocasının küçük erkek kardeşine seslenme sözü.

Nebere (Нәбәрә) *төм., тбл.*, **Newere (Нәwәрә)** *тем*. Торун.

Ninёу (Ниней) *т.кам.-криш*. Yenge, ağabeyin hanımı ve ona hitap şekli.

Онавка (Онаука) [*рус.*] *стрл.*, **Онувка (Онука)** [*рус.*] *стрл.*, **Онуçқа (Онучқа)** *тбл.*, **Опока (Онока)** [*рус.*] *сртл.*, **Опıқа (Онықа)** *эстр.*, **Іпук (Ынук)** *мәл., тмн.*, **Іпувка (Ынука)** [*рус. внук*] *карс.*, **Іпık (Ынык)** [*рус.*

внук] *чст., хвл., Unuk (Унук)* [рус. внук] *стрл., Nuçka (Нучка)* [рус. внучка] *стрл., Nuka (Нукa)* [рус. внук] *тмн., лмб., кузн., карс., срг., кури., Nuk (Нук)* *срг., мэл., чст., карс. Toгun.*

Ozatılığan Qız (Озатылған Қыз) *әстр. Damada giden kız.*

Öyğüşə (Өйгөшө) *тара. Hatun.*

Paltıs (Палтыс) *твр., тбл., брб.д., сазм., тара., төм., Palts, Paltsı (Палц, Палцы)* *сазм. Baldız; kocanın ya da hanımın küçük kız kardeşi.*

Patsa (Паца) *тем., тбл., сазл., Раça (Пача)* *брб.д., тара., тем., тер., Bazıy (Бази)* *м.-кар., Vaz'a (Баз'а)* *миш.д. Bacanak.*

Pёşke (Печкә) *т.кам.-криш чст.-криш. Kayınvalide, kocasının annesi.*

Pёşkeşiy (Печкәчи) *нрл., Pёşkeşey (у) [Печкәчә(й)]* *мам., криш., минз., кргл. Kocasının kız kardeşi.*

Pendërve (Пәндәрвә) [*морд.*] *м.-кар. Kayınvalidenin kız kardeşleri.*

Piñe (Пихә) *сазл., Pige (Пигә)* *тбл., төм., брб.д., саз.я. Kocasının ablası.*

Pitse (Пицә) *себ., Pise (Писә)* *тпк., Bitse (Бицә)* *әчк., тбл., Biçe (Бичә)* *перм., минз., бөре., трбс., тара., твр., төм. стрл., Bёşe (Бечә)* *перм., Bise (Бисә)* *злт., Vike (Бикә)* *минз., бөре. Hatun, kadın eş.*

Sandugaç (Сандуғач) *әстр. Görümcelerine seslenme sözü.*

Sarkız (Саркыз) *тм.-криш. Kocasının kız kardeşi.*

Sevlēm (Сәүлем) *әстр. Gelinin görümcesine seslenme sözü.*

Sinē (Сине) (-м, -ң, -зе) *tom. Hanımının ya da kocasının kız kardeşi.*

Suқта (Суқта) *әстр. Kocasının üçüncü erkek kardeşi.*

Suқtam (Суқтам) *әстр. Kocasının en küçük erkek kardeşine seslenme sözü.*

Sügen (Сүгән) *тмн. Aynı yaştaki gelin ile görümcenin ile birbirlerine seslenme sözü.*

Sarı Kız, Çiber Kız (Сары Кыз, Чибәр Кыз) *тм.-криш. Kocanın kız kardeşi.*

Teneу (Тәнәй) *тбл. Kayınbirader ve ona seslenme sözü.*

Tsubatsaq (Цубацақ) *яушт. Hatun, eş.*

Tudıқ (Тудық) *дөб., Tudıy, Tudıy (Туди, Тудый)* *кузн. İki aynı yaştaki ya da adaş gelinlerin birbirine seslenme sözü.*

Tuğanıy (Туғаный) *к.т. Aynı yaştaki gelin ile görümcenin ile birbirlerine seslenme sözü.*

Tuğanıy (Туғани) *тпх. Görümcelerine seslenme sözü.*

Tut'ış (Тут'ыш) *лмб.* Kayınvalidenin yengesi.

Tutaqay (Тутақай) *баст.* Kocanın ablası.

Türe Baba (түрә баба) *тбл.* Kocanın ağabeyi.

Türe Ğutsa (түрә ғуца) *тбл.* Kocanın ağabeyi.

Türetke (Түрәткә) *тбл., төм.* Kocasının büyük ağabeyi.

Türkün (Түркүн) *твр.* Hanımın akrabaları.

Уси (Ужы) *нокр.* Kocasının küçük kız kardeşi.

Üdögö (Үдөгө) *брб.д.* Hatun, kadın eş.

Yanara(y) [Йанара(й)] [*фарс. + тат.*] *бөре., нокр., минз., кргл.,* **Yanagay [Йанара(й)]** *чпр.* Kocanın erkek kardeşi.

Yanyuldaş (Йанйулдаш) *лмб.* Hayat arkadaşı, kişinin hanımı veya kocası.

Yen Tusım, Mulla Tusım (Йән Тусым, Мулла Тусым) *тбл.* Kocasının küçük erkek kardeşine seslenme şekli.

Yёngeşey (Йеңгәчәй) *чст., шрл.,* **Сiңgeşey (Жиңгәчәй)** *байк., минз.,* **Сiңgeşiy (Жиңгәчи)** *трх., чст.,* **Zёņekey (Зеңәкәй)** *срг.,* **Ziņekey (Зиңәкәй)** *срг.,* **Ziņgeşi (зиңгәчи)** *чст.,* **İņeşey (Иңәчәй)** *минз., стрл.,* **Yёņeşiy (Йеңәчи)** *чст.,* **Yiņqay (Йыңқай)** *тмн.,* **Yёñqay (Йеңқай)** *кузн.,* **Yёñkev (Йеңкәү)** *төм.,* **Yёñke (Йеңкә)** *тбл.,* **Yёñge (Йеңгә)** *миш.д.,* **Yёñkë İne (Йеңке Инә)** *тбл.,* **Yёñey (Йеңәй)** *эчк.,* **Yёñe (Йеңә)** *шрл.,* **Yeñe (Йәңә)** *брб.д.,* **Zёñiy (Зеңи)** *срг.* **Ziñiy (Зиңи)** *чст.* **Сiңgёy (Жиңгей)** *т.кам.-крш.,* **Сiңqay (Жыңқай)** *тмн., хвл.,* **Сiñiy (жиңи)** *чст., хвл.,* **İñke (Иңкә)** *твр.,* **İñge (Иңгә)** *твр.* Yenge, ağabeyin hanımı ve ona hitap şekli.

Yёsne (Йеснә) *себ.,* **Yёsni (Йесни)** *төм.,* **Yёste (Йестә)** *брб.д., тара.,* **Yiste (Йистә)** *tom.* Enişte.

Yeş Bikeş (Йәш Бикәч) *тара.* Kocasının ablası.

Yırtagay (Йыртагай) *лмб.* Eskiden kocanın küçük erkek kardeşine seslenme sözü.

Yizniy Dedem (Йизни Дәдәм) *тмн.* Teyzenin eşi.

Yorçı (Йорчы) *брб.д., тара., твр.* Kayınbirader veya baldız.

Yorttson (Йортцон) *тбл.,* **Yorttso (Йортцо)** *саз.я.,* **Yortso (Йорцо)** *тбл., твр., том., тара., яушт., сазл.* Kocanın veya hanımın küçük erkek kardeşi.

Yöñöv (Йөңөү) *ккм.* Yaşlı bir akrabanın eşi ve ona seslenme sözü.

Yuldaşım (Йулдашым) *тбл.,* **Yultaş(ım) [Йулташ(ым)]** *тбл.* Kocanın kız kardeşine seslenme sözü.

ZeniY Tutıka (Зени Тутыка) *чст.* Yeni geline seslenme sözü.

Akrabalık ile İlgili Diğer İsimler

Aқ (Ақ) *урт.д., Ак (Ак)* *миш.д.* Akrabalık ilişkisini bildiren sözlerin önüne gelerek saygı bildiren söz.

Аумақ (Аймақ) *саз.я.* Nesil, sülale.

Baltutiy (Балтүти) *каз.ар.-крш.* Kendinden büyük kadın akrabaya seslenme sözü.

Başlık (Башлык) *чст.* Aile reisi yaşlı kadın.

Bebe (Бәбә) *м.-кар., бер.* Bir ailede adaş kadınlardan birine verilen ad.

Beçe (Бәчә) *ғлз.* Yakın kadın akraba.

Biçi (Бичи) [*удм.*] *нокр.* Erkek akraba.

Сатағат (Жамағат) [*ғар.*] *каз.ар.-крш.* Aile.

Semeet (Жәмәәт) *м.-кар., Семеғет (Жәмәғәт)* [*ғар.*] *дөб.* Aile üyesi.

Ёңёнё Iya (Эченче Ыйа) *карс.* Üçüncü nesil doğan.

Eñiy (Әхи) [*ғар.*] *минз.* Akraba.

Һерёндеş-Yewёр (Хәрендәш-Йәвөр) *ғлз.* Akraba, hısım.

Iruv (Ыру) *чпр., кузн., тмн., т.кам.-крш., каз.ар.-крш.* Akraba.

İş-Қуş (Иш-Қуш) *перм.* Akrabalar, ağabey ve kardeş, dünürlер, yakınlar.

Қаниş (Қаниш) *минз.* Evlilik neticesinde oluşan akrabalıklar.

Қарындаş-Uruғ (Қарындаш-Уруғ) *твр.* Akraba, hısım.

Kerёндеş (Кәрендәш) *ғлз.* Akraba, hısım.

Қуяматлық (Қыйаматлық) [*ғар. + афф. -лық*] *крш.* **Kiyamatlık (Кийаматлык)** *чст.-крш.* **Қуяметлёк (Қыйәмәтлек)** *каз.ар.-крш.* Dügünde daima damat ve kızın yanında olan kişi – genellikle kız ya da damadın akrabası veya yakın tanıdığı.

Оми-Уоми Рёр (Омы-Йомы Пер) *төм.* Aileden olan kişi.

Ruv (Ру) *чст.* Akraba.

Tёуёş (Тейеш) *нғб.-крш., Тiyёş (Тийеш)* *блт., ли., бәр., нғб.-крш.* Akraba, hısım.

Tigen (Тигән) *нокр.* Aileden olan kişi, akraba.

Tıraçey (Тырачәй) *карс.* Çok uzak akraba.

Tırataş (Тыраташ) *тмн.* Beşinci kuşаđın temsilcileri, uzak akrabalar.

Toқom (Тоқом) *дөб., каз.ар.-крш., Тоғom (Тоғом)* *брб.д., тбл.* Akraba, соу.

Torayat (Торайат) *кузн.*, **Tırayat (Тырайат)** *минз.* Beşinci kuşağın temsilcileri, uzak akrabalar.

Tsetsre (Цэцрə) [*гар.*] *тбл.* Şecere, soy kütüğü.

Tsıbyk Itsında (Цыбык Ыцында) *чст.* Uzak akraba.

Tumaçıy (Тумачый) *ли., дөб., к.т.* Akraba iki kadın arasında seslenme sözü.

Üz Digennerëbëz (Үз Дигәннәрәбез) *кузн.* Yakınlarımız, akrabalarımız.

Yaқındaş (Йақындаш) *бәр.* Uzak akraba.

Sonuç

Tatar Türkçesi diyalektlerinde yer alan akrabalık isimlerine yer verilen bu çalışmada, bugün Tatar Türkçesi diyalektlerinin en geniş kapsamlı sözlüğü olan *Tatar Tëlnëñ Zur Dialëktologik Süzlëğë* isimli eserin taranması ile fonetik varyantlarla beraber akrabalık bilgisini karşılayan 734 söz tespit edilmiş; bu sözlerin 481 tanesi madde başı olarak değerlendirilmiştir. Diyalektlerde akrabalık bilgisini karşılayan sözler içerisinde 20 Rusça, 17 Arapça, 16 Fin Ugor dillerinden biri olan Mordvaca, 5 Farsça ve 2 Udmurtça alıntı söze rastlanmakla beraber sözlerin büyük çoğunluğunun Türkçeye ait olduğu tespit edilmiştir. Tatar Türklerinin aile yapısı ve değerlerine verdikleri önemin yanı sıra aile içi ilişkileri ve dinamikleri hakkında da değerlendirme yapılmasına olanak sağlayan bu çalışma, Tatar Türkçesi diyalektlerinin dilsel çeşitlilik ve zenginliğini ortaya koyması yönünden önem teşkil etmektedir. Diyalektlerde tespit edilen aile bireylerinin yaş unsuruna göre isimlendirilmeleri, millet ismi ile hitap edilen aile bireyi, sevgi derecesini belirleyici nitelikteki sözlerin varlığı vb. unsurlar; dilin kültürel kimlik ve sosyal dinamikleri yansıtmadaki rolünü göstermekle beraber aynı zamanda dilin ifade edebilme yeteneğini de yansıtmaktadır.

Kaynakça

- Aksan, Doğan (2020). *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: TDK.
- Aksan, Doğan (1978). *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*. Ankara: AÜDTCF Yayınları.
- Balaman, Ali Rıza (2002). *Evlilik Akrabalık Türleri, Sosyal Antropolojik Yaklaşımla*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Borhanova, H. B., Mahmutova, L. T. ve Sadiykova Z. R. vd. (1969). *Tatar Tëlnëñ Dialëktologik Süzlëğë*. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- Giganov, Y. (1804). *Slovar rossiysko-tatarskiy, sobranniy v Tobolskom glavnom narodnom uçilişçe uçitilem tatarskogo yazıka svyaşçennikom Yosifom Giganovim i mullami yurtoovskimi svidetel'stvoovanniy*. Sankt-Peterburg.
- Gömeç, Saadettin (2002). "Divanü Lügat-it-Türk'te Akrabalık Bildiren Kelimeler". *Türk Araştırmaları Dergisi*, XX(32): 133-142.

- Hirik, Erkan (2017). "Türkiye Türkçesi Atasözlerinde Akrabalık Bildiren Kelimeler ve Duygu Değerleri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları*, 6(3): 1726-1746.
- Kafesoğlu, İbrahim (2014). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Karahan, Leyla (2009). "Türkçede Dinî Anlamlı Bazı Kişi Adlarını Ekle Değiştirme Geleneği". *Dil Araştırmaları*, 4: 17-24.
- Ostroumov, N. P. (1875). *Perviy opit slovarya narodno-tatarskogo yazıka po vıgovoru kreşçenih tatar Kazanskoy guberniy*. Kazan.
- Ostroumov, N. P. (1892). *Tatarsko-russkiy slovar'*. Kazan.
- Öner, Mustafa (2009). *Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK.
- Song Li, Y. (1999). *Türk Dillerinde Akrabalık Adları*. İstanbul: Simurg Yayınları.
- Şener, Esat (1998). *Türk Medeni Kanunu*. Ankara: Seçkin Yayınevi.
- Tekin, Talat (1960). "'Amca' ve 'Teyze' Kelimeleri Hakkında". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten*, 8: 283-294.
- TDK (2011). *TS, Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK.
- TTAS, *Tatar Tělñeñ Añlatmalı Süzlögë, I-VI Tom*, (2015-2021). Kazan: Tatarstan Rës. Fenner Akademiyesë G. İbrahimov İšemendegë Tël, Ed.hem Sengat İnstitutı.
- Zekiyev, M. Z., Minnullin, K. M. ve Şeyhiyeva, F. R. vd. (2009). *Tatar Tělñeñ Zur Dialëktologik Süzlögë*. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.

Kısaltmalar Dizini

афф: Ek

баст.: Bastan Diyalakti

байк.: Baykıbaş Diyalakti

бҗрс.: Bogrıslan Diyalakti

бәр.: Berengi Diyalakti

балт.: Baltaç Alt Diyalakti (Kazan Ardı Diyalakti)

бөре.: Böri Diyalakti

бҗрб.д.: Baraba Diyalakti

влтг.: Bolgograd Diyalakti

гыз.: Nokrat Diyalaktinin Glazov Bölgesi

дөб.: Döbyaz Alt Diyalakti (Kazan Ardı Diyalakti)

әже.: Eci Köyü Diyalakti

әстр.: Esterhan Diyalakti

злтг.: Zlatovst Diyalakti

к.т.: Kama Önü Alt Diyalakti (Tav Yağı Diyalakti)

к.-уф.: Krasnovfim Diyalakti

каз.ар.: Kazan Ardı Diyalakt Grubu

каз.ар.-крш.: Kazan Ardı Kreşinleri Diyalakti

карс.: Karsun Diyalakti

кас.: Kasıym Diyalakti

клд.: Kalda Köyü Diyalekti
ккм.: Kalmak Alt Diyalekti
кмшл.: Kamışlı Diyalekti
кргл.: Kargalı Diyalekti
крш.: Kreşin Diyalektleri
кузн.: Kuznětsk Diyalekti
лмб.: Lembre Diyaelekti
лш.: Layış Alt Diyalekti (Kazan Ardı Diyalekti)
м.-кар.: Mordva Karatay Diyalekti
мам.: Mamadış Alt Diyalekti (Kazan Ardı Diyalekti)
мәл.: Melekes Diyalekti
минз.: Minzele Diyalekti
миш.д.: Mişer Diyalekti
морд.: Mordvaca
нгб.-крш.: Nagaybek Diyalekti
нокр.: Nokrat Diyalekti
нрл.: Norlat Alt Diyalekti (Tav Yağı Diyalekti)
перм.: Perm Diyalekti
рус.: Rusça
саз.я.: Saz Yağı Alt Diyalekti
себ.: Sibirya Diyalektleri
т.кам.-крш.: Tüben Kama Kreşinleri Diyalekti
т.я.: Tav Yağı Diyalekt Grubu
т.я.-крш.: Tav Yağı Kreşinleri Diyalekti
тара.: Tara Alt Diyalekti
тбл.: Tobol Alt Diyalekti
твр.: Tavrız Alt Diyalekti
тмн.: Temnikov Diyalekti
том.д.: Tom Diyalekti
тпк.: Tepekey Diyalekti
трбс.: Turbaslı Diyalekti
трх.: Tarhan Alt Diyalekti (Tav Yağı Diyalekti)
туб.-ирт.д.: Tobol İrtiş Diyalekti
удм.: Udmurtça
урт.д.: Orta Diyalekt
фарс.: Farsça
хвл.: Hvalın Diyalekti
чст.: Çistay Diyalekti
чст.-крш.: Çistay Kreşinleri Diyalekti
чпр.: Çüpreli Diyalekti
щрл.: Şarlık Diyalekti
эчк.: Eçken Diyalekti
яүшт.: Yevişte-çat Alt Diyalekti

III. MURAD DÖNEMİNDE OSMANLI SARAYINDA GÜÇ DİNAMİKLERİ: KADIN SULTANLAR, VEZİRİAZAMLAR VE ŞEYH ŞÜCA

*Sümeyye TOĞA**

Bu çalışma, Osmanlı İmparatorluğu'nun 16. yüzyıl sonlarında yaşadığı kurumsal ve siyasi dönüşümü incelemektedir. 1574-1595 yılları arasındaki bu dönem, geleneksel Osmanlı yönetim anlayışında önemli kırılmaların yaşandığı bir zaman dilimi olarak dikkat çekmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun "klasik çağ" olarak nitelendirilen döneminden "duraklama devri" olarak adlandırılan sürece geçişte önemli bir dönüm noktası olan III. Murad dönemi, devlet yönetiminde ve saray teşkilatında yaşanan değişimlerin açıkça gözlemlenebildiği bir dönemdir. Bu çalışma, özellikle saray içi güç dengelerinin nasıl şekillendiğini ve bu dengelerin devlet yönetimine olan etkilerini ele almaktadır. Dönemin en dikkat çekici özelliklerinden biri, harem sultanlarının bir güç odağı olarak belirginleşmesidir. "Kadınlar Saltanatı" olarak adlandırılan sürecin en karakteristik örneklerinden birini teşkil eden bu dönemde, Valide Sultan Nurbanu Sultan ve Haseki Safiye Sultan'ın devlet işlerindeki artan etkinliği, geleneksel Osmanlı yönetim anlayışında önemli bir değişime işaret etmektedir.

Bu kadın sultanların sadece iç siyasette değil, dış politikada da aktif rol oynamaları, dönemin diplomasi anlayışına yeni bir boyut kazandırmıştır. Özellikle Venedik ve İngiltere gibi Avrupa devletleriyle kurulan diplomatik ilişkilerde, kadın sultanların oynadığı rol, Osmanlı dış politikasının geleneksel sınırlarını aşan bir nitelik taşımaktadır. Bu dönemde veziriazamlık kurumunun geçirdiği dönüşüm, Osmanlı idari sisteminde yaşanan değişimin en belirgin göstergelerinden biridir. Özellikle Sokullu Mehmed Paşa'nın ölümünün ardından yaşanan sık veziriazam değişiklikleri, merkezi otoritenin zayıflamasına ve saray içi hizipleşmelerin artmasına yol açmıştır. Bu durum, devlet yönetiminde yeni güç odaklarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hadım ağaları, musahipler ve diğer saray görevlilerinin yönetimdeki artan etkileri, klasik Osmanlı bürokrasisinin dönüşümünün önemli göstergelerindendir. Sokullu Mehmed Paşa'nın ölümünden sonra göreve gelen veziriazamların görev sürelerinin kısıllığı ve sık sık değiştirilmeleri, bu makamın otoritesinin zayıflamasına ve devlet yönetiminde istikrarsızlığa yol açmıştır.

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Bahçeşehir Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı. Ankara/Türkiye. E-posta: caliskan.yy@gmail.com. ORCID: 0009-0009-3356-1158. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14348175>

Sultan III. Murad'ın şahsi özellikleri ve yönetim anlayışı da bu dönemin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Sultanın tasavvufa olan ilgisi ve özellikle Şeyh Şüca ile kurduğu yakın ilişki, devlet işlerinde manevi/mistik unsurların ağırlık kazanmasına yol açmıştır. Bu durum, karar alma mekanizmalarının geleneksel işleyişinde değişikliklere neden olmuştur. Ayrıca sultanın sarayda kapalı bir hayat sürmeyi tercih etmesi, devlet işlerinin yürütülmesinde yeni mekanizmaların gelişmesini gerekli kılmıştır. Sultan'ın bu tercihi, saray içindeki çeşitli aktörlerin güç kazanmasına ve devlet işlerinde daha etkin rol oynamalarına olanak sağlamıştır. III. Murad döneminde, devlet yönetiminde görülen bu değişimler, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun karşılaştığı yeni zorluklarla da yakından ilişkilidir. İran'la uzun süren savaşlar, Avrupa'daki gelişmeler ve değişen dünya düzeni, Osmanlı devlet yapısının yeni koşullara adaptasyonunu gerekli kılmıştır. Bu adaptasyon süreci, geleneksel kurumların dönüşümüne ve yeni yönetim mekanizmalarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle dış politikada yaşanan gelişmeler, diplomasinin önem kazanması ve ticari ilişkilerin yoğunlaşması, devlet yönetiminde yeni aktörlerin ve kurumların rolünü artırmıştır.

Sultan III. Murad'ın kültür ve sanata olan ilgisi, dönemin bir diğer önemli özelliğidir. Sultanın himayesinde gerçekleştirilen kültürel ve sanatsal faaliyetler, sadece saray hayatını zenginleştirmekle kalmamış, aynı zamanda devlet yönetiminde entelektüel birikimin önemini de ortaya koymuştur. Bu dönemde hazırlanan edebi eserler, tarih kitapları ve sanat eserleri, Osmanlı kültür hayatının zenginleşmesine katkıda bulunmuştur. Aynı zamanda bu kültürel atmosfer, devlet yönetiminde yeni fikirlerin ve yaklaşımların gelişmesine de zemin hazırlamıştır.

Çalışmamız, dönemin birincil kaynaklarına ve güncel akademik araştırmalara dayanarak, III. Murad dönemindeki güç dinamiklerinin Osmanlı İmparatorluğu'nun kurumsal ve siyasi dönüşümündeki rolünü ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, sultanın şehzadelik döneminden başlayarak saltanatı boyunca yaşanan siyasi, idari ve kurumsal değişimler çok boyutlu bir perspektiften ele alınmaktadır. Bu çalışmanın, Osmanlı İmparatorluğu'nun geç 16. yüzyıldaki dönüşümünün daha iyi anlaşılmasına ve bu dönemdeki güç dinamiklerinin modern Osmanlı tarihçiliği perspektifinden değerlendirilmesine katkı sağlaması hedeflenmektedir.

III. Murad'ın Şehzadeligi ve Saltanatı

*Minnetüm şol haledür kim bilmeye ağyar anı
Rağbetüm şol kaledür kim ibtida olmaz ana
Asr-i hikmetde seyran eyledi esb-i vücüd
Seyri der bir yirde kim bir yirde can olmaz ana
Murâdi (Kırkkılıç, 2012: 93)*

Sultan III. Murad'ın Doğumu Eğitimi ve Şehzadeligi

Kanuni Sultan Süleyman'dan sonra tahta çıkan ve Osmanlı Devleti'nin on birinci Padişahı olan II. Selim kardeşi Bayezid ile giriştiği taht mücadelesinde galip gelerek 1566 senesinde padişah olmuştur. 1566-1574 yılları arasında hüküm sürmüştür. Kendinden önceki Osmanlı padişahlarından farklı olarak herhangi büyük bir sefere çıkmamış ve bununla birlikte Osmanlı tarihinde sefere çıkmamış ilk padişah olarak kayıtlara geçmiştir. Devlet işlerinin neredeyse tamamı veziriazamı olan Sokullu Mehmed Paşa tarafından yürütülmüştür (Emecen, 2023: 26).

II. Selim'in Saruhan sancakbeyliği yaptığı zamanlardan sultan oluşuna kadar geçen sürede yalnızca bir erkek çocuğu olmuştur. Bu süreçte Nurbanu Sultandan olma üç kızı ve bir erkek çocuğu Murad 1546 yılında dünyaya gelmiştir (Peirce, 2011: 127). Murad ilk eğitimini Manisa sarayında babasının yanında almıştır ancak buradaki eğitimle ilgili net bilgiler olmamakla birlikte merkezdekine benzer şekilde lalalar ve özel hocalarla eğitim aldığı düşünülmektedir. Üç yıl Akşehir'de on üç iki yıl da Manisa'da sancakbeyliği yaparak tecrübe kazanmıştır (Freely, 2022: 96).

Akşehir'de sancakbeyliği yaptığı sırada babası ve amcası Bayezid arasında yaşanan taht savaşına bizzat şahit olmuş ve bu süreçte Konya kalesinin muhafazasını sağlamıştır. Yaşanan bu taht mücadelesi Şehzade Murad'ın şahit olduğu ilk çarpışmadır. Hayatı boyunca da bu çapta dahi herhangi bir savaş meydanında bulunmayacaktır. Murad, babası ve amcası arasında taht mücadeleleri yaşanırken dedesi Kanuni Sultan Süleyman tarafından İstanbul'a çağırılmış ve yaklaşık üç yıl burada kalmıştır. II. Selim'in Kütahya'ya tayin olmasının ardından Murad'da doğduğu ve çocukluk yıllarının geçtiği Saruhan sancak beyliğine göndermiştir. Murad padişah oluncaya kadar Saruhan beyliğinde idarecilik yapmıştır. On iki yıl sürecek olan Manisa sancak beyliği sırasında kendisine önce Ferruh Bey ardından Cafer Bey lala olarak tayin edilmiştir. Murad hasekisi Safiye Sultan ile burada tanışmış ve oğlu Mehmed (III.) 973/1566'da burada dünyaya gelmiştir. Diğer oğlu Mahmud, kızları Ayşe ve Fatma da Saruhan sancak beyliği yaptığı sırada dünyaya gelmişlerdir (Kütükoğlu, 2020). Murad şehzadeligi sırasında tahtın tek varisi olarak rahat bir hayat sürmüştür. Murad

Şehzadeliği sırasında hocası Hoca Sadettin Efendi, defterdarı Kara Üveys Çelebi ve haremi idare eden kalfası Raziye kalfanın etkisinde kalmıştır. Hatta III. Murad'ın hayatında oldukça önemli bir yere sahip olan Şeyh Cüca ile kalfası Raziye hatun vasıtasıyla tanışacaktır.

Sultan III. Murad'ın Şehzadelik Dönemi ve Manisa Yılları

II. Selim'in Kütahya'ya gönderilmesiyle birlikte Şehzade Murad'da 28 Mart 1563 tarihinde Saruhan sancakbeyi olarak Manisa'ya gönderilmiş ve on iki yıl boyunca burada tecrübe kazanmıştır. Murad doğup büyüdüğü Manisa topraklarına yeniden döndüğünde 16 yaşındadır. Murad Manisa'ya döndükten sonra kendisi için önce Cafer Bey daha sonra ise Ferruh Bey lala olarak tayin edilmiştir. Çocukluk yıllarında ise 1556'da Lala Hüsam, 1560 Lala Hacı Mehmed lalalık görevinde bulunmuşlardır (Taş, 2014: 153-154). Ferruh Bey'in 1572'de Aydın sancağına nakledilmesiyle birlikte Cafer Bey tekrar lalalık görevine getirilmiştir ve Murad'ın padişah olmasıyla birlikte İstanbul'a giderek Sultan Murad'ın ilk icraatlarında yanında olmuştur (Emecen, 2023b: 20). Cafer Bey Manisa'da bulunduğu sırada idari işlerin yürütülmesinde oldukça önemli bir isim olacaktır mali işler ise Murad'ın çok güvendiği defterdar Üveys Bey tarafından yürütülmüştür. Murad Sultan olarak İstanbul'a geldikten sonra da Üveys Paşa'ya mali işlerin teftişi görevi verilmiştir. 1573 tarihinde ise Hoca Sadeddin Efendi Murad'ın hocası olarak atanmıştır. Murad'ın Manisa yıllarında çevresinde bulunan yakın isimlere ek olarak bir de Raziye Hatun bulunmaktadır. Raziye Hatun Murad'ın haremiyle ilgilenen ve Murad'ın da kıymet verdiği isimlerden birisidir. Aynı zamanda Murad'ın üzerinde çok büyük bir etkiye sahip olacak olan Şeyh Şüca ile Raziye Kalfa vasıtasıyla tanışmıştır. Şeyh Şüca ve III. Murad'ın tanışmasını Gelibolulu Mustafa Ali şöyle anlatmaktadır; bir gün Murad rüyasında uzun bir merdiven görür bu uzun merdiveni çıktıktan sonra yirmi otuz kubbeli bir yere varmış burada etrafı seyrederken aklına oğlu Mehmed ve Mahmud gelmiş etrafına bakınıp onları aramış göremeyince dört adım merdivenden aşağıya inmiş tam bu sırada uykudan uyanmış rüyasını Raziye hatuna anlatınca hatun da bu rüyayı Şeyh Şüca'ya anlatmış o da rüyayı yorumlamış şeyhin yorumuna göre çıktığı o uzun merdiven kadar yükseleceği, kubbelerin ise çeşitli büyük memleketleri gösterdiğini, oğullarını görmek için geriye dört adım atmasını ise dört gün geçtikten sonra kendisine saltanat müjdesinin geleceği şeklinde yorumlamıştır (Çavuşoğlu, 2019: 954-955). III. Murad'ın rüya mektupları olan Kitabü'l-Menamât'da ise tanışıklıklarının Murad'ın ilk şehzadelik yıllarına dayandığı görülmektedir. Şeyhin rüya yorumunun yaklaşık bir ay sonra gerçekleşme-

siyle birlikte Şeyh Şüca, Murad'a yakın isimler arasında yer almaya başlamıştır. Murad Manisa yıllarından itibaren Şeyh Şüca'nın etkisi altına girmiştir ve şehzadelik yıllarından itibaren yaşadığı ruhi sıkıntılarına Şeyh Şüca vasıtasıyla gidermeye çalışmıştır (Emecen, 2023b: 25). Feridun Emecen makalesinde Şeyh Şüca'nın Murad üzerindeki etkisini *Kitabü'l- Menamat'* dan alıntıladığı şu olayla izah etmiştir:

Benim sa'adetim. Lalanın azl olunduğuna bi-huzur olmuşsuz. Anın hıyaneti zahir olmasa kim ana ne der idi? Fe-amma bizim kıymetimiz bilmedi. Bizim kıymetimiz bileydi böyle eylemez idi. Niçe kerre padişah boyunun ur demiştir. Biz yine tazarru'lar edip men eyledik. Bizi istemeyeni biz dahi istemek gereksiz. Siz hod bilmezsin, İstanbul'a Mehmed Paşa'ya gönderdiği mehtubu padişah bize gönderdi ve buyurdu ki ol sana hayindir, min-ba'd yanınada tutmayın dediler. Rızamda olasin deyü mektubda yazmışlar. Muhalefet edelim mi? Ata rızası tanrı rızasıdır. Benim sa'adetüm hiç kimsenin günahına girmen. Padişah emridir, işte mektubun gönderdimi görün, yine bize gönderün.

Murad'ın lalası Ferruh Bey'in şehzadenin durumuyla ilgili Sokullu Mehmed Paşa'ya yazdığı mektuplar II. Selim'in eline geçmesiyle Selim oğluna ihanet edildiğini düşünerek Ferruh Bey'in azlini gerçekleştiriyor. Bu sırada şeyh Ferruh Bey için Murad'ın babasından beylerbeylik görevi istemesi için ricacı oluyor lakin II. Selim bu teklifi kabul etmeyince Murad şeyhine mahcup olup bu satırlarla durumu anlatmaya çalışmıştır (Emecen, 2023b: 25). Şeyh Murad üzerindeki etkisi ve Murad'ın şeyhine bağlılığı sultan olduktan sonra da devam edecektir. Murad Manisa'ya gittikten sonra Safiye Sultan'dan 1566 tarihinde oğlu Mehmed dünyaya gelmiştir. Burada olduğu zaman içerisinde Manisa'daki Muradiye külliyesinin inşaatını başlatmıştır. 1574 yılında Sultan II. Selim'in vefat etmesi üzerine İstanbul'a davet edilerek tahta çıkmıştır (Taş, 2023: 129).

Sultan III. Murad'ın Cülusu ve Saltanatının İlk Yılları

Sultan II. Selim'in ölüm tarihi konusunda kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır. Sultan'ın ölümü sırasında sarayda görev yapan Selaniki padişahın ölüm tarihini 1574 *fi yevmi'l- İsneyn Şehhr-i Ramazan sene 982* şeklinde yazmıştır (İpşirli, 1999: 99). Sultan'ın ölüm haberini tahtın en büyük varisi olan ve bu sırada Saruhan sancağında bulunan şehzade Murad'a iletmesi için Sokullu Mehmed Paşa, Hasan Çavuşu ve Kapıcıbaşı İskender Ağayı göndermiştir. II. Selim'in cenazesi III. Murad İstanbul'a gelene kadar bekletilmiştir. Murad haberi aldıktan sonra yola çıkmış ve İstanbul'a geçmek için Mudanya iskelesine gelmiştir. İskeleye vardıklarında Feridun Bey'e ait bir gemiyle Silahdar, Çuhadar, Rikabdar, Hoca Efendi ve diğer

bazı tebaasıyla birlikte bu kalyona binip o gece İstanbul'a gelmişlerdir. Sarayburnu'nda bulunan top iskelesine yaklaştıklarında Çavuş Hasan ile kal-yonun dümencisi Ahmed adındaki hizmetkâr, veziriazam Sokullu Meh-med Paşa'ya haber vermeleri için gönderilmiştir. Murad, Bayezid Köşkü yakınlarında sabaha karşı Sokullu Mehmed Paşa ile buluşarak saraya gir-miştir.

Sokullu ve Murad'ın bu ilk buluşmalarında Murad, son dokuz yıldır neredeyse devleti tek başına yöneten Sokullu'nun elini öpmek istemiş (Tez-can, 2010: 55), ancak Sokullu bunun yerine padişahın önünde eğilip onun eteğini öpmüştür. Bu davranışının sebebi, Murad'ın tahta çıkarken kardeş-lerinden birinin hükümdar olma ihtimali nedeniyle yaşadığı tereddüttür. Tahta geçeceğini kesin olarak anladığında ise minnettarlık ifadesi olarak eğilip el öpmek istemişti. Ancak rivayete göre Murad bu hareketinden son-rasında pişman olmuştur (Uzunçarşılı, 1988: 58).

Ertesi gün II. Selim'in ölümü ve III. Murad'ın cülusu resmen ilan edil-miştir. Törene Ayasofya camiinde sabah namazı kılınarak başlanmıştır. III. Murad bir matem rengi olan siyah bir kaftan giyerek törenin ikinci saatinde sağ ve sol yanında bulunan ağalara, çavuşlara ve vezirlere selam vererek tahta oturmuştur. Ardından devletin önemli isimleri ve vezirler sultana saygılarını sunmuşlardır (İpşirli, 1999: 100). II. Selim 8 Ramazan 982 (22 Aralık 1574) çarşamba günü öğle namazı kılındıktan sonra defnedilmiştir. Bir önceki gece Fatih Kanunnamesi gereği *Nizam- Alem için* boğdurulan beş şehzadenin de cenaze törenleri yine aynı gün ikindi namazından sonra ger-çekleştirilmiştir (Aykut II, 2004: 248). Cenaze namazının ardından II. Se-lim'in ve şehzadelerin naşı Ayasofya camine defnedilmiştir. Osmanlı halkı yalnızca II. Selim için değil II. Selim'in ardından peş peşe çıkan beş şehzade tabutu için de yas tutmuştur (Peirce, 2011: 129). Sarayda kırk gün yas tutul-muş ve bu süre içinde Sultan III. Murad babasının ve kardeşlerinin ruhları için sadaka dağıtıp Kur'an okutturmuştur (Hammer Purgstall, t.y.: 10).

Sultan III. Murad tahta çıkışını duyurmak için pek çok devlete elçiler göndermiştir. Elçi göndermediği tek hükümdar ise Şah Tahmasb olmuştur. Bunun sebebi ise şahın bu duruma ne tepki vereceğini görmek istemesiydi. Haber Tahmasb'a tüccarlar ve seyyahlar vasıtasıyla gitmiştir. Tahmasb III. Murad'ın düşmanca bir hamle yapmasını engellemek için İstanbul'a büyük bir elçilik heyeti gönderdi (Faroqhi & Fleet, 2016: 181). Farklı ülkelerden temsilciler de gelerek tebrik etmiş hediyeler getirmişler ve mevcut anlaş-maları yenilemişlerdir. Örneğin, Venedik'ten gelen elçi Soranzo Venedik hükümdarının selamını ileterek divana 50.000 altın sunmuştur. Ragusa Cumhuriyetinden gelen bir elçi ise Sultana 12.000 altın ve gümüş bir sofraya

takımı hediye etmiştir. İran'dan gelen elçilik heyeti ise getirdikleri gösterişli hediyelerle dikkat çekmiştir (Kütükoğlu, 2020).

Sultan tahta çıktıktan üç gün sonra ise padişahın hazinesinden cülus bahşişi çıkartılmıştır. Devlet adamlarından önde gelen isimlere hediyeler verildi. Yeniçerilerle birlikte sipahinin de maaşları aynı gün dağıtıldı. 28 Ramazan'da yapılan divan toplantısında Padişah, divanın üzerindeki pencereden halkın şikayetlerini dinlemek üzere katıldı. Kadı askerler yerlerine geçerken, yeniçeri ağaları maaş ve terfilerle ilgili adaletsizlik iddialarıyla vezirlerin karşısına çıktı. Veziriazam Sokullu Mehmed Paşa, yeniçerilerin sorunlarını dinledi ve geçmiş uygulamalara dayanarak her bir bölüğün alması gereken payı açıkladı ve Sultan Mehmed Han'ın defterlerine bakılmasını önerdi. Bu açıklama sonrasında Yeniçeriler sakinleşti ve vezirler divana geri döndüler (İpşirli, 1999: 108).

II. Selimden itibaren Osmanlı padişahlarının çoğu ordunun başında sefere katılmamışlardır. Sultan III. Murad'da bu sultanlardan birisidir. Zamanının çoğunu sarayda geçiren sultan, eğlenceden ve hoş vakit geçirmekten zevk alan bir kişiliğe sahiptir. Murad zamanını eğlencelerle geçirirken devlet işlerini de alimler ve vezirlere bırakmıştır (Önal & Afyoncu, 2017: 16). Ancak vezirler ve alimler arasında da birlik yoktu ve siyasi hırslar bu kişiler arasında gruplaşmaların oluşmasına neden olmuştur.

Murad tahta çıktığında, Manisa'dan onunla gelen saray görevlileri İstanbul'da kendilerine yer edinebilmek için burada bulunan görevlilerle rekabet etmeye başlamışlardır. Sokullu'nun liderlik ettiği mevcut saray yönetimi ile Şemsi Ahmed Paşa liderliğinde yeni bir hizip meydana gelmiştir (Börekeçi, 2010: 20). Sokullu Mehmed Ali Paşa ve Reisülküttap Feridun Paşa bir grup oluştururken Hoca Sadeddin, Şemsi Ahmed Paşa ve Üveys Paşalar diğer grubu oluşturmaktaydı (Refik, 2023: 77). III. Murad Sokullu Mehmed Paşa'ya karşı olan grupla hareket etse de Sokullu'yu görevden almamış ve onun tecrübesinden yararlanmayı tercih etmiştir. İlerleyen süreçte ise Sokullu'nun gücünü zayıflatarak etkisiz hale gelmesini sağlamıştır (Emecen, 2023: 50). Sokullu Mehmed Ali Paşa'nın tecrübesi ve devlet içerisindeki gücü oldukça büyüktü. İlk olarak Kanuni Sultan Süleyman döneminde vezirlik yapmaya başlayan Sokullu Mehmed Ali Paşa 1562'de II. Selim'in kızı Esmahan Sultan ile evlenmesi gücünü daha da arttırmıştır. Ardından II. Selim'in devlet işleriyle çok fazla ilgilenmemesi nedeniyle Sokullu Mehmed Ali Paşa devlet işleriyle yakinen ilgilenmiştir. III. Murad dönemine gelindiğinde ise gücünü ve makamını korumakta zorlanmaya başlayan Mehmed Paşa kendi yetkisiyle olan tayinlerde dahi devre dışı bırakılmıştır (Afyoncu, 2009).

Selaniki'ye göre III. Murad dönemi başlangıçta iyi sonrasında kötü olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu kötüye gidişin temel nedenlerinden biri, güçlü vezir Sokullu Mehmet Paşa'nın ölümüdür. Sokullu, önceki üç padişah döneminde de güvenilir bir konumdayken, bu dönemde itibarı zarar görmeye başlamıştır. Sultan III. Murad başlangıçta mutlak bir hükümdar gibi davranırsa da Sokullu'nun devlet işlerine olan keyfi müdahalelerini kısıtlamış ve zamanla vezire yönelik şikâyet ve iftiralara açık hale gelmiştir. Zinkeisen'in belirttiği gibi, Sokullu'nun bir derviş tarafından öldürülmesi olayı da şüpheli bulunmakta ve arkasında başka bir güç olabileceği düşünülmektedir (Zinkeisen, 2023: 80). Sokullu Mehmet Paşa, yaşadığı tüm zorluklara rağmen öldürülme korkusu nedeniyle şikâyet etmeden bulunduğu makamı korumaya devam etmiştir. Sokullu Mehmed Paşa, sarayında bir pazar günü ikinci divanını topladığı sırada divana sadaka istemek için gelen bir meczup tarafından saldırıya uğrayarak yaralanmıştır. Paşa 1579 yılının Eylül ayında vefat etmiştir ve ardından Mısır'a gömülmüştür (Uzunçarşılı, 1988: 54).

Paşa'nın ölümü sonrasında onun yerini dolduracak bir halefin bulunması oldukça zor bir durumdu. Sultan III. Murad, Sokullu'nun ardından devlet işleriyle ilgilenen hiçbir halefine güven duymuyordu ve gerçekten onun yerini alacak onun tecrübesi ve bilgisine sahip kimse de bulunmuyordu. Vezirlik görevi devam etti lakin etkin bir veziriazam yoktu. Divan'da bulunan altı ve sonra sekiz vezirin her biri, diğer vezirlerden çekinip kendini korumak zorundaydı ve hiçbirisi makamlarını koruyabileceğinden emin değildi (Jorge, 2005: 1067). III. Murad döneminde devlet tek başlı yapıdan adete çok başlı bir organizasyona dönüşmüştür. Bu dönemde ve ilerleyen dönemlerde saray içerisindeki pek çok kişinin saltanat makamındaymış gibi davrandıkları görülmektedir.

III. Murad döneminde haremın etkilerini de büyük ölçüde görmekteyiz. "Kadınlara danışılarak devlet yönetilmez" diyen Koca Sinan Paşa bile bu sözünden farklı şekilde davranış sergilemiş ve sadrazamlıkta kalabilmek için pek çok defa Safiye Sultandan yardım istemiştir (Kara, 2010a: 51). Osmanlı imparatorluğunun bu döneminin genel olarak Haseki Safiye Sultan ve validesi Nurbanu Sultanın gölgesinde geçtiğini söylemek mümkündür. III. Murad padişah olduktan sonra birkaç sene daha eşi Safiye sultana bağlı kalmıştır. Lakin bu durum Annesi Nurbanu Sultan ve onunla ittifak yapan kişilerin entrikalarıyla değişmiştir (Kara, 2010a:59). Mustafa Ali, Murad'ın saltanatının ilk yıllarında nikahlı eşi Safiye Sultan'a bağlı kaldığını

ancak sonrasında kız kardeşi İsmihan ve Annesi Nurbanu'nun, Safiye Sultan'ın etkisini kırmak için sultana sunulan cariyelerle eğlenceye daldığından bahsetmektedir (Fleischer, 1996: 307).

Sultan III. Murad Dönemi Sadrazamlık Makamı ve Dönemin Sadrazamları

16. Yüzyıl sonunda hissedilmeye başlanan Osmanlı Devleti'nin dönüşümünü en iyi resmeden kurumlardan bir tanesi de veziriazamlık kurumudur. Osmanlı Devlet'inde sadrazam padişah vekili olarak devlet içerisinde padişahтан sonra gelen en yetkili kişidir. Sultan I. Murad döneminde vezir sayısının ikiye yükseltilmesiyle, daha kıdemli olan vezire "vezir-i azam" denilmiştir. Bu unvan Kanuni Sultan Süleyman'ın hükümdarlığına kadar kullanılmıştır. Daha sonra, "sadr-ı azam", "sadr-ı ali" ve "sadaret-penah" ifadeleri, "vezir-i azam" unvanının yerini almıştır (Pakalın, 1983: 81). Namia sadrazamlık mevkiinin önemiyle ilgili şunları söylemiştir:

Sadrazamlık makamı, mülkî rütbelerin en büyüğü ve padişah mansiplarının en şerefli ve önde olanıdır. Vezirlik kelimesi "yardım" manasındadır. Devlet-i Aliye'nin bütün işlerine nizam ve intizam verilmek hizmeti ve bu kadar büyük işler altında gizli bulunan sayılamayacak kadar çok işlere, padişah hazretlerinin dikkat etmesi güç olduğundan, o büyük makam sahibini bu işlerin yürütülmesine vekil ederler... O büyük rütbe sahibinin şanının büyüklüğü herkesten fazla ve itibarı diğerlerinden bin derece yüksek olmasının, isabetli rey ve beğenilen icraatının makbulü ve sözünün ve hükmünün geçer olması mühimdir ki, yüklendiği zor işlerin hakkından gelmek mümkün ola... (Naima, t.y.: 414).

Sultan III. Murad döneminde sadrazamlık görevine getirilen kişiler, II. Selim döneminde paşa unvanını almış kimselerden seçilmiştir. III. Murad döneminden itibaren bu görevde uzun yıllar kimse kalmamıştır. Murad'ın saltanatının ilk yıllarında Sokullu Mehmed Paşa beş yıl sadrazamlık yaparak Murad döneminin en uzun süre bu makamda kalan sadrazamı olmuştur. Sokullu'nun ölümünden sonra daha önceki padişahlarda görülmemiş bir durum olarak sürekli olarak sadrazam değişikliği yapılmıştır. Bu durumun yaşanmasında özellikle sultanların ve harem ağalarının etkisi büyüktür. Sultanlar ve ağalar kendi yanlarında olan paşaları destekleyerek vezir olmalarında etkili olmuşlardır. Sonrasında ise ekseriyetle destekledikleri vezirleri saray içerisinden kimselerle evlendirerek aldıkları destek konusunda devamlılık sağlamışlardır (Börekçi, 2010: 255). III. Murad tahta çıktığında Sokullu Mehmed Ali Paşa dokuz yıldır veziriazamlık görevini devam ettirmekteydi. III. Murad devlet yönetimini tamamen veziriazamlara bırakmak yerine gücü kendi elinde tutmaya çalışmıştır (Tezcan, 2010: 56).

Sokullu'yu doğrudan görevden almak yerine yavaş yavaş yetkilerini kısıtlayarak ve Sokullu'yu destekleyen devlet adamlarını azlederek kontrolü eline almaya çalışmıştır. Mehmed Paşa'ya en yakın isimlerden birisi olan nişancı Feridun Ahmed Bey 1576 yılında görevden azledilmiştir. Kapıcıbaşı Sinan Ağa ve Kethüdası Hüsrev ağalarda görevlerinden uzaklaştırılan isimler arasındadır. Paşa'nın Yeğeni aynı zamanda Budin Beylerbeyi olan Mustafa Paşa ise 1578 tarihinde idam edilmiştir. 1578 Tarihinde Buda'da çok şiddetli bir yağmur yağdığı sırada yıldırımlar barut kalesini de patlatmıştır. Meydana gelen büyük hasarın sorumlusu olarak Mustafa Paşa gösterilerek ölümüne karar verilmiştir (Kaldy-Nagy, 1990: 649-664).

Sokullu Mehmed Paşa tüm çabalarına rağmen yeğenin ölümüne engel olamamıştır. Sokullu, Murad döneminde gücünü muhafaza etmek için çabalamışsa da bu çabası sonuçsuz kalmıştır. Sokullu'ya karşı olan kişilerin de etkisiyle eski gücünü yavaş yavaş yitirmeye başlamıştır. Sadrazam tarafından yapılan atamalar dahi Padişah tarafından yapılmaya başlanmıştır böylece Sokullu yavaş yavaş devre dışı bırakılmıştır (Afyoncu, 2009). Sadrazamlık makamının etki alanı kısıtlanmaya başladığı sırada Padişah kendisine hizmet edecek yeni güç odakları oluşturmayı başarmıştır (Tezcan, 2010: 100).

Bu noktada Murad, hadım ağaları etkin olarak kullanmıştır. Dönemin en önemli hadım ağalarının başında Gazanfer ağa gelmektedir. Bu dönemde hadım ağalar saray içerisinde önemli bir nüfusa ve zenginliğe sahip olabiliyorlardı. Hadım ağaları 14. Yüzyıldan beri sarayda belli görevlerde hizmet ediyorlardı. Hatta bazıları önemli devlet görevlerine getirildi.

Daha önceleri atamaların yapılabilmesi için yalnızca sadrazamların çıkardığı buyruhdular yeterli olurken III. Murad döneminde durum değişmiştir. Padişah, devlet işleriyle ilgili pek çok hatt-ı hümayun yayımlamıştır. Bu durum, padişahla yakın ilişkiler içinde olan saray musahipleri ve ağaların, atamalarda tercih ettikleri kişileri önermelerine olanak tanımıştır. Sonuç olarak, devlet yönetiminde ağaların ve musahiplerin etkisi artarken, sadrazamların etkisi azalmıştır (Fleischer, 1996: 307-308). Örneğin hadım Mesih Paşa, Sinan Paşa, Hasan Paşa gibi isimler sadrazamlığa yükselen isimlerden bazılarıdır. Hadım ağalarına önemli devlet görevlerinin verilmesi hakkında Gelibolulu Mustafa Ali hadımların eş ve çocukları olmadığı için bütün varlıklarının ölümünden sonra yine devlete geri döndüğünü söylemiştir (Tezcan, 2010: 101).

Daha önce de bahsedildiği üzere Sultan Murad döneminde bariz bir hizipleşme görülmektedir. Sokullu ve onu destekleyenler, sultan ve onun mahiyeti diğer taraftan da bu dönemde açık bir şekilde görülen kadınların

devlet içerisindeki gücü ve destekçileri olarak özetlenebilir. Sokullu Mehmed Paşa'nın ölümünden sonra Murad kimseyi uzun yıllar veziriazamlık görevinde tutmamıştır. Bunun sebebi muhtemelen vezirlerin uzun yıllar görevde kalarak daha fazla güçlenmelerini engellemektir. Murad döneminde toplamda yedi farklı Sadrazam göreve getirilmiştir. Bu sadrazamlardan Koca Sinan Paşa farklı zamanlarda dört defa, Kanijeli Siyavuş Paşa üç defa, Serdar Ferhat Paşa da iki defa yeniden göreve getirilmiştir. Böylece Murad döneminde toplamda Sokullu'nun ölümünden sonra on üç defa sadrazam değişikliği yapılmıştır.

Sokullu Mehmed Ali Paşa (1574-1579)

III. Murad döneminde 1574-1579 yıllarında sadrazamlık yapan Mehmed Paşa, 1505 yılında Bosna'da dünyaya gelmiştir. Mehmed Paşa'nın Hristiyan adı Bayıca'dır. Kanuni Sultan Süleyman'ın tahta çıktığı ilk yıllarda devşirme olarak alınmıştır (Afyoncu, 2009). Sokoloviç ailesinden alınıp devşirilen ilk çocuk Mehmed Paşa değildir. Mehmed Paşa'dan yaklaşık yirmi yıl önce ilk olarak Sokoloviç ailesinden Hüsver Paşa alınıp yetiştirilmiştir (Baykal II, 1981: 20). Mehmed Paşa Kanuni Sultan Süleyman'ın hükümdarlığının son dönemlerinden itibaren, II. Selim'in bütün saltanatı boyunca ve III. Murad'ın ilk beş yılında sadrazamlık yapmış devletin önemli isimlerinden bir tanesidir. 1565 yılında sadrazam olan paşa, 16. yüzyılın ikinci yarısında siyasi, sosyal ve kültürel açıdan derin izler bırakmıştır. Uyguladığı politikaların başarısı ve sultanın damadı olması II. Selim döneminde sadrazamlık görevini aralıksız devam ettirmesini sağlamıştır (Öztuna, 2024: 93-94).

Sokullu Mehmed Paşa, 1562 yılında II. Selim'in kızı İsmihan Sultan ile büyük şenlikler eşliğinde evlenmiştir. Aynı gün Selim'in diğer kızı da Pi-yale Paşa ile evlendirilmiştir. Evliliği sonrasında Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetimini fiilen üstlenmiş ve ölümüne dek bu rolünü sürdürmüştür (Samarcic, 1997: 85). Kanuni'nin Zigetvar Seferi sırasında vefatı sonrası, Sokollu Mehmed Paşa ordunun komutasını alarak kaleyi fethetmiştir (Aykut II, 2004: 152). Süleyman'ın ölüm haberini II. Selim tahta çıkana kadar gizlemeyi başarmıştır (Salis, 1963: 294). II. Selim'in saltanatı boyunca etkin bir yönetim sergilemiştir. 1568 yılında Avusturya ile sekiz yıl sürecek bir barış antlaşması imzalamasının ardından, dikkatini Osmanlı'nın Asya ve doğu denizlerindeki egemenliğini güçlendirmeye yöneltmiştir (Danişmend II, 1971: 376). Bu çerçevede, Portekiz'in Hint Okyanusu'ndaki etkinliğine karşı, Osmanlı donanmasını Kızıldeniz, Umman Denizi ve Basra Körfe-

zi'nde artırma yoluna gitmiş, Hindistan ve Endonezya ile ilişkileri geliştirmeye çalışmıştır. Ayrıca, Tunus'u Osmanlı himayesine alarak Kuzey Afrika'da etkisini genişletmek gibi bir arzusu vardır.

Ancak, Piyale Paşa ve Lala Mustafa Paşa gibi isimlerin etkisiyle 1570 yılında Divan Kıbrıs'ın fethine karar vermiştir. Sokollu, bu hareketin Avrupa'nun Osmanlı'ya karşı birleşmesine yol açacağını öngörmüş ancak Lala Mustafa Paşa'nın ısrarı üzerine Kıbrıs'a sefer düzenlenmiştir (Danişmend, 1971: 388). Bu hamlenin ardından gelen İnebahtı Deniz Muharebesi'nde Osmanlı donanması ağır bir yenilgiye uğramıştır (Samarçic, 1997: 255). Bu yenilgiye rağmen Sokollu, Venedik elçisine hitaben, "Biz sizden Kıbrıs'ı alarak kolunuzu kestik, siz ise donanmamızı yenmekle yalnızca sakalımızı kestiniz; unutmayın ki, kol bir daha yerine gelmez, ama sakal eskisinden de gür çıkar." şeklinde tarihe geçen bir söz sarf etmiştir. Nitekim bu sözün doğruluğu kanıtlanmış ve Venedik barış talep etmek zorunda kalmıştır. Sonrasında Osmanlı Donanması, Tunus'u İspanyollardan geri almıştır. Sokollu Mehmed Paşa'nın bu dönemdeki faaliyetleri hem askeri hem de diplomatik alanda Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırlarını genişletmiş ve etki alanını kuvvetlendirmiştir.

Peçevi'nin naklettiğine göre Mehmed Paşa her gece kendisine Osmanlı Tarihi okutmuş o gece kendisine sorulduğunda "Sultan Murad'ın Kosova'da şehadetini" okuyun demiş ve gözlerinden yaşlar süzülerek kendisine de böyle bir şehadet nasip olması için dua etmiştir. Peçevi'nin deyişiyle "tir-i duası hedef-i icabete isabet" etmiştir. Ertesi gün ikinci divanı sırasında kendisinden para isteyen bir evsiz tarafından hançer ile göğsünden yaralanmıştır. Fakat kısa süre sonra Mehmed Paşa vefat etmiştir. Ölüm tarihi Hasan Beyzade ve Peçevi tarihinde 8 Şaban 987 (30 Eylül 1579) olarak kaydedilmiştir. Cenazesi ertesi gün Eyyüb Ensari'nin türbesine defnedilmiştir. Paşa'nın ölümü sonrasında mührü yas nedeniyle üç gün kimseye verilmemiştir. Üç günün sonrasında kapıcılar kethüdası ile Ahmed Paşa'ya gönderilmiştir (Aykut, 2004: 276-280).

Semiz Ahmed Paşa (1579-1580)

Ahmed Paşa Sadrazamlık görevinde yalnızca altı ay kadar kısa bir süre kalabilmiştir. Arnavut asıllı olan Paşa'nın devşirme olmadan önceki hayatıyla ilgili çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Devşirme olarak Enderun'da yetişen isimlerden birisi olan Ahmed Paşa'nın bilinen ilk görevi Kapıcıbaşılıktır. Sonrasında ise kendisi Yeniçeri Ağası olarak tayin edilmiş ve 1561 tarihine kadar bu görevi sürdürmüştür. Yeniçeri Ağalığı görevinden sonra ise kendisine Rumeli Beylerbeyliği görevi verilmiştir. Rüstem Paşa ve Mihrimah Sultan'ın kızlarıyla evlenen Ahmed Paşa bu sayede önemli bir nüfuz

elde etmeyi başarmıştır. Sonrasında ise Kubbealtı veziri olan Ahmed Paşa, Sokullu Mehmed Paşa'nın ölümünün ardından Sadrazamlığa kadar yükselmiştir. 13 Ekim 1579 tarihinde ise hastalanıp vefat etmiştir (Emecen, 2009).

Lala Mustafa Paşa (1580-1580)

Osmanlı Tarihinde önemli isimlerden birisi olmayı başaran Lala Mustafa Paşa tüm ömrü boyunca Sadrazamlık görevi için çalışan hırslı isimlerden birisi olsa da Sadaret Kaymakamı görevinde yalnızca üç ay kalabilmiştir. Bosnalı olan Paşa, Kanuni Sultan Süleyman zamanında devşirme olarak getirilmiştir (Turan, 1958: 552). Mustafa Paşa, Kanuni Sultan Süleyman döneminde Enderun'da çeşitli görevlerde bulunmuştur. Rüstem Paşa'nın isteğiyle Sultan II. Selim'in lalası olarak tayin edilmiştir (Turan, 1958: 553).¹⁴ Kıbrıs ve Şirvan'ın fethinde gösterdiği başarılarla tanınan ve üç ay boyunca Vekili Saltanat veya Sadaret Kaymakamı unvanıyla Sadrazam makamında yer almış bir devlet adamıdır (Şener, 2015: 89). Koca Sinan Paşa ile aralarında yaşanan rekabet Lala Mustafa Paşa'nın Sadrazamlık konusunda önünü kesmiştir. Paşa, Sadaret Kaymakamlığı yaptığı sırada 7 Ağustos 1580 tarihinde vefat etmiştir (Kütükoğlu, 2003).

Koca Sinan Paşa (1580-1582/1589-1591/1593-1595)

Koca Sinan Paşa Sultan Murad döneminin etkin siyasi figürlerin birisi olmayı başarmıştır. Kendisi Murad dönemi boyunca üç kez sadrazam olmuş sonrasında ise Sultan III. Mehmed döneminde de sadrazamlık görevini sürdürüştür. Sinan Paşa'nın ailesi ve doğduğu yerle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Dönemin kaynaklarında kendisinin Arnavut olduğundan bahsedilmektedir. Kendisinden önce ailesinden iki kişinin devşirilerek saray okuluna alınması Sinan Paşa'nın kısa sürede önemli vazifelere gelmesinin önünü açmıştır. Abisi Ayas sayesinde kısa sürede yükselerek Kanuni Sultan Süleyman'ın Çaşnigirbaşısı olmuştur (İpşirli,2002). Sinan Paşa'nın Çaşnigirlik görevi sonrasında taşradaki görevleriyle ilgili ayrıntılı bilgiliyi Kâtip Çelebi vermektedir. Paşa saraydan çıkıp Malatya, Kastamonu, Gazze ve Trablus sancaklarında sancakbeyliği yapmıştır. Ardından Erzurum, Halep ve Mısır eyaletlerinde Beylerbeyi olmuştur (Aycibin, 2007: 301).¹⁵ Yemen ve Tunus Fatihî lakaplarıyla da anılan paşa zaman içerisinde diğer vezirler ve devlet adamları arasında kendi rüştünü ispatlamıştır. İran seferinin başlamasıyla Sinan Paşa Lala Mustafa Paşa'yla birlikte şark serdarlığına getirilmiştir. Fakat aralarındaki anlaşmazlık neticesinde Sinan

¹⁴ Gelibolulu Mustafa Ali'nin *Nustername* adlı eserinde Lala Mustafa Paşa'nın askeri başarılarıyla ilgili ayrıntılı bilgi bulunmaktadır.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. F. Babinger (-G David), "Sinan Pasha Khodja", adlı çalışmasından Sinan Paşa'nın kariyerini arşiv belgeleri ışığında incelemiştir.

Paşa bu görevden alınmıştır (İpşirli,2002). 1580 yılına gelindiğinde ise kendisine sadaret mührü verilmiştir. İki yıl sadrazamlık görevinde bulunan paşa İran şahıyla gereken barışı sağlayamaması nedeniyle azledilmiştir. Paşa'nın azlinden 19 gün sonra mühür Siyavüş Paşa'ya verilmiştir (İpşirli, 1999: 137).

Dört yıl aradan sonra Paşa Şam Beylerbeyliğine getirildi ve Bebylerbeyi Vakası sırasında Siyavüş Paşa'nın azledilmesiyle birlikte Koca Sinan Paşa 1589 tarihinde yeniden Sadrazamlık makamına getirilmiştir. Dönemin sorunlarıyla yakinen ilgilenen paşa uzun yıllar devam eden Osmanlı İran savaşının bitirecek barışı antlaşmasının imzalanmasını sağlamıştır (Uzunçarşılı, 1988: 63). 1591 tarihinde yeniden azledilerek yerine Ferhad Paşa getirilmiştir (İpşirli, 1999: 248-249.) Üçüncü kez 3 Şubat 1593 tarihinde yeniden sadaret mührü kendisine verilmiştir (Aykut, 2004: 377-378). III. Murad döneminin en önemli olaylarından birisi olan Avusturya savaşları Sinan Paşa'nın üçüncü sadrazamlık dönemine denk gelmiştir. Savaşın başlangıcında Paşa birtakım başarılar elde ettiyse de bu durum uzun sürmemiştir. III. Murad'ın 1595 tarihinde vefat etmesiyle birlikte Sadrazamlık görevinden rakiplerinin etkisiyle azlettirilmiştir (İpşirli, 1999: 443). III. Mehmed döneminde iki defa daha sadrazam olan Koca Sinan Paşa beşinci sadrazamlığı sırasında 25 Rebiülevvel 1004/1595'te vefat etmiştir (İpşirli, 1999: 541-542).

Siyavuş Paşa (1582-1584/1586-1589/1592-1593)

Kanijeli Siyavuş Paşa, III. Murad'ın saltanatı sırasında üç dönem sadrazamlık yapmıştır. Nereden geldiğiyle ilgili kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte aslen Hırvat yahut Macar asıllı olduğu düşünülmektedir. II. Selim döneminde hazine kethüdası ve büyük mirahur görevlerine getirilmiştir. II. Selim Siyavuş Paşa'ya çok kıymet vermiş ve önemli devlet görevleriyle onurlandırmıştır (Önal & Afyoncu, 2017: 57). 1574 yılında III. Murad'ın tahta çıktığı sırada Rumeli Beylerbeyi iken II. Selim ve Nurbanu Sultan'ın kızları Fatma Sultan ile evlendirilmiştir (Şahin Allahverdi, 2020: 17). İran Seferi sırasında Koca Sinan Paşa'nın 1580 tarihinde savaşa gitmesiyle birlikte Siyavuş Paşa sadaret kaymakamı görevine getirilmiştir. İran'la yapılması beklenen barış antlaşma gerçekleşmeyince 1582 tarihinde Koca Sinan Paşa sadrazamlıktan alınarak sadaret mührü Siyavüş Paşa'ya verilmiştir. Paşa Sadrazam olduktan sonra İran seferine gitmemiş şark seferi serdarlığına Ferhad Paşa getirilmiştir (Baykal II, 1981: 86).

Özdemiroğlu Osman Paşa, 1584 tarihinde Kırım Hanı Mehmed Giray'ın başlattığı isyanı bastırdıktan sonra geri dönmüştür. Bu dönüşü bir tehdit olarak gören Siyavuş Paşa Osman Paşa'yı itibarsızlaştırmak için bazı faaliyetlere girişmiştir. Fakat bu girişimi neticesiz kalmış ve sadaret mührü

kendisinden alınarak Osman Paşa'ya verilmiştir. Bu olaydan sonra ikinci vezir olarak görevine devam eden Siyavuş Paşa, Osman Paşa'nın bir sefer sırasında ölümü üzerine 1586 yılında tekrar sadrazam olmuştur. Beylerbeyi Vakası sonrası sadarettten azledilen Siyavuş Paşa, kısa bir süre sonra 1592 yılında üçüncü kez sadrazam olarak atanmıştır. Görevinden sonra emekliye ayrılan Paşa, 1602 yılında hayatını kaybetmiş ve kendi adına yaptırdığı türbeye defnedilmiştir (Ak,2009)

Özdemiroğlu Osman Paşa (1584-1585)

1584-1585 tarihlerinde sadrazamlık görevine getirilen Özdemiroğlu Osman Paşa 16. Yüzyıl Osmanlı tarihinin önemli devlet adamlarından bir tanesidir. Çerkes asıllı Özdemir Paşa'nın oğlu olan Özdemiroğlu Osman Paşa 1527 tarihinde Mısır'da doğmuştur (Çerçi, 1996: 478). 1560 yılında ilk önemli görevine getirilen Paşa Mısır sancak beyliği ve Hac emirliği görevini üç yıl boyunca sürdürmüştür. Bu görevinden sonra ise Habeş sancak beyliğine getirilmiştir (İpşirli, 1999: 146). Yedi yıl Habeş sancakbeyliği yaptıktan sonra II. Selim döneminde 1568 tarihinde Yemen beylerbeyliğine getirilmiştir. 1576 tarihinde ise Diyarbakır beylerbeyliğine tayin edilmiştir. Lala Mustafa Paşa ile yakın olan Özdemiroğlu Osman Paşa İran seferi başladıktan sonra seferin serdari olan Lala Mustafa Paşa Osman Paşa'yı sefere dahil etmiştir. Böylece Şirvan ve Dağıstan beylerbeylik görevi başlamıştır. İran savaşları sırasında önemli başarılar elde eden Özdemiroğlu Osman Paşa bu başarılar neticesinde Sultan III. Murad tarafından Siyavuş Paşa yerine Sadrazam olarak tayin edilmiştir. Sadrazam olarak İran savaşlarına katılan Paşa Tebriz'i fethetmiştir. Savaş devam ederken hastalık sebebiyle 1585 tarihinde vefat etmiştir (Çiçek,2007). Osman Paşa'nın ölümünden sonra sadaret makamı yaklaşık bir ay kadar doldurulamamıştır.

Hadım Mesih Mehmed Paşa (1585-1586)

Yalnızca dört ay sadaret makamında bulunan Mesih Paşa'nın hayatının ilk yıllarına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Enderun'da eğitim alan paşa bir süre hazinedarbaşılık görevinde bulunmuştur (İpşirli, 1999: 146). Hazinedarbaşılık görevinden sonra Kubbealtı vezirliğine getirilmiştir. Siyavuş Paşa'nın azlinden sonra Özdemiroğlu Osman Paşa sadrazam olduğunda Mesih Paşa'da sadaret kaymakamlığına getirilmiştir (Deniz,2019). İran Seferi sırasında Özdemiroğlu Osman Bey'in vefatından sonra Sultan III. Murad sadaret mührünü Hadım Mesih Paşa'ya vermiştir (Aykut II, 2004: 328). Ancak görevi sırasında yaptığı tayinler ve aziller nedeniyle azledilmiştir (İpşirli, 1999: 165). 1592 tarihinde de hastalanarak vefat etmiştir. Mesih Paşa'nın vefatından sonra yukarıda detaylı olarak bahsedildiği üzere Siyavuş Paşa ikinci defa 1586-1589 tarihlerinde sadrazam

olmuştur. Aynı şekilde Koca Sinan Paşa'da Siyavuş Paşa'dan sonra ikinci defa 1589-1591 tarihlerinde görev yapmıştır.

Serdar Ferhad Paşa (1591-1592)

Arnavut asıllı olan Ferhad Paşa Enderun'da yetişmiş devlet adamlarındandır. Hayatının ilk dönemlerine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır (Uzunçarşılı, 1988: 346). Kanuni Sultan Süleyman'ın son dönemlerinden itibaren çeşitli görevlere getirilmiştir. Ardından mirahurluk ve yeniçeri ağalığına getirilmiştir. Yeniçeri ağalığı görevinden şehzade Mehmed'in sünnet düğünü esnasında çıkan kargaşa nedeniyle azledilmiştir (Baykal, 1981: 66). 1582 tarihinde ise Rumeli beylerbeyliğine getirilmiştir (İpşirli, 1999: 138). İran Seferleri boyunca önemli başarılar elde eden Serdar Ferhad Paşa Koca Sinan Paşa'nın azli sonrasında III. Murad'ın emriyle sadaret mührü Serdar Ferhad Paşa'ya gönderilmiştir (İpşirli, 1999: 249). Sekiz ay süren ilk sadrazamlık görevi yeniçeriler ve Erzurum halkı arasında yaşanan sorunlar sebebiyle 1592 tarihinde azledilmiştir (İpşirli, 1999: 265). Sultan III. Mehmed döneminde ikinci defa sadrazamlık makamına getirilen Paşa ikinci sadrazamlığı sırasında Koca Sinan Paşa'nın iftiralari neticesinde 1595 tarihinde idam edilmiştir (İpşirli, 1999: 529).

16. Yüzyıl Sonunda Kadın Sultanların Devlet İçindeki Rolü

Hürrem Sultan Osmanlı İmparatorluğu'nda "Kadınlar Saltanatı" olarak bilinen dönemin öncüsü olarak kabul edilmektedir. Hürrem Sultan ile başlayan ve gelini Nurbanu Sultan'ın resmîyet kazandırdığı bu dönem, sonraki kadın figürleri arasında entrikaların yoğunlaşmasıyla tarih kitaplarında "Kadınlar Saltanatı" olarak adlandırılan bir dönemi başlatmıştır. 16. yüzyılın son çeyreğinde yani Sultan Murad döneminde etkin bir role sahip olan kadınların başında sultanın annesi Nurbanu Sultan gelmektedir. II. Selim'in hasekisi olan Nurbanu Venedikli idarecisi Nicoló Venier'le Baffo ailesinden Violante'nin kızı olup 1537'de Barbaros Hayreddin Paşa tarafından esir edilerek saraya getirilmiştir. II. Selim 1543'te şehzade sancağına gitmek üzere saraydan ayrıldığında Nurbanu Selim'in haremine dahil edilmiştir (Peirce, 2012: 127). Hürrem Sultanla birlikte şehzade annelerinin sancağına gönderilmemeleri meselesi Nurbanu Sultan'ı ön plana çıkartan en önemli meselelerdendir. Sultan Selim'in tek erkek çocuk politikası Nurbanu Sultanı haremde daha da önemli bir isim haline getirmiştir (Kara, 2010b: 48). 1562'de oğlu Murad'ın veliyaht ilan edilmesi ve 1574'te tahta çıkmasıyla Valide Sultan unvanını alan Nurbanu, harem içerisinde daha da güçlü bir isim haline gelmiştir (Kayaalp, 2020: 10). Bununla birlikte Sultan Murad döneminde yaşanan bazı değişiklikler de kadınların gücünü ve si-

yasi etkilerini arttırmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda, III. Murad'ın hükümdarlığına kadar padişahın annesi, eşleri ve cariyeleri, Eski Saray'da ikamet ederken, padişahlar devlet işlerini Topkapı Sarayı olarak bilinen Saray-ı Cedide'de yürütüyorlardı. Ancak III. Murad zamanında, padişahın ailesi Eski Saray'dan Topkapı Sarayı'na taşındı. Bu durum, haremın siyasi güç üzerinde daha fazla etkili olmasına olanak sağlamıştır (Aslan, 2011: 3).

Nurbanu Sultan'ın haremdeki etkisinin artmasında, oğlu III. Murad'ın kendisine duyduğu derin saygının büyük bir payı vardır. Bu sayede, valide sultan unvanı, sarayda yüksek bir prestij ve hanedan içerisinde güçlü bir konum kazandı. Nurbanu'nun hem saraydaki aile üyeleri hem de devletin üst düzey yetkilileri nezdinde yüksek meblağlara ulaşan harçlık alması gücünün bir kanıtı olarak görülür. Günlük olarak kendisine gözdeyken 1000 akçe verilirken oğlunun sultan olmasıyla birlikte bu miktar iki katına çıkarılmıştır (Kayaalp, 2020: 32). Nurbanu Sultan'ın Venediklilerle olan yakın siyasi ve diplomatik ilişkileri, büyükelçi raporlarında detaylı bir şekilde yer alır. 1583 yılında, Venedik senatosu, ona yaptığı hizmetler nedeniyle 2000 Venedik altını değerinde bir hediye göndermeyi kabul etmişti. Başka bir raporda, Girite'ye yönelik olası bir Osmanlı saldırısını engellediği ve Kaptanıderya Kılıç Ali Paşa'yı Venedik'e savaş açmama konusunda ikna ettiği belirtilmektedir. Ayrıca, Fransa'nın ana kraliçesi Catharine de Médicis ile mektuplaşmalar yaptığı, bu yazışmalarda iki saray arasındaki ilişkilerin güçlendirilmesi ve ticari anlaşmaların yenilenmesi gibi konuların ele alındığı bilinmektedir. Nurbânû, kişisel işlerinde Yahudi asıllı Kira Ester Handali'yi kullanmış (Kayaalp, 2020: 61) ve Nakşa Dükü Joseph Nassi ile mali ilişkiler içinde olmuştur. Bu bağlantılar, onun Yahudi asıllı olduğuna dair söylentilerin yayılmasına neden olmuş olabilir. Saraydaki yakın çevresi arasında Bâbüssaâde Ağası Gazanfer Ağa, musahibi Şemsi Paşa ve Manisa döneminden beri yanında olan haremın etkili figürleri Canfeda Hatun ve Raziye Kadın bulunmaktadır. Osmanlı sultanlarının siyasi etkileriyle ilgili pek çok kaynak ve belge bulunmaktadır Nurbanu Sultan'ın adı da bazı önemli belgelerde geçmektedir bunlar arasında Venedik bailoları ve elçiler bulunmaktadır. Diplomat ve elçilerden birkaç tanesi şu şekildedir; Marino Cavalli (1560), Jacopo Soranzo (1566), Jacopo Ragazzoni (1571), Andrea Badoaro (1573), Costantino Garzoni (1573), Marcantonio Barbaro (1573), Paolo Contarini (1583) ve Gianfrancesco Morosini (1585) ile Fransa'nın Babıali Büyükelçisi Jacques de Germigny (1579). Bu isimler Sultan'ın etki alanına kanıtlar niteliktedir.

Nurbanu Sultan'a vefatında da yaşarken olduğu gibi eşsiz bir saygı gösterilmiştir. Osmanlı padişahları annelerinin cenazelerinde sarayda kalıp

törene katılmazlardı. Murad annesinin cenaze töreni için Fatih Camii'ne yürüyerek ve gözyaşları içinde cenaze törenine eşlik etmiştir. Fatih Camii saraydan en uzak sultan camilerinden biri olarak seçilmiş böylece Nurbanu sultan için törene katılan binlerce insanın duasını alınmıştır (Peirce, 2012: 189).

Murad döneminde en az Nurbanu Sultan kadar etki alanına sahip olan bir diğer isim Sultan'ın hasekisi Safiye Sultandır. III. Murad'ın Safiye Sultan'a nikah kıyıp kıymadığı konusunda net bir bilgi bulunmamaktadır. Venedik kaynaklarında nikah kıyılmadığı belirtilirken (Peirce, 2012: 132) dönemin müelliflerinden Selaniki ve Gelibolulu Mustafa Ali Safiye sultandan Murad'ın nikahlı eşi olarak bahsetmektedirler (Fleischer, 1996: 307). III. Murad dönemi, bu iki kadının Sultan üzerindeki hakimiyet mücadelesiyle şekillenmiştir. Murad Safiye Sultan'ın sözüne ne kadar hürmet etse de büyük ölçüde annesi Nurbanu Sultan'ın etkisi altında kalmıştır. Venedik kaynaklarında Arnavut asıllı olduğundan bahsedilen Safiye Sultan 1563 yılında Murad'a takdim edilmiştir. 1574 yılında ise Şehzade Mehmed'i dünyaya getirmiştir.

III. Murad'ın 1575'te tahta çıkmasıyla birlikte Safiye Sultan ve Nurbanu Sultan arasındaki gerilim başlamıştır. Nurbanu Sultan'ın yanında yer alan isimlerden kızları İsmihan ve Gevherhan ile Kanuni Sultan Süleyman'ın kızı Mihrimah Sultanlar, Safiye Sultan'ın padişah nezdinde itibarını kaybetmesi için uğraşmışlardır (Akyıldız, 2008).

1583 yılında Nurbanu Sultan'ın ölümüyle birlikte artık haremdeki en güçlü isim Safiye Sultan olmuştur. Sultan Murad'ın devlet işleriyle çok fazla alakadar olmaması ve Nurbanu Sultan'ın ölümüyle güç tamamen Safiye sultanın eline geçmiştir. Safiye sultan güce ulaştıktan sonra kendisine karşı olan vezirleri ve devlet adamlarını birer birer görevden almaya başlamıştır (Refik, 2023: 80). Canfeda ve Raziye Kadın gibi isimler de onun yanında yer almışlardır (Kara, 2010b: 69). Bâbüssaâde Ağası Gazanfer Ağa ve Bostancıbaşı Ferhad Ağa gibi önemli destekçilere sahip olan Safiye Sultan'ın sahip olduğu sınırsız güç, sadrazamlar ve diğer devlet adamlarını rahatsız etmiştir.

Safiye Sultan'ın da gücü iç siyasetle sınırlı değildir. O da Nurbanu Sultan gibi dış siyasette oldukça aktif bir rol oynamıştır (Refik, 2023: 84). Örneğin, 1593'te İngiltere Kraliçesi I. Elizabeth, Safiye Sultan'a mücevherlerle süslenmiş bir portre göndermiştir. Safiye Sultan da karşılık olarak kraliçeye simli bir kumaştan iki giysi, bir kemer ve silme altın işlemeli iki mendili hediye olarak göndermiştir. Bu karşılıklı hediyeleşme, Safiye Sultan'ın valide sultanlığı döneminde de devam etmiştir. İngiltere'nin İstanbul elçisi

Edward Barton'un Sultan'a verdiği hediyeler ise onun İstanbul'daki atamalarda önemli bir rol oynamıştır (Skilliter, 1965: 148). Safiye Sultan, dış politikada Venedik yanlısı bir tutum sergileyerek, kayınvalidesi Nurbanu Sultan'ın izinden gitmiştir. Venedik Balyosu olan Matteo Zane'nin raporunda Safiye Sultanı hoş tutmanın kendi yararlarına olduğunu belirtmiştir (Önal & Afyoncu, 2017: 234). Venedik elçilerinin raporlarına göre, Safiye Sultan'a verilen rüşvetler ve hediyeler, onun Venedik'e olan desteğini pekiştirmiştir. Bu destek sayesinde Venedik ikili ilişkilerde karşılaşılan zorlukları Safiye Sultan'ın yardımıyla aşmıştır. Safiye Sultan, elçiliklerle iletişimini Yahudi kökenli yardımcısı Kira kadın Esparanzo Malchi üzerinden yürütmüştür. Esparanzo, rüşvetlerle büyük bir servet kazanmıştır ancak 1600'de çıkan bir isyanda oğullarıyla birlikte öldürülmüştür. Safiye Sultan oğlu III. Mehmed'in 1595'te tahta çıkmasıyla birlikte daha fazla etki alanına sahip olmuştur. Safiye Sultan harem ağaları, vezir yahut veziriazam olan kendi damatları ve kira kadınlar aracılığıyla kurduğu ilişkilerle devleti yönetmiştir. III. Mehmed dönemiyle birlikte artan isyanlarda, Valide Sultan ve ekibi sorunların temel sebebi olarak gösterilmektedir. III. Mehmed ise annesi Safiye Sultan'ın artık siyasete karışmayacağına dair isyancılara sözler vermiştir (Ocakaçan, 2016: 89). Safiye Sultan, III. Murad döneminde büyük ölçüde Nurbanu Sultan'ın gölgesinde kalmışsa da Valide Sultan'ın ölümü ve oğlu Mehmed'in tahta çıkmasıyla birlikte Osmanlı siyasetinde önemli bir figür olmayı başarmıştır. Sekiz yıl tahta kalan sultan III. Mehmed'in 1603 yılında ölümüyle birlikte torunu I. Ahmed'in kendisini eski saraya göndermesiyle gücünü tamamen kaybetmiştir (Danişmend III, 1972: 231).

III. Murad'ın Kişiliği ve Şeyh Şüca ile Arasındaki Bağ

Murad, Gelibolulu Mustafa Ali'nin anlatımına göre orta boylu, kumral güzel konuşan ve tasavvufla ilgilenen bir kişidir (Çerçi, 1996: 137). Selaniki ise sultanı '*hub suretlü, açık kaşlı, kara gözlü, değirmi kumral sakallu*', orta boylu olarak tasvir etmektedir (İpşirli, 1999: 427).

Murad cülusuyla birlikte Manisa'ya gidişinden sultan olduğu ilk yıllara kadar Safiye Sultan'a bağlı kalmıştır. Ancak padişah olduktan sonra annesinin ve kardeşlerinin de etkisiyle yeniden cariyelerle ilgilenmeye başlamıştır. Murad'ın iki oğlundan biri olan Mahmud'un vefat etmesiyle birlikte tek varis oğlu Mehmed'in kalması annesinin ve kardeşlerinin ısrarını açıklar niteliktedir (Emecen, 2023: 69). Zaman içerisinde Murad'ın cariyelere olan ilgisi daha da artmıştır ve cariyelerinin sayısıyla ilgili çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Peçevi tarihinde konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir.

Padişahın, eğlence toplantıları yapıldığı her gün ikinci namazını kıldıktan sonra kalkıp haremine gider ve bugünün de böyle hoş geçtiği için yüce Tanrı'ya şükürler ederdi. Padişahın kadınlara olan düşkünlüğü o kadar aşırıydı ki, haremde yatağına aldığı hasekilerin sayısı bazen kırka yaklaşıp, bazen de kırkı aşardı (Baykal II, 1981: 3).

Murad tahta çıktıktan sonra babası II. Selim gibi devlet işlerini tamamen veziriazamlara bırakmamıştı lakin büyük ölçüde etrafındaki kadınların ve musahibelerinin etkisinde kalmıştır. Eğlenceye düşkün olan sultan gününü saray soytarılarla ve cücelerle geçirmiştir (Uzunçarşılı, 1988: 44). Yirmi bir yıl Osmanlı Devleti'ni yöneten Murad genel itibariyle sarayında kapalı bir hayat sürmeyi tercih etmiştir. Padişahlığının ilk dönemlerinde Cuma namazlarına çıkmışsa da sonrasında bu adeti de bırakması eleştirilere neden olmuştur (Çerçi, 1996: 239). Şairlik ve hat sanatı konusunda başarılı olan sultan silah kullanmayı ve ata binmeyi de severdi. Şiirlerinde ise "Muradi" mahlasını kullanmıştır (Alvan, 2014: 34). Kitaplara ve dünya tarihine meraklı olan sultan kitap çevirileri yaptırarak kendi kütüphanesini kurmuştur (Faroqhi, 2016: 635). Amerika'nın keşfiyle ilgili olarak Mehmed Suudi'nin Tarih-i Hind-i Garb, Feridun Bey'in hazırladığı Fransa Tarihi, Seyfi Çelebi'nin Asya Hakanlığı sultanın hazırlattığı eserlerden bazılarıdır. Bununla birlikte altınlarla bezenip minyatürlerle zenginleştirilen eserlere karşı da ayrı bir merakı vardır. Sultanın kitaplara ve okumaya olan sevgisi neticesinde 1579-1590 yılları arasında önemli pek çok nadide eser üretilmiştir. Önceki yıllarda başlanıp sonrasında yarım kalan eserler de Sultan Murad'ın isteğiyle tamamlanmıştır. Seyyid Lokman'ın tamamladığı tarih kitabı olan *Zübdetü't-tevarih* bu kitaplardan birisidir (Fetvacı, 2013: 46).

Sultan culüsünden itibaren hayır eserleri yaptırmaya da özen göstermiştir. Kâbe duvarlarını yaptırarak, Harem-i Şerif'i korumak için su yollarını temizletmiştir. Medine'de bir medrese ve imaret yaptırdığı hayır işlerinden birkaç tanesidir (Faroqhi, 2024: 183-184).

Sultan Murad hayatı boyunca farklı tarikatlardan kimselerle görüşmüş ve mektuplaşmıştır. İlk şeyhi olan Şeyh Şüca hakkında hünkâr şeyhi olduğu ve Şeyh Şaban-ı Veli'nin halifelerinden olduğu söylenmektedir. Padişahın istifade ettiği ve padişah sayesinde büyük bir zenginliğe sahip olduğu düşüncesiyle Peçevi tarafından eleştirilmiştir (Baykal II, 1981: 30). Murad sefer kararlarından siyasi atamalara kadar çeşitli konularda şeyhine danışarak hareket etmiştir. Daha şehzadelik yıllarında Manisa kazasının avarız vergisini şeyhin ricası üzerine almamıştır. Sonrasında ise vergiyi tümünden kaldıramayacağını söyleyerek özel olarak kimler için vergi muafiyeti istiyorsa söylemesini istemiştir.

Benuim sa'âdetüm, "Mağnisa 'avârızın bu yıl afo eylen!" deyu' buyurmuşsınız. Benuim sa'âdetüm, ma'lûm-ı şerîfinüzdür, beytu'l-malûn şimdi müzâyakası var- dur. Cümle afo oluncak bir dahi degul mi? Fe'emma' hatır-ı şerîfinüz için birkaç kurâyı tezkere eylen; bu yıl anlardan alınmasın. Bakîsiz, a'lamsız; beytu'l-male dahi lâzım idügi 'ilm-i şerîfinüz muhîtdür, sa'âdetüm (Felek, 2014: 233).

Yine benzer bir örnek 1580 yılında Semiz Ahmed Paşa'nın vefatı sonrasında yaşanmıştır. Bu sefer Sultan şeyhinden yeni veziriazamın kim olacağı konusunda bir tavsiye istemiştir.

Hala vezir-i azamlık Sinan Paşa'ya virilüb sefere göndermek mi münasibdür, yohsa Mustafa Paşa'ya mı münasibdür? Aklınız mucibince beyazn idesiz. (Felek, 2014: 268).

Murad şehzadelighinden beri dinine bağlı bir şekilde yaşamıştır ve kendini tamamen dine adayıp ömrünü bu şekilde tamamlamak gibi bir arzusu vardır hatta Osmanlı neslinden gelmesini bir talihsizlik olarak görüp tamamen fukara olarak yaşamının hasretini çekmiştir. *Kitabü'l-Menamat'* ta şeyhine yazdığı mektuplardan birinde bu özlemine şu şekilde dile getirmiştir:

Bana pâdisâhlar sulûkı ve begler sulûkı gerekmez. Aşıklar, gedalar ve Hazret-i Hakk'ın cemâlin daîma' müşâhadede ve istiğfârda olanların sulûkı gerekdür, benuim saâdetüm.

Mümkün olsa saltanatı terk edüp baş açuk, yalın ayak rütbem arayup gitsem, huzûrumda olsam! Amma' ön son pâdisâhlığı birağûruz gibi. Kanı huzûr sa'âdetüm? (Felek, 2014: 61-240).

Murad'ın şeyhine yazdığı 1858 mektubun derlemesiyle oluşan *Kitabü'l-Menamat'* dan sultanın iç dünyası ve dönemin bazı olaylarıyla ilgili bilgiler bulunmaktadır. Murad'ın kaleme aldığı eserler ise şunlardır: *Muradi Divanı* Türkçe kaleme alınmış bir eserdir. *Farsça Divan, Esrar-Name, Fütühât-ı Ramazan* bilinen eserleri arasındadır.

Sonuç

Sultan III. Murad dönemi (1574-1595), Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi ve kurumsal yapısında önemli değişimlerin yaşandığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada incelenen güç dinamikleri, imparatorluğun geleneksel yönetim anlayışından bir kopuşu işaret etmektedir. Haremin siyasi etkisinin belirgin bir şekilde arttığı bu dönemde, Nurbanu Sultan ve Safiye Sultan gibi güçlü kadın figürler, iç siyasette ve dış politika da etkin roller üstlenmişlerdir. "Kadınlar Saltanatı" olarak adlandırılan bu dönemde, Osmanlı diplomasisinde yeni bir boyut ortaya çıkmış ve ha-

rem uluslararası ilişkilerde bir aktör haline gelmiştir. Veziriazamlık makamının istikrarsızlaşması, III. Murad döneminin bir diğer önemli özelliğidir. Sık sık değişen veziriazamlar, merkezi otoritenin zayıflamasına ve saray içi hizipleşmelerin artmasına yol açmıştır. Sokullu Mehmed Paşa'nın ölümünden sonra yaşanan bu istikrarsızlık, devlet yönetiminde bir boşluk yaratmış ve bu boşluğu doldurmak için saray içi ve dışı aktörlerin mücadelesine sahne olmuştur. Sultan III. Murad'ın kişisel eğilimleri ve yönetim anlayışı, devlet işleyişini derinden etkilemiştir. Sultanın Şeyh Şüca ile olan yakın ilişkisi, manevi liderlerin siyasi kararlardaki etkisini artırmış, devlet yönetiminde dini ve mistik unsurların ağırlık kazanmasına yol açmıştır. Aynı zamanda, sultanın sarayda kapalı bir yaşam sürmesi, devlet işlerinin yürütülmesinde yeni mekanizmaların gelişmesine neden olmuştur. Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun dış politikasında da önemli değişimler yaşanmıştır. İran'la uzun süren savaşlar ve Avrupa devletleriyle ilişkiler, imparatorluğun kaynaklarını zorlamış ve yeni stratejilerin geliştirilmesini gerektirmiştir. Diplomasinin önem kazanması ve farklı aktörlerin dış politika süreçlerine dâhil olması, Osmanlı devlet geleneğinde yeni bir dönemin başlangıcına işaret etmektedir. III. Murad'ın kültür ve sanata olan ilgisi, bu dönemde önemli eserlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Sultanın teşvikiyle hazırlanan tarih kitapları, minyatürler ve edebi eserler, Osmanlı kültür hayatının zenginleşmesine katkıda bulunmuştur. Bu kültürel atmosfer, aynı zamanda devlet yönetiminde de yeni fikirlerin ve yaklaşımların gelişmesine zemin hazırlamıştır.

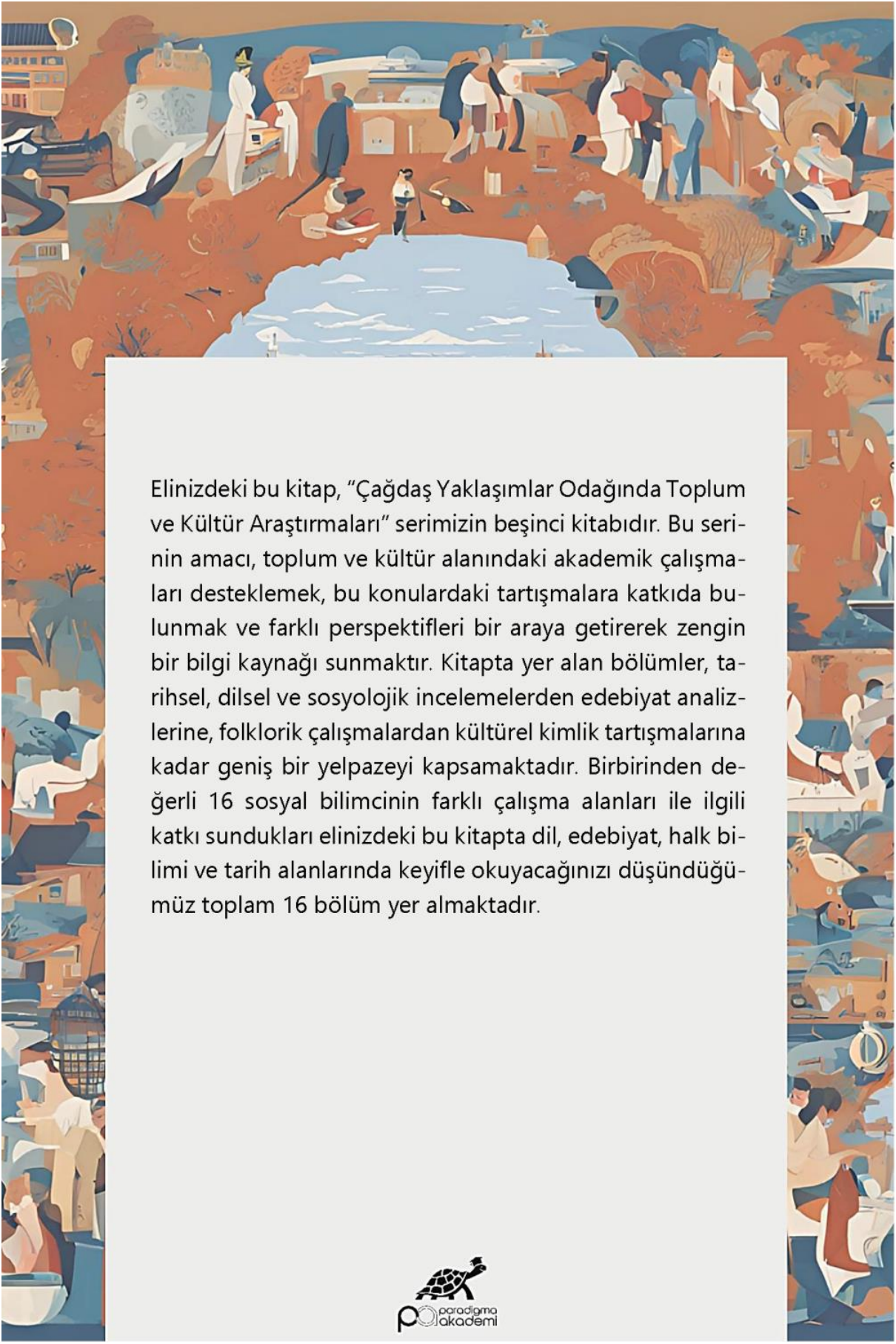
Haremin siyasallaşması, veziriazamlık kurumunun zayıflaması, dini ve mistik unsurların devlet yönetiminde ağırlık kazanması ve dış politikada yeni aktörlerin ortaya çıkması, Osmanlı devlet yapısında köklü değişimlerin başlangıcını oluşturmuştur. Bu çalışma, III. Murad dönemindeki güç dinamiklerini inceleyerek, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurumsal ve siyasi dönüşümünün daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlamıştır. Gelecek çalışmalar, bu dönemdeki değişimlerin uzun vadeli etkilerini ve Osmanlı modernleşme sürecindeki rolünü daha detaylı incelemelidir. Özellikle, bu dönemde başlayan dönüşümlerin 17. ve 18. yüzyıllardaki Osmanlı reform hareketlerine nasıl zemin hazırladığı, üzerinde durulması gereken önemli bir araştırma konusudur.

Kaynakça

Alvan, Türkan (2014). "Devrinden Seyrine Sultan III. Murad'ın Kitabü'l-Menammat'taki Mektuplarına Dair Bazı Tespitler". *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 3: 34-56.

- Aslan, Seyfettin (2011). "Osmanlı Devleti'nde Siyasal İktidar Unsuru Olarak Harem". *Dicle Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 1: 1-15.
- Aycibin, Zeynep (2007). *Kâtip Çelebi Fezleke, Tahlil ve Metin*. Doktora Tezi. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi.
- Aykut, Şevki Nezihi (Der.) (2004). *Hasan Beyzade Tarihi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Börekçi, Günhan (2010). *Factions and Favorites at Courts of Ahmed I (r. 1603-1617) and His Immediate Predecessors* Doktora Tezi. Ohio: Ohio State University.
- Çavuşoğlu, Ali (Der.) (2019). *Gelibolulu Mustafa Ali, Kühül Ahbar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Çerçi, Faris (1996). *Kühü'l Ahbar'a Göre II. Selim III. Murad III. Mehmed Devirleri ve Ali'nin Tarihiçiliği*. Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.
- Danişmend, İsmail Hami (1971). *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi II*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Danişmend, İsmail Hami (1972). *İzahlı Osmanlı Kronolojisi III*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Emecen, Feridun M. (2023). *Osmanlı Sultanları II*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Emecen, Feridun M. (2023). *Manisa Sarayından Saray-ı Hümayuna*. Bursa: Osman-gazi Belediyesi Yayınları.
- Faroqhi, Suraiya (2024). *Hacılar ve Sultanlar Osmanlı Döneminde Hac (1517-1638)*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Faroqhi, Suraiya ve Fleet, Kate (Der.) (2016). *Türkiye Tarihi 1653-1603*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Felek, Özgen (Der.) (2014). *Kitabü'l-Menamat Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Fetvacı, Emine (2013). *Picturing History at the Ottoman Court*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fleischer, Cornell H. (1996). *Tarihçi Mustafa Ali-Bir Osmanlı Aydını ve Bürokrati*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Freely, John (2022). *Osmanlı Sarayı*. İstanbul: Alfa Yayınevi.
- Hammer Purgstall, Baron Joseph Von (t.y.). *Büyük Osmanlı Tarihi*, Cilt 7. İstanbul: Kum Saati Yayınları.
- İpşirli, Mehmet (Der.) (1999). *Selaniki Tarihi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Jorge, Nicolae (2005). *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi V*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Kaldy-Nagy, Gyula (1990). "Budin Beylerbeyi Mustafa Paşa". *Bellekten*, 210: 649-664.
- Kara, Yıldırım (2010). *Osmanlıda Kadın Saltanatı*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Kayaalp, Pınar (2020). *The Empress Nurbanu and Ottoman in the Sixteenth Century: Building the Atik Valide*. London: Routledge.

- Kırkılıç, H. Ahmet (2012). *Muradi Divanı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Önal, Ahmet ve Afyoncu, Erhan (Der.) (2017). *Venedik Elçi Raporlarına Göre Osmanlı'nın İhtişamlı Yılları*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Öztuna, Yılmaz (2024). *Türk Tarihinden Yapraklar*. Ankara: Ötüken Neşriyat.
- Pakalın, Mehmet Zeki (1983). *Osmanlı Tarih ve Deyimler Sözlüğü III*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Peirce, Leslie P. (2011). *Harem-i Hümayun Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Peirce, Leslie P. (2012). *Harem-i Hümayun*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Refik, Ahmet (2023). *Kadınlar Saltanatı 1299-1683*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Salis, Renzo Sertoli (1963). *Muhteşem Süleyman*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.
- Samarcić, Radovan (1997). *Sokullu Mehmed*. İstanbul: Sabah Kitapları.
- Şahin Allahverdi, Reyhan (2020). *Siyavuş Paşa ve Vakıfları-İsmiyle Yaşayanlar*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Şener, İlkey (2015). *16 Numaralı Mühimme Defteri'nin (s.1-119) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Skilliter, Susan A. (1965). "Three Letters From The Ottoman 'Sultan' Safiye to Queen Elizabeth I". *Documents Islamic Chanceries**, 148-167.
- Taş, Kenan Ziya (2014). *Osmanlılarda Lalalık Kurumu*. Ankara: Berikan Yayınları.
- Tezcan, Baki (2010). *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*. New York: Cambridge University Press.
- Turan, Şerafettin (1958). "Lala Mustafa Paşa Hakkında Notlar ve Vesikalar". *Bellekten*, 88: 551-593.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1988). *Osmanlı Tarihi III*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi
- Zinkeisen, Johann Wilhelm (2023). *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi III*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.



Elinizdeki bu kitap, “Çağdaş Yaklaşımlar Odağında Toplum ve Kültür Araştırmaları” serimizin beşinci kitabıdır. Bu serinin amacı, toplum ve kültür alanındaki akademik çalışmaları desteklemek, bu konulardaki tartışmalara katkıda bulunmak ve farklı perspektifleri bir araya getirerek zengin bir bilgi kaynağı sunmaktır. Kitapta yer alan bölümler, tarihsel, dilsel ve sosyolojik incelemelerden edebiyat analizlerine, folklorik çalışmalardan kültürel kimlik tartışmalarına kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Birbirinden değerli 16 sosyal bilimcinin farklı çalışma alanları ile ilgili katkı sundukları elinizdeki bu kitapta dil, edebiyat, halk bilimi ve tarih alanlarında keyifle okuyacağınızı düşündüğümüz toplam 16 bölüm yer almaktadır.