

Toplum Bilimleri Dergisi (TBD)

Altı Aylık Hakemli Uluslararası Bilimsel Dergi

Yıl: 19 Sayı: 38
Ocak-Haziran 2025
ISSN 1306-7877
E-ISSN 2147-5644

Journal of Social Sciences (JSS)

Semi-Annual Academic International Journal

Vol: 19 Num: 38

January-June 2025

ISSN 1306-7877

E-ISSN 2147-5644



Toplum
Bilimleri
Dergisi

Journal of Social Sciences

Altı Aylık Hakemli Uluslararası Bilimsel Dergi/
Semi-Annual Academic International Journal

Cilt: 19 Sayı: 38 / Volume: 19 Number: 38
Ocak - Haziran 2025 / January - June 2025

Sahibi/Owner

Asos Eğitim Bilişim Danışmanlık Otomasyon Reklam San. ve Tic. Ltd. Şti.

Editör/Editor

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU - Doç. Dr. Hüsamettin KARATAŞ

Editör Yardımcısı/Associate Editor

Dr. Öğr. Üyesi Emrah YAVUZ
Dr. Necmiye DURMUŞ

Yazı İşleri Sorumlusu/Editorial Secretariat

Dr. Necmiye DURMUŞ

Sekreteryaya ve Redaksiyon/Secretariat & Proof Reading

Dr. Öğr. Üyesi Emrah YAVUZ
Dr. Necmiye DURMUŞ

Yayın Kurulu/Editorial Board

İhsan Çapcıoğlu (Ankara Üniversitesi), Hüsamettin Karataş (Fırat Üniversitesi), Hüsnu Ezber Bodur (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi), Serdar Yavuz (Fırat Üniversitesi), Niyazi Akyüz (Ankara Üniversitesi), Celalettin Çelik (Erciyes Üniversitesi), Özcan Bayrak (Fırat Üniversitesi), Kemaleddin Taş (Süleyman Demirel Üniversitesi), Mehmet Cem Şahin (Dokuz Eylül Üniversitesi), Emrah Yavuz (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi), Ayhan Aslanoğlu (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi).

Danışma Kurulu/Advisory Board

Adil Çiftçi (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye), Halil Aydınalp (Marmara Üniversitesi, Türkiye), Hayati Beşirli (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye), Hüsnu Ezber Bodur (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye), Kenan Çayır (İstanbul Bilgi Üniversitesi, Türkiye), Mustafa Macit (Atatürk Üniversitesi, Türkiye), Niyazi Akyüz (Ankara Üniversitesi, Türkiye), Özgür Arun (Akdeniz Üniversitesi, Türkiye), Recai Doğan (Ankara Üniversitesi, Türkiye), Ünver Günay, (Türkiye), Zeki Salih Zengin (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye).

Hakem Kurulu/Reviewer Board

Toplum Bilimleri Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır.

Journal of Social Sciences uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Reviewer names are kept strictly confidential.

Toplum Bilimleri Dergisi/Journal of Social Sciences

ISSN 1306-7877

E-ISSN 2147-5644

Asos Eğitim Bilişim Danışmanlık Otomasyon Reklam San. ve Tic. Ltd. Şti.
Fırat Teknokent Çaydaçra Mahallesi, Hacı Ömer Bilginoğlu Cad. No: 63, 23350
Merkez/Elâzığ

toplumbilimleridergisi@gmail.com



EDİTÖRDEN

Saygıdeğer Okurlarımız,

Toplum Bilimleri Dergisi olarak, Haziran 2025 döneminde 38. sayımızı sizlerle paylaşmanın kıvancını yaşamaktayız.

Söz konusu sayımızda, dergimizde alışlagelen makale yoğunluğunun bir miktar gerisinde kalınmış olsa da Felsefe ve Din Bilimleri alanından iki nitelikli araştırma makalesini istifadelerinize sunmaktan memnuniyet duymaktayız.

Dergimizin akademik camiadaki görünürlüğünü daha da arttırmak ve yazarlar için yazı gönderim süreçlerini daha işlevsel hâle getirmek amacıyla yürütülen iyileştirme çalışmaları kararlılıkla devam etmektedir. Bu doğrultuda, değerli akademisyen ve araştırmacıların da dergimize yönelik ilgilerinin artacağına dair inancımız tamdır.

Bu sayıya katkı sağlayan kıymetli araştırmacılara ve kendilerine ilettiğimiz makaleleri büyük bir özenle inceleyip değerlendiren hakemlere şükranlarımızı sunarız.

Dergimizin, Aralık 2025'te yayımlayacağımız 39. sayısına katkılarınızı beklediğimizi ifade ederiz.

Editörler

Doç. Dr. Hüsamettin KARATAŞ

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri/Research Articles

TARİHSEL SOSYOLOJİ VE DİN KESİŞİMİNDE SIRADAN İNSAN AŞÇI DEDE HALİL İBRAHİM

THE ORDINARY MAN AŞÇI DEDE HALİL İBRAHİM
AT THE INTERSECTION OF HISTORICAL SOCIOLOGY AND RELIGION

Birsen Banu OKUTAN

1-16

CELAL NURİ'NİN MÜSLÜMAN TÜRK KADININA DAİR GÖRÜŞLERİ

CELAL NURİ'S VIEWS ON MUSLIM TURKISH WOMEN

Ramazan UÇAR

Sümenye KÖSEOĞLU

17-27



TARİHSEL SOSYOLOJİ VE DİN KESİŞİMİNDE SIRADAN İNSAN AŞÇI DEDE HALİL İBRAHİM

Birsen Banu OKUTAN¹

ÖZ

Tarihsel sosyoloji ve din kesişiminde kurulan ilişkinin yazıya aktarımı yeni yeni olgunlaşan bir araştırma pratiğidir. Bu pratiğin örneklerinden biri olarak elinizdeki çalışma, kayıtları günümüze ulaşmış bir hatıratı inceleme nesnesi olarak seçmiştir. Aşağıdan tarihin sıradan insanı, Aşçı Dede'nin öyküsü, iş, ev ve tekke arasında geçen gündelik zaman diliminin nasıl olduğuna ilişkin bir anlatı sunar. Anlatı modeli, bir yandan Osmanlının son dönem sosyal hayatı hakkında bilgi kümesini gözler önüne sererken bir yandan da kültürel belleğin boşlukta kalan taraflarını bugüne taşır. Ayrıca bir muhibb-i Mevlânâ misali olarak Aşçı Dede'nin kendi dilinden öğrenilenler ile dönem okuması gerçekleştirmek, aşk ve muhabbet yolundaki ideal tip tasarısının içerik malzemelerini dökümlemeye ve aynı zamanda benzerler arasında karşılaştırma yapmaya fırsat verir. Fırsatları değerlendirmeye açmak için yola çıkan bu çalışmanın hedefi de tarihsel sosyoloji perspektifinden beslenerek ölçümleme aracı olarak kullanılacak dindar ideal tip bileşenlerini tanıtmaktır; ancak bu şekilde geçmiş ve gelecek arasında kurulan bağın şimdiki zamandaki uğrak noktaları keşfedilebilecektir. Özcesi, bu keşif sürecinde teknik anlamda metin taramasını birincil kaynak olarak hatırat ile yapmak konu bakımından sıradan insanın yaşam tarzını anlatırken tarihsel sosyoloji perspektifi ile bağlam bilgisi sunmayı nihai manada amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tarihsel Sosyoloji, Din, Muhibb-i Mevlânâ, Aşçı Dede, Dindar İdeal Tip

THE ORDINARY MAN AŞÇI DEDE HALİL İBRAHİM AT THE INTERSECTION OF HISTORICAL SOCIOLOGY AND RELIGION ABSTRACT

The transmission of the relationship established at the intersection of historical sociology and religion in writing is a newly maturing research practice. As

¹ Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, bbokutan@istanbul.edu.tr,  0000-0002-3817-7384

Atıf Bilgisi/Cite as: Okutan, B. B. (2025). Tarihsel sosyoloji ve din kesişiminde sıradan insan Aşçı Dede Halil İbrahim. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 19(38), 1-16.

one example of this practice, this study has chosen a memoir whose records have survived to the present day as the object of examination. The story of the ordinary man of history from below, Aşçı Dede offers a narrative of what it was like to spend daily time between work, home and the tekke. This narrative modeling, while revealing the body of information about the late Ottoman social life, also carries the gaping aspects of cultural memory to the present. As an example of a lover of Mevlana, to read the period with what was learned from Aşçı Dede's own language is to list the content materials of the ideal type design on the path of love and affection. This situation also gives us the opportunity to make comparisons between similar ones. The ultimate goal of this study, which sets out to open up opportunities for evaluation, is to introduce the components of the religious ideal type that will be used as a measurement tool by drawing on the perspective of historical sociology, and only in this way will it be possible to discover the points of intersection between the past and the future in the present. In short, in this exploration process, conducting a technical textual scan using memoirs as primary sources ultimately aims to provide contextual information with a historical sociology perspective while explaining the lifestyle of ordinary people.

Keywords: Historical Sociology, Religion, Lover of Mevlana, Aşçı Dede, Religious Ideal Type

GİRİŞ

Tarihsel sosyoloji zemininde anlam arayışı geçmiş ile bugün arasında kurulan iletişim oranında kıymetlenir. Sosyal tarihin tarihsel sosyolojiyi besleyen damarlarında beşerin elini değdiği her türlü oluşum, kültürel varlığa kayda değer katkı sağlar. Kimi zaman aşağıdan tarih kimi zaman sıradan insanın tarihi olarak isimlendirilen alan içinde yorumlayıcı modeller, kaybedenlerin hikâyesini tipolojikleştirir. Bu çalışmanın konusu, tarihsel sosyolojisi sınırları içinde kalarak kayıtları günümüze ulaşmış sıradan insanın öyküsünü çözümlemektir. 19. yüzyılın kırılğan ortamında, Aşçı Dede Halil İbrahim'in iş, ev ve tekke arasında yaşadığı olaylar zinciri, çift yönlü bilgi stokları için veri sağlamaktadır. Bir taraftan Osmanlı'nın son dönem sosyal tarihi ile ilgili bellek açığa çıkmakta, bir taraftan da kültürün kökleştiği biçimlerin sosyoloji disiplini içinde kullanılabilir modellemesini yapabilecek imkân oluşmaktadır. Modelin kurulabilmesi için kaynağın varlığı, yazınlar üzerinden oluşturulan envanter, çalışmanın da bir nevi göstergesel sürecini oluşturmaktadır.² Seçilen İstanbullu Aşçı Dede Halil İbrahim memuriyeti gereği farklı vilayetlere görevlendirilmiş, bu esnada çeşitli tarikatlara intisap etmiş bir figürdür. Dâhil olduğu oluşumlar içinde eklemlendiği sûfi geleneğin merkezî noktasının Mevlânâ olması, figürü kendi ikrarı ile de sabit olan bir muhibb-i Mevlânâ hâline getirmiştir.

Bu ekseninde düşünüldüğünde, muhibb-i Mevlânâ olmanın ne anlama geldiğini araştırmak, Mevlânâ'yı takip edenlerin tarihsel yüklerle birlikte nasıl bir zihniyet içinde olduğunu da sorunsallaştırmaktır. Nihayetinde, Mevlânâ, bugün üzerine hâlâ birçok yazı kaleme alınan, yaşadığı aşkın kültür biçimine etkisi nedeniyle duygu ve düşünce reflektörlerinden biridir. Sosyo-kültürel farklılıklara rağmen bireylerin bilişsel haritalarında Mevlânâ'nın konumlandırılma kapasitesinin yüksekliği nedeniyle hakkında romanlar, hikâyeler yazılmakta, filmler, belgeseller çekilmekte, mezarının bulunduğu Konya şehri kendisiyle özdeşleşerek kutsal kabul edilmektedir. Mevlânâ ismi, bedenselleşmiş bilgi olarak bir yandan benimsenirken, bir yandan da Mevlevîlik, kurumsallaşmış bir yapı olarak sürgit devam etmektedir. Bir muhibb-i Mevlânâ'nın tarihsel arka planını kazımak, ideal tipik soyutlamayı anlamlandırmak ve bugüne geldiğimizde, genel nitelikler arasında karşılaştırma imkânına elverişli bütünsel bir malzemeyi işlemektir.

² Çalışmaların göstergesel, zihinsel ve eylemsel süreci için bkz. Birsan Banu Okutan (2020), Din sosyolojisinin yöntemsel incelikleri, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24(2), 911-931.

Çalışmanın seyrinde bahsi geçen ideal tipten kasıt Weberyan (2012, s. 117) manada soyutlamaya yarayan bir keşif aracıdır. Gerçekliğin seçili kavram içinde versiyon olarak var olduğu; fakat somutta nominal bir karşılığının olmadığını bilerek akraba bağlamlara işaret ettiğimiz anlaşılmalıdır. Osmanlı toplumunda bir Mevlânâ aşığı memurun hayat hikayesinden kesitler ile muhibb-i Mevlânâ'nın kestirimsel varlığı gösterilecektir. Parçaların nasıl birleşeceği uslamlama biçimiyle doğrudan ilintilidir ve bu ilintiyi açıklamak, çalışmanın zihnî sürecini gösterir. Neticede araştırma metni, parçadan bütüne doğru varsayımsal tespitlerde bulunmayı vaat ederken; yorumlayıcı tarihsel sosyoloji içinde sıradan bir sosyal aktör olan muhibb-i Mevlânâ'nın zihniyetinin çözümlenebileceğini ve bu analizin ileri dönem karşılaştırmalar için bir değişken olabileceğini iddia eder. Bunun yanında, tipolojik analizlerin zaman ve zeminde damgalanmış nitelikleri göstermesi açısından sosyal tarihin elzem vesikalar olarak işlevselleştiği savunulur. Çalışma boyunca öncelikle, tarihsel sosyoloji zemininde, sıradan aktörün nasıl büyütüldüğünü gösteren aşağıdan tarihin çerçevesi çizilecek ardından Aşçı Dede'nin vesikaları aracılığıyla yöntemin eylemsel süreci somutlaştırılacaktır. Söz konusu vesikaların orijinal hâli 4 cilt şeklinde neşredilmiş (Koç ve Tanrıverdi, 2006), Reşat Ekrem Koçu ve Mehmet Ali Akbay (1960) ise kendince önemli gördüğü yerleri Türkçeleştirerek ve sadeleştirerek yayına sunmuştur. Bu çalışma kapsamında özellikle Koçu ve Akbay'ın (1960) sadeleştirilen metninden yararlanılmış; fakat gerekli görülen yerlerde, diğer kapsamlı ciltlere de bakılmıştır.

Yorumlayıcı Tarihsel Sosyoloji Zemininde Aşçı Dede

Sıradan aktörün tarihsel köklerini yorumlamak için teori ile mesafeli bir birlikteliğe ihtiyaç vardır. Skocpol'a (1999, s. 371-372) göre yorumlayıcı tarihsel sosyologlar ilk önce çalıştıkları yerin kültürel varlığına odaklanır, sonrasında seçilen konunun gidişatının bugün için de anlam ifade edip etmediğini değerlendirirler. Vesikalar analiz edilirken olayların belirli nitelikleri ortaya dökülmeye çalışılır, bu amaçla özellikle sabit noktalar seçilir. Genel izlenim, yorumlayıcı tarihsel sosyolojinin kavramları kullanırken kurduğu öykü akışına bağlıdır. Zaman-mekân anlatıları, sosyal aktörün zihniyeti ve davranış biçimleri, kültürün eylemlere yansımaları model içinde anamlanır: Skocpol'un (1999, s. 374) ifadesiyle yorumlayıcı tarihsel sosyologlar,

...zengin karmaşıklıklarıyla verili zaman ve mekânları anlatır, aktörlerin yönelimlerine ve içinde hareket ettikleri kurum ve kültür bağlamlarına dikkat ederler. Sonuç olarak, yorumlayıcı çalışmalar iyi bir Flaubert romanı gibi olağanüstü canlı ve dolu görünebilirler. Elbette, bir tarih ya da tarihsel sosyoloji çalışmalarında öykünün tamamı asla anlatılamaz. Fakat yorumlayıcı çalışmalar, model uygulamayı ya da birden çok vaka arasında nedensel bağlantılar kurmayı amaçlayan tarihsel sosyoloji çalışmalarından çok daha kolay bir bütünlük izlenimi verebilirler.

Sıradan insanın tarihini yapanlardan -Skocpol'un (1999, s. 355-389) da yorumlayıcı tarihsel sosyolojiye katkı sunanlar kategorisine yerleştirdiği- Thompson, vesikaları değerlendirirken önümüze yoruma açık bir yol serer. Thompson (2004, s. 43) tarihin ve bugün kategoriler olarak imlediklerimizin yapıdan ziyade ilişkisel bir oluşum içinde var olduğunu göstermeye çalışır. Bu varlık araştırıcının bilinç seviyesinde dışardan, verili bir aktarım değildir. Aksine tarih, görünmeyen ya da silik kabul edilenlerin de bizatihi işçiliğinde ortaya çıkar. Savunu bugün için tarihsel sosyoloji analizlerinde oldukça anlamlı ve tanıdık gelebilir; fakat kendi döneminde bu tür savların çatışma hikâyesine dönüştüğü görülmektedir. Thompson (2004, s. 43) bilinçli çabalarıyla tarih yapımına katkıda bulunan insanların öne çıkmasının gerekliliğini şöyle vurgulamaktadır:

Yalnızca başarılı olanlar hatırlanır. Çıkmaz sokaklar, yitirilmiş davalar ve kaybedenlerin kendileri hatırlanmaz. Zavallı çorapçıyı, Luddcu kumaşçıyı, “modası geçmiş” el tezgâhı dokumacısını, “ütopyacı” zanaatkarı ve hatta Joanna Southcott’un aldatılmış müridini gelecek nesillerin muazzam lütfuna eriştirmeye çalışıyorum. Onların zanaatları ve gelenekleri ölüyor olabilir. Yeni sanayiciliğe olan düşmanlıkları geri bir şey gibi görünebilir. Toplumcu idealleri fantazyaya sayılabilir. Kıyıcı kalkışmalarına çılgınlık denebilir. Ancak onlar, o zamanların keskin toplumsal sıkıntılarını yaşadılar ve biz yaşamadık. Onların idealleri kendi deneyimleri çerçevesinde geçerliydi ve eğer tarihin kaybedenleri oldularsa, kendi yaşamları çerçevesinde kaybedenler olarak suçlanabilirler.

Yorumlayıcı tarihsel sosyoloji disiplini için önemli veriler sunan Karakışla³ da Osmanlı toplumunun gölgede kalmış olaylarına eğilirken, kaybedenlerin, silinenlerin veya sıradan insanın gündelik yaşam biçimine dokunur; çeşitli figürleri bize tanıtırken sosyo-kültürel hayat hakkında derin izler gösterir. Karakışla’nın (2015, s. 15) sözleriyle,

...Alelade bir Osmanlı gündelik yaşamında ne yer ne içer, nasıl giyinir, nerede yaşar, nasıl çalışır, nasıl geçinir, ne düşünür, kendini nasıl görür, nasıl uyur, hatta rüyasında ne görür? Yaşama dair bu gibi soruların cevaplarını geleneksel Osmanlı Tarihi kitaplarında arayıp bulmak hemen hemen imkânsız...Osmanlı tarihi sokaktaki adam’ı hiç mercek altına almamış ki Osmanlı tarihçileri bizleri yüz veya yüz elli yıl öncesinin sokaklarında dolaştırırsın, Osmanlı sokaklarındaki alelade adamlar, kadınlar ve çocuklarla tanıştırsın, hatta bizleri herhangi bir kahvehaneye sokup, Osmanlı kamuoyuyla gizlice buluştursun!

Osmanlı toplumunun sosyal hayatına ilişkin bulabileceğimiz kaynakların sınırlı olmasından mütevellit, sosyal tarih çalışmaları zor bir uğraştır. Bu zorluğu aşmayı sağlayacak derinlemesine incelemeler yapılmalıdır. Tarihsel sosyoloji ve sosyal tarihin kesişim alanına, bir katkı sunmak amacıyla yazılan elinizdeki metin, 19. yüzyılın ilk çeyreğinde sıradan bir insanı mercek altına almaktadır. Tarihsel zeminin sosyal aktörü Aşçı Dede Halil İbrahim’in kaleme aldığı hatıralar, sosyal tarih yapmaya imkân tanıyan, otobiyografi, günlük, seyahatname gibi yazınlara karşılık gelen bir içeriğe sahiptir ve bu vesileyle sosyo-kültürel hayat keşfedilmektedir. Hatıralarda rastladığımız, Osmanlı’nın sosyal hayatına ilişkin bilgiler, Mevlevîliğin kavramsal haritası, eyleyciliği motive eden söz öbekleri, kıssalar, zikredilen şiirler hafızanın çerçeve noktalarıdır. Koçu (1960, s. 7) hatıratla ilgili önemli bir kaydı şöyle düşer:

Geçen asrın ikinci yarısında kaleme alınmış olan Aşçı Dede İbrahim Bey’in Hatıraları, tarih ve cemiyet ilmi bakımından çok zengin ve kıymetli bir vesikadır. Her bir dörder beşer yüz büyük sahifelik üç ciltten mürekkep olan bu hatıralar Üniversite Kütüphanesinin Türkçe yazmaları arasında bulunmaktadır. İstanbullu, orta halli, hatta fakirce bir ailenin evladı olarak doğmuş, ilk rüşdiye mektebinde mahdud bir tahsil görmüş sonra katiblikle memuriyet hayatına atılmış, evvela Mevlevî ve sonra Nakşibendi tarikatına intisab etmiş olan ve hayatının sonlarında yine Mevlevî olan, tarikatte Aşçı Dedeliğe kadar yükselen İbrahim Bey, kendisine mahsus zarif ve tatlı bir hikâyeye üslubuna sahiptir. Hatıralarında kuvvetli bir müşahid olduğunu gösteriyor. Bu muazzam eserde yüz yıl evvelki Türk hayatı, İstanbul, Erzurum, Erzurum, Şam, Hicaz ve Edirne vilayetleri arasında dolaşmış bir memurun hayatı, o

³ Karakışla, kendisini kaybedenlerin tarihçisi olarak nitelemektedir. Yazınlarına bakıldığında bu rahatlıkla görülebilir. Yavuz Selim Karakışla (2015). *Eski zamanlar eski insanlar*. Doğan Kitap.

memleketlerin hali, resmi daireler, kalemler, tekkeler, tekke hayatı, şeyh efendiler, bu şeyh efendilerin nüfuzu pek şirin bir lisanla anlatılmıştır.

Kendi dil kurgusuyla incelediğimiz Halil İbrahim, yirmi altı yaşında Mevlevîliğe intisap etmiş; fakat memuriyet hayatı boyunca Erzurum, Erzincan, Şam, Edirne gibi çeşitli vilayetlerde Kadiriyye, Halvetiyye, Nakşibendiyye gibi diğer tarikatlarla muhabbette bulunmuştur. Vesikada “Mevleviyye ve Halidiyyeden sonra aşk ve harâretimiz Kaadiriyye tarikatında da neşvünemâ” bulmuştur (Koçu, 2004, s. 53) şeklinde ifade edilen intisap zinciri, İbrahim’in yaşam alanının büyük bir bölümünü oluşturacaktır. 1904 yılında emekli olarak İstanbul’a dönüş yapmış kısa bir süre sonra vefat etmiştir; vefat ettiğinde yaşı yüze yaklaştığı (Koçu, 2004, s. 7) düşünülse de ölüm yılına dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır (Azamat, 1991, s. 546-547). Son memuriyet yerinden gözlerinin maluliyetinden dolayı istifa yazarak tekaütlüğünü istediği, 77 yaşında İstanbul’a döndüğü (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 116) ve vefatının da İstanbul’da gerçekleştiği bilinmektedir (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 116).

Aşçı Dede’nin hayatını hatıratı⁴ aracılığıyla öğrenmek, bir nevi ideal tip olarak muhibb-i Mevlânâ’nın özelliklerini tanımadır. Muhibb-i Mevlânâ bir soyutlama biçimi olarak genelleştirilmiş niteliklere refere ederken Türk halkının tarihsel kodeksine işlenen birikimlerden imajinatif kurguyu da ölçümlemektedir. Ön belleğimize düşen muhibb-i Mevlânâ’nın kimliği, Mevlânâ’ya muhabbet duyan ve hayatını onun öğretileriyle şekillendirenlerin yaşam biçimine işaret etmektedir. Bu işaretleri takip ederek biriktireceğimiz bilgi stokları, ideal tipin özelliklerini gösterecektir. Aslında meydancı dede, efendi dede, neyzen dede, çilekeş, şeyh köçekliği gibi isimlendirmelerin yanında muhiplik de bir derecedir ve Mevlevîhâne’de belirli bir yerde durması gerekir. Halil İbrahim (1960, s. 31) vesikada “meydan benim gibi muhibb-i Mevlâna olanlara mahsustu” ifadesini kullanır. Muhip semâ meşk eder, isterse ney üfler ve Mevlevî ilahilerini öğrenir; bazı günlerde Mevlevî ayinlerinde bulunur ve bir dedenin hizmetinde tarikat terbiyesi görür (Pakalın, 1993, s. 371). Muhiplikten şeyh köçekliği gibi derecelere geçiş yapılabilir. Halil İbrahim de bir dönem dedeler tarafından şeyh köçekliğine getirilir, şeyhin odasını temizler ve tezyin işleriyle uğraşır; yaptığı temizliğin şeyh ve dedeler tarafından beğenilmesinin gönlünü nasıl okşadığını hatıratına satır satır ekler. Öte yandan, muayyen aşamalardan geçtikten ve çile çektikten sonra aşçı dedelik, dervişlik ve en son şeyhlik mertebesine ulaşmanın yolları da açıktır. Özellikle Mevlânâ tekkesinde derviş başı olarak ser-tarik, tarikatçı veya diğer tekkelerde aşçı dede olarak adlandırılan bir mertebe bulunmaktadır (Pakalın, 1993, s. 371). Aşçı dedeler bulundukları makam itibarıyla muhiplikten çıkarak çile çekip derviş olmak isteyenlerin ritinde gülbang çeker. “Vakt-i şerif hayrola, hayırlar feth ola, şerler defola, derviş kardeşimizin niyazı kabul ola, asitane-i Mevleviyede rahatı müzdead ola, demler safalar ziyade ola, dem-i hazreti Mevlânâ hu diyelim” der veya kişiye tekbir hırkasını giydirir (Pakalın, 1993, s. 371). Halil İbrahim’in aşçı dedelik katına çıkması, 1867 yılına rastlar (Azamat, 1991, s. 546). Hatırata göre aşçı dedelik, kendisine Mevlevî olduğunda değil, Halidiyye tarikatına intisap ettiğinde verilir; çile çıkardığına dair de vesikada bir bilgiye rastlanmamaktadır (Baltacı, 2015, s. 49). Erzincan’da dergâh açılışında kurduğu sofralardan dolayı aşçı dedelik sıfatıyla teveccüh edildiği belirtilmektedir:

Çünkü o gün ve gecesi kurulup kalkan sofraların adedi kırkı savuşmuş idi. Yani kırklara mukâbil kırk adet sofraya kurulduğunu bilirim. Sonra daha neler ilave olundu bilemem. Zira butûndan “sofraları sayma” diye gönlüme hitap geldi...beraberce ihvan ile kuzu yer iken, Hazret-i Ulemâ-billah efendimiz karşı taraftaki hulefaya

⁴ Hatıratından alıntılanan tüm metinler, orijinal kelimelerine sadık kalarak kullanılmıştır.

hitaben ve bu fakire işaret ederek “meşhur meseldir, analar çaputa sarmamış derler, sahihtir” buyurdular. Sofrada olanlar da fakire bakıp cümlesi “evet efendim, emsali dahi görülmemiştir” dediler ... işte müddeti ömrümde bir de bu tecelliyat-ı rabbaniyyeye nail oldum “Haza min fazli rabbi”. Ey ihva-ı bâ sefâ, bu gece sermâye-i ezel ü ebed olan muhabbetimizin manevi derecesi ne kadar menzil aldı, bilemem. Ancak zâhırde olan ihsan ü inayetleri bu dergah-ı âlînin “Aşçı dedelik” hizmetini fakire ihsan buyurup ism-i fakiriye aşçı dedelik unvân-ı âlîsi bahş ü ihsan buyurdular. (Aşçı İbrahim Dede, 2006, s. 492-493)

Tüm bu bilgilere uzun uzadıya yer veren vesika, İbrahim’in ifadesiyle attar dükkânından daha karmaşıktır; “attar dükkânı, yanında pek aşağı kalır, yaştan kurudan, aşktan meşkten, zâhir ü bâtın her ne ki istersen mevcuttur Aşçı Dedenin kitabında” (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. ix). Bir sûfînin hayata tutunma çabasında aşka bağlılığı ve bu aşkı somut dünyada yaşama biçimi Mevlânâ severliğin gölgesinde gerçekleşmektedir. Analojik olarak, Halil İbrahim’in sabit duran ayağı, aşkın öğrenildiği ve belleğe kazındığı direk hükmünde Mevlevîliği temsil ederken, sağ ayağı süreç içinde diğer tarikatlara çark eder, sonuç ve dönüş yine Mevlevîliğe olur.⁵ İlerleyen bölümde, bir muhibb-i Mevlânâ olan sıradan insanın belleği, tutum ve tavırları ve elbette yapının yansıması olarak kurumsal ilişkileri, vesikanın belirli noktaları aracılığıyla çözümlenecektir.

Vesika Örneği

“Tarîk-i Mevlevî, binbir gün çile çıkarmaya bir özür ile muktedir olamayanlara yalnız sikke-i şerif giyip semaa meşketmeye ruhsat verirdi ki, bunlara muhib tabir ederlerdi” (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 29). Halil İbrahim de 26 yaşında, içine düşen hüznle muhip olmaya niyetlenir. Kasımpaşa Mevlevîhâne’sine gidip semâ meşketme isteğini aşk ve muhabbetle Kadri Dede’ye söylediğinde bu isteği geri çevrilmez ve bir adet sikke-i şerife getirilip tekbir ile başına konur. Bir müddet zikir ile meşgul olduktan sonra semâ meşketmek için mutfaktaki çilekeşlerden birine teslim edilir. Mevlevîhâne’nin mutfağında⁶ karşılaştığı kişilerle sohbet eder; muhabbet halkasındaki bu kişileri “Kasımpaşa Mevlevîhânesinin muhiblerinden” (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 30) diyerek tanımlar. Mevlevîhâne’ye giden, tekkeyle ünsiyet peydahlayan, bir manada gönül bağı kuran muhiplerin Mevlevîliğe eklemlenme biçimlerinde belirli usulleri takip etmeleri gerektiği hatıratla açıkça anlatılır. Bu usullerin başında somut göstergeler zikredilmektedir. Ayin-i şeriflere Mevlevî elbiseleri ile katılım sağlandığı için Halil İbrahim de Mevlevî elbisesi diktirmiş, “beyaz tennure ve şellaki hırka ve kıt’ası gayet güzel sikke-i şerife ve rengi ala” (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 31) ile kendisine de çok yakıştığını söylemiştir. Tamamen Mevlevîlere has terbiyeli ve düzgün sakal ve bıyık bırakmış, ihvanlardan bıyıklarına övgüler almıştır. Görünüşünün Mevlevîler içinde birinci olduğunu Halil İbrahim bundan sonra sıklıkla zikredecek (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 31); hatta bu övgülerden sonra “göze gelmekten korkarak bazı dualar” okuduğunu söyleyecektir (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 31).

O gün sevgili Osman Beyimi de Mevlevîhâneye davet etmiştim. Bâzı arkadaşlar da beni görmek için Mevlevîhâneye gelmişlerdi. Boyum uzun, sakal ve bıyık, tamamen Mevlevîye mahsus sakal ve bıyık, hattâ bıyıklarım o kadar terbiyeli ve düzgün idi ki, bâzı ihvan: “Yâ İbrahim Efendi! Bu senin bıyıkların satılmak mümkün olsa yüz aded Osmanlı lirası verip alırdık!” derlerdi. (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 31)

⁵ Benzetme için bkz. Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 7

⁶ Orijinal metinde mutbak diye geçer.

Görüntünün birbirine yakınlığı, kolektivitenin varlığı için gizil öğedir; kendine benzerlerin oluşturduğu bir çemberde samimiyet hissi görselleşerek benliğe kazınır. Muhip veya ihvan olarak söylenegelen bu halkanın mensuplarının, biyolojik olarak değilse de ruhani bir kardeşliği simgelediği düşünülür. Döneminde tekke, rabitanın somutlaştığı, aşkın toplumsal aşinalık mekânı olarak görüldüğü için Halil İbrahim heyecanla intisap ettiği Mevlevîhâne'ye coşkulu bir çaba sarf ederek gidip gelir:

...ertesi gün erkenden Laleli'den doğruca Kasımpaşa Mevlevîhâneye gider, semaa meşkederek oradan doğruca Seraskerlik Ruzname Kalemine, akşam da kapudan çıkıp yine doğruca Mevlevîhâneye gider, sema meşkedip akşam ezanıyla beraber Laleli'deki evime dönerdim ... Mevlevîlerin âdetinden olarak sema'ı bitirenler, âyin gününde sema'hanenin açılmasından evvel, yani dört beş raddelerinde dedeler ilân eder, sekiz on Mevlevî tennure giyerek ve birkaç Mevlevî ney ve kudüm vurarak bir acemi tâlimi icra edilir. Sonra alelusûl muayyen vakitte sâir dedelerle beraber semahaneye girilir. Benim hakkımda da o kâide icra olundu. (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 30-31)

Yoğun çabasına insanların acıdığını ve “canına yazık değil mi” dediğini belirten Halil İbrahim (1960, s. 30) yaptıklarının akıl kârı olmadığını da yıllar geçtikten sonra kabul edecektir. Neticede ev, memuriyet ve tekke arasında koşuşturan muhibb-i Mevlânâ yorgunluktan haz duymakta ve atıl bir yaşam yerine hareket hâlinde bir döngünün içinde zamanını geçirmektedir. Yaşadığı bu koşuşturma, bir bakıma tekkelere intisap edenlerin ataletle dünyadan el etek çekip ölümü beklediği üzerine söylenegelen algıyı da dağıtmaktadır. Halil İbrahim'in söylemlerinden yola çıkarak zihnimizde canlanan Mevlevîhâne, kendi usul ve esaslarıyla uhrevi hayattan kopmak istemeyenlerin birlik duygusunu tazeleyen bir sosyalleşme alanıdır. Benlik oluşum sürecinin, diğerleriyle kesişim noktasında sağlamlaştığı düşünüldüğünde, ritüeller çerçevesinde yeniden düzenlenen bir sosyal hayatın varlığı, zamanı kurallara bağlar. Bir göstergeler tekkesi olan Mevlevîhâne'deki hiyerarşik düzen ve iş bölümü ile kimin neyi nasıl yapacağına ve hangi şartlarda bir üst aşamaya geçebileceğine yönelik sistemli bir zaman algısı oluşur. Tören başlarken nöbetçi askerlerin “has dur” nidası, şeyh efendinin “essalamü aleyküm” diyerek *baş kesmesi*, zamanın ritim duygusu içinde işleyen ritüelin kavramsal çeşitliliğini gösterir. Mevlevî lügatindeki kelimeler aracılığıyla bedensel gösterenler biçimlenir; el, kol, baş veya uzuvların nerde ne şekilde duracağı tayin edilir. “Şeyhin veya tarikatın büyük bir zatının huzurunda tazim ile eğilmek” (Pakalın, 1993, s. 166) manasına gelen *baş kesmek* tabiri hürmet gösterileni olarak benlikteki yerini bulurken; etkileşim ağındaki bu icralar karakteri yeniden tesis eder.

Vaktaki meydancı dede yüksek sesle: Sema'hâneye buyurun!... Dedi, dedeler, sûri İsrail'e itaat eder gibi kabirleri olan hücrelerden birer birer meydan-ı muhabbete başvurup boy göstermeye başladılar. O sırada ben de dedemle beraber hücreden, total eşekle kervana karışır gibi baş gösterir göstermez, dedelerin o cemiyet-i kübrâsını gördükde aşk ile kendimden geçtim. Ancak ayaklarım kendiliğinden hareket ederdi. Gözlerim ve rengim mevta göz ve rengine girmekle yanımda bulunan dedem korktuğumu sanarak nasihat verdi, ben: -“Bu hâl korkudan değildir, belki aşk-ı İlâhının melâlidir!” dedim. Dedeler ve ziyaretçiler karışık olarak sema'hâneye girdik. Meydan, benim gibi muhibb-i Mevlânâ olanlara mahsustu.

Meydana evvelâ sağ ayağımı bastıkta, gözyaşım benden evvel sema'hânenin zeminini öptü. Birkaç ayak ileri varıp usul üzere şeyhin makamı önünde baş kestim. Muhiblere mahsus olan yer sema'hânenin ufak kapusunun sol cihetindedir, mest bir halde oraya çekilip sâir muhiblerin alt tarafında durdum. Şeyhi bekliyorduk. Teşrifi biraz gecikti. Bu müddet zarfında biraz kendime geldim. Göz ucuyla etrafa nazar ettim. Şeyh efendimizin geldiğini, cümle kapusunda olan nöbetçi askerler tarafından «Has dur!.. Selâm dur!..» nidâsiyle silâhların şakırtısından anladım. Şeyh “Esselamü aleyküm” diyerek baş kesmesiyle cümle dedeler birlikte baş kestik. (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 31)

Semâ anının betimlemesine baktığımızda, çok sayıda kaide hakkında fikir sahibi oluruz. Neyzen dede efendinin *taksime başlaması* ile *sair neyzenlerin demlenmesi*, sonrasında *Sultan Veled devri'nin* başlaması, şeyhin huzuruna doğru birinci semânın yapılması ve dört defa tekrar edilmesi Halil İbrahim tarafından detaylıca anlatılır. Aşağıdaki pasajda özellikle nakledildiği üzere, “insanlar ibadet için yılda bir kez kurban keser, oysa ben her an ve her saat senin için kurban olmaya hazırım” anlamına gelen Fuzuli beyti ile semâya başlanır. Semâ ismiyle müsemma olarak dört defa yapılır, sağ ayağa çark, sol ayağa direk denilir; her çarkta İsmi Celâl zikredilir, “hitamehu misk” olarak ifade edilen Mutaffifin suresinin 26. ayeti okunur.⁷ Bu fotoğraf bir taraftan toplumsal tarihin kök kavramları hakkında günümüze aktarımlarda bulunurken bir taraftan da tematik oluşumlara kapı açacak bir çerçeve sunar.

Halkı âlem yılda bir gez îd için kurban eder Dembedem saat be saat ben senin kurbanınım! Diyerek Şeyhin huzuruna doğru birinci sema'a başlandı. Cümlelerin malumu olduğu üzere dört defa sema' olur. Mevlevî ıstılahında buna “Dört selâm” derler. Herbiri Çihâyâr-ı Güzîn Efendilerimizden birine râci'dir. Birinci sema başlandı. Ehlinin malûmu olduğu üzere sağ ayağa “çark, sol ayağa “direk” tabir ederler, yani daima sağ ayak yerinden kalkıp çark eder, sol ayak yerinde durur, her çark İsm-i Celâl hafiyen zikrolunur. Yani kalpten “Allah” zikriyle meşgul olunur...Ben de bu minval üzere sema başlayıp, vaktâki tennure tamamıyla açıldı ve aşkhavası içini ve dışını sardı, o beyaz tennure dalgalanmaya başladı. Etrafa gözücü ile nazar etmek lâzımdır ki çarpmasın, Donanmây-ı Hümâyûn gibi birbiri ardınca hareket etmek iktiza eder. İsm-i Celâl ile meşgul oldum. Etrafta olan ziyaretçileri, alâim-i sêma gibi kürevi bir hat, dedeleri bu hat içinde beyaz bulut, Hazret-i şeyhi de, makamında, kırmızı post üzerinde yeşil destarlı sikke-i şerif lâbis olduğu halde merkez-i daire gibi sabit ve müstahkem gördüm. Birinci selam tamam oldu. İkinci selama çıkmadım. Tab-ü tevânım kesilmişti. Makamımda durdum. Sair dedeler ikinci ve ilânihaye dördüncü selâma başlayıp bitirdiler. Nihayet herkes yerinde oturdu. “Hitamehu misk” diye bir aşr-ı şerif okundu, dua edildi. Dem-i Hazret-i Mevlânâ çekilerek ayin-i şerife nihayet verildi. Herkes hücrelerine gittiği gibi ben de dedemle beraber hücreme gittim. Osman Bey de geldi. Sigara ve kahve içildi. (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 32)

Halil İbrahim'in hâlinin beğenilmesi ile dergâha tutunması sağlamlaşır, kendisine “sizi Hazret-i Mevlânâ Efendimize havale ve tebşir ve takdir ederiz!” (Aşçı Dede Halil

⁷ Ayetin orijinalinde Hitâmuhi Misk olarak geçmektedir. “Onun sonu bir misktir (Kur'an 83/26). Ayrıca Osmanlı toplumunda Hit'amuhu Misk ifadesini “sohbetin sonu güzel bitti” anlamında şükür ifadesi olarak kullanılmaktadır.

İbrahim, 1960, s. 33) denildiğinde, “o saatte kalben Hazret-i Mevlânâ’nın ruhaniyetine teveccüh” ettiğini hisseder ve teşekkür makamında baş keser. Bundan sonraki süreçte Mevlevîhâne onun için dünya ve ukbânın birleştiği yaşam alanı olur. Şeyh dairesinin kahve ocağında muhip ihvanlarla sohbet etmek veya dedelerle belirli zaman geçirmek ruhuna iyi gelir, manevi yönden tamamlandığını hisseder; “Aşk-ı Mevlânâ bende öyle arttı ki, artık diğer günlerde de Mevlevîhâneye gitmeye başladım” (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 33) der. Hatta bir gün Kadri Dede’ye neyzen olmak istediğini söyler; fakat ruhsat alamaz, ona “sen neyzen olma, Sema’zen fukaradan ol” (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 33) denilir. İlerleyen günlerde ise köçek olmasına karar verilir.

Bir gün Şeyh Efendi ile Dede Efendi benim aşk-u şevkimden konuşmuşlar: «Vakıa İbrahim Bey çilekeş değildir, muhibdir, lâkin manen çilekeşleri pek çok geçmiştir, binâenaleyh bunu bu dâireye alıp köçeği yapalım.» diye karar vermişler. Benim bu karardan haberim yoktu. Şeyh dâiresinde bulunan çilekeş Abdullah Efendi işitip bana müjde verdi: -Sana bir müjdem var! Seni şeyh dâiresine alacaklar, şeyh köçeği olacaksın! dedi. Ehl-i tarîk olanlar bilir. Mevlevîhânelerde olan çilekeşler mutbakda hizmet ederler. Ancak bu çilekeşlerden biri veya ikişer çilekeş yukarı şeyh dairesine alınıp şeyhin kahve ocağında hizmet ederler. Buna «Şeyh Köçeği» tâbir olunur. Bu Abdullah Efendi İzmirliydi, Sultan Bayazıd’da dükkânını akrabasından birisine verip Mevlevîhâneye gelip çilekeş olmuştu. Ertesi Pazar beni Şeyhin huzuruna çıkardılar, Kadri Dede Efendi: -Pazar günleri bâzan dâiremize büyük zevat geliyor, onlara lâıyık ile hizmet edilemediği cihetle Pazar günleri burada hizmet edersiniz! dedi. Ben baş kesip: -Fermanınızı bin can ve baş ile aldım, değil el ve ayak ile baş ve can ile hizmet edeceğimi iftiharla arzederim! dedim. (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 33)

Halil İbrahim, bu kararı zikrederken günün geçerli kavramlarını, deyimlerini, benzetmeleri, romanvari bir betimlemeyle önümüze serer. Bahsedilen hücre, -Osmanlıca sözlüklerde höcre olarak da yazılır- talebelerin oturma odalarına verilen isimdir (Pakalın, 1993, s. 847). Sıklıkla söylenegelen *fukara* kelimesi, tarikat mensupları hakkında kullanılır, “sûfî malik de olmaz memluk da olmaz” manasında gömülüdür; “fukara kalbine her kim dokuna, dokuna sinesi Allah okuna” (Pakalın, 1993, s. 636) şeklinde kullanılan ifadeye gönderme yapar. Dedelerin ritüeldeki boyun eğişi, İsrail’in kıyamet günü sura üflediğinde beşerin gösterdiği iradesizliğe benzetilir. Semâ gösterisinde İbrahim’in kendi acizliği, “topal eşekle kervana karışır gibi” deymiyle anlatılır; Farsça güç, kudret manasına gelen (Pakalın, 1993, s. 156) tab kelimesinden türeyen “tâb-ü tevanı kesilmesi” güçten kuvvetten düşmek anlamında kullanır. Semâ esnasında hareket kabiliyeti, Donanmay-ı Hümayun’u anımsatırken, sıra sıra dizilim beyaz bir bulutla özdeşleşir. Yine sosyal tarih simgeleri açısından, büyük kazanlarda pişen ve yiyenlere feyz vereceğine inanılan Mevlânâ pilav geleneği özenle tasvir edilir:

Akşamı eve dönmek için ruhsat istediğimde Dede Efendi: -Eğer bir mâni yoksa bu gece burada misafir olun... Hazret-i Mevlânâ Efendimizin pilâvından yersiniz, insana feyz verir! dediler. O gece Mevlevîhâneye kaldım. Mukabele-i şerif akşamı, mutbakda bulunan çilekeşler ikindiden sonra mutbağın kapusunu kapayıp içeri hiç kimseyi koymayarak büyük kazanla pilâv pişirirler...Akşam namazından sonra dedeler mutbakda toplanıp o pilâvdan yerler. O gece Abdullah Efendi ile kahve ocağında yattım. Sabahleyin ruhsat alıp eve geldim. Mevlevî esvabını kalem elbisesiyle değiştirip kaleme gittim. Dergâhın bu gece muhabbeti içime yangın ateşi gibi sarmağa başladı. Artık cuma günleri Mevlevîhâneye gittiğim zamanlarda, o gece Mevlevîhâneye kalır, dergâhın hizmetlerini gördüm. Nihayet yatağımı bu sefer de

Mevlevîhâneye nakletmek arzuları belirdi. Ama bu sefer evliydim. Validem ve karım razı olmadılar. Nihayet haftada iki gece evimde bulunup diğer geceler Mevlevîhâne'de yatmaklığima ruhsat aldım. Kararımı Kadri Dede Efendiye arzettim: -Gaayetle memnun oldum, lâkin evlisiniz, bilemem onların rızaları nasıl tahsil olunmuştur? Buyurdular. (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 34)

Mevlevîhâne'nin mutfağında ciddi vakit geçirildiği ve kendi kavramlarını üreten bir atmosfer olduğu düşünülürken *hamdım, piştım, yandım* sözlerinin etkinliği de netleşir. Halil İbrahim de pişme yolunda ailesinden aldığı izin ile haftanın yedi gününü cananları arasında bölüşür; bir gün annesine, bir gün eşine, geri kalan beş gün ise Mevlânâ'ya ayrılır (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 34). Tekkenin müdavimlerinden olan Halil İbrahim artık yatağını da Mevlevîhâne'ye nakletmiştir. Bir ramazan ayında kalemdeki görevinden izin alır ve mübarek ayı Mevlevîhâne'de geçirmeye karar verir. Meşrep olarak kendini Mevlevî hisseden Halil İbrahim, şeyh ve dedelerle birlikte olmaktan gurur duyar. Mevlevî libası ve görünürlüğü ile bütünleşmiş bir benlik duygusunun tatmin sağladığı, metinde sıklıkla belirtilir. Mesela İbrahim'in verdiği bilgilere göre simit olarak adlandırılan sikke-i şerif etrafının destar-ı şerif ile örtülmesi, Mevlânâ sülalesinden olan birini imlemektedir. Hâl böyleyken evlad-ı Mevlânâ'nın yanında olmak Halil İbrahim için sosyal statüsünü arttırmaktadır. İntisap etmenin yarattığı prestij ve onardığı benlik duygusu vazgeçilmez bir hissiyat olarak belirmektedir. Halkın hayran tavırları, hafızların onları görünce aşka gelip dört elif çekilen medleri, sekiz elif miktarına uzatmaları, manevi çemberin içinde yaşanan toplumsal kabulün nişaneleri olarak zikredilir.

Şeyh Ali Efendi bâzan Bayazıd Câmii Şerifine gittiğinde, dergâhtan başka kimseyi almayıp beni alırdı. Şeyh Efendi, Mevlânâ sülâlesindendi. Sikke-i Şerifinin simit tâbir olunur etrafını Destâr-ı şerîf ile örterdi. Yâni evlâd-ı Mevlânâ'dan olmayanlar Sikke-i Şerifin etrafını açık bırakıp Destâr-ı yukarısından sararlardı. Arzetmiştim, elbisem gaayet âlâ ve bâlâ ve düzgündü. Camii şerifte, Şeyhin arkasından mestâne, âheste beste, etrafa ucuyla bakarak edibâne tavır ve hareketle yürüdüm. Câmii şerifte olan halk hayran kalırdı. Hâfızlar bizi görünce aşka gelirlerdi. Vâız aşka gelip ellerini tahtaya vurarak pür neş'e olurdu. Hafızlar aşka gelip dört elifmiktari medleri sekiz elif miktari ederlerdi, ikindi namazı kılınınca Şeyh ata biner, ben de yanı başında yaya yürürdüm. (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 35)

Halil İbrahim'in Mevlevîhâne ile olan ilişkisi ilk çocuğu Hüsameddin doğana kadar devam eder; fakat oğlu doğduktan sonra artık geceleri evinde kalmaya başlar. Belirli zamanlar veya pazar günleri Mevlevîhâne'ye uğrayan Halil İbrahim memuriyet şartlarının ve mekânının değişmesiyle de tekkeye gidemez olur. Rusya, Kars'ı alıp Erzurum yakınlarındaki Hasan Kalesine geldiğinde (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 37) kendisi de Erzurum'a Ruznamçeci olarak tayin edilir. Etrafın korku dolu bakışları ve söylemlerine rağmen aldığı görev onun için yük değildir: "Hikmet-i Hüdâ bunların bu sözlerinden asla ve kat'a gönlüme bir şey gelmezdi, yani korkmazdım, Gûyâ ki Kağıthaneye seyre gidiyorum gibi gönlüm pürâşk ve muhabbetti" (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 38). Yol boyunca diğer askerlerle yaşadıklarını satırlarına yansıtan Halil İbrahim, "aşka gelip yüksek sesle Mevlânâ naatları okudum, dağları cınlattım, yanımızda bulunan askerler de benim neşemle neşelenip Kayabaşı türkülerini aldirdılar" (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 30) diye kayıt düşer. Her ne kadar Mevlânâ sevgisi gönlünde merkezî yer edinse de gittiği yerlerde farklı tarikatlara intisap eder; bu eklemlenme biçimleri Mevlânâ muhabbetini hiçbir zaman bitirmeyecektir ki memuriyetinin son durağı olan Edirne'de Mevlevîhâne'ye devam etmeye başlayacak (Aşçı

Dede Halil İbrahim, 1960, s. 30) ve kendisinden “Hacı Efendi Mevlevi şeyhidir” (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 115) diye bahsedildiğinde; “du cihanda altın olmak istersen namın, sikkesi altına gir Hazreti Mevlânâ’nın” (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 116) şeklinde bir beyti notlarına ilâştirecektir.

Velhasıl değıştirdiğı mekânlarda her zaman ehli tarik olmayı ve görünmeyi önemseyen Aşçı Dede, sûfilere karşı müstehzi ifadelerden ve garaz besleyen sözlerden de her zaman müşteki olur. Bir gün Halil İbrahim, Şükrü Paşa’nın kendisini yanına çağırıldığını ve şiddetli bir şekilde azarladığını söyler; sonrasında edindiğı kanaati, “anlaşıldı ki bu adam böyle fakir ve miskin tarikat ehli olanların düşmanıdır, zaten kendisi işret ve diğer ef’âl-i zemine ile meşgul olup namaz ve niyaz bilmezdi” diyerek anlatır (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 44). Halil İbrahim’in kendisini de dâhil ederek zikrettiğı *fakir* ve *miskin* ifadeleri, tarikat ehli olanları betimler. Bugün miskin denildiğı vakit, genel kabul, uyuşukluk ve tembelliktir; fakat “hiç veya yeteri kadar malı olmayan şekilde” ifade edildiğinde anlamını daha net karşılar (Kallek, 2005, s. 183-184). Nitekim Kur’an-ı Kerim’de miskinlerin himaye edilmesi, maddi olarak desteklenmesi emirler arasındadır (Kallek, 2005, s. 183-184). Miskin tasavvuf dairesinde ise hiçlik makamında, dünya malında gözü olmayan, kimsesiz, sadece Allah’a ihtiyacı olan anlamında kullanılır. Yunus Emre’nin “Yunus imdi bildim deme, miskinliği elden koma, kimde miskinlik var ise Hak didârın ol göriser”⁸ dizelerinin içsel ritminde kimsesizlik yer alır. Aşçı Dede’nin kendi hayat hikâyesinden yola çıkarak korkusuz ve cevval bir şekilde zor görevleri aşk ile kabul ettiği düşünöldüğünde, kendisini de içine alan miskinlik söyleminin dünya hayatına gark olmama şeklinde kabul edildiğı anlaşılmaktadır.

Dünya hayatı ve ukbâ düşüncesinin birlikte tanzim edildiğı yaşam alanındaki sosyal hayatın her kademesinde, tarikat veya tekkeye has tavırların aşinalığı, sûfi düşüncenin toplum nezdinde sembolik gücünü resmeder. Gündelik hayat rutininde söylemlerden bahsederken simgeleri sıklıkla kullanması, bellek ve tavırlar arasında kopmayan bağı imler. Halil İbrahim bir gün bir sohbetinde yanındakilerle konuşurken, “şeriatla o senindir, bu benim, tarikatta hem senindir hem benim, hakikatte ne senindir ne benim! mesela sakomu birisi alır, pekâlâ, onun imiş aldı, al efendim! diye teslim etmeli” (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 46) diyerek latife eder. Dünya ve ahiret veya somut ile soyut arasındaki birlikteliğe çift yönlü vurgu, onu hem maddi hem manevi alemin yoldaşı yapar. Bu nedenle de “ehl-i zâhir ile zâhir, ehl-i bâtin ile bâtin olduğumdan bana “Zürçemaleyn Sultan Baba Efendi” adını taktılar (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 71) der. Kendisini “kalendermeşreb, dervişmizac ve kaygusuz adamım” (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 72) diyerek tanımlasa da oldukça çalışkan bir görünüm sergiler. Mesela Kaadiriyye tarikatına intisap ettiğinde İstanbul Mevlevîhânelerinde olduğu gibi ciddi bir tezyin işine girişir. Cuma günü namazdan sonra dergâhı açtırır, Abdülkaadir-i Geylani’nin isimlerini levhalara yazdırır, semâhâneyi süsletir ve İstanbul usulü zâkirler tedarik ettirerek gösterişli bir zikir halkası oluşturur. Bu tezyinat işleri ile Anadolu’daki zikrin İstanbul’da yapılanlara benzemesi, edilen duanın “Ruznamçeci Efendi zikri” olarak kabul edilmesine neden olur (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 54). İlerleyen zamanda, cuma günleri semâhânede veya odalarda oturacak yer kalmaz; bu yoğun ilgi ve cezbe hâli ise bazıları tarafından kıskanıldığı için Halil İbrahim aleyhine gulguleleri asumana çıkar (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 55) ve fitne çıkarma bahanesi ile tekkenin eski hâline dönmesine karar verilir. Yine Halil İbrahim’in uhrevi aşk ile dünyayı birleştirme çabası, kimi yerlerde çok yanlış anlaşılır; rivayet ettiğine göre bir gün müdür bey kendisi hakkında şöyle bir ithamda bulunur:

⁸ Yunus Emre, Hayatı-Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler. Haz. Abdurrahman Güzel ve Mustafa Tatçı, Ankara, Semih Ofset yayıncılık, 1990, s.173.

Müdür Rıza Bey ... İbrahim Bey gayretlidir, ona çok iş verin, lakin yanına delikanlı efendi koymayın, güzel yüzler temasından hoşlandığı için işler kalır! Demiş. Müdürümüz nazik bir zat, bana bir şey söylemedi. Fakat iki dudaktan çıkan dünyaya yayılır, işittim. Gönlüm çok incindi. Biz aşk-ı mezâcî ehliyiz. Başımızda o merâret-i aşkımız bâkîdir. Cenâb-ı Hak zümre-i uşşakdan bizi cüda eylesin. Amin. Şu kadar var ki, zamanımızda bu aşk-ı mezâcî ortadan külliye kalkmıştır. Herkes bu aşk ve bu muhabbeti Süslü Paşanın zannı gibi batıl tarafa hamleder. (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 76)

Aşçı Dede'nin aşka olan düşkünlüğü zikrettiği betimlemelerde gizlidir: "Aşk kalpleri temizler. Nefis ayıplarını silip süpürür, cismani ve ruhani illetlere tabip olur. Ey bizim sevdası çok olan aşkımız. Şâd ol! Ey bizim cümle illetlerimizin tabibi, âbad ol!" (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 119). Aşçı Dede'ye göre aşk kavuşmakla veya cismani ihtiyaçları gidermekle kirlenir; bu nedenle "sultanı aşk nisan yağmuru gibidir!.. Yılanın ağzına düşerse zehir olur, midyenin ağzına düşerse ince olur" (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 121). "Kimi bilir kimi bilmez, herkesin sevdiği Haktır, Muhabbet ve alaka insana olur" (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 123) diyen muhibb-i Mevlânâ, farklı tarikat kollarının aşka yaklaşımlarını da karşılaştırabilmektedir.

Mevlevilerle Bektaşiler cansız ve meysiz,
Kadirilerle rûfailer aşksız ve ateşsiz,
Sadilerle bedeviler cezbesiz ve donsuz,
Halvetilerle celvetiler lalesiz ve sümbülsüz olamazlar azizim. (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 123-124)

Hangi kol olursa olsun, aşk yolunda, belalar da eksik olmadığı için gönül kırgınlığı ve perişanlığının bitmeyeceğini, aşkın usulünün ve neşesinin ancak böyle var olabileceğini söylerken (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 124); notlarının arasına Müşir Paşa ile geçirdiği anısını ilişitir. Bir gün Müşir Paşayı ziyarete gittiğinde ondan hiç iltifat duymadığını bu nedenle kendisine küstüğünü zikreder. Kırık gönlüyle yatsı namazını eda etmek için Sultanselim Camii şerifine gider. Orada Müşir paşanın taktırdığı avizeler vardır. Yanındakinin camı açmasıyla rüzgâr esmeye başlar ve rüzgârın zuhûru avizenin mumlarını etkiler; mumlar eridiği için uzamış fitiller şişeleri çatlatır. Aşçı Dede şaşkınlıkla neler olduğunu sorduğunda, "gönlünüz Müşir Paşa hazretlerinin avizesinin şişelerini kırıyor" derler. Bu durumda, mahcup olan ve çok istiğfar ettiğini belirten Aşçı Dede, bu bölümdeki sözlerini "aşkına olmasa ise meyli, kırmaz idi çanağını leyli, meyil ve muhabbet olsun da kırılan çanak çömlek olsun", 'kırıklık, feriklikten iyidir'; "Cenâb-ı Hak münkesir olan kalpleredir" diyerek bitirir (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 125). Aşk ile dünyaya tutunma ihtiyacı hisseden Halil İbrahim için tekke veya dergâhlar bu aşkı hatırlatan mabetler olarak işlev görür ve bu yerlere eklemleme sebebi, kendi varlığında meşru kılınır. Bu meşruluk belirteçleri hayatında dönüm noktaları olarak belirir; mesela Halidiyye tarikatı şeyhlerinden Hacı Fehmi Efendi'nin vefatını öğrendiğinde Aşçı Dede şunları kaydeder: "Bu acı haberi işittiğim zaman bayılmışım, o kadar âh-ü figan ettim ki, yanımda olanlar da ağlaştılar. Dünyayı o anda talâk-ı selâse ile boşadım. Kabrinin taşına koydum başımı, akıtıp ah ile kanlı yaşımı, eyledim tahmir onunla âşımı, Lütfedüp Fehmi bana imdada" (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 75). Aşkın anlatım biçimi kimi zaman bu şekilde şiirsel ifadelerle dökümlenmekte kimi zaman ise kıssalarla veciz bir görünüme kavuşmaktadır. Mesela, bir anıda, beşere bela olan, şeytanı, melaiikelerin hocası iken cennetten kovduran haset şöyle tanımlanır:

Eski vakitte İstanbul'a ecnebi sefinesi gelirse Yalı köşkü önünde durur, top atarmış.
Bir sefine gelmiş... Top atmamış. Liman reisi tarafından adam gelip: "Niçin top

atmadın” diye sormuş, sefinenin kaptanı demiş ki: “top atmadığıma otuz iki özürüm vardır. Birincisi barutum yoktur!... O adam demiş ki: “Artık otuz birini söylemeye lüzum kalmadı” Onun dediği gibi, biz de haset babında şeytanı söyledik. Başkaların lüzumu yoktur azizim. (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 119)

Tüm bu aşk odaklı duygusal iklimin varlığı, Aşçı Dede’yi yine de gerçek dünyadan kopartmaz. Dünya ve ukbâyı bir arada yaşama iradesi, onu hakkını savunamayan, kenarda kalmış, pasif bekleyen bir konumda bırakmaz. Diğer bir ifadeyle, ehl-i tarîk olanların atalet içinde kaldığı, tembel olduğu sosyal hayata karışmadığı gibi yargıları ters yüz eden bir hayat hikâyesi karşımıza çıkar. Bir bölümde naklettiğine göre Şam’da vazifesine devam ederken işlerin yalnız kendisine kalmasına son derece sinirlenir ve “yüzü güzel, içi şeytan firavun bir adam, ikide bir canımıza hücum ile mücadele eder” (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 77) dediği Ordu Muhasebecisi Cemal Bey ile münakaşa eder. Aşçı Dede Halil İbrahim’in iş yüküne yönelik reddiyesine karşılık olarak “muvafilek-ı hikmet değildir” cevabı geldiği için dayanamaz ve istifasını verir:

...çok sıkıldım. Artık zaruri. Efendim, sinnim kemale erdi, yalnızlığım cihetiyle böyle ağır bir yükü çekemeyeceğim, fakirimize bayram ertesine kadar müsaade edin bayramdan sonra tekaüd olmak üzere İstanbul’a gideceğim o vakit bu vazifeyi yalnız başına tamamıyla ifaya muktedir bir efendiye verirsiniz! Dedim ... Bu da muvafilek-ı, hikmet değildir! Dedi. Olsun olmasın, bundan başka sözüm yoktur! Diyerek yanından çıktım. Artık bir söz ki söyledim söyledim, görelim Mevlâ ne eder ne ederse güzel eder, deyip odama geldim. Burada bir hikâye hatırıma geldi. (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 77)

Halil İbrahim’in aklına gelen kıssa şöyledir:

13

Bir gün arslan sahrada bir ufak tepenin üzerine kurulmuş otururken karşıdan onu görmeyen bir kurt geçmiş. Arslan kurda seslenip çağırılmış. Kurt arslanı görünce vücuduna Yahudi sıtması gelmiş Kemâl-i huzur ve edeble arslanın karşısına çıkmış... Arslan kurda: -Karnım aç! Git şuradan bir koyun yakala getir! Diye emretmiş. Kurt başüstüne deyip hemen gitmiş, bir koyun yakalayıp getirmiş, arslan bir pençe vurup koyunu tuz gibi dağıtmış ve yemeğe başlamış. Biçare kurt bir yere gidemeyip arslanın karşısında kemal-i edeble durmuş... Arslan: -gel.. sen de ye! Demiş. Kurt uzaktan uzanıp koyunun pislikle dolu işkembesini çekip bir köşede büzülüp yemeye başlamış. Ağzı burnu tamamıyla neces olmuş. Arslan bu hali görüp: Niçin güzel etlerden yemeyip de böyle pis işkembeyi yiyorsun?! Diye sormuş. Biçare kurt: -Efendim... Mâlum-u alinizdir ki bu koyun dağlarda, sahralarda otladığından kimyevi otlar yer... Bu işkembe kimyevi otlarla doludur...Bunda başka bir haysiyet, hikmet vardır! Demiş. Arslan gülmeye başlayarak: -Şu ağzının burnunun pisliğine bakmayıp hikmetten dem vuruyorsun! Demiş. (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 77)

Kıssayı naklettikten sonra “bu misal küstahlık ise nifak bundan büyük küstahlık” (Aşçı Dede Halil İbrahim, 1960, s. 77) diyerek pasajı bitirir. Birçok örnek içinden seçtiğimiz bu kıssada, toplumu anlatan veciz öğütler barındığı görülür. Özellikle dönemsel olarak düşünüldüğünde, statü sahibi olan ve işini kötüye kullananların hâlâ hikmetten bahsetmesine karşı iletmek istediği mesajın kıssa ile altı çizilir. Hatıratın içine serpiştirilen ve anlam bütünlüğünü sağlamak için verilen bu tip öğütler, Osmanlı toplumunun düşünme biçiminin de göstergeleri olarak okunabilir. “Ahlaki bir tutumu ya da dini bir ilkeyi resmeden” (Becker, 2016, s. 203) “ya da bu durumda sosyolojik ders veren” (Becker, 2016, s. 209) hikâyeler gerçekdışı görünse de kullanışlı mesajlar içerir. Mesajların, bireyin

zihninde gerçekdışılığa göndermede bulunmasının ya da böyle algılanmasının değersiz veya faydasız olduğu öne sürülemez; zira sosyal bilimcilerin özellikle bu tip araçları anlaması beklenir (Becker, 2016, s. 204). Becker (2016, s. 206-210) de bu noktada, Antin'in hikâyelerinden bahsederken; yazarın kendi içinden geldiği gibi oluşturduğu eserlerinde, toplumsal tecrübeleri kıssalar yoluyla aktardığını, şifahi doğaçlamalar yaparken bir değişkenin diğerleriyle yakınlığını kuşatıcı bir bütünlük içinde verdiğini zikreder. Anlatılan kıssalar, "yaygın inanç, dil, sınıf yapısı, çevresel koşullar, kişisel ilişkiler ve teorik açıdan önemli daha pek çok şeyle ilgili açık ve ikna edici yoldan girift bağlantıları göz önüne serer" (Becker, 2016, s. 210). Aşçı Dede'nin kıssaları da birleştirildiğinde, bağlantılı bir toplumsal yapı ve kurum ilişkisinin anlatıldığı görülür. Okuyucunun zihninde tasarlamaya uğraştığı anlatılar, günümüzdeki benzer olayları aydınatabilecek malzemeyi pekiştirir. Hikâyelerin fabl türü olması veya gerçekdışı konumlandırılması bireysel benliği rahatsız etmez, nihayetinde toplumsalla ilgili bir mevzu kalıcı ve ileride de hatırlanabilir şekilde kodlanmıştır.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ YERİNE

Aşçı Halil İbrahim Dede'nin hatıratını okumak, farklı yolları hayatının sosyalleşme çizgisinde uğrak yeri olarak tecrübe etmiş sıradan insanın hikâyesine dâhil olmaktır. Büyük resimde ise sosyal tarihin sınırları içinde toplumsalın kültürel repertuvarını, olabildiğince keşfetmektir. Aşçı Dede bir ehl-i tarîk sıfatıyla muhtelif ilişki ağlarına dâhil olmuş, çeşitli mekânsal şartların içinde meşrep değiştirmiş; fakat hakikate ulaşmak için aşk arayışından vazgeçmemiştir. Sûfî bakış açısıyla eklemlendiği grupları araçsallaştırmış, herhangi birinin normatif üstünlüğünden ziyade onlarla kırılan bir birliktelik içine girmiş; merkezî noktada Mevlânâ'ya olan muhabbeti ise daimî kalmıştır. Bir muhip olarak muhabbet makamının diline ve suretine yansıyan yerlerinde ehl-i tarîk görünmeyi seçtiği için somutlaşan gösterenler üzerinden/aracılığıyla benliği kurulmuştur. Benlik sunumunun tavırları şekillendirirken tekrar eden oluşumlar zinciri yaşattığı düşünüldüğünde (Goffman, 2016) ve keza bu tip bir oluşumun eylemlerden kurulu ve kültürel bir üst ile çerçevelenmiş olduğu hatırlandığında, hikâyenin haddi zatında bir varoluş serüvenini gösterdiği aşikardır. Halil İbrahim karakterinden aşçı dedelik makamına yükselmek, "Mevlevî şeyhi" ve "Zürçemaleyn Sultan Baba Efendi" olarak isimlendirilmek veya "Ruznamçeci Efendi zikri" ile taltif edilmek sıradan insanın kendini tatmin edecek ve kendi hikâye örgüsünde başarı olarak görülebilecek benlik onarım işlemlerinin küçük örnekleridir. Diğer yandan, karşımızda otobiyografik hikâyenin diziliminde, üstün zaferlerle donatılmış bir memuriyet hayatı veya çile çekerek kazanılmış bir rütbe yoktur. Muhabbet halkasının içine dâhil olmakla belirli ölçüde prestij kazansa da hakkında dedikodular çıkması, hak etmediğini düşündüğü sözleri ışıtmesi, o etkileşim ağı içinde istenmediğini Halil İbrahim'e hissettirmiştir. Olay mahallinde durmaktansa mekânı terk etmeyi göze alan; düzen değiştirmekten korkmayan, sabitelerden kolaylıkla vazgeçebilen, mevcut durumu dervişane edebiyatla sindiren, şöret, rütbe, mal, mülk, servete tamah etmeyen bir profil karşımızdadır. Zihninde tasarladığı hayatı, Mevlânâ öğretileri ile şekillendirdiğini, kendisini derviş veya şeyh makamına ulaştırmak için uğraşmadığını, sadece bir sevdalı olarak yolda olduğunu belirttiği için kurumsallaşmış bir statü hevesine kapılmadığı aşikârdır. Anda yaşamak üzere cezbe hâliyle varlığından soyunması ve metafizik ilgisizlikle dünyayı boşaması; fakat yine de azimle verilen görevleri yerine getirmesi, bugün sözlükteki manasıyla kullandığımız tanımlamalardan oldukça uzak bir miskini tanıtmaktadır.

Neticede, kendi zamansal ve mekânsal şartları bağlamında oluşan çerçevede, sıradan insanın etkileşim ağını nasıl kurduğu, sürekliliği veya belirli noktalardaki kopuşları ile mevcut karşılaşmaların biyografide/otobiyografide hangi açılarla değerlendirildiği, sosyal tarih sınırlarını anlamlandıracak veri yumağıdır. Aşçı Dede'nin benliğini tahkim eden gizil ipin elimize değmesi, yaşamsal alanına nüfuz etmemize olanak tanımaktadır. Özel ve iş

hayatı arasındaki gelgitlerden bahsettiği satırlarda, okuyucunun önüne didaktik pasajlar serilirken hatıratın toplumsal bir fayda amaçladığı da anlaşılmaktadır. Sosyal menfaat odaklı bu tip bir vesikanın izlerini sürmek, sadece başarılıların, ünlülerin, kazananların, zenginlerin veya güçlülerin hayat hikâyelerinden ziyade başka türlü toplumsal faaliyetlerin ekolojisini görmektir (Ünsaldı, 2019, s. 8). Bu hâliyle hatırat, sosyal tarihin mantığına erişmeyi sağlayacak doneler sunduğu için bütünüyle velut bir eserdir. Aşçı Dede'nin başına gelen olayları yorumlayıp aktarırken araya beyitler koyması veya fıkralar, kıssalar ve mesellerle o dönemin fikriyatını serimlemesi, zengin kaynaklar olarak toplumsal hafızayı bugün tekrar tesis etmektedir. Yine unutulmuş, kaybolan deyimlerin tarihsel kökenlerini araştırmak için elimize bolca malzeme verirken, bir tümceden yola çıkarak dönemin hafıza kodlarının nasıl süreklilik kazandığı takip edilebilmektedir. Tüm bu değerlendirmeler ışığında, hatırat aracılığıyla geçmiş kayıtların sosyal tarihe alan açabilecek her türlü söyleminin gün ışığına çıkarılmasının önemi bir kez daha hatırlanmakta; bu manada Osmanlı tarihinin gündelik bedenine neşter vurulma gerekliliği anlaşılmaktadır. Hasılı bugün kategorik olarak bir muhibb-i Mevlânâ ya da Mevlânâ sever diyebileceğimiz, mütevazı hayatının köşe taşlarında somutlaştırdığı fikirlerle dünya malına ilgi duymadan dünyadan kopmayan, kendi haklarını olabildiğince savunan, çalışmaktan usanmayan, yoksulluk çekse de sefaleti şikâyet seviyesine vardırmanın, aşk ve muhabbet yolunda bir ideal tipin içerik malzemeleri dökümlenmiştir. Böyle bir ideal tipi niteleyen özellikleri, bir başka muhip ile kıyaslamak, beşerdeki benlik-tavır ikilisinin etkileşim düğümlerini çözmeyi kolaylaştıracaktır. Aynı zamanda, konvansiyonel betimleme yazımını bırakarak sosyal tarihten tarihsel sosyolojiye geçiş aşamasında, ideal tipleri hipotetik olarak sorgulayacak bir imkân hazırlayacaktır. *Yaştan, kurudan, aşktan meşkten zâhir ü bâtın* her şeyden bahseden bir Aşçı Dede, mazi dükkânının tarih kokan sayfalarına bizleri misafir ederken zihnimizde de yeni bir Attar/aktar dede tipolojisi uyandırmaktadır.

KAYNAKÇA

Aşçı Dede Halil İbrahim (1960). *Geçen asrı aydınlatan kıymetli vesikalardan bir eser, hatıralar Aşçı Dede İbrahim*. R. E. Koçu ve M. A. Akbay (Haz.). İstanbul Ansiklopedisi Yayınları.

Aşçı İbrahim Dede (2006). *Aşçı İbrahim Dede çok yönlü bir sufinin gözüyle son dönem Osmanlı hayatı, Aşçı Dede'nin hatıraları* 1. M. Koç ve E. Tanrıverdi (Haz.). Kitabevi.

Azamat, N. (1991). Aşçı İbrahim Dede mecmuası. *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 3, ss. 546-547). TDV Yayınları.

Baltacı, H. (2015). Aşçı İbrahim Dede hâtıratı çerçevesinde XIX. yüzyıl Erzincan'ında dinî ve tasavvufî hayat. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9(1), 47-64.

Becker, H. S. (2016). *Toplumu anlatmak*. (Ş. Geniş vd., Çev.), Heretik Yayınları.

Emre, Y. (1990). *Hayatı-eserleri ve şiirlerinden seçmeler*. A. Güzel ve M. Tatçı (Haz.). Semih Ofset Yayıncılık.

Goffman, E. (2016). *Günlük yaşamda benliğin sunumu*. (B. Cezar, Çev.), Metis Yayınları.

Kallek, C. (2005). "Miskin". *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 30, ss. 183-184). TDV Yayınları.

Karakışla, Y. S. (2015). *Eski zamanlar eski insanlar*. Doğan Kitap.

Okutan, B. B. (2020). Din sosyolojisinin yöntemsel incelikleri. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24(2), 911-931.

Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü I*. MEB Yayınları.

Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü III*. MEB Yayınları.

Skocpol, T. (1999). Tarihsel sosyolojide yeni gündemler ve yinelenen stratejiler. T. Skocpol (Ed.). *Tarihsel sosyoloji içinde* (ss. 355-389). (A. Fethi, Çev.). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Thompson, E. P. (2004). *İngiliz işçi sınıfının oluşumu*. (U. Kocabaşoğlu, Çev.). Birikim.

Ünsaldı, L. (2019). *Burada ne oluyor? Türkiye'de etkileşimlerin ekolojisi üzerine bir deneme*. Heretik Yayınları.

Weber, M. (2012). *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*. (V. Öğütle, Çev.). Küre Yayınları.



CELAL NURİ'NİN MÜSLÜMAN TÜRK KADININA DAİR GÖRÜŞLERİ

Ramazan UÇAR¹

Sümenye KÖSEOĞLU²

ÖZ

Toplumsal yaşamın iki temel unsurundan biri olarak kadın içinde yaşadığı toplumun kendisi ile ilgili oluşan algıları çerçevesinde bir yaşam sürmektedir. Söz konusu algıların oluşmasında toplumun sosyal ve siyasal şartları, zihniyeti, kültürü ve inançları belirleyici olmaktadır. Kadın çeşitli toplumlarda farklı şekillerde görünür olsa da toplumsal statü ve rolleri hep tartışılır olmuştur ki özellikle Batı'da gelişen modern yaşam ile birlikte yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Kadın; eğitimde, kültürde, sanatta, üretimde geçmişe göre daha etkin ve görünür olmaya başlamıştır. Kadının üretim gücünden daha fazla faydalanan Batı toplumları hızlı bir ilerleme sürecine girmiş, söz konusu gelişme Türk toplumunu da etkilemiştir. Batılılaşma taraftarı görüşleri ile öne çıkan Celal Nuri; eğitim, kültür, sanat ve üretim noktasında Müslüman Türk kadınlarının da güçlenmeleri için yeni fikirler ileri sürmüştür. "Kadınlarımız" adlı eseri döneminde oldukça ilgi çekmiş, tartışmaların yaşanmasına vesile olmuştur. Söz konusu eserinde Türk toplumunda kadının statüsü, değeri, potansiyeli ve özgürlüğüne dair görüşlerini paylaşmıştır. Bu çalışmada, Celal Nuri'nin nasıl bir Müslüman Türk kadını hedeflediği sorusuna cevap aranırken aradan geçen zamana rağmen söz konusu değişimin gerçekleşip/gerçekleşmediği sorgulanmaktadır. Dokümantasyon yöntemiyle gerçekleştirilen çalışmada Celal Nuri'nin "Kadınlarımız" isimli eseri merkeze alınarak analizler yapılmış, yorum ve değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Toplum, Türk Toplumunu, Kadın, Celal Nuri

¹ Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, ramazanucar@sdu.edu.tr,  0000-0002-8656-4434

² Yüksek Lisans Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, sumenye.k1998@gmail.com,  0009-0007-7102-6223

Atıf Bilgisi/Cite as: Uçar, R. ve Köseoğlu, S. (2025). Celal Nuri'nin Müslüman Türk kadınına dair görüşleri. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 19(38), 17-27.

CELAL NURI'S VIEWS ON MUSLIM TURKISH WOMEN

ABSTRACT

As one of the two fundamental elements of social life, women live within the framework of the perceptions formed by the society they live in. The social and political conditions, mentality, culture and beliefs of the society are decisive in the formation of these perceptions. Although women are visible in different ways in various societies, their social status and roles have always been debatable, and a new situation has emerged especially with the development of modern life in the West. Women have started to be active and visible in education, culture, art and production compared to the past. Western societies, which benefited more from women's productive power, entered a rapid progress process, and this development also affected Turkish society. Celal Nuri, who stands out with his pro-Westernization views, put forward new ideas for Muslim Turkish women to become stronger in terms of education, culture, art and production. His work titled "Our Women" attracted considerable attention in its time and caused discussions. In his work, he shared his views on the status, value, potential and freedom of women in Turkish society. In this study, while seeking an answer to the question of what kind of Muslim Turkish woman Celal Nuri targeted, it is questioned whether the change in question has occurred despite the passage of time. In the study carried out with the documentation method, Celal Nuri's work "Our Women" was taken as the center and analyses, comments and evaluations were made.

Keywords: Sociology of Religion, Society, Turkish Society, Women, Celal Nuri

GİRİŞ

Toplumsal yaşamın en temel özelliği sürekli bir değişim içinde olmasıdır. Toplumlarda değişim süreci bazen iç dinamikler çerçevesinde gerçekleşirken bazen de dış etkenler fonksiyonel olabilmektedir. Değişim, toplumlarda vazgeçilmez bir olgu olarak görünse de değişime karşı direnç gösteren sosyal kesimlerin varlığı da bir gerçekliktir ki ortaya çıkan çatışmanın ürünü olarak kendini göstermektedir. Türk toplumunda değişim süreçleri de bu minvalde gerçekleşmektedir. Batı toplumlarında yaşanan değişim ve gelişmeler, Türk toplumunda etkisini göstermeye başlamış ve Cumhuriyet ile birlikte ivmesini arttırarak devam etmiştir. Birçok toplumda olduğu gibi değişim Türk toplumunda da kadınlar üzerinden ele alınmış ve okunmuştur. Yaşanan değişim ile birlikte kadının toplumsal yaşamda daha görünür hale gelmesi; eğitim, kültür, sanat ve üretim alanlarında öne çıkmasının gerekliliğine inananlar ile söz konusu gelişmelerin kadının geleneksel rollerinde zafiyet oluşturacağını düşünenler arasında fikri çatışmaları beraberinde getirmiştir. Çünkü geleneksel anlayış sahipleri kadının sosyal hayatta güçlü şekilde yer almasını toplumsal değer ve normlarda meydana gelen çözülme olarak telakki etmişlerdir.

Kadınların toplum içerisinde aktif rol oynamaları, kaliteli yaşam sürmeleri, topluma yön vermeleri bakımından oldukça önemlidir. Toplumların temellerinin güçlülüğü ise kadının sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik vb. alanlarda görünür olmasıyla mümkündür. Ancak toplumda kadın ve erkeğin rolleri ele alındığında; kadına ev işleri, çocuk bakımı, erkeklere ise evin ekonomik ihtiyaçlarının karşılanması görevi yüklendiği görülmektedir. Söz konusu durumun ortaya çıkmasında toplum içerisinde kültleşmiş inanç, örf ve adetlerin anlaşılma ve yorumlanma biçimlerinin etkili olduğu ifade edilebilir (Dökmen, 2004, s. 10). Kadınların ev içi görev ve sorumluluklarından hareketle özellikle eğitim, kültür, sanat vb. olanaklardan faydalanmasına pek fırsat verilmemiştir. Bu durum kadın ve erkek arasında bilişsel ve düşünsel farkların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Dünyada insan ve buna bağlı olarak kadın haklarında yaşanan değişim sayesinde kadınların da

erkekler gibi fırsat verildiğinde birçok alanda başarının altına imza attıkları görülmüştür. Kadınların söz konusu başarı öyküleri Türk toplumu bağlamında değerlendirildiğinde benzer süreçlerin yaşandığını görmek mümkündür. Türk toplumu, kendine özgü inançları, değer yargıları, toplumsal normları ve yaşam felsefesini temel alan bir dünya görüşü geliştirmiş; bu doğrultuda da kendine has bir kadın algısı oluşturmıştır.

Erken Cumhuriyet döneminin önemli düşünürlerinden biri olan Celal Nuri İleri, kadınların toplumsal rolüne dair geliştirdiği fikirlerle dikkat çekmektedir. Batı medeniyetini yakından takip eden ve İslam düşüncesinden beslenen bir aydın olan Celal Nuri, metinlerinde kadın profilini, dönemin modernleşme ideali ve din-toplum ilişkisi çerçevesinde şekillenen tarihsel dönüşümü yansıtmaktadır. Bu bağlamda, Celal Nuri "Nasıl bir Müslüman Türk kadını idealize etmektedir?" sorusu çalışmanın temel problematiğini oluşturmaktadır. Diğer yandan kadının toplumsal kalkınmadaki rolü ve medeniyet inşasındaki fonksiyonelliği de üzerinde durulmayı gerektirmektedir. Celal Nuri'nin toplumsal yaşamın her alanında kadınların daha etkin hale gelmesi gerektiği görüşü, erken Cumhuriyet dönemi Türkiye'sindeki sosyal değişimin önemli bir göstergesidir.

1. Türk Toplumunda Kadın

Türk toplumunda kadınların statü ve rollerinde meydana gelen farklılaşmalara paralel olarak kadın anlayışında da bir değişimin yaşandığı görülmektedir. Söz konusu değişimler Türk toplumunun tarihi süreç içinde geçirdiği büyük değişimler (İslam öncesi, İslam sonrası, Cumhuriyet dönemi) çerçevesinde ele alınabileceği gibi bazı toplumsal kırılmalar bağlamında da analiz edilebilir niteliktedir.

İslamiyet öncesi Türk aile yapısı, belirgin bir ataerkil nitelik taşımakla (İnan, 1998, s. 341) birlikte diğer pek çok medeniyette olduğu gibi babanın mutlak hakimiyeti söz konusu olmayıp kadının ve çocuğun birçok hak sahibi olduğu bir aile sistemi bulunmaktadır (Onay, 2012, s. 350). Türk toplumunda kadın ve erkek arasında çok büyük eşitsizlik olmadığı için (Türküne, 1995, s. 128) hür ve itibar sahibi Türk kadını ata biner, ok atar, güreş gibi ağır sporlar yapar, savaşlara katılırdı. Aynı dönemde Avrupa'da yaşayan diğer kadınlara göre belli bir mekâna hapsolmaktan ziyade toplum içerisinde ve devlet yönetiminde aktif bir role sahip olduğu görülmektedir (Bayat, 2018, s. 21-22).

Kadın, İslamiyet ile birlikte Arap toplumunda insan olarak görülmeye başlanmış (Göksel, 1993, s. 122) ve Hz. Peygamberin "*Cennet annelerin ayakları altındadır*" sözü ile büyük bir öneme kavuşmuştur (Turan, 1994, s. 253). Türk toplumunda kadınlar İslamiyet ile birlikte yeni yaklaşımlara maruz kalmış olsa da benimsenmiş kadın-erkek eşitliği anlayışında ciddi bir zafiyet oluşmamış, kadınlar erkeklerle bir arada yaşamaya devam etmiş, aile içerisinde kadın söz hakkını korumuş ve aileye yön vermeye devam etmiştir (Turan, 1994, s. 252). Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçuklular dönemlerinde toplumsal statüsünü ve itibarını koruyan Müslüman Türk kadını için Osmanlı Devleti döneminde aynı ifadeleri kullanmak oldukça zor görünmektedir.

Göçebelikten yerleşik yaşama geçiş ile birlikte kadının bireysel/toplumsal statü ve rollerinde bazı değişimler meydana gelmiştir. Bu bağlamda artık kadın ev içinde, erkeğin hizmetinden ve ihtiyaçlarından sorumlu, çocuklarını doğurup büyütmeyle yükümlü hale gelmiştir. Kırsal kesimde yaşayan kadınlar, bu sorumluluklara ek olarak tarlada tohumların ekilmesi, ürünün toplanması ve üretimin her aşamasında bulunma görevini üstlenmiştir. Mülkiyet ve miras hakkı sınırlandırılmış, evlenme ve boşanma konularında söz hakkı kalmamıştır (Kaymaz, 2010, s. 336). Dolayısıyla erkeğe göre kadının hakları daha sınırlı hale gelmiştir. Kadın bu dönem içerisinde geçmişe kıyasla daha çok kısıtlanmıştır. Söz konusu kısıtlama, kadının sosyal hayatını, aile hayatını, giyim tarzını ve eğlenme şeklini değiştirmiştir. Kadının gidip görebileceği yerler dahi belli kurallar çerçevesinde belirlenmiştir (Çakır, 2016, s. 226-227). Osmanlı dönemi Türk ailesinde kadın, eski

Türklere kıyasla ikinci planda kalmış, eğitim hakkı bile yalnızca dini konularla sınırlandırılmıştır (Acar, 2019, s. 403).

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde özellikle Meşrutiyet ile birlikte kadınlarla ilgili kanunlarda değişiklikler yapılmış, yasaklar nispeten kaldırılmış, ayrıca fikir ve edebiyat alanında kadın haklarını savunan yazılar yazılmaya başlanmıştır (Taşkıran, 1973, s. 24). Ülke içerisindeki gelişmeler doğrultusunda II. Meşrutiyet ile bazı haklara sahip olan kadınlar için eğitim fırsatları sunulmuş ve miras hakkı doğmuştur. II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte kadınlar, çalışma hayatında da yerini almaya başlamıştır. Özellikle o dönemde savaşa giden erkeklerin yerine boş kalan memurluklara kadınlar yerleştirilmiştir. Erkek sayısının azalması kadınların çalışmasına olanak sağlamıştır (Çakmak, 2011, s. 45-79).

Cumhuriyet dönemi ile birlikte Türk toplumunda kadınlar gerçekleştirilen inkılaplar sayesinde yeni haklara kavuşmuştur. Söz konusu hukuki düzenlemelerle Müslüman Türk kadınları Batı'daki hemcinslerine göre çok daha ileri kazanımlar elde etmiştir (Sağ, 1999, s. 19). Özellikle Türk Medeni Kanunu kabulü (1926) ile birlikte tek eşlilik kabul edilmiş ve kadına mülk sahibi olma hakkının yanında eğitim kapıları sonuna kadar açılmıştır. 1934 yılında Müslüman Türk kadını seçme ve seçilme hakkına kavuşarak (Bingöl, 2014, s. 112) eşit yurttaşlık statüsünü elde etmiştir. Mustafa Kemal Atatürk Türk kadınlarının Avrupalı kadınlardan daha üstün bir konumda olduğunu vurgulamış ve bu kararı en önemli reformlarından biri olarak görmüştür (Sağ, 1999, s. 22).

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde başlayan ve Cumhuriyet dönemiyle taçlanan kadınların kazanım elde etme sürecinde pek çok tartışmanın yaşandığı ve bu tartışmaların önemli temsilcilerinden birisinin de Celal Nuri olduğu bilinmektedir. Kadınların toplumsal yaşama katılarak görünür olmaya başlamasına özellikle dini gerekçelerle karşı çıkan sosyal kesimlere cevaplar vererek fikirleriyle Müslüman Türk kadının yeni kazanımlar elde etmesinde öncülük yapmıştır.

2. Celal Nuri'nin Kadın Anlayışı

Batıcılık akımının önemli temsilcilerinden olan Celâl Nuri (Berkes, 2002, s. 412-415) II. Meşrutiyet ile birlikte farklı konularda çok sayıda eser ortaya koymuştur. Şüphesiz en önemlilerinden biri *Kadınlarımız*³ adlı eseridir. Celal Nuri'nin 1914 yılında kaleme aldığı eserde, dönemin zorlu koşulları içinde toplumda Müslüman Türk kadınının hakları ele alınmaktadır ki buna bağlı olarak nikah, evlilik, aile ve boşanma konuları üzerinde durulmaktadır. Türk kadınlarının içinde bulunduğu durum ile ilgili tespitler yapılırken bir noktada geleceğe dair hedefler için çözüm önerileri sunulmaktadır (Konuk, 2024, s. 2).

Celal Nuri, kadını toplumsal hayatın vazgeçilmez bir unsuru olarak görmekte, kadının gücü ile toplumun gücü arasından paralellik kurmaktadır. Statü ve rolleri itibarıyla güçlü kadınlar tarafından eğitilen nesiller içinde yaşadıkları toplumu her açıdan müreffeh bir yapıya kavuşturacaklardır. Bu hususta "... Bir milletin saadet ve refahı validelerinden kaynaklanır. Münevver, faziletli validelerin evlatlarının münevver ve faziletli olmaları pek tabiidir" (Cevdet, 1908, s. 30) ifadelerini kullanan Abdullah Cevdet ile aynı perspektiften meseleye yaklaşmaktadır. Türk toplumunun içinde bulunduğu durumdan güçlenerek çıkabilmesinin yolu, aileden başlayarak eğitimden kültüre, sanattan siyasete, çalışma hayatından hukuka kadar pek çok alanda kadınların haklarında yenilik yapılmasından geçmektedir. Söz konusu yaklaşım; Celal Nuri'nin görüşlerini serdettiği dönem dikkate alındığında çok daha iyi anlaşılacaktır.

³ Çalışmada, Celal Nuri tarafından 1915 yılında kaleme alınan, Prof. Dr. Özer Ozankaya tarafından 1993 yılında sadeleştirilerek Latin harflerine çevrilen ve Kültür Bakanlığı tarafından basımı gerçekleştirilen *Kadınlarımız* isimli eserden hareket edilmiştir.

2.1. Eğitim ve Kadın

Eğitim; bireyin davranışlarında kasıtlı olarak ve kendi yaşantıları yoluyla istendik değişiklikler meydana getirme süreci (Ertürk, 1982, s. 12) olarak görülmektedir. Diğer yandan; insanı olgunlaştırmanın en iyi yolu (Eflatun), insanın ahlaki davranışlar kazanması sanatı (Aristo), çocukları yetiştirme ve insan yapma sanatı (J. J. Rousseau) ve sosyal olamayan nesli sosyalleştirme (E. Durkheim) vb. şekilde pek çok tanımın yapıldığı görülmektedir (Ayas, 2021, s. 2).

Eğitimi toplumsal yaşamın temel unsurlarından biri olarak gören Celal Nuri, sosyal sistemin sürdürülebilirliği için hükümetlerin ücretsiz bir şekilde vatandaşlarına söz konusu imkânı sunması gerektiği üzerinde durmaktadır. Eğitimin bireylerin sosyalleşmesine, toplumsal değer ve normların içselleştirilmesine ve dolayısıyla toplumda suç ve suçluların azalmasını sağlama işlevinden hareket eden Celal Nuri, “bunda hükümetin çıkarı vardır, çünkü kendisi için bundan daha kazançlı bir şey olamaz; iyi bir genel eğitimle, düşüncelere açık güzel bir yol ile kışlalar, tutukevleri, kolluk, yargı ve suç-önleme yöntemi için boş yere yapılan bunca harcamalardan arttırım yapılabilir” (Nuri, 1993, s. 80) ifadelerini kullanmaktadır. Toplumsal değer ve normlara yönelik veya insanların can ve mal güvenliğine yönelik saldırıda bulunarak toplumsal kaos oluşmasına yol açanların cezalandırılması için devletin yapacağı masrafin gerçekleştirilecek genel eğitim giderinden çok daha fazla olacağına vurgu yapmaktadır. Diğer yandan eğitimi toplumun refah düzeyinin artmasının önemli faktörlerinden biri olarak gören Celal Nuri, konuyu kadınların eğitime getirmekte ve meseleye iki açıdan yaklaşmaktadır. Birincisi kadının görevinin aile içinde başladığına dikkat çekmekte ve “Kadın önce bir eğitmen ve eğitim bilimcidir” (Nuri, 1993, s. 75) ifadelerine yer vermektedir. Kadının iyi bir eğitmen ve eğitim bilimci olabilmesi aldığı eğitimle yakından ilişkilidir. Eğitimli bir anne çocuğunun düne dair bilgi sahibi olmasını sağlarken, anı kıymetlendirmesinin yolunu açacak ve gelecek inşasında güçlü perspektif oluşturacaktır. İkincisi ise; kadının ekonomik gereksinimlerini karşılayabilmek için eğitimli olmasıdır. İktisadi anlamda bağımlı olmayan kadın ayakları üzerinde güçlü bir şekilde durabilmenin huzurunu ve mutluluğunu yaşayacaktır (Nuri, 1993, s. 76). Diğer bir ifadeyle var olan potansiyelini çalışma hayatının içine girerek harekete geçirmiş olacaktır. Dolayısıyla mutlu kadın, mutlu eş, mutlu çocuk ve mutlu toplum hedefi gerçekleşecektir.

Eğitim sürecinde göz önünde bulundurulması gereken hususlardan biri milliliktir. Her toplumun kendine has özellikleri, değerleri, normları, yaşam felsefesi ve kültürü vardır. Söz konusu unsurlar Türk toplumu için de geçerlidir ki verilecek eğitim Türk milli kültürü ile insicam içinde gerçekleşmelidir. Konuya dair fikirlerini, kadınların milli bir eğitim anlayışıyla eğitilmesinin lüzumu üzerinden ortaya koyan Celal Nuri, “Böyle kadınlarımız Frenkleşmiyor ama Türklüklerini de koruyamıyor, Durmaksızın sıkılıyorlar ve fırsat bulur bulmaz utanmazlığa başlıyorlar. Fransız yazını ülkemizi kötüleştiriyor. Aileleri yakıp kavuruyor. Yuvalarını darmadağın ediyor. Hiç afyon içmemiş insan birden yüksek dozda afyon alırsa sersemlemesi doğaldır” (Nuri, 1993, s. 78) ifadelerine yer vermektedir. Milli eğitim (terbiye) sürecinden geçmeyen kadınlar, Türklük bilinçlerini koruyamadıkları için kültürler arası savrulmalar yaşayabilmektedir. Dolayısıyla kadınların eğitiminde milli kimlik ve milli şuur ön planda tutulmalıdır. Eğitim sadece okullar ile sınırlı olmamalı, yaygın eğitim kurumları da işin içine dahil edilerek süreç en sağlıklı şekilde yönetilmelidir (Nuri, 1993, s. 80).

2.2. Evlilik ve Kadın

Evlilik aile kurumunun ilk basamağıdır. Bir kadınla erkeği, ‘karı-koca’ olarak birbirine bağlayan, doğacak çocuklara belirli bir statü sağlayan, toplumsal yönden devletin kontrol, hak ve yetkisi bulunan yasal ilişki biçimidir (Özgüven, 2000, s. 21). Dünyanın en

eski ve kalıcı kurumlarından biri olan evlilik, iki insanın hayatlarındaki değişim sürecidir. Söz konusu değişimin problemsiz ilerleyebilmesi kişilerin birbirlerini iyi tanıyor olmaları ve evlilik sorumluluğunu kaldırabilecek olgunluğa sahip olmalarına bağlıdır (Bayer, 2013, s. 121). Evliliğin, sevgi ve saygı çerçevesinde eşit şartlarda kurulması önemlidir (Demir, 2022, s. 91). Kadın ve erkeğin eşit haklara sahip olarak kurduğu aile birliği daha güçlü ve sağlam temeller üzerinde devam edecektir.

Evlilik bireylerin (eşlerin) özgür iradeleri ile karar verdiği, karşılıklı uyuma ve anlaşma ile gerçekleşirse anlam bulmaktadır. Eşlerden herhangi birinin gönülsüz olarak çıktığı yolun sonu huzursuzluk ve mutsuzluk olarak kendini gösterecektir. Konuya özgürlük, sevgi ve saygı çerçevesinde yaklaşan Celal Nuri şu ifadeleriyle yeni bir perspektif sunmaktadır.

... Evlenme, iki cinsin yasal bir birleşmesi olarak kabul edilmelidir. Bu, özgür bir seçim sonucu olmalı, korkutmaya dayalı olmamalı ve temeli de sevgiden başka bir şey olmamalıdır; evliliğin süresi sevginin süresidir. Denilebilir ki insanlığın maddi ve manevi geleceği, ilerde evliliğin alacağı biçime bağlıdır. (Nuri, 1993, s. 43)

Toplumsal huzurun yolu mutlu evlilikler üzerine kurulu ailelerden geçmektedir. Yaşadığı döneme ait gözlemlerinden hareket eden Celal Nuri, evliliklerin bireylerin istek ve arzularının göz ardı edilerek aile baskısı, sosyal zorunluluklar, geleneksel kalıplar çerçevesinde gerçekleştiğini aşağıdaki cümleleri ile dile getirmektedir.

Önce mahalle kadınları birbirlerine haber veriyorlar. Filancanın nur topu gibi bir kızı varmış diye konuşuyorlar. Evlenecek erkeğin yakınları kızın evine görücüye gidiyor. Sonra durumu evlenecek erkeğe söylüyorlar ve evlenecek insanlar birbirlerini tanıma fırsatı bulamadan evlenmiş oluyorlar. Tanışma, namusluca sevmek, doğal eğilim, yasal istekler sonucu evlenme bizde pek aranmamalıdır. İki tarafın birbirini azıcık bilmeleri yetmez. En azından geleceğin karı kocası birbirlerini gizlice sınavacak zaman geçirebilmelidir. Bu da toplumun yaşamının yeniden düzenlenmesiyle gerçekleşebilecektir. (Nuri, 1993, s. 124)

Söz konusu anlayışın günümüz Türk toplumunun çeşitli sosyal kesimlerinde hâkim olduğunu ifade etmek mümkündür ki birçok evliliğin “görücü usulü” olarak nitelendirilen yaklaşımla gerçekleştiği bilinmektedir. Bu şekilde davranmanın gerekçesi dini hassasiyet olarak kendini göstermektedir. Çünkü evlenmeyi düşünen bireylerin birbirlerini tanıma adına görüşmeleri toplumsal olarak uygun görülmemektedir. Celal Nuri, birbirini yeterince tanımadan yapılan evlilikleri zar oyununa benzetmektedir (Nuri, 1993, s. 123).

Celal Nuri'nin evlilik konusunda üzerinde durduğu hususlardan bir diğeri tek eşlilik meselesidir. Müslüman toplumlarda yaygın olan ve dolayısıyla Türk toplumunda da varlığını sürdüren birden fazla kadınla evlenme olayı, kadını birey olmaktan çıkaran, haysiyet ve onurunu zedeleyen bir uygulama özelliği taşımaktadır. Abdullah Cevdet'in “... İçinde birden ziyade ana, hanım bulunan hane, hane değildir. Hatta han bile olamaz...” (Cevdet, 1925, s. 3989) düşüncesiyle paralel bir anlayışa sahip olan Celal Nuri; “tek eşlilik en gelişkin, en düzgün evlenme biçimi sayılabilir” (Nuri, 1993, s. 42) ifadelerini kullanmakta “çok eşliliğe” karşı bir duruş sergilemekte ve aile saadeti ile tek eşlilik arasında güçlü bir bağ olduğuna işaret etmektedir.

2.3. Aile, Kadın ve Boşanma

Aile sadece biyolojik bir birlik olmayıp, sosyal bir kurum özelliği de taşımaktadır ki toplumun temel taşı olarak görülmektedir (Erkal,1983, s. 77). Aile insan neslinin devamını sağlamanın yanında çocukların eğitilerek sosyal yaşama hazırlandığı, toplumsal değer ve normların öğretildiği bir yapıdır. Söz konusu yapının en önemli aktörü kadındır.

Aileyi toplumsal yaşamın en önemli unsuru olarak gören Celal Nuri, ailenin çeşitli evrimler geçirdikten sonra günümüzde anlam bulan hale geldiğini, ailenin en önemli görevinin çocukların eğitimi olduğunu; “Eğer yavrular doğar doğmaz bakılma gereksinimleri olursa o zaman aile ortaya çıkar” (Nuri, 1993, s. 45) sözleri ile dile getirmektedir. Ailenin varoluş sebebi ile çocukların bakıma muhtaçlığı arasında paralellik kuran Celal Nuri; “...Birlikte yaşamak sonucu doğan bir esirgeyici sevgi ve acıma duygusu da ekleyiniz; işte ailenin başlangıcı budur” (Nuri, 1993, s. 45) ifadeleri ile çocukların aynı zamanda sevgi, merhamet ve şefkat vb. duygusal ihtiyaçlarının karşılanmasında alternatifsiz bir kurum olduğunun altını çizmektedir. Söz konusu ihtiyaçların karşılanmasında temel kaynak kadındır. Dolayısıyla aile kurulurken eşlerin üstlenecekleri sorumlulukları taşıma potansiyellerinin olup/olmadığına dikkat edilmesi öncelikli konulardan biri olarak kendini göstermektedir. Ancak çoğu zaman bu ölçütün görmezden gelindiğine dikkat çeken Celal Nuri, “En güzel, en kıvrak, en çekici ve gönül kapıcı kadınla evlenilirdi” (Nuri, 1993, s. 83) ifadeleri kullanmakta ve Türk toplumunda eş seçiminde fiziksel çekiciliğin ön planda olduğuna, eğitim, kültür, sanat ve çocuk yetiştirme müktesebatlarının çok dikkate alınmadığına vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla aile yüzeysel temeller üzerine inşa edilmekte ve kadın işlevsel olarak obje durumuna evirilmektedir. Bu durum Müslüman Türk kadınının statü ve rolüyle bağdaşmayan bir durum olarak kendini göstermektedir.

Celal Nuri, Türk kadınının statüsünü zedeleyen ve dolayısıyla aileyi tehdit eden iki temel problemden söz etmektedir. Bunlar; “çok karılık” (çok eşlilik) ve “boşanma” usulüdür. Yukarıda da değinildiği üzere aynı hane içinde birden ziyade hanımın olması aile içi huzuru tehdit edeceği gibi bireyler arasında sevgi, saygı, merhamet ve şefkat duygularının gelişmesine de fırsat vermeyecektir. Söz konusu yapı aileden daha çok zorunluluk dolayısıyla bir toplu yaşam merkezi olarak nitelendirilebilir. “Boşanma” konusu ise Müslüman Türk kadını için haysiyet kırıcı bir özellik taşımaktadır. Hukuka başvuru yaparak yasal yollarla çiftlerin beklentilerini karşılayamaması, değerler, alışkanlıklar, kültürel hayat ve inançlar konusunda uyum sağlayamaması durumunda evlilik kurumuna son vermesi, akdi bozması olarak nitelendirilen (Oğurtan, 2011, s. 14) boşanma diğer bir ifadeyle evlilikle başlayan ve toplumun en küçük yapı taşı olarak kabul edilen aile birliğinin ve bütünlüğünün bozulması sonucunda ortaya çıkan duruma tekabül etmektedir. Bireyi ilgilendirdiği kadar toplumu da ilgilendiren bir süreç olarak görülmektedir (Can ve Aksu, 2016, s. 889). Celal Nuri'nin yaşadığı dönemde uygulamanın kötüye kullanılmaya açık bir özellik taşıdığı bilinmektedir. Eşinin hangi zaman diliminde kendisine “boş ol” kavramı ile hitap edeceği kaygısıyla yaşam sürdüren kadının ne gerçek bir anne ne bir eğitmen ne bir rehber olma şansı yoktur ki buna içinde bulunduğu psikoloji müsaade etmeyecektir. Uygulamaya eleştirel bir şekilde yaklaşan Celal Nuri, “Bu kötü kullanım İslamlağa ve Peygamberin yüce buyruklarına tümüyle ve kesinlikle aykırıdır” (Nuri, 1993, s. 87) diyerek söz konusu eylem için hukuki bir altyapının elzem olduğunun altını çizmektedir. Çünkü Müslüman zihin, erkeğin kadına üç defa “boş ol” ifadesini kullanırsa boşanma gerçekleşmiş olacağı üzerine inşa olmuştur. Nikah gerçekleştirilirken aranan şartlar boşanma gerçekleştirilirken göz ardı edilmekte ve Müslüman Türk kadını için ciddi mağduriyetler oluşturmaktadır. İlkesel olarak boşanmanın gerçekleşmesinde sakınca görmeyen Celal Nuri, “Boşanma ilkesi kabul olunmakla birlikte, bu yol bir düzen altına alınmalı, kötüye kullanılması önlenmeli ve nedensiz boşanmalara yol açılmamalıdır” (Nuri,

1993, s. 101) ifadelerine yer vermekte ve toplumda bazı boşanmaları da gerçekleştirilen düzensiz evliliklere bağlamaktadır. Eşlerin birbirini tanımadan gerçekleştirilen evliliklerin boşanma ile sonuçlanmasının anlaşılabilir olduğunu; "... düzensiz evlenmeler oldukça düzensiz boşanmalar da olur" (Nuri, 1993, s. 101) sözleri ile izah etmektedir.

Toplumsal yaşamın en temel ögesi olan aile kurumu sağlam temeller üzerine kurulmalıdır. Ortak hedefleri gerçekleştirme adına iki birey (kadın-erkek) tarafından kurulan yapının sürdürülebilirliği hususunda zafiyet olursa hukuk içinde problem çözümlidir. Kadınların haklarının korunduğu hukuki bir altyapı en kısa zamanda oluşturulmalıdır. Öz itibarıyla İslam dini bu hakları kadınlara tanımıştır.

Celal Nuri, Türk toplumunun geri kalmışlığının ve buna bağlı olarak kadınların içinde bulunduğu durumun kaynağının İslam dini olmadığını, dinin anlaşılma biçiminin bu durum üzerinde etkili olduğu üzerinde durmaktadır ki, "İslamlık her türlü hak ve görevleri, yükümlülükleri sınırlandırıp belirler. Bütün bu haklar ve görevlerde kadın ve erkek eşittir" (Nuri, 1993, s. 104) ifadeleriyle kendisine göre konuya açıklık getirmektedir. Hz. Muhammed'in toplumsallaştırdığı yenilikler, tarihsel olarak ataerkil bir yapıya sahip olan Arap toplumunda, kadınların statü ve rollerinde değişime gelişime yol açmıştır. "... kadın sorunu söz konusu olduğunda, güçlü biçimde Müslüman olalım; İslamlık kadını gerek toplumbilimsel gerekse ekonomik bakımlardan erkek ile eşit görmektedir" (Nuri, 1993, s. 107) diyen Celal Nuri konuya yeni bir boyut kazandırmakta ve İslam dininin temel prensipler çerçevesinde kadınları erkeklerle eşit telakki ettiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla kadınların sosyal yaşamdan dışlanması dinsel bir temelinin olmadığı düşüncesindedir. Ona göre kadınların üretim ve ticaret yapmalarına engel oluşturan uygulamalar kaldırılmalı, toplumsal hayatın güçlü aktörleri olmalarına fırsat sağlanmalıdır (Nuri, 1993, s. 148). Çünkü Celal Nuri, kadını sosyal hayattan dışlayan toplumların değişmesi ve gelişmesi mümkün olmadığını; "kadının katılımı olmadan bir toplum ilerlemesi mümkün değildir. Kadınsız bir toplum dilsiz ya da ruhsuz bir adama benzer" (Nuri, 1993, s. 111) ifadeleri ile dile getirmektedir.

SONUÇ

Türk toplumunda kadın konusunun tartışılmaya başlamasının üzerinden yaklaşık bir asır geçmiştir. Söz konusu tartışmaların başlamasında Batı'da yaşanan gelişmeler etkili olmuştur. Batı toplumlarında kadın, büyük ölçüde toplumsal yaşamın içinde yer almış ve yaşadığı toplumun refah düzeyinin yükselmesi için potansiyelini harekete geçirmiştir. Osmanlı dönemi Türk toplumunda ise kadınların sosyal yaşamdan soyutlandıkları ancak kendi özel alanlarında üretimden gelen güçlerini kullanabildikleri görülmektedir. Bu durum dönemin pek çok düşün insanını rahatsız etmiş ve kadınların statü ve rollerinde değişime ihtiyaç olduğu fikri öne çıkmıştır. Özellikle; "Asrileşme", "Çağdaşlaşma", "Batılılaşma" taraftarı olarak bilinen düşün insanları bu anlayışın başını çekmişlerdir. Batılılaşma taraftarları arasında "kısmi Batıcı" olarak nitelendirilse de Müslüman Türk kadınlarına dair görüşleri ile öne çıkan isim Celal Nuri'dir. Müslüman Türk kadınının içinde bulunduğu duruma yönelik tespitlerde bulunan Celal Nuri, mevcut durumda toplumun değişim ve buna bağlı olarak gelişim gösteremeyeceğinin altını çizmiştir. Çünkü Müslüman Türk kadını sosyal yaşamdan soyutlanmış; okuma yazma bilmeyen, bilgi ve beceriden yoksun, eğitimsiz durumdadır ki asli görevi çocuk doğurmaktır. Eğitimsiz olduğu için doğurduğu çocuğunu geleceğe hazırlama potansiyeli de maalesef zayıftır. Söz konusu gerçekliklerden hareket eden Celal Nuri, kendi bakış açısı çerçevesinde kadının birey olarak var olduğu ideal Müslüman Türk kadını profili çizmiştir ki *Kadınlarımız* isimli eseri bu hususta oldukça önemlidir.

Celal Nuri, eğitilmiş Müslüman Türk kadını tasavvur etmektedir. Eğitilmiş bir kadın hakkını ve hukukunu bilen, ülkesi ve dünyaya dair süreçleri takip eden, potansiyeli ile

toplumu için faydalı bir birey olacaktır. Bunlar bir yana eğitilmiş bir anne olması bile çocuğuna vereceği eğitim açısından oldukça önemlidir. Kadının kendi yaşamına dair karar verebilme hakkına sahip “özgür” bir birey olması gerektiği düşüncesi Celal Nuri'nin üzerinde durduğu diğer bir husustur. Özellikle evlilik sürecinde ve aile içinde görüşleri dikkate alınan, “kiminle evleneceğine karar verebilen” bir kadın tasavvur etmektedir. Erkeklerin kendi zihin dünyaları çerçevesinde kadın üzerinde bu manada tasarrufta bulunmasını kadının metalaştırılması olarak değerlendirmektedir. Birden fazla kadınla evlenme olarak nitelendirilen “çok eşlilik” konusunun kadının itibarını zedeleyen bir durum olmasından hareketle Celal Nuri, çağdaş ve medeni bir evliliğin tek eşli olması gerektiğinin altını çizmektedir. İçinde birden fazla eş barındıran aile yaşamının huzur ve mutluluk getirmeyeceğine vurgu yapmaktadır. Çünkü huzursuz ve mutsuz ailelerden huzurlu ve mutlu toplum çıkmayacaktır. Evlilik ve boşanma süreçleri kadının birey olarak telakki edildiği hukuksal altyapının oluşturulduğu ve devletin denetimi ve gözetimi altında gerçekleşmelidir. Özellikle boşanma sürecinde kadınlar büyük oranda mağdur olmaktadır. Erkeğin iki dudağından çıkacak “boş ol” sözcüğüne bağlanmış evliliğin kadın üzerinde yaratacağı olumsuzluk tüm aileyi etkileyecektir. Kadının toplumsal yaşamda erkeklerle eşit haklara sahip olması gerektiğine değinen Celal Nuri, eğitim, kültür, sanat, siyaset, ticaret vb. hususlarda engel oluşturan anlayış ve uygulamaların ortadan kaldırılmasına işaret etmektedir. Toplumsal yaşamda kadının var olmadığı bir medeniyet inşa etmek imkansızdır.

Şu hâlde; Celal Nuri döneminde karşılaştığı tüm olumsuzluklara rağmen fikirlerini dile getirmekten geri durmamıştır. Söz konusu fikirlerinin üzerinden yaklaşık bir asır geçtiği halde günümüzde Müslüman Türk kadınının problemlerinin gerçekleştirilen hukuksal değişiklikler ile çözüldüğünü ifade etmek oldukça zor görünmektedir. Dolayısıyla Türk toplumunda kadının sorunları hukuksal değişikliklerin yanı sıra bir zihniyet değişimi ile çözüme kavuşturulabilecektir. Toplumda zihniyet değişimleri de oldukça zor gerçekleşmektedir.

KAYNAKÇA

- Acar, H. (2019). *Türk kültür ve devlet geleneğinde kadın*. İnsan & İnsan Yayınları.
- Ayas, A. (2021). Eğitim-öğretimle ilgili temel kavramlar. H. Özmen ve D. Ekiz (Ed.), *Eğitime Giriş içinde* (ss. 2-11). Pegem Akademi.
- Bayat, F. (2018). *Türk kültüründe kadın şamanlar*. Ötüken Neşriyat Yayınları.
- Bayer, A. (2013). Değişen toplumsal yapıda aile. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(8), 102-129.
- Berkes, N. (2002). *Türkiye'de çağdaşlaşma*. Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları.
- Bingöl, O. (2014). Toplumsal cinsiyet olgusu ve Türkiye'de kadınlık. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 3, 108-114. <https://doi.org/10.18493/kmusekad.36760>.
- Can, Y. ve Aksu, N. B. (2016). Boşanma sürecinde ve sonrasında kadın. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 15(58), 888-902. <https://doi.org/10.17755/esosder.258824>.
- Cevdet, A. (1908). *Uyanınız! Uyanınız!*. İctihad Matbaası.
- Cevdet, A. (1925). *Kanun-ı medeni hakkında*. İctihad Matbaası.
- Çakır, S. (2016). *Osmanlı kadın hareketi*. Metis Yayınevi.
- Çakmak, B. (2011). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan çizgide Osmanlı'da kadın hareketleri, dönemin tiyatrosunda kadının temsili ve kadın sorunu. *T.E.D. Dergisi*, 18, 44-79.
- Demir, A. (2022). Günahkâr lanetlenmiş kadından kutsal kadına!. *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi*, 25, 85-98. <https://iupress.istanbul.edu.tr/tr/journal/iukad/home>.
- Dökmen, Z. (2004). *Toplumsal cinsiyet sosyal psikolojik açıklamalar*. Sistem Yayıncılık.
- Erkal, M. E. (1983). *Sosyoloji (Toplumbilimi)*. (2. Bs.). Filiz Kitabevi.
- Ertürk, S. (1982). *Eğitimde program geliştirme*. (4. Bs.). Metaksan Yayınları.
- Göksel, B. (1993). *Çağlar boyunca Türk kadını ve Atatürk*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- İnan, A. (1998). *Makaleler ve incelemeler-1*. Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayını.
- Kaymaz, İ. Ş. (2010). Çağdaş uygarlığın mihenk taşı: Türkiye'de kadının toplumsal konumu. *Atatürk Yolu Dergisi*, 12(46), 333-366.
- Konuk, M. (2024). *Celal Nuri İleri'nin ahlak anlayışı*. [Yüksek Lisans tezi, Fırat Üniversitesi]. Ulusal Tez Merkezi.
- Nuri, C. (1993). *Kadınlarımız*. (Ö. Ozankaya Çev.). Kültür Bakanlığı Yayınları. (Orijinali 1913'te yayımlanmıştır.)
- Oğurtan, S. G. (2011). *Boşandım diyemedim: boşanmanın aile ve toplum üzerine etkileri*. Çizgi Kitabevi.
- Onay, İ. (2012). Eski Türk toplumunda aile düzeni ve bunun dini siyasi hayata yansımaları. *The Journal of Academic Social Science Studies, Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(6), 347-357. DOI: 10.9761/jasss_332.

Özgüven, İ. E. (2000). *Evlilik ve aile terapisi*. Pdrem Yayınları.

Sağ, V. (2001). Tarihsel süreç içerisinde Türk kadını ve Atatürk. *C. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2(1), 9-23.

Taşkıran, T. (1973). *Cumhuriyetin 50. yılında Türk kadın hakları*. Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Başbakanlık Basımevi.

Turan, Ş. (1994). *Türk kültür tarihi*. Bilgi Yayınevi.

Türköne, M. (1995). *Eski Türk toplumunun cinsiyet kültürü*, Ark Yayınevi.

Beyanlar (Disclosure Statements):

1. Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı (Contribution Rate): 1. Yazar %50, 2. Yazar %50

2. Çıkar Çatışması Beyanı (Conflict of Interest Statement): Yazarların, araştırma ile ilgili diğer kişi ve kurumlarla herhangi bir kişisel ve finansal çıkar çatışması yoktur.